



HAL
open science

FONCTIONNEMENT ET DYNAMIQUE D'EVOLUTION DE LA SOCIETE LUGURU (TANZANIE) EN PERIODE PRECOLONIALE

Jean-Luc Paul

► **To cite this version:**

Jean-Luc Paul. FONCTIONNEMENT ET DYNAMIQUE D'EVOLUTION DE LA SOCIETE LUGURU (TANZANIE) EN PERIODE PRECOLONIALE. Anthropologie sociale et ethnologie. UNIVERSITE DE PARIS VIII UFR de Sciences Sociales, 1998. Français. NNT : . tel-01264252

HAL Id: tel-01264252

<https://shs.hal.science/tel-01264252>

Submitted on 29 Jan 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.

UNIVERSITÉ DE PARIS VIII
UFR de Sciences Sociales

P. O. Box 60100
Nairobi Kenya

THÈSE

Présentée et soutenue publiquement par Jean-Luc PAUL
le 04 décembre 1998

pour l'obtention du grade de DOCTEUR de l'Université PARIS VIII
Discipline : Anthropologie
Mention : Anthropologie économique des systèmes agraires

FONCTIONNEMENT ET DYNAMIQUE
D'ÉVOLUTION DE LA SOCIÉTÉ LUGURU
(TANZANIE) EN PÉRIODE PRÉCOLONIALE

Rapporteurs :

Jean-Pierre CHRÉTIEN
Pierre MILLEVILLE

Directeur de Recherche, CNRS
Directeur de Recherche, ORSTOM

Jury :

Antoine BORY
Jean-Pierre CHRÉTIEN
Claude MEILLASSOUX (Président)
Pierre-Philippe REY (Directeur)

Maître de Conférence, Université des Antilles-Guyane
Directeur de Recherche, CNRS
Directeur de Recherche, CNRS
Professeur, Université Paris VIII

UNIVERSITÉ DE PARIS VIII
UFR de Sciences Sociales

I. F. R. A.
P.O. Box 58480
Nairobi Kenya

THÈSE

Présentée et soutenue publiquement par **Jean-Luc PAUL**
le 04 décembre 1998

pour l'obtention du grade de DOCTEUR de l'Université PARIS VIII
Discipline : Anthropologie
Mention : Anthropologie économique des systèmes agraires

FONCTIONNEMENT ET DYNAMIQUE
D'ÉVOLUTION DE LA SOCIÉTÉ LUGURU
(TANZANIE) EN PÉRIODE PRÉCOLONIALE

IFRA

IFRA	
	
No. d'inventaire	IFRA005045
Date 16.06.99	
Cote Iz/PAU	T 301.241

Rapporteurs :

Jean-Pierre CHRÉTIEN
Pierre MILLEVILLE

Directeur de Recherche, CNRS
Directeur de Recherche, ORSTOM

Jury :

Antoine BORY
Jean-Pierre CHRÉTIEN
Claude MEILLASSOUX (Président)
Pierre-Philippe REY (Directeur)

Maître de Conférence, Université des Antilles-Guyane
Directeur de Recherche, CNRS
Directeur de Recherche, CNRS
Professeur, Université Paris VIII

Mes remerciements vont :

- À mes amis luguru au milieu desquels j'ai vécu par intermittence entre 1984 et 1987 et huit mois durant en 1995. Je leur suis redevable, notamment, de la manière dont ils ont rendu vivante une particularité de la langue swahili : le même mot, *mgeni*, y désigne à la fois l'hôte et l'étranger¹. Ces amis ont des noms :

* mes *kolo* (oncles maternels, ceux à qui le respect est dû) Ignasi Serafini Mang'ofu, Damiani Mzuko, Peter Mikele Ngoroma, qui m'ont particulièrement encouragé dans mon travail. Le premier m'a accompagné lors de la plupart de mes entretiens,

* ma shangazi (tante paternelle) Skolastika, dont les attentions ont été à la hauteur de notre consanguinité sociale,

* mon voisin, feu Antoni Mohamed Lukino et son épouse, fameux brasseurs d'*imbwali* (bière), avec lesquels j'ai partagé tant de repas et de Calebasses de bière,

* et tant d'autres, feu Chiganga, né un autre siècle, Chimu, mobilisé contre son gré en 1917, Adriani Kaziyabwana Manda, porteur de la plus grivoise des devises luguru, Akilimali, misanthrope éclairé, Batalzar Keyamba, Binti Bwanali octagénaire au sourire d'enfant, Chologondo, Daudi Debwe Keyamba, Eduadi Nyombe, Fabiani Goha, Ignasi Mkude Gunda, Kado Numbuganga, Karoli Mkude Kizingo, Lukwere bin Kanegetzera, Malengela Mbwhililo Simba, Masesa, Nicola Fabiani Kupeni, feu Pius Mahowe, Rafaeli Hasan Mdumu, Rangi, Rajabu Martin qui, à plusieurs reprises, a égayé ma triste et sempiternelle diète (bouillie de maïs et haricots rouges) de quelques œufs, etc² ...

Pour tous ces amis luguru, j'espère avoir bientôt l'occasion de rédiger une adaptation swahili des principaux résultats de ma recherche.

- À MM Bombwe et Mizambwa, prêtres catholiques et Waluguru, fins connaisseurs de la réalité sociale luguru.

- Aux vulgarisateurs du Ministère de l'Agriculture tanzanien de la zone de Mgeta qui m'ont permis de tendre mon hamac à l'abri de leur toit pourtant exigü et qui m'ont présenté au sein de ceux des hameaux luguru qui m'étaient encore étrangers.

- À mon ami le Dr. Giorgios Hadjivayanis de la Sokoine University of Agriculture (Morogoro, Tanzanie), pour son soutien logistique, intellectuel et moral.

- Aux chercheurs qui ont accepté, sans pourtant rien connaître de moi, de me recevoir, et de discuter, de lire, de critiquer de manière constructive mon travail de recherche, depuis son amorce jusqu'à son accomplissement. J'ai

¹ Un dicton précise cependant qu'on est *mgeni* trois jours durant. Une houe vous est ensuite tendue.

² La quasi-totalité des personnes enquêtées et dont les noms sont repris en annexe 1 m'ont reçu avec beaucoup de gentillesse.

été flatté de leur disponibilité et réconforté de constater que leurs qualités humaines ne cédaient en rien à leur stature scientifique avérée. Il s'agit, en ordre alphabétique de Jean-Pierre Chrétien, Claude Meillassoux, Pierre Milleville (et ses collègues du LEA de l'ORSTOM Montpellier), André Quesnel et Pierre-Philippe Rey.

- À mes collègues et amis, Antoine Boge et Antoine Bory de l'Université des Antilles et de la Guyane, pour leur soutien scientifique, orthographique et moral sans faille. Les cinq années de travail en commun, sur d'autres problématiques, avant que je n'entame réellement la présente recherche, ont sans aucun doute beaucoup contribué à la maturation de mon projet anthropologique.

- À Didier Pillot du GRET, qui s'est toujours trouvé sur mon chemin au bon moment.

- Aux institutions suivantes : la Fondation Léopold Meyer pour le Progrès de l'Homme et la CIMADE qui ont encouragé mes premières incursions ethnographiques chez les Waluguru entre 1984 et 1987, au Department of Agricultural Extension de la Sokoine University of Agriculture (Morogoro, Tanzanie) qui m'a accueilli comme chercheur associé en 1995, et particulièrement au Dr. Mattee et à Thierry Lasalle, à l'IFRA-Nairobi qui m'a accordé un soutien financier.

- À ma petite famille qui su tirer le meilleur parti, et oublier le plus désagréable, des pérégrinations que je lui ai imposées aux trois coins de notre monde (Antilles, France, Tanzanie).

J'espère qu'aucun de ceux-là n'aura à regretter d'être destinataire de ces remerciements dont le caractère inévitablement formel ne doit pas cacher la profonde sincérité.

TABLE DES MATIÈRES

	page:
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
1/ Un survol de la bibliographie	2
<u>1.1/ Une organisation sociale réfractaire aux patrons fonctionnalistes classiques</u>	5
<u>1.2/ Un certain mépris pour l'histoire</u>	7
<u>1.3/ Un quotidien ignoré</u>	10
2/ L'historique de la problématique de recherche	11
3/ Problématique et méthodologie	13
<u>3.1/ Le cadre théorique</u>	13
<u>3.2/ Les principes</u>	16
3.2.1/ Les niveaux d'approche	16
3.2.2/ Une périodisation nécessaire	19
3.2.3/ Un principe de cohérence	20
<u>3.3/ Les enquêtes</u>	21
3.3.1/ L'échantillonnage	22
3.3.2/ La conduite de l'enquête	23
3.3.3/ Les conditions logistiques	25
4/ Présentation du plan général de la thèse	27
PREMIÈRE PARTIE	
DES HISTOIRES LUGURU À L'HISTOIRE DES WALUGURU	28
CHAPITRE I	
LE PEUPEMENT DES MONTS ULUGURU	29
1/ Les dates du peuplement des Monts Uluguru	29
<u>1.1/ Ce qu'un doyen dure, la version luguru de "l'âge du capitaine"</u>	31
<u>1.2/ Si la femme est l'avenir de l'homme, elle est aussi son passé</u>	35
<u>1.3/ Des listes de longueur variable</u>	37
2/ Les itinéraires des migrations et les phases du peuplement	38
<u>2.1/ Introduction</u>	38
<u>2.2/ Les origines lointaines des populations luguru</u>	40
<u>2.3/ L'inévitable Mont Palaulanga</u>	47
<u>2.4/ Les itinéraires suivis à partir de Palaulanga et de Pugu</u>	50
2.4.1/ L'itinéraire Ouest	51
2.4.2/ L'itinéraire Nord	53
2.4.3/ L'itinéraire Est via Pugu	54
2.4.4/ L'itinéraire Sud	55

2.4.5/ Conclusion	56
<u>2.5/ Le peuplement post-pionnier des Monts Uluguru</u>	58
2.5.1/ Alliance matrimoniale, accueil de nouveaux clans et partage du territoire	58
2.5.2/ Accueil d'individus ou de groupes non constitués en lignage et sans partage du territoire	60
2.5.3/ Conclusion	62
3/ Les modalités générales du peuplement initial	65
<u>3.1/ Une virginité feinte ?</u>	65
<u>3.2/ Les bottes de sept lieues et l'ubiquité du pionnier</u>	68
<u>3.3/ Segmentation, agrégation et migration</u>	70
<u>3.4/ L'association des clans par paires</u>	73
<u>3.5/ Migration et production</u>	75
<u>4/ Conclusion</u>	75
CHAPITRE II	
FORMATION D'UNE AIRE MATRIMONIALE	
	78
1/ Introduction	78
2/ Proto-saku et aire matrimoniale simple	79
<u>2.1/ La création d'un nouvel établissement, une entreprise masculine et individuelle au bénéfice d'une paire de clans</u>	79
<u>2.2/ Quelquefois lyriques les Waluguru ne sont jamais romantiques</u>	83
<u>2.3/ La question de la délimitation du territoire</u>	87
<u>2.4/ L'accueil des "wapwa"</u>	91
<u>2.5/ Fragmentation du proto-saku et stratégie matrimoniale</u>	96
2.5.1/ La nécessaire gestion locale des alliances matrimoniales	97
2.5.2/ Wapwa-hôtes et frustration politique	99
<u>2.6/ Conclusion</u>	99
3/ La complexification de l'aire matrimoniale	101
<u>3.1/ D'accueillants accueillis ou le gynécostatisme contourné</u>	102
<u>3.2/ Les modalités du partage du territoire</u>	107
3.2.1/ Le moment : engendrer et mourir	108
3.2.2/ Le partage du saku de l'époux est l'expression d'un rapport de forces entre les deux lignages affins	111
<u>3.3/ La femme est l'avenir de l'homme</u>	118
4/ Conclusion	122
<u>4.1/ Un premier modèle de la constitution des aires matrimoniales luguru</u>	122
4.1.1/ La constitution de l'aire matrimoniale de la vallée de Bunduki	123
a/ La rive gauche de la Mgeta	126
b/ La rive gauche de la Mgeta	127
4.1.2/ Par delà les Monts Uluguru	127
<u>4.2/ Au cœur des processus de formation d'une aire matrimoniale, des dynamiques démographiques et politiques</u>	129
4.2.1/ La réalisation du statut de doyen comme vecteur de la segmentation	129

4.2.2/ Des clans qui font la paire	133
4.2.3/ Le territoire comme moyen politique	134
4.2.4/ Morcellement du saku et agrégation lignagère	135
4.2.5/ Mobilité sociale et spatiale des lignages	135
4.2.6/ La taille des groupes migrants	137
4.2.7/ Mobilité et aire matrimoniale	139
CHAPITRE III	
MODE DE MISE EN VALEUR DU MILIEU, PEUPLEMENT ET	
HISTOIRE	
	141
1/ Le mode de mise en valeur du milieu pratiqué par les populations pionnières	142
<u>1.1/ Les sources écrites et le mode de mise en valeur du milieu en Tanzanie</u>	
<u>Orientale durant la seconde moitié du XIXème siècle</u>	144
1.1.1/ L'habitat	145
1.1.2/ Les techniques culturelles et l'outillage	146
1.1.3/ Les cultures principales	147
1.1.4/ La chasse	147
1.1.5/ Une agriculture de défriche-brûlis en milieu boisé	148
<u>1.2/ Les traditions orales et le mode de mise en valeur à Mgeta</u>	
<u>en période précoloniale</u>	149
1.2.1/ Le cortège des plantes cultivées	151
1.2.1.1/ Les céréales	152
1.2.1.2/ Les légumineuses	153
1.2.1.3/ Les tubercules	155
1.2.1.4/ Divers	156
1.2.1.5/ Espèces cultivées et environnement	157
1.2.2/ Les outils des pionniers	159
1.2.2.1/ La hache (hwago, lihwago)	160
1.2.2.2/ La serpe (sengo, nyengo, nemo, ndilimo, hamba)	161
1.2.2.3/ La houe de bois (chibode)	163
1.2.2.4/ Le bâton semoir (muhaya)	165
1.2.2.5/ Outillage et principales caractéristiques du mode de mise en valeur du milieu en phase pionnière	166
<u>1.3/ Conclusion : l'agriculture de défriche brûlis et le processus de segmentation-migration</u>	169
2/ Mode de mise en valeur du milieu et itinéraires de migration	171
<u>2.1/ Caractéristiques écologiques générales des zones concernées par les itinéraires de migration</u>	173
<u>2.2/ La forêt claire à miombo et le peuplement des Monts Uluguru</u>	182
2.2.1/ Les caractéristiques générales de la forêt claire à miombo	182
2.2.2/ Peuplement des Monts Uluguru et écologie	185
3/ La dynamique d'évolution du mode de mise en valeur du milieu luguru	187
<u>3.1/ Tentative de périodisation de l'évolution du mode de mise en valeur du milieu à Mgeta</u>	190
3.1.1/ Cortège des plantes cultivées et histoire	190
3.1.2/ Outillage et histoire	192
3.1.3/ Les deux pôles de l'évolution du mode de mise en valeur du milieu	195

<u>3.2/ Rationalité économique de la défriche-brûlis et processus de savanisation</u>	198
3.2.1/ La rationalité de l'agriculture de défriche-brûlis en milieu boisé : rendement de la terre versus productivité du travail	198
3.2.2/ Les conditions de la reproductibilité à long terme de l'agriculture de défriche-brûlis en milieu boisé et le passage à la friche herbacée	201
3.2.3/ La rationalité économique de la défriche-brûlis en milieu herbacé	204
<u>3.3/ Processus de savanisation à Mgeta : démographie, écologie et histoire</u>	205
3.3.1/ La rupture du régime démographique à l'origine du peuplement des Monts Uluguru	207
3.3.2/ L'enclavement de Mgeta au sein du milieu naturel et de l'environnement humain	209
3.3.3/ Le régime démographique endogène et les bouleversements régionaux du XIXème siècle	212
3.3.3.1/ Le développement du commerce caravanier	212
a/ Considérations générales	212
b/ Mgeta	215
c/ Les plaines environnantes	217
d/ Conclusion	220
3.3.3.2/ Les contrecoups du Mfecane	221
4/ Conclusion	223
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE	224
SECONDE PARTIE	
LA REPRODUCTION SOCIALE LUGURU EN PÉRIODE PIONNIÈRE	231
INTRODUCTION DE LA SECONDE PARTIE	232
CHAPITRE IV	
LE MARIAGE AU CŒUR DU CYCLE VIAGER MASCULIN	233
1/ Introduction	233
<u>1.1/ De la désinformation à l'information</u>	233
<u>1.2/ De la nature normative des informations</u>	235
2/ Le mariage luguru	236
<u>2.1/ Mariage préférentiel</u>	236
<u>2.2/ Âge, statut des époux et situations des groupes affins</u>	239
<u>2.3/ Avoir des enfants et s'émanciper</u>	244
<u>2.4/ Conclusion</u>	246
3/ Makhuwa et Bemba	247
4/ L'idéologie luguru du mariage	251
<u>4.1/ L'héritage</u>	251
<u>4.2/ La rareté des femmes</u>	255
<u>4.3/ Le statut du fiancé</u>	256
<u>4.4/ Conclusion</u>	257

5/ La mariage préférentiel est-il démographiquement possible ?	258
<u>5.1/ Le seuil de reproduction démographique</u>	259
<u>5.2/ Qui est kolo, qui est mwihwa ?</u>	262
<u>5.3/ La taille des groupes pionniers</u>	266
<u>5.4/ Conclusion</u>	267
6/ Les fonctions du mariage	268
<u>6.1/ Le mariage comme moyen de procréation</u>	269
<u>6.2/ Le mariage comme appropriation de la progéniture</u>	271
<u>6.3/ Le mariage comme moyen de contrôle de la circulation des hommes-cadets par les hommes-aînés</u>	274
7/ Conclusion	276
CHAPITRE V	
UNE SOCIÉTÉ DOMESTIQUE AGRICOLE Matriarcale ?	
1/ Les cycles viagers masculin et féminin	277
<u>1.1/ Le cycle féminin de la naissance au mariage</u>	279
<u>1.2/ Du mariage au décès</u>	286
<u>1.3/ Conclusion</u>	292
2/ Le kolo	295
<u>2.1/ La désignation du Doyen</u>	295
2.1.1/ Qui désigne le doyen	295
2.1.2/ L'évolution des modalités de désignation du doyen en période précoloniale tardive et au début de la période coloniale	300
2.1.3/ La cérémonie d'investiture au décanat	302
<u>2.2/ Les fonctions du doyen</u>	307
2.2.1/ Le saku, adelphie, groupe domestique, doyen et rites agraires	308
2.2.2/ Tambiko ya mwaka : la proclamation des bans cultureux	311
2.2.2.1/ Kikano : de la prévision agronomique	312
2.2.2.2/ L'ouverture de la saison culturelle : tambiko ya mwaka	316
2.2.3/ Isi luri	317
2.2.4/ L'ouverture de la récolte	318
2.2.5/ La signification des rites agraires	320
<u>2.3/ Décanat et cycle viager masculin</u>	321
3/ Exploitation économique, domination politique et cycles viagers	322
<u>3.1/ La circulation du travail : qui travaille pour qui ?</u>	324
<u>3.2/ La circulation du produit : qui stocke et cuisine pour qui ?</u>	329
<u>3.3/ Conclusions</u>	332
CONCLUSION GÉNÉRALE	
	334

LISTE DES CARTES

Carte 1 : Localisation générale des populations matrilineaires de Tanzanie Orientale et de la zone d'enquête	2
Carte 2 : Populations matrilineaires de Tanzanie Orientale	4
Carte 3 : Lieux de résidence et zone d'enquête	26
Carte 4 : Origines géographiques lointaines des populations Luguru	45
Carte 5 : Synthèse du peuplement pionnier de Mgeta	56
Carte 6 : L'Aire matrimoniale de la Vallée de Bunduki	101
Carte 7 : Représentation schématique des saku primaires de l'aire matrimoniale de la Vallée de Bunduki	124
Carte 8 : Représentation schématique des saku secondaires de l'aire matrimoniale de la Vallée de Bunduki	125
Carte 9 : Itinéraires parcourus par les premiers voyageurs européens cités dans le texte	149
Carte 10 : Géomorphologie des zones traversées par les migrations Luguru	173
Carte 11 : Pluviométrie des zones traversées par les migrations Luguru	174
Carte 12 : Végétation des zones traversées par les migrations Luguru	176
Carte 13 : Situation des établissements pionniers au sein de la zonation écologique des Monts Uluguru	185

LISTE DES FIGURES

Figure 1 : Présentation schématique du cadre théorique	15
Figure 2 : L'héritage du décanat dans un système matrilineaire et collatéral formel	34
Figure 3 : Récapitulatif des trois phases du peuplement de Mgeta	65
Figure 4 : L'exclusion des lignages aînés du décanat	131
Figure 5 : Récapitulatif des évolutions concomitantes du cortège des plantes cultivées, de l'outillage et des caractéristiques du milieu physique	196
Figure 6 : Représentation schématique de la situation à la limite du front pionnier	225
Figure 7 : Schématisation du processus de segmentation-migration comme résultat de la combinaison des facteurs agro-techniques, socio-politiques et démographiques	226
Figure 8 : Représentation schématique de la constitution d'une aire matrimoniale sur le front pionnier	227
Figure 9 : Le mariage préférentiel luguru entre cousins croisés bilatéraux	238
Figure 10 : Structure du groupe domestique luguru	289
Figure 11 : Calendrier cultural et rituel simplifié de l'agriculture luguru	320
Figure 12 : Structure du groupe domestique luguru et circulation du travail	327
Figure 13 : Circulation du travail et du produit, entre niveaux générationnels, au sein du groupe domestique luguru	332

LISTE DES PHOTOS

Photo 1 : Les hauteurs de la vallée de la Mbakana au cœur des Monts Uluguru	1
Photo 2 : La vallée de Mindu à Mgeta	28
Photo 3 : Hache luguru (hwago)	161
Photo 4 : Serpe luguru (sengo)	162
Photo 5 : Partie travaillante de la houe de bois (chibode)	163
Photo 6 : Tenue de la houe de bois (chibode)	165
Photo 7 : Un hameau du village de Kifulu (Vallée de Bunduki)	231

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 : Comparaison du nombre de doyens et du nombre total d'hommes par générations successives dans le cas d'un modèle hypothétique de croissance démographique	131
Tableau 2 : Caractéristiques agro-écologiques des céréales luguru	153
Tableau 3 : Caractéristiques agro-écologiques des légumineuses luguru	154
Tableau 4 : Caractéristiques agro-écologiques des tubercules luguru	155
Tableau 5 : Caractéristiques agro-écologiques des cultures luguru "diverses"	156
Tableau 6 : Les différentes étapes des cycles viagers de l'homme et de la femme luguru	294
Tableau 6 : Division sexuelle de l'activité agricole et temps de travail	329

GLOSSAIRE

*Les définitions des termes marqués d'une étoile * sont empruntées à Meillassoux (communication personnelle). Les ajouts personnels sont alors portés en italiques. Lgr = chiluguru ; swl = kiswahili. Tous les mots soulignés sont définis dans le glossaire.*

Adelphie : Le terme a été proposé par Meillassoux (Meillassoux, 1986, p. 323). Il est "dérivé du mot grec adelphos : "frère". L'adelphie est "l'ensemble des individus dont la filiation se rapporte à un même doyen [...]. L'intérêt de la définition est de retenir les liens sociaux tissés autour d'un doyen vivant, et non plus de la mémoire d'un mort [comme c'est le cas du lignage]." (Geffray, 1990, p. 34) Dans notre cas la filiation est matrilineaire.

Affinité *: Rapport d'un individu avec les parents de son conjoint. "Le rapport qu'il y a entre l'un des conjoints par mariage et les parents de l'autre conjoint." (Littré). Sens large : rapport entre deux ou plusieurs individus établi par le fait qu'au moins un membre de chacune de leur communauté respective sont liés par le mariage. *Le bilatéralisme dominant des relations affines chez les Waluguru les conduits à considérer également comme affins les parents des époux des femmes ingénues et les parents des épouses des hommes ingénus.*

Aïnesse *: Institutionnalisation de l'antériorité.

Aire matrimoniale *: Ensemble des communautés assurant entre elles leur reproduction démographique et sociale. *Chez les Waluguru, l'aire matrimoniale est territorialisée, elle a une expression spatiale claire.*

Avunculaire *: Qualifie la relation entre un individu et l'aîné de la fratrie de son père ou de sa mère. Lorsque cette relation est de filiation, le système est considérée comme matrilineaire.

Chez les Waluguru, le système avunculaire est sans doute émergent au cours du XIXème siècle. En période pionnière le système luguru est matrilineaire vrai, c'est-à-dire qu'il existe une filiation reconnue entre la mère et ses filles.

Bilatéralisme : Qualifie la relation d'affinité exclusive entre deux clans pionniers luguru d'une aire matrimoniale. L'aire matrimoniale regroupe plusieurs adelphies de chacun de ces deux clans. Le bilatéralisme luguru est caractéristique de la phase pionnière de création de nouvelles aires matrimoniales. Il évolue ensuite vers un multi-bilatéralisme où des adelphies appartenant à des clans tiers s'ajoutent à l'aire matrimoniale initiale. Les nouvelles relations affines s'établissent avec l'une ou l'autre des adelphies de l'un ou l'autre des clans pionniers, de manière plus ou moins durables.

Décanat : Charge occupée par le doyen, voir doyen.

Doyen : Chez les Waluguru, individu senior désigné par les seniores de l'adelphie pour la diriger. Le doyen peut être une femme.

Élève *: Ensemble des opérations (nourriture, soins, éducation) destinées à amener un individu à maturité (Littré : 'synonyme d'élevage' pour les animaux).

Exploitation : Il y a exploitation lorsque "l'utilisation du surproduit par un groupe [...] qui n'a pas fourni le surtravail correspondant [qui permette la reproduction des] conditions d'une nouvelle extorsion de surtravail aux producteurs" (Dupré & Rey, 1969, p. 151).

Filiation *: Appartenance à un groupe parental qui se manifeste par la dépendance envers celui qui y détient l'autorité de doyen.

Génération : Chez les Waluguru, tous les individus nés d'une sororie matrilineaire.

Groupe Domestique : "Le groupe domestique c'est les femmes de l'adelphie et leur époux, ainsi que tous les hommes de l'adelphie résidant avec leurs "sœurs" (Geffray, 1990, p. 51).

Gynécostatisme : Caractérise un système social où "les femmes demeurent dans leur communauté d'origine et les hommes sont invités à y procréer, éventuellement à y résider. C'est un système que l'on pourrait qualifier de gynécostatique : la reproduction du groupe repose uniquement sur les capacités génésiques du groupe." (Meillassoux, 1980, p.46).

Kolo : (lgr) littéralement souche ou pied-maître. Terme par lequel ego désigne un individu de son adelphie appartenant à une génération antérieure à la sienne. Par extension, ego désigne un individu quelconque de son clan, hors de son adelphie, par le terme kolo, s'il entend exprimer que celui-ci a sur lui un droit de préséance ou une autorité quelconque. Les termes de mjomba (swl) et de mtumba (lgr) sont utilisés comme synonymes. Kolo (mjomba, mtumba) et mwihwa (mpwa) sont des termes converses. Ukolo (lgr), synonyme d'ukungugo (lgr), désigne le clan.

Kikano : Jardin divinatoire mis en place par le doyen de l'adelphie. Il permet de prévoir le déroulement de la campagne agricole à venir et d'orienter les pratiques culturales en conséquence.

Lignage territorial: C'est un lignage associé à un territoire précis (saku) ouvert lors de la phase pionnière à partir d'un milieu vierge ou obtenu par "invitation" ou alliance matrimoniale. Dans le cas de l'invitation lignages accueilli et accueillant appartiennent au même clan. Dans le cas de l'alliance matrimoniale ils appartiennent à deux clans distincts.

GLOSSAIRE

Luguru : (swl, lgr) le radical luguru signifie "grande montagne". Le préfixe "U" indique qu'on se réfère au lieu : Uluguru. Les radicaux "m" et "wa" indiquent qu'on se réfère aux habitants de l'Uluguru, respectivement au singulier, mluguru, ou au pluriel, waluguru. Dans le texte, luguru utilisé sans radical sera considéré comme un adjectif.

Makili : (lgr) Autel où sont accomplis les rites, essentiellement agraires, liés à la charge du décanat. Il s'agit le plus souvent de deux pots de terre destinés à recevoir les libations, le premier étant enterré jusqu'à la gueule, le second renversé sur le premier.

Matombo : (lgr, sing. tombo) voir tombo.

Mfecane : Migration des Ngonis, bantu originaires d'Afrique du Sud d'où ils s'enfuirent sous la direction de leur chef Zwangendaba, aux environs de 1820, afin d'échapper au pouvoir grandissant et aux exactions du célèbre Shaka Zulu.

Mgongo : (lgr, plur. wagongo) Affin. Par extension, personne avec laquelle on entretient des relations à plaisanterie (voir ugongo). Les waluguru considèrent que le terme mtzukulu, petit-enfant, est l'équivalent de Mgongo.

Mjomba : (lgr, plur. wajomba) voir kolo.

Mluguru : (swl, lgr) voir luguru.

Mpwa (swl, plur. wapwa) : terme swl utilisé par les Waluguru comme synonyme de mwihwa (lgr).

Mpwa-dépendant : Voir mwihwa.

Mpwa-hôte : Voir mwihwa.

Mtala : (lgr) Patronyme qui permet, dans la vie courante, de désigner Ego en fonction du clan de son père. Chaque clan dispose de deux ensembles distincts, un pour chaque sexe, d'une dizaine de noms qui sont utilisés indifféremment pour désigner Ego. Étant donné le caractère bilatéral quasi-exclusif de l'affinité, presque tous les individus d'une adelphie ont le même mtala.

Mtumba : (lgr, plur. Watumba) voir kolo.

Mtzukulu : (lgr, plur. watzukulu) Petit-enfant. Suivant le contexte peut être synonyme de mgongo.

Mwananwana : (lgr, plur. wanawana) littéralement enfant d'enfant. Désigne initialement un individu né hors du clan et intégré secondairement à l'adelphie. L'origine d'un mwanamwana peut être le paiement d'une dette de sang, le rapt, la mise en gage. Le mwanamwana est sensé être un membre de l'adelphie à part entière et la référence à son origine ou l'emploi

du terme mwanamwana pour le désigner entraîne des réactions violentes, voire meurtrières. Au cours du XIX^{ème} siècle, le terme deviendra "fourre-tout" et sera utilisé pour désigner d'autres catégories sociales inexistantes dans la société luguru pionnière : membres d'adelphie sans territoire accueillis dans des conditions particulières à la fin du XIX^{ème} siècle, individus vendus aux esclavagistes, ...

Mwihwa : (lgr, plur. wahiwa) C'est le terme par lequel ego désigne tout individu de son adelphie appartenant à une génération postérieure à la sienne. Je parle alors de mpwa-dépendant. Par extension ego désigne un individu quelconque de son clan, hors de son adelphie, par le terme mpwa, s'il entend exprimer un droit de préséance ou une autorité quelconque sur celui-ci. Notamment, lorsque le doyen d'un lignage pionnier désigne le doyen d'un lignage du même clan mais qu'il a accueilli sur son territoire initial (saku primaire) en lui attribuant un territoire propre (saku secondaire), il utilise le terme de mwihwa (mpwa). Par souci de clarté j'utilise alors le terme de mpwa-hôte. Mwihwa (mpwa) et kolo (mjomba, mtumba) sont des termes converses.

Patrimoine * : Ensemble des biens en principe inaliénables détenus par une collectivité organisée et se transmettant en son sein par transfert unilatéral (don ou héritage), hors de tout échange.

Prestation * : Fraction du surproduit ou du surtravail due par un dépendant à celui qui a autorité sur lui.

Proto-saku : Voir saku.

Rapport de production * : Rapport organique noué entre les membres actifs d'une société pour produire et redistribuer le produit social.

Rapport de reproduction * : Rapport organisé entre les membres d'une société pour perpétuer la société démographiquement et institutionnellement.

Saku : (lgr) Désigne le territoire d'une adelphie luguru. J'ai distingué le proto-saku, territoire initialement marqué à fin de constitution d'une aire matrimoniale ; saku primaire, résultant du partage équitable du proto-saku entre les deux clans affins pionniers ; saku secondaire, territoire affecté définitivement à une adelphie accueillie sur le saku primaire de l'adelphie pionnière (les deux adelphies appartiennent alors au même clan) ; saku tertiaire, territoire affecté définitivement à une adelphie accueillie sur un saku secondaire par une adelphie lors de l'établissement de relations d'affinité (les deux adelphies appartiennent alors à deux clans distincts).

Senior * : Appartient à une génération antérieure.

GLOSSAIRE

Shangazi : (lgr, swl) Terme par lequel ego désigne une quelconque femme du clan de l'épouse d'un homme de son propre clan ou une quelconque femme du clan de son père (rejoignant la signification swl du terme). Le bilatéralisme de l'affinité implique l'équivalence de ces deux propositions.

Société *: Manifestation historique d'un système social.

Sororie : Ensemble des femmes d'une adelphie appartenant à la même génération.

Statut *: Ensemble des prérogatives de droit ou de fait dont jouit un individu en raison de son appartenance sociale.

Système social *: Modèle abstrait de l'agencement organique et institutionnel des modes de production et de reproduction d'un type de société ainsi que leur représentations juridiques, politiques et idéologiques.

Territoire lignager : Désigne un saku, quel qu'il soit, voir saku.

Tombo : (lgr, plur. matombo) Signifie "sein" selon la double acception française du terme : "chacune des mamelles de la femme" et "partie du corps de la femme où l'enfant est conçu et porté jusqu'à sa naissance" (Larousse). Tombo désigne par extension l'ensemble des individus dont on prétend qu'ils sont issus d'une femme. Suivant le degré d'ainesse d'une femme par rapport à une autre, on distingue les tombo dukuru (grand sein), dukati (sein intermédiaire), dudodo (petit sein). Cette distinction s'applique à des échelles généalogiques variées et n'est pas nécessairement congruent à un ensemble organique.

Ugongo : (lgr) Qualifie l'ensemble des comportements sociaux caractérisant les relations entre deux clans affins traditionnels et s'apparentant aux "relations à plaisanterie" (swl utani). L'ukungugo implique la participation des wagongo à tous les rites accomplis au sein de l'adelphie et particulièrement les rites agraires. Ce sont les wagongo d'ego qui l'enterrent et dirigent ses funérailles.

Ukolo : (lgr) Désigne le clan (swl ukoo), synonyme de ukungugo

Ukungugo : (lgr) Désigne le clan, synonyme de ukolo

Uluguru : Voir luguru

Utani : (swl) Relations à plaisanterie.

Wagongo : (lgr, sing. mgongo) Voir mgongo et ugongo.

Wajomba : (swl, sing mjomba) Voir kolo.

Waluguru : (sing. mluguru) Voir luguru.

Wapwa : (swl, sing. mpwa) Voir mwihwa.

Wanawana : (lgr, sing. mwanamwana) Voir mwanamwana.

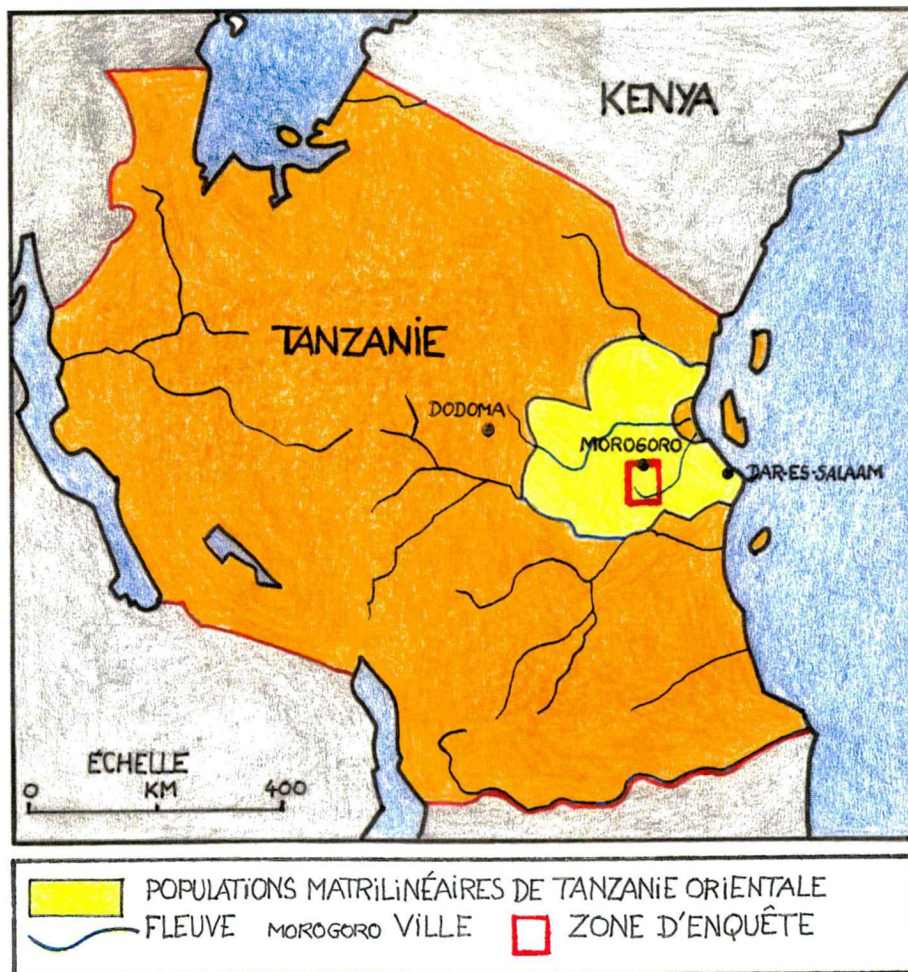
Watzukulu : (lgr, sing. mtzukulu) Voir mtzukulu.

INTRODUCTION GÉNÉRALE



Photo 1 : Les hauteurs de la vallée de la Mbakana au cœur des Monts Uluguru. En arrière-plan la forêt sempervirente, sur la droite les escarpements du Plateau de Lukwangule, au centre des parcelles de maïs.

A deux cents kilomètres à l'ouest de l'océan Indien et du port de Dar-es-Salaam, les Monts Uluguru surplombent la plaine côtière. C'est l'un des plus vieux blocs cristallins de l'Afrique de l'Est. Il culmine à près de 2 700 mètres d'altitude et couvre une surface d'environ 1 800 kilomètres carrés. Il constitue une unité géomorphologique et écologique bien distincte des plaines environnantes¹ et dont la singularité est particulièrement sensible lorsqu'à la saison sèche son aspect verdoyant contraste violemment avec les couleurs brûlées du piémont.

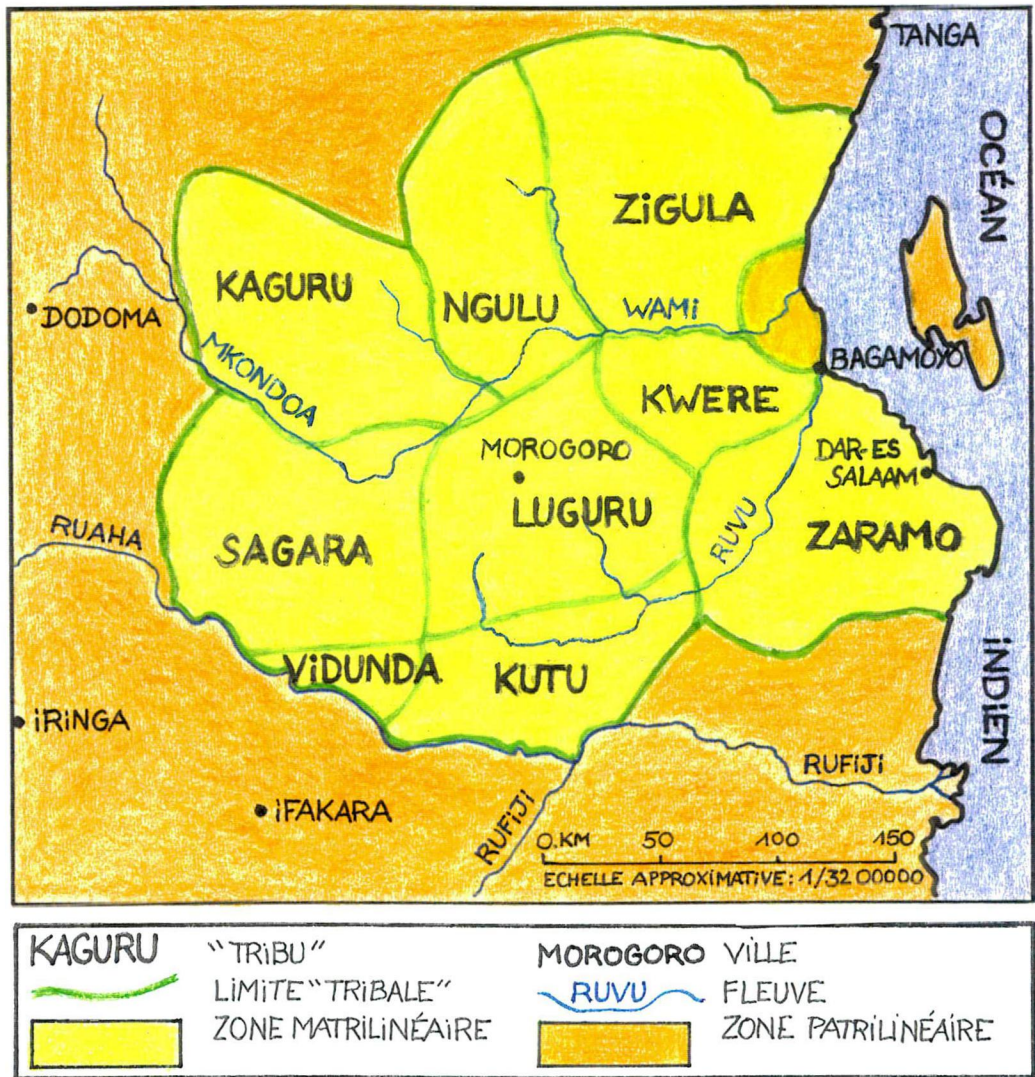


Carte 1 : Localisation générale des populations matrilineaires de Tanzanie Orientale et de la zone d'enquête (NB : toutes les cartes de ce document sont orientées le haut vers le Nord)

¹ Pócs a conduit une étude bioclimatique détaillée des Monts Uluguru (1974 et 1976a & b) ; Sampson et Wright, dans le cadre de la "Geological Survey of Tanzania", ont réalisé une couverture géologique complète de la zone (1964). Les aspects relatifs au milieu bio-physique seront abordés à l'occasion du chapitre III.

Ce massif est occupé par une population bantou matrilineaire que le colonisateur identifia à une tribu, la tribu des Waluguru. Les Waluguru s'insèrent dans l'ensemble plus vaste des populations matrilineaires de Tanzanie Orientale, elles-mêmes situées dans le prolongement extrême-oriental de la ceinture matrilineaire Bantu. Ces populations "are among the most poorly described of the societies of East Africa." (Beidelman, 1967, p. ix.). La littérature qui les concerne est en effet réduite et ancienne. Le travail publié le plus rigoureux reste celui que Beidelman a réalisé dans le cadre de la fameuse "Ethnographic Survey of Africa" de l'International African Institute (Beidelman, 1967). Neuf pages y sont consacrées aux Waluguru. Cette étude est accompagnée d'une bibliographie qui a été mise à jour par trois addenda successifs (Beidelman, 1969, 1974 et 1981). Y fait seulement défaut le très bon travail descriptif de Vermunt (n.d.) qui reste malheureusement non publié et difficilement accessible². C'est pourtant celui qui offre les informations de première main les plus riches. Le seul ouvrage publié totalement consacré aux Waluguru est celui de Young et Fosbrooke (1960). Son objectif est l'analyse de l'organisation politique luguru contemporaine de l'étude. Il fait suite à une étude commandée par le gouvernement colonial britannique après que les Waluguru, réputés pacifiques et complaisants, se soient violemment opposés à un programme de réforme foncière. Trois chapitres sur huit sont consacrés aux structures sociales traditionnelles et à leur fonctionnement. Beidelman rédigea une note bibliographique où il critiqua sévèrement, et à mon avis justement, ce travail : "it is dejecting that a volume on such an important subject and dealing with such a fascinating area and with such potentially dramatic data could prove so dissatisfying" (Beidelman, 1961, p. 680). Cependant, dans la mesure où la plupart des auteurs, mis à part Vermunt mais y compris Beidelman, utilisent systématiquement certaines des conclusions de Young & Fosbrooke, il est indispensable d'en faire ici état.

² Le travail de Vermunt, prêtre catholique spiritain hollandais, peut-être consulté à l'évêché de Morogoro. Je n'en ai pas trouvé trace aux Archives de la Congrégation du Saint-Esprit à Chevilly-la-Rue (Val de Marne, France). Il s'agit de plus de trois cents pages dactylographiées, organisées en chapitres dont certains sont redondants. On y trouve beaucoup d'informations d'ordre descriptif collectées lors des nombreuses années que Vermunt vécut au milieu des Waluguru dans les années soixante et soixante-dix.



Carte 2 : Populations matrilineaires de Tanzanie Orientale (d'après Beidelman, 1967, p. iii)

1/ Un survol de la bibliographie

Il ne s'agit pas ici de faire un point bibliographique complet mais plus simplement d'offrir une image concise de l'état des connaissances sur les Waluguru au début du travail de recherche dans la mesure où cette image a déterminé en partie la nature de la problématique, du questionnement et de la méthodologie adoptés. Cette première approche bibliographique sera naturellement abondamment complétée tout au long des chapitres qui suivent.

1.1/ Une organisation sociale réfractaire aux patrons fonctionnalistes classiques

La notion de tribu ne convient guère aux Waluguru. Non seulement, "there was no over-all 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" (Young et Fosbrooke, 1960, p. ix), mais encore, la grande parenté économique, culturelle et linguistique avec leurs voisins, Kaguru, Sagara, Ngulu, Vidunda, Kutu, Zaramo ou Zigula, conduit à les considérer comme un ensemble relativement homogène (Beidelman, 1967, 1971). Beidelman propose même d'utiliser, avec la rigueur et la prudence qui s'imposent, les données disponibles à propos d'un groupe pour pallier les lacunes relatives à un autre (Beidelman, 1967). Cette situation est d'ailleurs très similaire à celle que l'on rencontre pour beaucoup des populations de la ceinture matrilineaire Bantu³. On a finalement l'impression d'un *continuum* de populations apparentées, sans véritable solution de continuité, de l'Afrique Centrale à l'Océan Indien. On peut donc considérer que les Waluguru font partie d'un large ensemble incluant, pour le moins, la totalité des populations matrilineaires de Tanzanie Orientale. Leur singularité renvoie uniquement, avant la colonisation européenne, aux spécificités du milieu qu'ils occupent⁴.

S'ils ne sont pas vraiment une tribu, les Waluguru forment différents matriclans (*lukoro* ou *kungugo*). "A clan (...) is the widest acknowledged group tracing descent (putative or real) through the female line and

³ Voir Colson (1951), à propos des Tonga, Mitchell (1961) à propos des Yao, Richards (1960) à propos des Bemba (1961), Tew (1950) à propos des Makhua-Lomwe, Yao, Makonde et Maravi, Dias (1972) à propos des Yao-Nyanja, Makonde ou Mavia, Makwa, Lomwe et Maravi...

⁴ Young & Fosbrooke reconnaissent que "the tribal designation for the Luguru must be taken primarily as a geographic grouping within the larger but nameless culture area" (1960, p. 40-41) qui regroupe l'ensemble des tribus matrilineaires de Tanzanie Orientale. Ils remarquent d'ailleurs qu'il n'existe aucun mot luguru pour désigner la tribu. Ils constatent cependant un certain sens de la communauté qui fait que les Waluguru se reconnaissent comme une entité. En fonctionnalistes rigoureux, dédaignant le recours à l'histoire, pourtant récente, comme facteur explicatif de cette émergence d'identité tribale, ils proposent un merveilleux syllogisme : "There must exist a definite sense of community whereby a Luguru differentiates himself from those of other tribes ; one is therefore forced to define tribe in the context as a regional group, the members of which enjoy a sufficient sense of unity to call themselves by a common name." (Idem, p. 40-41).

possessing a common name, which is inherited matrilineally." (Young et Fosbrooke, 1960, p. 44). Il y aurait de cinquante à soixante-dix matriclans chez les Waluguru et "a number of clans are common to the Luguru and adjacent tribes" (Idem, p. 40 ; voir également Lewton-Brain, 1968, p. 25). La définition du clan luguru est somme toute classique⁵. Il apparaît comme une réalité suffisamment forte pour s'être imposée clairement à tous les observateurs. Malheureusement, son rôle dans le fonctionnement de la société luguru se réduit à la définition des limites à la règle d'exogamie et à la possession d'histoires et de traditions communes (Beidelmann, 1967, p. 28). Plus particulièrement, dans cette tribu d'agriculteurs, les matriclans ne sont pas des unités qui possèdent le foncier (idem). Lewton-Brain va plus loin encore en déclarant que "the entire clan has no corporate existence." (Brain, 1968 p. 63). De prime abord, le matriclan est donc une unité bien identifiée mais cette identification est d'un piètre recours dans la compréhension du fonctionnement de la société luguru. Young & Fosbrooke, repris par Beidelman, remarquent cependant qu'une "important relationship between clans is that of ugongo (Luguru) or utani (Swahili), i.e. reciprocal or joking relationship. Not all clans possess a link in this manner, but where they do there is also a trend to preferential marriage between the two linked clans" (1960, p. 44).

Young et Fosbrooke subdivisent le clan en trois sous-unités emboîtées les unes dans les autres à la manière des poupées russes. En ordre de grandeur décroissant "three types of lineages must be distinguished : the maximal, the major, and the medial. Maximal lineage defines the widest group which can trace descent through the female line to a common ancestor (or ancestress), and it is frequently but not always coterminous with the clan (...) Major lineage defines the largest corporate group which (tracing descent from a common ancestor or ancestress) claims proprietary rights in a particular area of land. Medial lineage defines a segment of a major lineage which claims proprietary rights in a particular portion of the major lineage's land holding, such rights being invested in a duly appointed and recognized head." (Young R. et Fosbrooke H., 1960, p. 46). Le "maximal lineage" est donc

⁵ Voir Copet-Rougier, 1992, p. 152-153.

un avatar de clan auquel, d'ailleurs, on peut quelquefois totalement l'assimiler. Sa raison d'être est obscure, si tant est qu'il faille une raison pour être. "Major" et "medial lineages" sont frères jumeaux. Mais le premier est une coquille vide tandis que l'unité la plus petite, le "medial lineage", est la seule véritablement fonctionnelle. Elle possède un doyen de lignage qui dirige ses membres et gère un territoire bien défini. De plus, chaque lignage médian est indépendant : politiquement, économiquement et religieusement⁶. En fait, cette division trinaire du matriclan luguru s'inspire autant de la réalité luguru que du modèle segmentaire proposé par Evans-Pritchard dans son étude des Nuers (1940 ; Fortes et Evans-Pritchard, 1964). Et si les auteurs retrouvent, dans le vocabulaire luguru, une autre distinction trinaire entre les grand, moyen et petit seins (*tombo dukuru*, *tombo dukati* et *tombo dudodo*), c'est pour constater immédiatement, avec un honnête dépit, que "unfortunately, this grading does not always correspond to our definitions of maximal, major and medial lineages and may equally well refer to the alleged seniority of collateral lineages believed to have originated in the daughters of one mother." (Young et Fosbrooke, 1960, p. 49).

Si les Waluguru enfilent avec complaisance le costume conceptuel du clan, les auteurs doivent donc tirer à hue et à dia pour les revêtir du prêt-à-porter tribal et segmentaire. Et de la laborieuse identification par Young & Fosbrooke de cinq niveaux hiérarchiques dans la structure sociale luguru, la tribu, le clan et les lignages maximal, majeur et médian, n'émerge qu'une image très formelle et fort peu heuristique de la société luguru.

1.2/ Un certain mépris pour l'histoire

L'image de la société luguru que proposent tous les auteurs est le résultat d'une observation instantanée. C'est celle d'une société luguru déjà altérée, pour le moins, par plusieurs décennies de colonialisme. Ils ne font aucune référence autre que purement spéculative à la période précoloniale. Ici

⁶ Sans doute par souci de clarté, Beidelman ne reprend qu'une seule des subdivisions faites par Young & Fosbrooke, le "medial lineage" qu'il appelle plus simplement "matrilignage" (Beidelman, 1967).

encore, ce sont à nouveau Young & Fosbrooke qui font autorité, et leur survol, en une dizaine de lignes, de trois siècles d'histoire est repris dans la plupart des articles traitant des Waluguru⁷.

"The early history of the Luguru is not known with any certainty, but from the evidence available it is assumed that the Uluguru Mountains were initially settled by elements of several tribes. The motivation of these early settlers is not known, but it is possible that, among other reasons, they went into the hills for protection from the raiders of the plains. According to oral tradition, confirmed by an analysis of the social structure, the Luguru highlands were not inhabited by a mass migration but by the infiltration of individuals and their families (...) Lineages may be traced for from thirteen to fifteen generations, from which it is concluded that the Bantu ancestors of the Luguru came into the mountains some three hundred years ago" (Idem, p. 21)⁸.

Dix lignes pour trois siècles, cela laisse évidemment perplexe⁹. Serait-on face à ces primitifs, peuples sans Histoire, soumis au temps circulaire ? Les différents auteurs suggèrent que non puisqu'à partir d'une population hétérogène, issue d'individus originaires de plusieurs tribus et se réfugiant

⁷ Voir Beidelman (1967, p. 26), Brain (1968, p. 28-29).

⁸ Quant aux modalités de peuplement des Monts Uluguru, Young & Fosbrooke s'inspirent sans doute du Père Mzuanda, un mluguru moderne et catholique : "les hommes pénétrèrent ici à cause du désordre de la guerre et de la famine afin qu'ils aient une vie meilleure" (watu wameingia humu kwa ajili ya vurugu ya vita na njaa ili walidhishe maisha yao) (Mzuanda, 1958, p. 6). Nous verrons plus loin que ce prêtre a cru pouvoir ré-écrire l'histoire luguru et tenté de convaincre les Waluguru eux-mêmes de reprendre à leur compte cette ré-écriture (voir Chapitre I, paragraphe 2.2).

⁹ Beidelman, dans le paragraphe "History" du chapitre introductif de "The Matrilineal Peoples of Eastern Tanzania" écrit : "The area of eastern Tanzania is one of the best documented in terms of early accounts by European explorers, traders and missionaries. The Zaramo, Ngulu and Luguru areas contain the earliest Roman Catholic mission stations in Tanzania, the Kaguru area contains the earliest Church Missionary Society stations in mainland Tanzania. The Kaguru, Sagara and Luguru areas figured prominently in Peters' expedition which led to the founding of the colony of German East Africa and much of the area was prominent in the series of revolts which marked the early decades of German influence and rule." (Beidelmann, 1967, p. X). De manière très conservatrice, il ne considère historiques que les analyses reposant sur des documents écrits. Lorsqu'il propose quelque éclairage historique basé sur les traditions orales, c'est pour leur nier toute utilité dans l'interprétation des faits présents. "Whatever the truth of these assertions by Kaguru about their past, this is hardly the case today." (Beidelman, 1971, p. 65).

dans le massif montagneux pour se protéger des pillards des plaines, se bâtit une culture commune tant et si bien que, trois siècles plus tard, cette population mérite à leurs yeux le titre de "tribu unique". Il y a donc ici de l'histoire, une histoire qui mérite sans doute un traitement moins lapidaire que celui qu'on lui a réservé jusqu'à présent.

La publication du travail de Vermunt (n.d.) aurait été d'une grande utilité aux auteurs sus-cités. Il a, en effet, une position tout à fait opposée à la leur. Il aborde l'histoire luguru clan par clan et pose des hypothèses plus ouvertes et plus raisonnables quant aux causes et aux modalités du peuplement des Monts Uluguru : "The reason for migrating to the mountains must have been, as everywhere else, tribal wars, famine, lack of cultivation space (...) Entering into the mountains must have been a peaceful happening, as there were no earlier inhabitants and, for those coming later, there seems to have been always a peaceful way of agreement, except for one or two occasions. (...) Each group, travelling to the Uluguru, had its own leader or chief or head. The group may have been small or numerous, just some persons ; or some families. The latter is more probably. There were also groups, which travelled together. Travelling is not the right word ; they rather migrated from one place to another and may have lived there for a very long time, even as much as one hundred years and then go on to an other place. But once the ground occupied by them, it remained theirs and always a small group was left behind if possible." (Vermunt, n.d., n.p.). Pour Vermunt, enfin, les principaux matriclans luguru peuplèrent le massif bien avant le début du XIXème siècle et tous les clans étaient déjà bien établis en 1880.

Ainsi, mis à part Vermunt, en cohérence avec l'approche fonctionnaliste anglo-saxonne développée par les auteurs, les considérations historiques sont quasi absentes de la littérature. Cette indifférence aux questions historiques est d'autant plus surprenante que la région, dont le peuplement est supposé relativement récent, a connu, au cours de la seconde moitié du XIXème siècle et au début du XXème siècle, d'importants bouleversements liés au développement du commerce caravanier, aux contrecoups du

*Mfecane*¹⁰ et à la colonisation européenne (Illife, 1979 ; Koponen, 1988 ; Kjekshus, 1977).

1.3/ Un quotidien ignoré¹¹

Avant l'arrivée des européens à la fin du XIX^{ème} siècle, les Waluguru pratiquaient une agriculture itinérante (shifting cultivation) basée sur les céréales (sorgho et maïs essentiellement), complétées par quelques tubercules et légumineuses. L'élevage de petit bétail existait mais les bovins étaient absents, même dans les zones réputées libres de mouche tsé-tsé comme le cœur du massif. La chasse et la cueillette ne sont évoquées que par Vermunt. Les Waluguru maîtrisent le travail du fer. Mais l'extraction du minerai est réalisée par des populations apparentées, situées à l'ouest du massif. Le fer circule sous la forme de petits lingots qui sont travaillés dans des forges rudimentaires, aux foyers à ciel ouvert, pour obtenir les principaux outils agricoles : la hache et la serpe. Les autres outils, le bâton fousseur et la houe, sont réalisés en bois jusqu'au début de la colonisation européenne. La poterie est une activité féminine tandis que le tressage des paniers et le travail du bois sont des activités masculines. En agriculture, les auteurs ne relèvent aucune division sexuelle du travail. En bref, la description de la vie matérielle des Waluguru reste très générale au point qu'elle pourrait correspondre à nombre de populations africaines "acéphales" de l'époque précoloniale.

¹⁰ Un des événements majeurs de l'histoire pré-coloniale du futur Tanganyika est le *Mfecane*, la migration des Ngonis. Les Ngonis sont des bantu originaires d'Afrique du Sud d'où ils s'enfuirent sous la direction de leur chef Zwangendaba aux environs de 1820 afin d'échapper au pouvoir grandissant du célèbre Shaka Zulu. Lors de migrations qui ne s'arrêtèrent qu'avec la colonisation allemande, ils se scindèrent en différents sous-groupes et traversèrent les territoires des actuels Mozambique, Zambie, Malawi, Zimbabwe et Tanzanie. Ils furent un important facteur de réorganisation sociale pour nombre de tribus qu'ils soumièrent ou qui leur résistèrent, diffusant de nouvelles méthodes militaires, imposant une organisation sociale hiérarchisée et promouvant un type d'agriculture très intensif en travail, basé sur l'exploitation des captifs de guerre. Les Ndendeuli du sud du Tanganyika étaient l'une de ces tribus ayant assimilé l'organisation sociale et militaire des Ngonis. Vers 1860, à la suite de conflits internes, "many Ndendeuli fled north-eastwards to the Kilombero valley [au sud des Monts Uluguru], where they recreated the Ngoni military system and became known as Mbunga (...) forcing the Pogoro to take refuge in the Mahenge plateau." (Illife J., *A modern history of Tanganyika*, 1979, p. 55-6). Ils développèrent là une agriculture irriguée intensive. "A large labour force was accordingly needed (...) the Mafitte raids [des Mbunga à l'encontre des populations environnantes] expressed the labour needs of an expanding agricultural economy." (Kjekshus H., 1977, p32).

¹¹ Beidelman, 1967 ; Young & Fosbrooke, 1960 ; Vermunt, n.d.

2/ L'historique de la problématique de recherche

Mes premiers contacts avec les Waluguru eurent lieu alors que je travaillais au sein d'un programme de recherche-développement en agriculture basé à l'Université Sokoine d'Agriculture de Morogoro. Je devais conduire un diagnostic agronomique¹² d'une petite région, Mgeta, située au sein des Monts Uluguru. La pertinence d'un tel diagnostic dépendait de la compréhension des règles et des pratiques qui avaient une influence, directe ou non, sur l'activité agricole luguru moderne. Or, certaines de ces règles et pratiques me semblaient fortement marquées par le fonds social précolonial. Ainsi, il était clair que la gestion du foncier ressortissait d'une sorte d'hybride entre un droit traditionnel où l'héritage se faisait strictement en ligne matrilineaire, un droit moderne où la terre était le patrimoine de l'État, ce dernier abandonnant uniquement l'usufruit à celui qui travaillait la terre et, enfin, des pratiques d'achat et de vente relevant de l'appropriation privée. Autre exemple, l'aménagement hydro-agricole de certaines zones avait été initialement réalisé par des colons européens puis, à partir de la fin de la seconde guerre mondiale, repris et étendu par des "chefs" de lignage, capables de mobiliser l'importante main d'œuvre nécessaire à de tels travaux. Depuis la fin des années soixante-dix, l'érosion de l'autorité traditionnelle avait, apparemment, conduit au gel de l'aménagement hydro-agricole. L'affaiblissement des structures sociales traditionnelles s'opposait ainsi à la modernisation des systèmes de production. Enfin, la surprenante liberté sociale et économique dont jouissaient les femmes, dans un environnement national très patriarcal, semblait bien s'ancrer dans des traditions séculaires (Paul, 1988).

Dans ma quête d'une meilleure compréhension de la société luguru précoloniale, la bibliographie, dont je viens de donner un rapide aperçu, se révéla d'un piètre recours. Non seulement elle était très normative (on l'a

¹² Ce type de diagnostic porte sur les aspects agro-techniques et socio-économiques. Il s'intéresse au fonctionnement d'une petite région considérée comme un système agraire et comporte une approche historique de la dynamique d'évolution des systèmes de production. Les pratiques des agriculteurs sont considérées comme résultant de choix cohérents en fonction de leurs objectifs et du cadre de contraintes dans lequel ils évoluent. Ce cadre est appréhendé au travers de différents niveaux d'organisation de l'activité agricole. Pour une présentation particulièrement claire de ce type d'étude, voir Jouve (1984), Dufumier & Trébuil (1983).

vu avec le placage du “patron segmentaire” à la société luguru), mais encore, des discussions à bâtons rompus que je pouvais avoir avec de multiples interlocuteurs lors de mes séjours prolongés au sein des Monts Uluguru, je tirais des informations certes lacunaires mais souvent incompatibles avec l’image issue de la bibliographie. Les objectifs du projet au sein duquel je travaillais étant d’une autre nature, je ne disposais ni du temps, ni des moyens de m’attarder sur cette question que j’abordais simplement en dilettante. Par chance, avant de quitter la Tanzanie pour rejoindre un nouveau poste, je rencontrai quelques anciens qui me livrèrent des éléments de tradition orale relatifs à leurs clans respectifs. Ces témoignages me convinquirent qu’il existait encore un fonds considérable de traditions. Ils remettaient radicalement en question l’histoire du peuplement des Monts Uluguru telle qu’elle avait été maltraitée dans la littérature. Ils confirmaient certaines des hypothèses de Vermunt et décrivaient la colonisation des Monts Uluguru par les clans comme ayant été pacifique et organisée. Ils affirmaient avec insistance le bilatéralisme de l’organisation des clans pionniers. Lors du peuplement initial, les relations d’affinité reliaient de manière exclusive les clans par paires. Ces paires constituaient des aires matrimoniales regroupant plusieurs lignages des deux clans pionniers, le long d’une sorte d’itinéraires de migrations successives. Postérieurement au peuplement initial, des clans tiers avaient été accueillis et des territoires leur avait été attribués dans des conditions mal identifiées. Certains itinéraires de migration pouvaient être reconstitués. Le rôle central des femmes dans le fonctionnement politique apparaissait tout aussi clairement. Enfin, l’importance des bouleversements de la fin de la période précoloniale s’imposait (Paul, 1993).

Mon intérêt pour l’histoire luguru avait été tardif et le temps dont je disposais ne me permit pas d’aller plus loin. Après un séjour de trois ans, dont sans doute un tiers passé à vivre avec les Waluguru de Mgeta, au cœur des Monts Uluguru, je quittais donc la Tanzanie, en 1987, avec le désagréable sentiment de me poser de bonnes questions et d’avoir eu les réponses à portée de la main. Mais je pris la résolution de chercher les moyens nécessaires à la levée de cette frustration. Il aura fallu sept ans, durant

lesquels ma problématique a sans doute mûri, pour que ma situation professionnelle et familiale me permette de retourner en Tanzanie réaliser le travail de terrain sur lequel est basé l'essentiel de cette thèse.

3/ Problématique et méthodologie

La question centrale de cette recherche est la caractérisation du fonctionnement global de la société luguru de Mgeta en période précoloniale et de ses éventuelles transformations historiques. La société luguru de Mgeta a donc été posée, par hypothèse, comme formant une entité dont l'étude du fonctionnement ou du comportement faisait sens, comme relevant d'un système social cohérent.

3.1/ Le cadre théorique

La notion de fonctionnement doit être précisée. Elle se réfère ici aux mécanismes qui permettent au système social de se constituer en un tout cohérent et de se reproduire comme tel. Dans cette perspective, je m'inspire du cadre théorique proposé par l'anthropologie marxiste et plus directement encore de l'analyse des communautés domestiques agricoles produite par Meillassoux (1980 & 1986). Les axes principaux de cette anthropologie marxiste sont clairement résumés dans la citation suivante¹³ :

“Dans le cadre historique de ses forces productives, une société ne repose pas que sur la production mais aussi sur la reproduction des conditions de la production. Sans les mettre, comme nous le verrons, ‘sur un même plan’, je considère l’agencement des rapports de production comme le ‘mode de production’ et l’agencement des rapports de reproduction comme le ‘mode de reproduction’. Les ‘superstructures’ juridiques, politiques, idéologiques, culturelles m’apparaissent sous cet angle comme les instruments du mode de reproduction. Une société est faite de l’agencement organique de ses modes de production et de reproduction dont la spécificité caractérise le système social dont elle relève : communauté domestique, esclavagisme, servage, capitalisme, etc. (...)

¹³ Dans la mesure où l'objectif premier de ce travail est d'aboutir à une description raisonnée de la société luguru précoloniale, il me semble inutile d'ajouter ici aux nombreux débats théoriques relatifs à l'anthropologie marxiste (Clastres, 1978 ; Dupré & Rey, 1969 ; Godelier, 1973, 1977a-b & 1983a-b ; Meillassoux, 1986 & 1994 ; Pouillon, 1976 ; Rey, 1975 ; Sahlins, 1976 ; Schlemmer, 1998 ; Terray, 1972 ; etc !...). Si aborder un tel débat sort du cadre de cette recherche, j'espère cependant que celle-ci puisse contribuer à alimenter celui-là.

Chaque société se trouve, à chaque moment de son histoire, héritière de forces productives qui sont faites de l'accumulation d'un savoir intellectuel et d'un actif matériel, ainsi que des capacités politiques, sociales et idéologiques à les mettre en œuvre, pour sa propre gouverne et aussi relativement à d'autres sociétés. Ces forces productives déterminent à chaque moment les limites et la nature des relations de la société vis-à-vis de tout ce qui lui est externe, tant le milieu naturel que les sociétés 'étrangères' - c'est-à-dire celles avec lesquelles elle n'entretient que des rapports de forces et non institutionnels. Dans ce cadre général de détermination se nouent, de façon contraignante et essentielle, les rapports de production indispensables à l'entretien matériel des membres de la société et du système de production. Dans le même cadre de détermination, mais sans être comme les rapports de production directement soumis aux contraintes matérielles, s'élaborent les règles sociales gouvernant les rapports de reproduction voués à la reconstitution permanente de ces rapports de production et des êtres humains qui s'y intègrent.

Car si les conditions sociales de la production se situent dans un cadre déterminé historiquement par le niveau des forces productives, il faut néanmoins y conformer, par une action adéquate, l'organisation sociale. La notion de détermination appliquée aux sciences sociales n'implique pas d'automatisme. L'histoire présente un cadre de détermination en ce sens que les relations de production qu'elle autorise sont limitées dans leur contenu et leur forme, mais celles-ci ne s'actualisent que par l'action organisée des membres de la société pour mettre en place les institutions qui les nouent et les reconstituent en permanence. Ces institutions, la parenté par exemple, ou la guerre de capture, sont celles de la reproduction. Comme toute institution, elles se trouvent à la convergence de rapports de force ; leur existence implique un choix politique, donc susceptible d'affecter les forces productives ou la façon de les mettre en œuvre, et de déplacer, se faisant, leur seuil de détermination. Par cette intervention, qui ne peut se faire qu'au niveau politique puisqu'il n'est pas directement déterminé par les conditions matérielles de la production, la société échappe à un déterminisme matérialiste absolu. C'est là qu'elle dispose d'un champ de liberté. Les contraintes de la production matérielle restent néanmoins déterminantes tout en étant soumises aux effets des modes de reproduction qu'elles engendrent. En d'autres termes, c'est par la mise en œuvre d'un mode de reproduction organisant le mode de production en fonction des exigences historiques et matérielles qui pèsent sur ce dernier que les rapports de production se conforment "librement" au déterminisme des forces productives." (Meillassoux, 1986, p. 313-315).

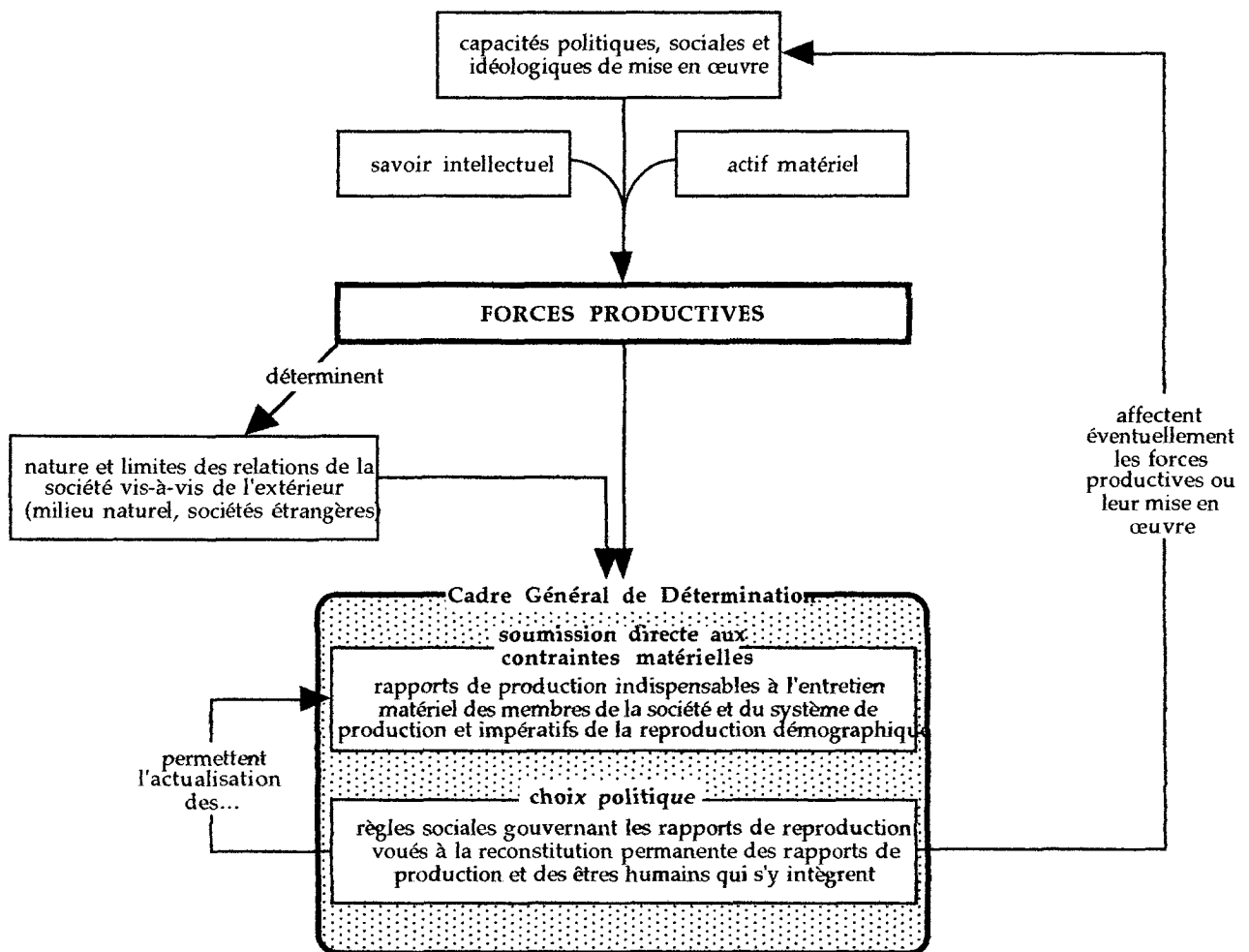


Figure 1 : Présentation schématique du cadre théorique

Ce cadre théorique n'a pas été adopté de façon doctrinale. À l'usage, il s'est révélé à la fois d'une grande valeur heuristique et suffisamment ouvert pour me permettre de le questionner et de l'aménager sans en détruire la cohérence. Il pose l'exigence de la transdisciplinarité.

"Dans la démarche transdisciplinaire schématisée ci-dessus et à la différence de la multidisciplinarité, l'ethnologie, l'économie, la démographie ne se juxtaposent pas, mais tendent à s'évanouir en tant que disciplines pour se recomposer dans la perspective générale qu'impose la problématique de la reproduction sociale. Elles ne servent pas qu'à apporter des informations ou des faits, ni à "éclairer" ce qui serait "les facettes diverses" d'un même phénomène ; elles fournissent les données pertinentes provenant de chacune d'elles, qui s'enchaînent et s'ordonnent dans un raisonnement articulé." (Meillassoux, 1986, p. 319).

L'approche systémique¹⁴, que j'avais utilisée et développée à l'occasion de travaux sur l'agriculture familiale caribéenne (Bory et Paul, 1993 ; Paul & al., 1994), a été un recours méthodologique efficace dans la recherche de cette articulation. Son utilisation a également facilité la reconnaissance, la hiérarchisation et l'organisation des niveaux d'approche et de leurs relations (voir infra).

3.2/ Les principes

Autant en ce qui concerne la bibliographie que les enquêtes de terrain, la collecte, le dépouillement et l'analyse des informations ont été conçus et organisés en fonction, d'une part, de différents niveaux d'approche, correspondant le plus souvent à la fois à des niveaux supposés d'organisation sociale et à des échelles spatiales variées et, d'autre part, d'un découpage temporel, d'une "périodisation" de l'histoire luguru précoloniale.

3.2.1/ Les niveaux d'approche

Cinq niveaux d'appréhension des réalités sociales sur lesquelles porte cette recherche ont été retenus¹⁵ :

¹⁴ Cette approche féconde est aujourd'hui bien connue (Morin, 1977, 1980 ; 1986 & 1991 ; Le Moigne 1984 ; Bertalanffy, 1973). Le lecteur intéressé pourra se reporter à la note récapitulative que je propose en Annexe 2. Les principales caractéristiques de cette approche y sont rappelées.

¹⁵ En ce qui concerne les trois premiers niveaux, je me suis placé dans la perspective de clarification que propose Chrétien. "Les historiens de l'Afrique ne peuvent éviter cette question [de l'ethnicité], qu'ils étudient l'histoire du peuplement, les traditions orales, les formations étatiques anciennes ou modernes, les cultures et les idéologies, ou bien les réseaux économiques et, pour l'histoire des deux derniers siècles, le contexte des mutations coloniales, enfin les lectures étrangères des civilisations africaines. Chaque fois, on est confronté à des classements ethniques qui semblent s'imposer comme le cadre même des recherches à entreprendre, comme le milieu producteur des sources orales et écrites. (...) Et pourtant, mille difficultés se font jour dès qu'il s'agit de présenter dans le détail une recherche définie dans ce cadre [celui de l'ethnie]. Cela explique sans doute pourquoi de nombreux auteurs ont évité soigneusement de justifier les critères de leur découpage, la cohérence et la spécificité de l'entité monographique choisie au départ. Souvent, il s'agissait tout simplement des délimitations dites "coutumières" définies par l'administration coloniale." (1989, p. 5 et 7). Les deux niveaux suivant relèvent plus directement du cadre théorique évoqué ci-dessus.

- L'ensemble des populations matrilineaires de la ceinture matrilineaire bantu a été exploré au travers de la bibliographie. L'hypothèse était que la matrilinearité et plus encore le gynécostatisme trahissaient l'appartenance à des systèmes sociaux apparentés du point de vue de leur logique interne. Cette hypothèse est sous-tendue par une autre, celle de l'origine commune des populations de l'Est tanzanien, d'une part, et des zones frontalières entre la Tanzanie, le Mozambique, la Zambie et le Malawi, d'autre part.

- L'ensemble des populations matrilineaires de la Tanzanie Orientale a été considéré comme relativement homogène, les éléments d'hétérogénéité ayant été introduits secondairement par les différences du milieu bio-physique correspondant à chacune des populations et, surtout, par une évolution différentielle résultant d'une exposition plus ou moins marquée à des facteurs exogènes : le développement du commerce caravanier et les relations avec la côte Swahili, d'une part, et les influences du *Mfecane*, d'autre part. À la suite de Beidelman, j'ai donc posé comme possible l'extrapolation prudente, aux Waluguru, d'informations relatives à une quelconque autre population de cet ensemble.

- Les Waluguru, tels qu'ils sont définis dans la littérature, ne m'ont pas paru relever d'une échelle d'appréhension pertinente. Le fait que les clans présents sur la zone d'enquête affirmaient clairement posséder des lignages parmi les "tribus" voisines est la première justification de ce "non-choix". Un autre élément conduisant à ne pas retenir ce niveau était que les Waluguru des piémonts orientaux et septentrionaux du massif avaient une histoire très marquée par d'étroites relations avec la côte et le commerce caravanier. De ce point de vue, ils apparaissaient plus apparentés aux populations les plus côtières et les moins isolées, comme les Zaramo ou les Kwere, qu'avec les Waluguru de l'intérieur du massif. En d'autres termes, et en ce qui concerne ma problématique de recherche, l'hétérogénéité entre Waluguru est

vraisemblablement du même ordre que celle qui caractérise l'ensemble des populations matrilineaires de Tanzanie orientale¹⁶. Dans la suite du texte, je me référerai donc aux Waluguru comme Waluguru de l'intérieur du massif et plus précisément de la zone de Mgeta (voir infra carte 3, p. 26).

- Les enquêtes préliminaires imposaient de retenir l'aire matrimoniale, constituée par une paire de clans pionniers auxquels venaient s'ajouter des clans accueillis plus tardivement. Dès l'abord, cet ensemble construit autour d'une relation sociale, l'échange matrimonial, s'inscrivait dans l'espace, le territoire marqué initialement par la paire de clans pionniers. Je retenais également un niveau d'approche d'ordre supérieur, l'ensemble des aires matrimoniales issues des mouvements de peuplement d'une même paire de clans.

- Les lignages territoriaux appartenant à l'aire matrimoniale, ensemble sociaux correspondant à des adelphies et dont l'expression spatiale était claire. Une aire matrimoniale inclut plusieurs lignages territoriaux dont la plupart appartiennent à l'un ou l'autre des clans pionniers¹⁷. Des lignages territoriaux de clans tiers, moins nombreux et souvent associés à des territoires plus exigus, sont également présents.

Enfin, l'environnement dans lequel était plongé la société luguru a été appréhendé d'un double point de vue :

- L'environnement socio-économique : la proximité de la côte swahili à l'est, le passage régulier des caravanes au sud du massif, et, plus tardivement au nord avec la création du bourg fortifié de

¹⁶ Les auteurs singularisent d'ailleurs les Waluguru du point de vue de l'isolement relatif qu'entraîne un milieu 'naturel' très accidenté. Brain (1978) souligne que cette situation a pu protéger partiellement les Waluguru des influences délétères de la fin du XIX^{ème} siècle. Or, seuls les Waluguru du centre du massif correspondent réellement à cette singularisation.

¹⁷ Au départ, je considérais que les différents lignages territoriaux d'un même clan, au sein d'une aire matrimoniale donnée, étaient issus de la segmentation du lignage pionnier. On verra dans la suite que c'était là une erreur.

Morogoro, et enfin la présence au sud-ouest de populations très affectées par le *Mfecane*, étaient, notamment, des éléments dont l'influence sur la société luguru devait être évaluée.

- Le milieu physique : il a été caractérisé comme la base concrète de l'activité productive des Waluguru. L'impact de cette activité a été pris en compte, en retour, comme facteur d'évolution historique des caractéristiques de ce milieu¹⁸.

3.2.2/ Une périodisation nécessaire

Dès le départ, la connaissance du fonctionnement de la société luguru précoloniale a été considérée comme uniquement accessible au travers d'une approche historique¹⁹. Il ne s'agit pas de remarquer de manière tautologique qu'on s'intéresse ici à un passé révolu mais de poser que ce passé est lui-même un produit historique et une histoire en devenir. Les premiers éléments dont je disposais me conduisirent à identifier deux périodes pour lesquelles la fonctionnement de la société luguru présentait certaines spécificités. Il s'agissait, d'une part, du peuplement initial des Monts Uluguru et, d'autre part, de la période pré-coloniale tardive, la seconde moitié du XIX^e siècle, marquée par le développement du commerce caravanier et les contrecoups du *Mfecane*. Elles bornaient temporellement mon objet d'étude et demandaient, le cas échéant, à être complétées par des phases intermédiaires. Dans le traitement des informations, qu'elles soient issues des traditions orales et des témoignages que je récoltais ou de la bibliographie, la périodisation devait résulter d'une

¹⁸ "La nature impose donc des contraintes et tout mode de production est toujours une forme d'adaptation à ces contraintes, mais celles-ci sont également le produit du mode de production lui-même." (Godelier, 1975, p. 96).

¹⁹ "Deux ordres de raisons invitent à prendre en considération les données de l'histoire : des raisons de fait, des raisons de principe et de méthode. Raisons de fait : le passé mouvementé des Alladian, leurs contacts exceptionnellement importants avec les Européens. Raisons de principe : nous ne pensons pas qu'on puisse renoncer à toute espèce de reconstitution historique, ni qu'un champ social se décompose en ensembles culturels homogènes et irréductibles - la société alladian et certaines de ses structures familiales, politiques et idéologiques sembleraient fournir la preuve du contraire, - encore moins qu'une vue globale d'un ensemble culturel donné ne puisse pas trouver dans l'histoire dont il procède un éclairage sans équivalent." (Augé, 1969, p. 27)

réflexion intégratrice des différentes informations. En retour, ces mêmes informations pouvaient être contextualisées. Ainsi, le décryptage de l'altération d'une tradition ayant traversée plusieurs périodes pouvait être entrepris²⁰.

3.2.3/ Un principe de cohérence

Un autre souci majeur était celui d'échapper à la pure spéculation intellectuelle à laquelle m'exposait particulièrement le matériau sur lequel je travaillais. Il était en effet essentiellement constitué de traditions orales, complétées par des témoignages et des observations relatives à la période coloniale (c'est-à-dire hors de mon champ temporel de recherche) et, pour une moindre part, des écrits des premiers européens.

Ce souci m'apparaissait comme une ambitieuse prétention dans la mesure où m'était interdite l'observation directe des réalités dont les discours prétendaient traiter. J'ai tenté d'y remédier par la confrontation systématiquement de mes reconstructions historiques²¹ aux connaissances acquises par ailleurs dans les domaines écologiques, agronomiques, techniques et démographiques. L'obligation de cette confrontation, se substituant à l'épreuve des faits, aboutit à privilégier les aspects pour lesquels était possible "l'objectivisation de la situation et des conditions de vie des individus observés, de leur relations pratiques à la nature et entre eux" (Meillassoux, 1994, p. 129). C'est dans cette perspective qu'a été utilisée l'abondante littérature sur les modes de mise en valeur du milieu de défriche-brûlis produite ces dix dernières années²² interprétée dans le cadre théorique des travaux des agronomes français sur les pratiques des agriculteurs²³. J'ai recherché également à m'appuyer sur les données

²⁰ "Les 'traditions' sont chaque fois à replacer dans les situations historiques." (Chrétien, 1989, p. 14).

²¹ "Historians often speak of 'reconstructing' the past ; but what they do in practice is to construct representations of some aspects of the past, or, as some prefer to say, produce historical knowledge of them." (Koponen, 1988, p. 19-20).

²² Voir les synthèses de Pieri, 1989 ; Floret & Serpantié, 1993 ; Floret et Pontanier, 1993b.

²³ Voir les travaux pionniers de Milleville, 1972, 1974 & 1976, et les synthèses de Gras, 1989 ; Eldin & Milleville, 1989.

relatives aux régimes démographiques en général et aux populations 'segmentaires' en particulier²⁴. De la même manière, de nombreux travaux descriptifs de la littérature ethnographique portant sur des populations présentant de fortes similarités avec les Waluguru ont été consultés. De ces similarités, le gynécostatisme et l'appartenance à l'ensemble Bantu ont été privilégiés.

Un autre outil de confrontation, ou de mesure de la cohérence des reconstructions, a été la spatialisation des informations. Les cartes de la zone d'étude sont difficilement disponibles, rarement aux échelles nécessaires et incomplètes. Le travail de cartographie a donc été laborieux et délicat. Outre l'expression spatiale de certains phénomènes (dynamique et modalités du peuplement par exemple), il a souvent permis la mise en évidence de phénomènes ou de pratiques et/ou de dévoiler la manipulation de certaines traditions. Ainsi la taille réduite et le caractère éclaté du territoire d'un clan permet de s'interroger sur sa prétention à faire partie des clans fondateurs. Ailleurs, une enclave évoque un différend entre lignages et suscite la relation de celui-ci, etc...

La confrontation a été dans un premier temps quasi analytique : ainsi la question de savoir si le mariage préférentiel luguru résistait aux contraintes des lois de la démographie (voir le chapitre IV). Il s'est agi ensuite de vérifier si la mise en relation des différents aspects étudiés débouchait sur une reconstruction cohérente du fonctionnement de la société luguru globale.

3.3/ Les enquêtes

Une fois précisés ce cadre théorique et ces principes, le travail de recherche bibliographique ne présente aucune originalité qui vaille de plus amples développements. Il est par contre nécessaire de préciser que cette recherche se fonde avant tout sur un matériau original constitué de traditions et de témoignages oraux. Huit mois de terrain, dans des conditions matérielles

²⁴ Boserup, 1970 & 1974 ; Cordell & Gregory, 1980 ; Eiras Roel, 1987 ; Kunstadter, 1979 ; Lebras, 1980 & n.d. ; Pison, 1986 ; Thibon 1991 ; Yana 1985 & 1991.

difficiles, ont été nécessaires à la collecte et à la saisie de ces informations. Comme je l'ai suggéré plus haut, cette étape semblait incontournable. D'une part la bibliographie était pauvre, les données descriptives très rares, leurs conditions de collecte inconnues et, comme trop souvent, les interprétations n'étaient pas distinguées des observations²⁵. D'autre part, les quelques entretiens que j'avais pu avoir, préalablement à la recherche, se révélaient particulièrement prometteurs. Ils m'avaient livrés des éléments de tradition orale d'où se dégagait déjà une image relativement cohérente de l'histoire du peuplement des Monts Uluguru.

3.3.1/ L'échantillonnage

L'échantillonnage a été conçu pour couvrir la diversité des situations exprimées par le découpage des niveaux d'approche présentés au paragraphe précédent. Le principe était de partir des aires matrimoniales de la zone de Mgeta. Pour chacune d'entre elles, des représentants de tous les lignages territoriaux appartenant à la paire de clans pionniers devaient être enquêtés. D'autre part, des représentants des lignages territoriaux des clans accueillis par les pionniers devaient également être enquêtés ainsi que des membres de clans sans territoire présents sur l'aire matrimoniale. Enfin, dans le cas d'une paire de clans pionniers au moins, pour laquelle les mouvements de peuplement aurait été particulièrement bien identifiés, des enquêtes devaient être conduites auprès des aires matrimoniales situées, sur l'itinéraire de peuplement, en amont et en aval de l'aire matrimoniale considérée.

Au final, les conditions concrètes de réalisation des enquêtes n'ont pas permis de respecter totalement cet échantillonnage. La difficulté d'identifier, a priori, des interlocuteurs représentant chacune des strates de l'échantillon, tel que défini ci-dessus, m'a souvent conduit à adopter une attitude opportuniste. Si, pour une aire matrimoniale donnée, j'ai toujours pu rencontrer des informateurs de plusieurs lignages territoriaux pionniers, tous n'ont pas été systématiquement enquêtés. Il en va de même de certains

²⁵ C'est pour ces raisons qu'il me semble absolument nécessaire de préciser ici les modalités suivant lesquelles ont été réalisées les enquêtes. C'est dans ce même esprit que la totalité des enquêtes a été annexée (voir l'Annexe 1).

lignages territoriaux appartenant à des clans accueillis. Le travail fut conduit de façon plus approfondie sur certaines aires matrimoniales, plus superficiellement là où les difficultés se multipliaient. Enfin, par absence totale de moyens logistiques, je n'ai pas pu enquêter d'aires matrimoniales situées en amont ou en aval de la zone de Mgeta. Seules deux enquêtes ont pu être réalisées dans ce cadre.

La taille de l'échantillon est de quatre-vingt-trois enquêtes. Le choix a été fait, au départ, d'éviter de tomber dans le piège de l'informateur privilégié. La nécessité de couvrir toutes les strates issues de l'échantillonnage était un premier gage de diversité. Bien entendu, certains interlocuteurs, plus loquaces, plus érudits, ont été des sources de données d'une richesse incomparable à d'autres. On peut constater en Annexe 1 que la saisie des enquêtes varie de quelques lignes à plus d'une dizaine de pages denses. Dans un sens ce choix a abouti à une perte d'informations. Les enquêtes se sont déroulées en deux passages en moyenne et certains informateurs auraient vraisemblablement pu délivrer des informations plus nombreuses. Mais la multiplication raisonnée des interlocuteurs a rendu possible le croisement des informations qui a fait partie des modalités de leur validation.

Une erreur de l'échantillonnage a été de ne pas considérer comme élément de stratification le sexe de l'interlocuteur. J'avais posé *a priori* que le hasard me conduirait à rencontrer des nombres comparables d'hommes et de femmes. De fait, j'ai été systématiquement orienté vers des informateurs masculins et, malgré la grande liberté de parole dont disposent les femmes luguru, mes efforts pour rencontrer des informatrices ont été décevants. Neuf femmes ont été enquêtées formellement, soit 11% de l'échantillon. Ce déséquilibre a été pris en considération dans l'interprétation des données.

3.3.2/ La conduite de l'enquête

L'enquête a été réalisée à partir d'un guide présenté en Annexe 3. Il ne s'agit pas d'un questionnaire mais d'un guide d'entretien, sorte de pense-bête balayant l'ensemble des thèmes à aborder. Concrètement, l'entretien a toujours débuté sur l'histoire du lignage territorial à partir duquel,

socialement et spatialement, mon interlocuteur me parlait. La liste des doyens ayant dirigé le lignage était ensuite relevée. Pendant toute cette première partie, considérant que ces informations étaient constituées en traditions orales, aucune question ne venait interrompre le discours de l'informateur. Des précisions étaient ensuite demandées. Venaient alors les questions relevant de la thématique de recherche. Pour chaque thème, l'interlocuteur était encouragé à donner des exemples précis, à raconter des histoires qu'il avait pu entendre de la bouche de ses parents ou grands-parents. Par exemple, à propos des conflits armés entre lignages, l'informateur ne relatait pas spontanément des conflits réels mais exposait son point de vue général. C'est seulement dans un second temps, et dans certains cas, après que j'en eus explicitement formulé la demande, que des exemples concrets étaient proposés.

Les enquêtes ont été conduites directement en kiswahili²⁶. Ma maîtrise du chiluguru était trop limitée pour que je conduisise une conversation argumentée dans cette langue. Ma connaissance lexicale était cependant suffisante pour que le vocabulaire chiluguru soit largement utilisé, notamment en ce qui concerne la parenté, les techniques agricoles, les noms de plantes et d'animaux, le déroulement des rites. Il faut préciser ici que tous les Waluguru parlent kiswahili et que, en dessous de cinquante ans d'âge, nombreux sont ceux qui l'utilisent spontanément au détriment du chiluguru. En l'absence de référence, j'ai transcrit le chiluguru avec l'aide d'un ami luguru maîtrisant parfaitement l'écriture du kiswahili. Cette solution ne saurait satisfaire les linguistes, ne serait-ce que dans la mesure où l'accentuation tonique du chiluguru n'a pas la régularité de celle du kiswahili. L'effort nécessaire à une véritable transcription phonétique était, de mon point de vue, incompatible avec les moyens dont je disposais et les objectifs de cette recherche.

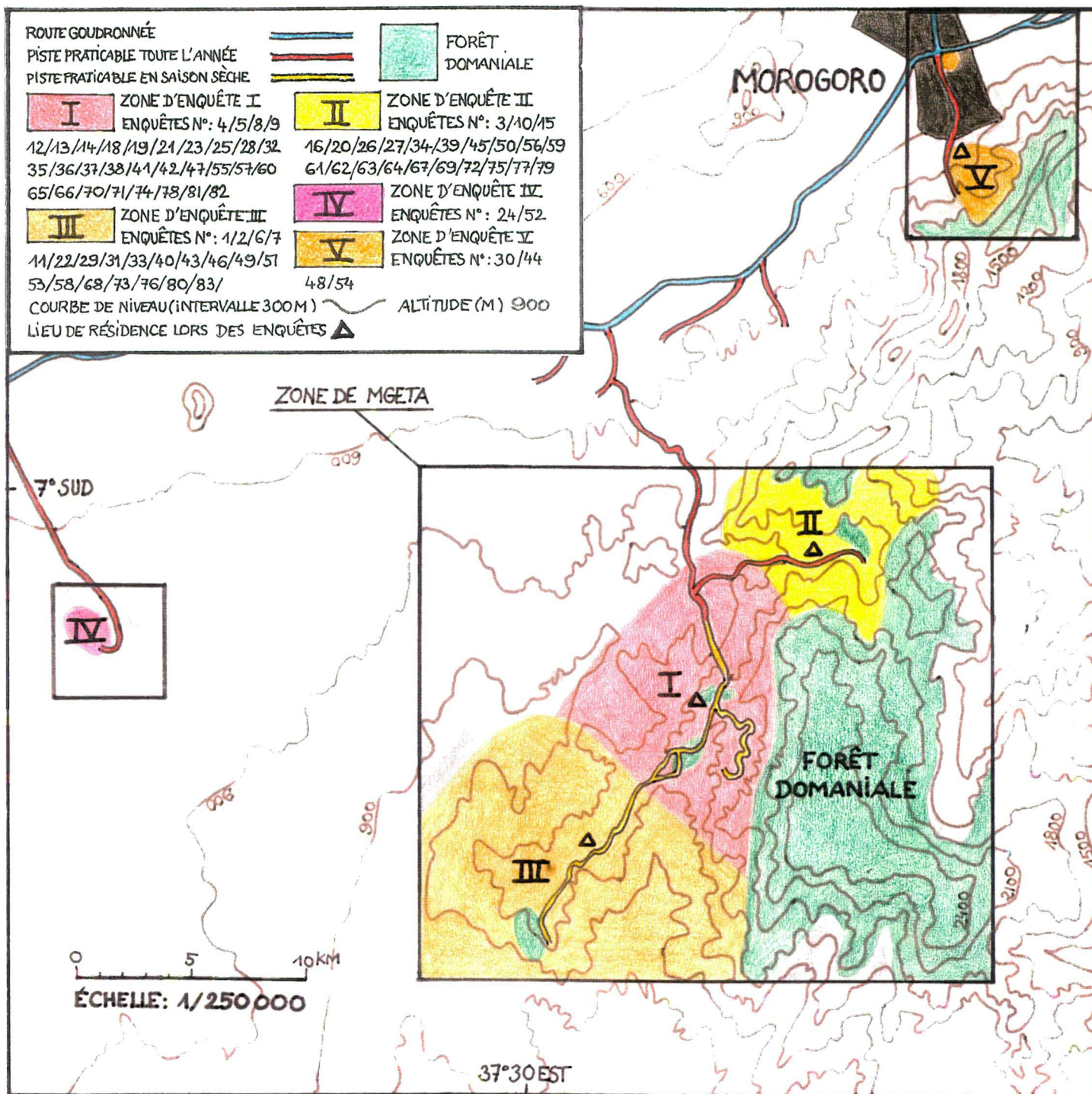
²⁶ Bien que parlant couramment swahili, je n'ai pas échappé à certains biais. Un bon exemple est celui de l'affectation d'un genre à un individu. Le swahili ne comporte pas de genre. Ainsi mpwa désigne aussi bien le neveu que la nièce, mzee aussi bien un ancien qu'une ancienne... Or, lors des entretiens, on me disait mpwa et j'entendais neveu, on me disait mzee et j'entendais ancien, à moins que le récit indiquât clairement qu'on parlait d'une femme. J'étais victime du sexisme de la grammaire française. Je n'en ai pris conscience que lors de la saisie de certains témoignages dont l'interprétation ne peut être complète parce que je n'ai pas eu la présence d'esprit de demander à l'informateur de préciser le genre.

Les entretiens ont été enregistrés au magnétophone et retranscrits sur un logiciel de traitement de texte. Ils sont joints en Annexe 1. Le travail de transcription est particulièrement laborieux. Victime de la lassitude, il m'est arrivé, bien que rarement, de couper certaines parties jugées trop redondantes. Le texte indique ces omissions. En général une première saisie a été réalisée à l'issue d'un premier entretien. Le second entretien a donc pu débiter par une lecture du premier et la discussion a été alors orientée vers l'obtention de compléments d'informations, des clarifications, etc... J'avais initialement prévu des restitutions collectives par aire matrimoniale. Ni le temps ni les moyens dont je disposais ne m'ont permis de les réaliser.

3.3.3/ Les conditions logistiques

Il n'est pas inutile de préciser ici quelques-unes des conditions logistiques concrètes de réalisation du travail d'enquête. Les enquêtes ont été réalisées à partir de quatre lieux de résidence. Le premier est situé à la périphérie de la ville de Morogoro où j'ai bénéficié de l'hospitalité d'un collègue tanzanien de l'Université de Morogoro. Les enquêtes ont été conduites dans des hameaux situés à une distance correspondant à une à deux heures de marche. C'est également ici que la saisie a été réalisée, les autres lieux de résidence ne bénéficiant pas d'électricité. Les autres enquêtes ont été réalisées dans un rayon de trois heures de marche à partir de trois autres lieux de résidence situés à Mgeta²⁷. Les lieux de résidence étaient eux-mêmes accessibles après une à trois heures de marche à partir de la route carrossable aboutissant à Langali, village desservi quotidiennement par un bus. Les séjours à Mgeta ont été de trois semaines en moyenne, suivi généralement d'une semaine de saisie à Morogoro. Ces conditions expliquent un faible rendement du travail avec une moyenne n'excédant pas deux heures d'entretien par jour d'enquête.

²⁷ Au delà de cette distance, soit plus de six heures de marche quotidiennes, j'ai jugé que le travail relèverait plus de la préparation au trekking himalayan que de l'anthropologie !



Carte 3 : Lieux de résidence et zones d'enquête

4/ Présentation du plan général de la thèse

Outre le présent chapitre introductif et la conclusion, le travail présenté ici est organisé en deux parties. Les deux premiers chapitres décrivent les mouvements et les modalités de peuplement des Monts Uluguru. Ils aboutissent, notamment, à l'identification de stratégies sociales spécifiques au peuplement initial et à une périodisation qui ressortit à la fois de facteurs endogènes et exogènes à la société luguru. Le troisième chapitre tente de caractériser le mode de mise en valeur du milieu traditionnel des Waluguru et ses évolutions en période précoloniale. Les trois premiers chapitres dessinent une toile de fonds pour la réflexion sur les stratégies de reproduction sociale qui est abordée dans la seconde partie. Cette question est traitée au travers de l'étude des cycles viagers masculins et féminins qui permettent de décrypter les mécanismes de contrôle de la circulation des individus, notamment par l'intermédiaire du mariage, et ceux de la production. Le quatrième chapitre traite plus spécifiquement des aspects relatifs au mariage luguru, considéré comme un trait critique du cycle viager masculin et du contrôle des cadets par les aînés. La question de la reproduction démographique y est également abordée. Le cinquième et dernier chapitre élargit au cycle viager féminin les considérations du chapitre précédent. Il propose également une analyse des rapports de production et une interprétation générale des stratégies de reproduction sociales luguru.

PREMIÈRE PARTIE :
DES HISTOIRES LUGURU À
L'HISTOIRE DES WALUGURU



Photo 2 : La vallée de Mindu à Mgeta. Le fond de la vallée se trouve à environ 1 100 mètres d'altitude ; la photo est prise de 1 700 mètres d'altitude. La couleur beige du paysage est due aux pieds de maïs séchés laissés dans les parcelles après la récolte des épis. Nous sommes au cœur de la saison sèche.

CHAPITRE I

LE PEUPEMENT DES MONTS ULUGURU

L'échantillon de lignages sur lequel ont porté les enquêtes n'a pas été raisonné afin de reconstituer l'ensemble des mouvements migratoires qui a conduit au peuplement actuel de la zone. Si tel avait été l'objectif du travail, la recherche aurait dû couvrir un espace géographique beaucoup plus large que les Monts Uluguru et, a fortiori, que la seule région de Mgeta. Les généralisations sur le peuplement de la zone doivent donc être entreprises avec prudence.

Il reste que les traditions orales collectées permettent de reconstituer les itinéraires suivant lesquels ces lignages ont atteint les territoires qu'ils occupent aujourd'hui. Sans surprise, plus on remonte en amont de la migration, plus les récits deviennent imprécis voire contradictoires. Mais, les informations relatives aux dernières étapes des migrations sont détaillées et, surtout, elles nous renseignent sur les modalités concrètes du peuplement. Par delà des considérations purement spatiales, elles offrent la possibilité de réfléchir sur le cadre socio-politique, économique et agro-technique de ces mouvements migratoires.

À partir de quelques éléments bibliographiques et de mes propres enquêtes, je me propose, dans un premier temps, de dater l'arrivée des groupes migrants dans le massif, ce qui me conduira à distinguer différentes vagues migratoires, de décrire ensuite brièvement les itinéraires suivis pour aborder, enfin, les questions relatives aux modalités générales de la migration.

1/ Les dates du peuplement des Monts Uluguru

Mon travail ne permet pas de traiter de manière définitive la question de la datation des mouvements migratoires qui conduisirent au peuplement des Monts Uluguru. Il m'est seulement possible d'esquisser des hypothèses sur l'époque d'arrivée des premiers clans et de proposer une datation relative des différentes vagues de peuplement.

Au sujet du peuplement initial, tous les auteurs reprennent l'analyse de Young & Fosbrooke : "Lineages may be traced for from thirteen to fifteen generations, from which it is concluded that the Bantu ancestors of the Luguru came into the mountains some three hundred years ago [c'est à dire vers 1650]" (Young & Fosbrooke, 1960, p. 21). Pour arriver à cette estimation, ces auteurs s'appuient sur les listes des doyens qui se sont succédés à la tête des lignages enquêtés. Ils font ensuite implicitement le raccourci suivant : assimilant la liste des doyens à une liste d'individus appartenant à des générations successives, ils fixent un intervalle entre générations de vingt ans, et il ne leur reste plus qu'à multiplier...²⁸ A ma connaissance, les traditions orales n'ont pas gardé la trace d'un événement particulier qui permette de dater directement l'arrivée des premiers Bantu dans les Monts Uluguru. Elles ont par contre préservé dans la mémoire collective les noms des pionniers et des doyens qui leur succédèrent à la tête des clans aujourd'hui installés dans la montagne. Partir des listes des doyens pour tenter de dater l'arrivée des migrants, comme le font Young & Fosbrooke, paraît donc tout à fait pertinent. Cependant, cette méthode soulève comme objection principale que rien ne permet, *a priori*, de poser l'égalité suivant laquelle la durée d'exercice d'un doyen équivaldrait à l'intervalle inter-génération. L'application de cette méthode requiert d'estimer à quelle durée correspond le temps moyen d'exercice d'un doyen.

²⁸ Fosbrooke adopte plus loin une position incompatible avec celle exprimée par son co-auteur. A la page 47 de l'ouvrage cité, il distingue l'intervalle de succession au décanat de l'intervalle entre générations et affirme qu'il faut "seven biological generations to arrive at the same point reached by twelve successions in office". En maintenant comme date d'arrivée des premiers clans 1650, cette estimation équivaldrait à considérer un intervalle entre générations de trente-trois ans, ce qui est excessif pour ce type de population. Si, à l'inverse, on maintient l'hypothèse d'un intervalle entre génération de vingt ans, on obtient une date d'arrivée plus tardive, aux environs de 1770. Ce point de vue serait plus recevable, cependant, le choix d'un intervalle entre générations de vingt ans reste discutable. Guillaud utilise le nombre de générations d'une généalogie pour dater l'arrivée des Songhay dans l'Aribinda (Burkina Faso). Elle considère, sans plus d'explications que Young et Fosbrooke, "qu'une génération équivaldrait à 25 années" (Guillaud, 1993, p. 78). Geffray constate chez les Makhuwa, population matrilineaire du Mozambique qui présentent beaucoup de similarités avec les Waluguru, que la jeune fille "peut donner naissance à son premier enfant, au plus tard, vers l'âge de quinze ans, [et qu'] à ce rythme le passage des générations s'effectue rapidement" (Geffray, 1990, p. 78). L'utilisation rigoureuse du nombre de générations pour le calcul de durées nécessiterait donc la caractérisation du temps moyen qui sépare deux générations. En ce qui concerne les Waluguru précoloniaux, je n'en suis pas actuellement capable.

1.1/ Ce qu'un doyen dure, la version luguru de "l'âge du capitaine"

L'étude attentive des listes de deux des principaux lignages luguru montre la difficulté d'associer une liste de doyens à une durée déterminée. Pour plus de clarté, précisons tout d'abord que le nom d'un doyen est toujours constitué de deux termes. Le premier est propre au décanat d'un lignage donné. Il est en général hérité de doyen en doyen. Il s'agit, dans le cas d'espèce, de "Jumbe" pour le clan des Wachuma et de "Mganga" pour le clan des Wamatze. Le second terme reprend le plus souvent le nom du père de l'officiant, il est quelquefois précédé du mot *mwana* (enfant de...), mais celui-ci est souvent sous-entendu. Plus rarement, il peut être un qualificatif : le chauve, le passeur de gué, le rescapé...

A partir des noms de chacune des listes, j'ai demandé aux informateurs de bien vouloir spécifier les liens de parenté entre les différents doyens dans l'espoir de dresser en parallèle des listes un tableau des générations. Les informations correspondantes ont été reportées dans les tableaux suivants :

Liste des doyens qui se succédèrent à la tête du clan du fer (Wachuma) de Mgeta²⁹ :

<u>N° et nom du doyen et informations complémentaires</u>	<u>Génération</u>
1- Jumbe mwana Maghoso (il est mort à Palaulanga, hors des Monts Uluguru et n'a pas participé à la migration qui a conduit une partie de son clan à Mgeta).	1
2- Jumbe Chimba Mghulu	2
3- Jumbe Sengo mwana Monero (2 et 3 sont "kaka", c'est-à-dire de la même génération)	2
4- Jumbe mwana Kinguluhwira Gholohwera	3
5- Jumbe Linyaka (4 et 5 sont "kaka", c'est-à-dire de la même génération)	3
6- Jumbe Mganga Mbagho	4

²⁹ Ignasi Serafini Mang'ofu, clan des Wachuma, entretien de juillet 1989, Visada.

7- Jumbe Mahwila	4
8- Jumbe Matipula (6, 7 et 8 sont "kaka", c'est-à-dire de la même génération)	4
9- Jumbe mwenye Limoso	5
10- Jumbe Kimumbe	6
11- Jumbe Matotola Mbagho (il est mort en 1907 dans la prison allemande de Morogoro).	7
12- Jumbe Binti Chomboke (il s'agit d'une femme)	8
13- Jumbe Mbagho Ghasaka	9
14- Jumbe Mganga Mlahwilila	10
15- Jumbe Kibiwi Kondowa (grand-père de l'informateur, lui-même âgé de 56 ans en 1989)	11
16- Jumbe Mkondowa Paolo	12
17- Jumbe Mbagho Lukanda (en exercice en 1994)	13

**Liste des officiants qui se succédèrent à la tête du clan du sorgho (wamatze)
de Mgeta³⁰ :**

<u>N° et nom du doyen et informations complémentaires</u>	<u>Génération</u>
1- Mganga mwana Lusagho	1
2- Mganga Ligheghu (1 et 2 sont "kaka" i.e. de la même génération)	1
3- Mganga Bembe	2
4- Mganga Samba (3 et 4 sont "kaka", c'est-à-dire de la même génération, ils sont d'autre part "wapwa" de 1 et 2, c'est-à-dire de la génération suivante)	2
5- Mganga Mkwama	3
6- Mganga Mkwama (5 et 6 sont "kaka" i.e. de la même génération, il s'agit même vraisemblablement de deux frères germains, comme l'indique leur patronyme "Mkwama")	3
7- Mganga Gongolo (sa grand-mère, "bibi", est la sœur cadette, "imdodo", de la grand-mère, "bibi",	3

³⁰ Chimu, clan des Wamatze, entretien de juillet 1989, Ndugutu.

de 5 et 6, il est donc de la même génération que 5 et 6).

8- Mganga Mpoghosi	4
9- Mganga Kihughu	5
10- Mganga Gongolo	6
11- Mganga Senembo	7
12- Mganga Seghamba	8
13- Mganga Pauli (en exercice en 1994)	9

On retrouve donc fréquemment, dans les listes des doyens, un homme succédant à un homme de la même génération. Chez les Wachuma par exemple, la liste comprend dix-sept noms, mais ne couvre que 13 générations. Chez les Wamatze, on avance treize noms qui correspondent à neuf générations. Cette situation n'est pas surprenante dans la mesure où nous ne sommes pas ici dans une société où le pouvoir s'hérite par filiation mais dans un système collatéral, un système où "la transmission de l'autorité se fait de frère aîné à frère cadet jusqu'à épuisement de la génération, puis elle passe à l'un des fils de l'un des frères" (Meillassoux, 1978, p. 50)³¹.

Afin de se donner un ordre d'idée, il est possible de construire un modèle démographique à partir duquel on calcule "D", la durée moyenne d'exercice d'un doyen dans un tel système collatéral formel. Dans le cas d'un modèle très simplifié, où les femmes engendrent $2n$ enfants (un fille, un garçon, une fille, etc...) à partir de leur X ème année et tous les y ans, D est invariable quelle que soit la génération et dépend des seuls paramètres n , X et y . Elle peut être très différente de l'intervalle inter-génération I . Ainsi :

- si $X=18$, $n=2$ et $y=7$, alors $D=10,7$ ans et $I = 28,5$ ans ;
- si $X=15$, $n=2$ et $y=5$, alors $D=8,3$ ans et $I = 22,5$ ans. C'est l'exemple proposé à la figure 2.

³¹ Les modalités de désignation du doyen sont abordées plus loin (voir chapitre V). Il est remarquable que la succession collatérale ne concerne, dans le cas des deux clans pris en exemples, que les premières générations. Elle cède ensuite la place à une succession linéaire de fait, apparemment à partir de la colonisation européenne.

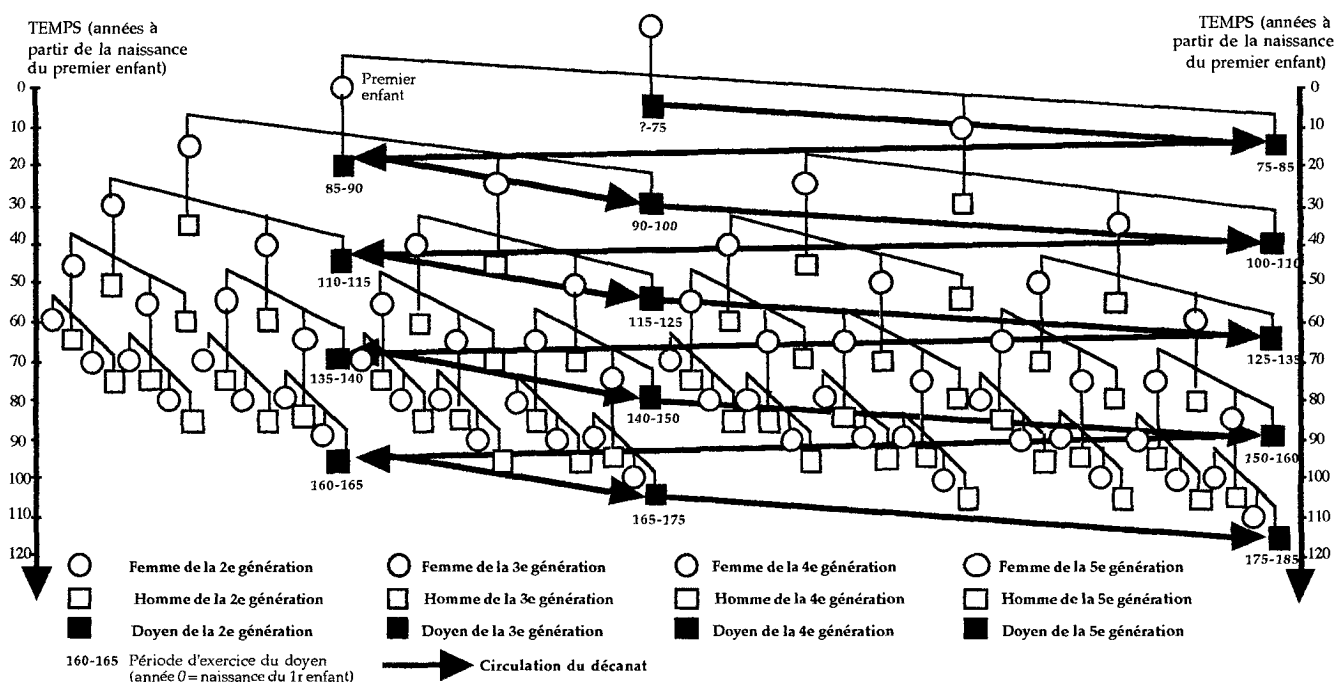


Figure 2 :L'héritage du décanat dans un système matrilineaire et collatéral formel

Je ne dispose pas de données démographiques sur la situation luguru précoloniale et il est donc inutile de spéculer sur un modèle plus élaboré. Les exemples ci-dessus n'ont valeur que de contre-exemples, ils montrent que la durée d'exercice d'un doyen correspond rarement à un intervalle inter-génération. Même lorsque les générations auxquelles appartiennent les doyens successifs sont identifiables, cette information n'indique pas la durée qui sépare leurs entrées en fonction. La figure 2 montre de plus que, sur l'échelle du temps, les générations se chevauchent très rapidement. Si l'on rajoute à ces remarques que, d'une part, nous travaillons sur des populations très peu nombreuses, où la loi des grands nombres ne joue pas et sur lesquelles les accidents démographiques ont des répercussions radicales, d'autre part, qu'aux règles formelles de succession viennent se surimposer les manipulations politiques et sociales habituelles, on conçoit la difficulté de s'appuyer sur les listes de doyens comme système de datation.

Enfin, une dernière remarque a trait au vocabulaire de parenté. Le vocabulaire de parenté luguru ne permet pas de localiser systématiquement la génération d'un individu par rapport à celle d'un autre. Ainsi, ego désigne par le même terme son frère et son grand-père classificatoires. Enfin, des rapports sociaux sans réelle correspondance avec des liens de consanguinité sont qualifiés par le vocabulaire de parenté. Ces aspects seront traités dans le chapitre IV.

Malgré toutes les restrictions que je viens de faire, il me semble possible de faire une contre-proposition à l'affirmation de Young & Fosbrooke. Il paraît raisonnable de poser que la responsabilité de la conduite du lignage étant confiée aux membres les plus âgés et donc à la santé plus précaire, peu d'entre eux eurent le loisir d'exercer le temps d'une génération. Si nous prenons le cas des Wachuma, de 1907 à 1994, six doyens se sont succédé, soit quatorze années et demi par doyen. Si cette durée moyenne d'exercice était appliquée à l'ensemble de la liste, les 16 doyens ayant exercés depuis l'arrivée dans les Monts Uluguru couvriraient une période de 232 ans, ce qui nous ramènerait aux environs de 1765 pour l'installation des Wachuma dans le massif montagneux³². Ainsi, l'arrivée des premiers clans serait en fait bien plus tardive que l'affirme la littérature. Quoi qu'il en soit, toutes ces méthodes restent très aléatoires et ne peuvent aboutir qu'à des résultats grossiers.

1.2/ Si la femme est l'avenir de l'homme, elle est aussi son passé

Les traditions orales préservent quelquefois le nom de l'aïeule, la "mère" de tous les membres du lignage territorial. *"Nous tous (les Walelengwe de Mgeta), nous venons des entrailles de Kigube, notre aïeule Kigube. Tous les Walelengwe d'ici sont de Kigube. Même si tu vas à Kilosa, tu la*

³² Ce type d'extrapolation, à partir du nombre de responsables successifs entre deux dates connues, peut être répétées. Les objectifs de l'enquête initiale étant d'une autre nature, ce travail n'a pas été conduit de manière systématique.

rencontreras, Kigube"³³. Il est par contre plus difficile de trouver un informateur capable de retracer sa généalogie jusqu'à cette mère fondatrice³⁴. J'ai pu collecter deux de ces généalogies ainsi que les listes des doyens auxquelles elles correspondent :

Généalogie de Ngoroma du clan des Wakalagale, lignage de Debwe de Mwalazi³⁵

- 1- Mwana Huto, mère de Debwe Nondola³⁶, a engendré
- 2- Mwana Chiteha qui a engendré
- 3- Mwana Meno qui a engendré
- 4- Mwana Mwitze qui a engendré
- 5- Mwana Lugadwa Luhatzamibwe qui a engendré
- 6- Mwana Mahumba mwana Vangalo qui a engendré
- 7- Mwana Chimilila qui a engendré
- 8- Ana mwana Johali qui a engendré
- 9- Peta Mikele Ngoroma, l'informateur né vers 1930.

La liste correspondante des doyens comprend treize noms :

- 1- Debwe mwana Nondola
- 2- Debwe mwana Mwatuka
- 3- Debwe mwana Ndongolo
- 4- Debwe mwana Mahemu
- 5- Debwe mwana Kibondwa
- 6- Debwe mwana Kibondwa
- 7- Debwe mwana Sakalawe
- 8- Debwe mwana Sakalawe
- 9- Debwe mwana Lungo
- 10- Debwe mwana Chiganga
- 11- Debwe mwana Keyamba
- 12- Debwe mwana Mitiki
- 13- Debwe Alimasi mwana Mpenda

³³ "Sisi wote tumetoka tumbo la Kigube, bibi yetu Kigube. Walelengwe wote hapa Kigube, hata ukienda Kilosa utamkuta Kigube." Alexi Bigo, clan des Walelengwe, entretien du 23/05/95, Dawilo (Nyandira).

³⁴ Cela vient sans doute de la sur-représentation masculine parmi les personnes enquêtées. Un culte des ancêtres féminines était pratiqué par les femmes. C'est grâce à lui que les noms ont été préservés.

³⁵ Informateur : Peta Mikele Ngoroma, clan des Wakalagale, entretien du 26/02/95, Mwalazi.

³⁶ Nondola ou Dondola signifie "ramassé en chemin", c'est-à-dire de père inconnu.

Généalogie de Kanisiana du clan des Wamatze, lignage de Mganga de Nyandira³⁷

- 1- Chigwamng'ati mnye Muganga
- 2- Nege Mkwama
- 3- Nege Malege
- 4- Nege Ndulu
- 5- Nege Midito
- 6- Nege Kiteha (c'est la benjamine, il y aussi l'aînée, Nege Mlungu, et la cadette, Nege Mabugula)
- 7- Nege Manda
- 8- Nege Abdala
- 9- Kanisiana née en 1944

Nege signifie "fille de". La liste des doyens correspondant à cette généalogie comprend 13 noms. Elle a été présentée au paragraphe 1.1 (p. 32-33).

Dans les deux cas huit générations séparent l'informateur de l'aïeule, fondatrice du lignage. Malgré la taille réduite de l'échantillon, on ne peut s'empêcher de remarquer la double égalité, d'une part, de la profondeur des deux généalogies, d'autre part, du nombre de doyens des listes qui leur correspondent. Comme je l'ai déjà fait remarquer au paragraphe 1.1, la valeur d'un intervalle entre générations n'est pas connue. En estimant qu'elle est comprise entre 20 et 27 ans, les deux généalogies précédentes nous conduiraient à fixer l'arrivée des premiers clans dans le massif entre 1715 et 1785. Cet intervalle inclut l'approximation que j'ai tentée à partir de la liste des Wachuma.

1.3/ Des listes de longueur variable³⁸

Les deux listes de doyens présentées au paragraphe précédent ne sont qu'un échantillon de la vingtaine de listes que j'ai collectées au cours de mes enquêtes. De l'étude cet ensemble, on peut tirer plusieurs conclusions. Tout d'abord, il n'existe pas de liste unique pour un clan donné d'une aire

³⁷ Informateur : Kanisiana, clan des Wamatze, entretien du 14/04/95, Nyandira.

³⁸ Toutes les listes de doyens des différents lignages territoriaux ont été réunies dans l'Annexe 5.

matrimoniale. On peut dire, en première analyse, que chaque lignage territorial possède sa propre liste et donc son propre décanat. Ceci suggère une relative indépendance du lignage territorial vis-à-vis des autres lignages du même clan. A Mgeta, on distingue ainsi les Wakalagale de Debwe, dont le territoire est situé aux abords de Mwalazi, de ceux de Rwambiko, dont le territoire s'étend entre Kibuko et Luale. Chez les Wamatze, en sus de la liste des Mganga de Nyandira, déjà présentée, existe une liste des Maze de Bunduki qui comporte au moins 17 noms³⁹.

Une autre caractéristique de ces listes est qu'elles comportent un nombre très variable de noms. Elles attestent de créations de territoires lignagers à des périodes diverses. Ainsi, les Wamaze de Bunduki énumèrent entre 17 et 21 noms suivant les informateurs. D'autres listes, comme celles des Wachiro de Bumu ou des Wambiki de Kifulu n'alignent que quatre noms. Entre ces deux extrêmes, toutes les situations se retrouvent de telle façon que la définition de classes de longueur est délicate. Il est cependant clair que les lignages pionniers possèdent des listes de plus d'une dizaine de noms, tandis que les listes plus courtes correspondent à des lignages qui reconnaissent avoir été accueillis par les pionniers à l'occasion d'alliances matrimoniales. Ainsi les Wamatze de Bunduki (17 à 21 noms suivant les informateurs) ont accueilli les Wamwenda de Kinyokwa et de Kibigili (7 noms pour chacune des deux listes) qui ont à leur tour accueilli les Wambiki de Kinyokwa (5 noms). L'étude de la longueur des listes des doyens des différents lignages permet donc d'affirmer que le peuplement des Monts Uluguru a été progressif et que les mouvements d'immigration continuèrent jusqu'au début de la période coloniale.

2/ Les itinéraires des migrations et les phases du peuplement

2.1/ Introduction

Les sources bibliographiques traitant des mouvements migratoires sont rares. Brain, dans un article portant sur l'analyse d'un mythe des origines

³⁹ Sur le piedmont occidental, la liste des doyens du clan des Wamlali, dont le titre est Mwande, est constituée d'au moins quinze noms (Brain, 1978).

chez les Waluguru (Brain, 1971), les aborde au détour d'une phrase. Le livre du Père Mzuanda "Historia ya Waluguru" (Mzuanda, 1958) apporte des informations confuses et difficilement exploitables. Il donne quelques indications disparates sur l'origine de l'un ou l'autre des principaux clans luguru sans toutefois expliciter ses sources. Les notes dactylographiées du Père Vermunt (Vermunt, n.d.) contiennent de nombreuses informations relatives aux migrations originelles des populations luguru. Il tente de les organiser et de les analyser tout en insistant sur les difficultés de son entreprise et le caractère tout à fait problématique de son résultat. Il propose notamment quelques itinéraires tels qu'ils lui ont été rapportés par ses informateurs. L'auteur préfère malheureusement trop souvent abandonner l'exposition et l'analyse des informations originales dont il est le détenteur pour leur préférer la spéculation pseudo érudite à partir de sources douteuses. Comme chez Mzuanda, le classique référent catholique de l'époque aux origines proto-hamitiques et hamitiques des populations africaines, par exemple, apparaît et trouble les résultats de son travail. Rappelons brièvement que, selon ce référent, une population hamitique, d'origine asiatique et donc de civilisation supérieure, aurait immigré tardivement en Afrique, se superposant au fonds de populations africaines proto-hamitique inférieures. En ce qui nous concerne, l'affirmation d'une origine abyssinienne de certains clans luguru, que j'aborderai dans les paragraphes suivant, promeut ceux-ci au rang de population hamitique et permet de les accueillir au sein de la grande famille des peuples civilisés⁴⁰.

Dans tous les cas, les questions des origines et des itinéraires sont traitées clan par clan, là où, comme nous le verrons plus loin, pratiquement tous les récits que j'ai pu collecter évoquent des déplacements de plusieurs clans

⁴⁰ Sur ce sujet, voir notamment Chrétien (Chrétien, 1977) : "Le Père Van der Burgt explique que l'Afrique avait été peuplée, sur un fonds d'anciens Caïnites et Kouchites [dont font partie les "soudanais", le 'vrai type nègre abruti' selon le même Van der Burgt], par des vagues d'immigrants sémito-chamites venus d'Asie, peuples de métis qu'il appelle précisément Hamites. Cette thèse est devenue quasi officielle chez les Pères Blancs implantés dans les pays des grands lacs [mais également très répandue chez les spiritains du Tanganyika]" (Chrétien, 1977, p. 190). "la synthèse hamitique fut aussi le fruit de la pratique des colonisateurs européens, administrateurs ou missionnaires, qui y virent la justification "scientifique" de leurs manipulations politiques ou tout simplement de leur diplomatie à l'égard des groupes dirigeants et des populations de l'Afrique de l'Est." (idem, p. 194)

unis par des alliances matrimoniales. Cette différence se révélera fondamentale quand viendra le moment d'exploiter les données. On peut par contre, aussi bien à partir des itinéraires proposés par ces sources que de ceux issus de mes enquêtes, faire la distinction suivante :

- Certains récits débutent à proximité des Monts (soit au maximum un centaine de kilomètres) et sont relativement précis quant aux itinéraires suivis. Ceux-ci joignent des points distants d'une vingtaine de kilomètres au plus et qui correspondent, pour la plupart, à des établissements qui existent aujourd'hui encore.
- D'autres récits débutent à plusieurs centaines de kilomètres des Monts. Ils sont beaucoup plus rares. Ils sont approximatifs dans la description de la première partie de la migration mais acquièrent les mêmes caractéristiques que les premiers récits lorsqu'ils relatent des mouvements à proximité des Monts.

Tous les récits évoquent un lieu précis : Palaulanga. Ce mont, situé à soixante-dix kilomètres de la façade Ouest du massif des Uluguru, est toujours, soit l'origine de la migration, soit l'une des étapes de celle-ci.

J'analyserai tout d'abord les récits évoquant des origines lointaines. Je discuterai ensuite la référence quasi systématique au Mont Palaulanga pour finalement aborder les récits détaillés décrivant les dernières étapes de la migration.

2.2/ Les origines lointaines des populations luguru

Les sources bibliographiques distinguent trois origines géographiques des actuelles populations luguru :

- Certains clans seraient originaires des environs de Bagamoyo (clans des Wamwenda, Wambiki et Wachuma...). De là, ils se seraient installés à Pugu, près de l'actuelle Dar-es-Salam, puis se seraient dirigés vers les Monts Uluguru qu'ils auraient abordés par

l'Est et le Nord-Ouest. Cependant, ces clans seraient initialement venus de l'Ouest des Monts Uluguru et se seraient directement dirigés vers la côte avant de revenir sur leur pas.

- Le clan des Wanyagatwa viendrait des environs de l'île de Kilwa, le célèbre comptoir Swahili au Sud de la Tanzanie. Il n'y a pas d'indication précise quant à leur itinéraire à partir de Kilwa. Ils auraient pénétré les Monts Uluguru par la façade sud.

- Tous les autres clans viendraient du sud-ouest de la Tanzanie, Songea, Njombe, Iringa) et auraient ensuite gravi les façades Ouest et Sud du massif des Uluguru.

Parmi les récits que j'ai collectés, seuls quelques-uns parlent des origines géographiques lointaines des clans luguru. Ils nous conduisent tous en direction du Sud-Ouest du massif montagneux. Ainsi, en ce qui concerne le clan des Wakalagale, la migration débute aux environs de Songea, à proximité du lac Nyasa, de la frontière du Malawi et de celle du Mozambique :

"Jadis était Debwe mwana Nondola venu de Palaulanga. Et Palaulanga ce n'est pas seulement Palaulanga. Il vint d'une zone proche d'une grande étendue d'eau qui se nomme Bologwa. A partir de Bologwa il vint à Luyenguyengu. Il suivait son cadet, Kihembweza mwana Widi, celui-ci s'appelait Kihembweza. Quand il atteint Luyenguyengu et vit que Kihembweza n'était pas là, il alla jusqu'à Mkunguni. De là, il entra à Palaulanga"⁴¹.

"Ainsi que me l'ont expliqué mes anciens, ils sont venus d'un endroit

⁴¹ "Hapo kale alikuwa Debwe mwana Nondola katoka Palaulanga. Na Palaulanga siyo Palaulanga tu. Ametoka sehemu moja inaitwa, karibu na bahari, inaitwa Bologwa jina lake. Kutoka hapo Bologwa akaja sehemu moja inaitwa Luyenguyengu. Anafuata mdogo wake huyu Kihembweza mwana Widi huyu, anaitwa Kihembweza. Alipofika kule hayupo Luyenguyengu akaja Mkung'uni. Kutoka Mkung'uni akaja kuingia Palaulanga." Baltazar Keyamba, clan des Wakalagale, entretien du 02/03/95, Mwalazi.

nommé Maburumani, dans le continent [bara, par opposition à la côte : pwani]. De Maburumani, ils vinrent à Ibogoro, et d'Ibogoro à Palaulanga. (...) Maburumani et Ibogoro sont aux environs de Songea, dans le Sud" ⁴².

Les informations apportées par Vermunt vont dans le même sens : "The oral tradition has it that the Wakalagale came from the country called Chaburumani (Chabruma is a famous Ngoni chief)⁴³ to the South of the Ubená. From there they travelled under the leadership of a certain Debwe Nondoa, to Bogowa, then followed the Lukosse river, then the Ruhawa river and stayed for long time at Karenga, in the Ruaha valley (Uvidunda or Iringa). From there they went to Pala Ulanga and met and fought with the Walelengwe, whose chief was a certain Magosa. In the end they came to an agreement and together they crossed to the West Uluguru and settled in the foot hills of the West Uluguru. A certain place, called Nyangoma, in the foothills of the West Uluguru, is said to have been for a long time their dwelling place. Till today, on top of one of the hills, there are traces left of a big drum, which is said to have belonged to the Wakalagale."⁴⁴ Mzuanda abonde également dans ce sens : "Leur pays d'origine (aux Wachuma) est Songea" (Mzuanda, 1958, p. 56-57).

Vermunt cite également Swantz qui indique la même origine pour le clan des Wachuma⁴⁵ et apporte d'autres précisions concernant d'autres clans, sans

⁴² "Sisi, walivyonieleza wazee wangu, wametoka sehemu moja inaitwa Maburumani, huko bara. Kutoka Maburumani wamekuja Ibogoro, kutoka Ibogoro wakaja Palaulanga. (...) Maburumani na Ibogoro ipo sehemu za Songea, sehemu za kusini." Fabiani Modesti Mkude, clan des Wakalagale, entretien du 23/08/95, Pasua (Msongozi).

⁴³ La référence à Chabruma pose évidemment un problème de datation puisqu'elle nous renvoie à la fin du XIX^{ème} siècle, ce qui n'est pas cohérent vis-à-vis de l'analyse du paragraphe précédent. Chabruma accéda au trône en 1881 et il n'est pas envisageable que les premiers groupes migrants des Wakalagale aient quitté la région de Songea aussi tardivement. Il faut donc considérer la référence à Chaburumani comme l'intégration dans la tradition orale d'un nouveau toponyme ou bien comme l'indice de la présence, au sein du clan des Wakalagale, de groupes issus d'une migration beaucoup plus tardive que celle des pionniers. Une autre hypothèse est la perversion de la prononciation du terme Maburumani.

⁴⁴ C. Vermunt, *Idem*. Au sein même des Monts Uluguru, la prononciation varie beaucoup. Il est incontestable que "Debwe Nondola" et "Chaburumani" du récit de Vermunt sont le même personnage et le même lieu que "Debwe Nondoa" et "Maburumani" des récits que j'ai enregistrés. "Bologwa" et "Bogowa" sont peut être également un même lieu.

⁴⁵ Les clans des Wakalagale et des Wachuma sont issus de la scission d'un même clan. La règle d'exogamie s'applique encore aujourd'hui sur l'ensemble des deux clans.

toutefois que la citation permette de savoir à quelles sources l'auteur se réfère : "We know from Zaramo and Luguru clan histories that a number of clans found today in Luguru and Ukutu territories migrated out of what is now called Zaramo country. The Vilindi clan came from the Lindi area to the Pugu area west of Dar-es-Salaam and then moved on up to the Luguru Mountains. The Chuma clan migrated from the Songea area via Kilosa, Morogoro, Ngerengere to Mbiki along the Ruvu river near Bagamoyo. Some of the Chuma moved down to the coast to trade, while the main group migrated back to the Luguru mountains. The Mwenda clan came from the South to Pugu and later moved to the Luguru mountains. The Mbiki coming from the north via Pala Ulanga migrated to Zaramo and later to Mgeta in the Uluguru mountains." (Swantz, 1972, p. 239).

Songea est également cité, sans autre précision, par un autre informateur comme origine de plusieurs clans :

*"Les Walelengwe, les Wanyani et les Wabena sont sortis de Songea"*⁴⁶

Brain, dans l'article déjà cité, évoque également le Sud-Ouest comme origine d'un autre clan, celui des Wabena : "The story of the movement via Iringa in the Hehe country occurs widely, as does the account of the dispersal from the point of the mountain called Pala Ulanga. This area, about a hundred miles from the present Kingalu's location, was visited and the elders questioned. They all expressed agreement with the idea of the point of origin being among the Bena people to the South West, and themselves tell of how many of the Bena people moved from Pala Ulanga (...) Three elders of the Bena tribe when shown a list of Luguru clans at once identified a dozen or more as being clans of their tribe" (Brain, 1971, p. 830).

Enfin, dans le cas du clan des Waponera, l'origine de la migration est Mahenge, qui se trouve justement entre Songea et les Monts Uluguru (c'est une région qui a été très perturbée par les contrecoups du "mfecane"⁴⁷ zoulou, mais postérieurement à la migration) :

⁴⁶ "Walelengwe, Wanyani, Wabena wametoka Songea." Joni Mageni du clan des Wamwenda, entretien du 15/03/95 à Kododo.

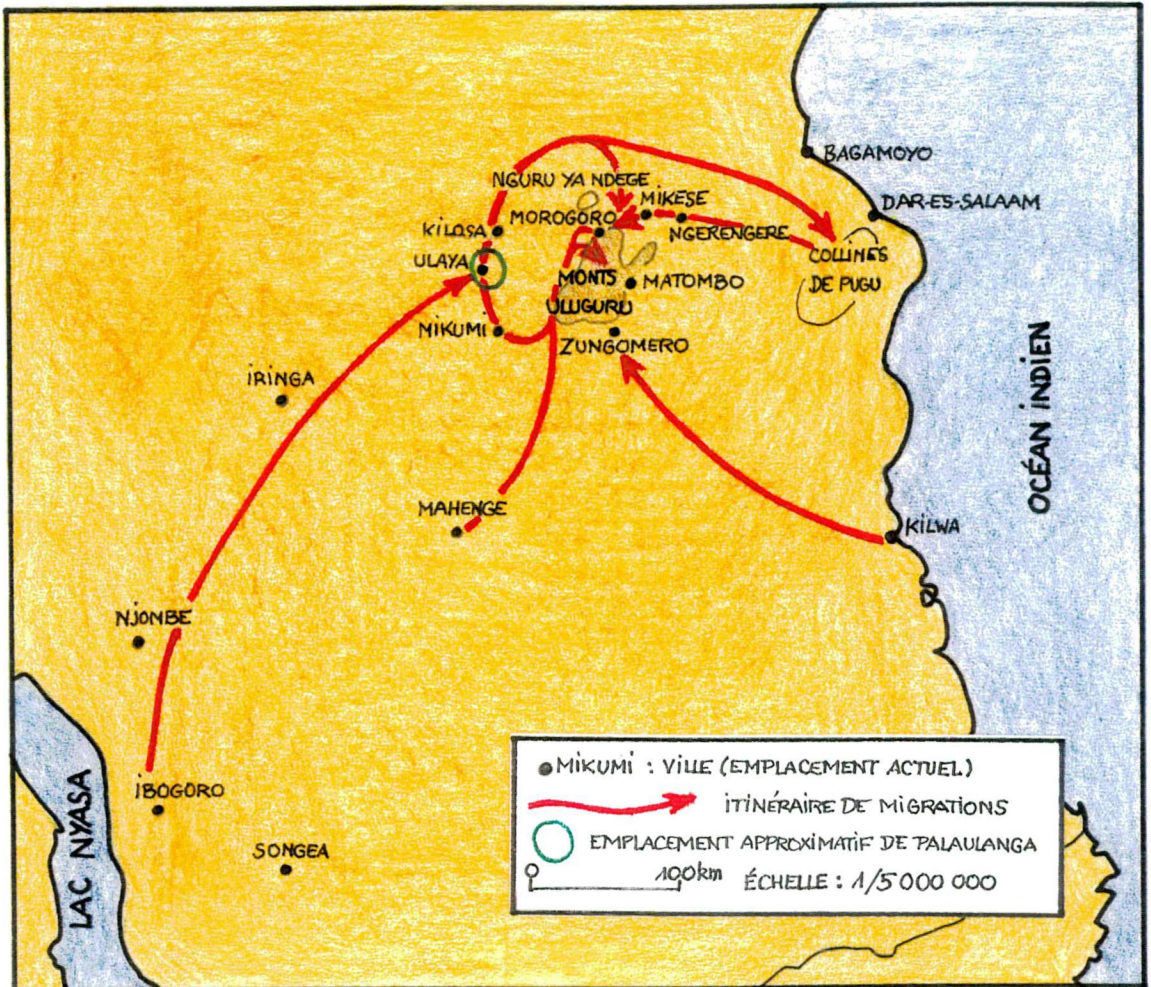
⁴⁷ Voir la note 10 de l'Introduction Générale, p. 10.

Le clan des Waponera est sorti d'un endroit proche de Mahenge, la montagne d'Uponera. De là-bas nous étions avec notre première mère [mama] qui s'appelait Vibuhege. Son oncle [mjomba] s'appelait Mategèra et son époux [mume] était Kalagizo. Elle avait ses neveux [wapwa], elle avait ses petits-enfants [wajukuu] (...) Ils commencèrent à se répandre dans la vallée de Kilombero, de Kilombero ils vinrent dans la vallée de Mikumi, de la vallée de Mikumi ils vinrent dans la vallée de Mlekeni. Après de nombreuses années cette génération s'éteignit et le clan des Waponera commença à se disperser. (...) Ainsi ils se rendirent jusqu'à Kilosa.⁴⁸

Vermunt rapporte que les Wanyagatwa viendraient des environs du fameux comptoir Swahili de Kilwa. "Chief Mirandu told me without any hesitation and just by heart the journey of his clan : 'We came from land where there is much water. The land was called Kiluwa. From there we went to Tonyagatwa, Uzaramo, Ukwere, Msuwa, Turiani, Usagara, Madizini, Pala Ulanga" (Vermunt, n.d., n.p.). A partir de Palaulanga, l'itinéraire est très détaillé et les noms des responsables de clan installés à chaque établissement sont précisés. Cette version du voyage des Wanyagatwa jusqu'à Palaulanga n'est pas confortée par mes propres enquêtes. Elles indiquent que les Wanyagatwa auraient été alliés matrimoniaux des Wakalagale lors de la migration et qu'ils auraient donc une origine commune, le Sud-Ouest du massif. Des enquêtes menées sur le piedmont occidental des Uluguru confirme l'existence de cette alliance dans un établissement situé en aval de Palaulanga. Ailleurs, Vermunt lui-même propose des informations contradictoires : "Together came from the direction of Ubena ; Mkala, a man of the Mchuma clan. Mtombolumwe, a woman of the Mnyagatwa clan. Her mjomba was Musi." (Vermunt, n.d., n.p.). Cependant, Burton, dans son récit de voyage, précise que le sud des

⁴⁸ "Ukoo wa kionera unaitwa Mponera lakini tumetoka sehemu moja karibu na Mahenge, mlima wa Uponera. Kutoka kule tulikuwa na mama wetu wa kwanza alikuwa jina lake Vibuhege. Mjomba wake alikuwa Mategera, na mume wake aliyemposha Vibuhege, Kalagizo. Alikuwa na wapwa alikuwa na jukuu (...) Wakaanza kutapakaa mabonde ya Kilombero, toka Kilombero wamekuja mabonde ya Mikumi, toka mabonde ya Mikumi wamekuja mabonde ya Mlekeni. Miaka mingi inakwisha hivyo na kizazi kile (...) Basi wakatembea mpaka Kilosa." Nikola Fabiani Ndambwagire Kupeni, clan des Waponera, entretien du 13/06/95, Lukunguni.

Monts Uluguru, où les Wanyagatwa sont nombreux, fut très tôt en relation avec Kilwa : "Yet Zungomero is the great Bandari or center of traffic in eastern (...) Kilwa formerly sent caravan to it" (Burton, 1860, p. 95). Qu'il s'agisse d'une origine géographique réelle des Wanyagatwa ou d'un apport secondaire dû à l'accueil au sein du clan d'individus issus de Kilwa, les relations entre le Sud des Uluguru et Kilwa sont donc avérées.



Carte 4 : Origines géographiques lointaines des populations luguru

En résumé, on peut donc dire que, d'après les traditions orales, la plupart des clans occupant actuellement les Monts Uluguru seraient issus du Sud-Ouest de la Tanzanie, de la région de Songea. On sait peu de choses sur le parcours exact qui les aurait menés jusqu'à Palaulanga. Ils auraient suivi,

“de vallée en vallée”, un axe Sud-Ouest/Nord-Est joignant approximativement les emplacements des actuelles villes de Njombe, Iringa et Kilosa, pour aboutir dans la région de Palaulanga. Certains clans seraient venus de l’Est, de la région de Bagamoyo et de Dar-es-Salaam. Cette origine orientale est peut-être secondaire et pourrait renvoyer, in fine, aux mêmes mouvements migratoires que ceux issus de Songea. Enfin, un clan particulier, celui des Wanyagatwa, proclame une origine méridionale et côtière, la région de Kilwa.

Les informations dont je dispose ne m’autorisent pas à proposer d’hypothèse plus élaborée et le sujet nécessiterait une recherche en soi. On note cependant que les zones supposées d’origine abritent des populations matrilineaires partageant beaucoup de caractéristiques avec les clans luguru : matrilinearité et gynécostatisme, soumission du jeune époux au lignage de son épouse, principaux traits du mode de mise en valeur du milieu... Enfin, l’itinéraire partant de Songea correspond à une zone écologique favorable à l’agriculture pratiquée par les migrants (voir le chapitre III). Il longe les versants est des massifs montagneux, bénéficiant ainsi de bonnes conditions pluviométriques et thermiques, tandis qu’à l’est et à l’ouest de cet itinéraire, ces conditions se dégradent.

Lors de mes enquêtes auprès de différents lignages du clan des Wanyagatwa, j’avais été surpris par la constance avec laquelle les informateurs se référaient à l’Abyssinie. “Nos anciens du début étaient Muhamo mwana Nonga, venus d’Abyssinie. Comme ils venaient d’Abyssinie, ils allèrent en Somalie. De là, ils s’installèrent à Palaulanga et toutes les populations de tous les clans atteignirent Palaulanga.”⁴⁹ “Ce que m’ont dit les défunts, c’est que notre origine c’est l’Abyssinie. D’Abyssinie ils traversèrent jusqu’au Kenya. Après être demeurés au Kenya, ils traversèrent jusqu’à la côte de Tanga. De Tanga ils traversèrent à nouveau jusqu’à Dar-es-Salam, Mizizima.”⁵⁰ J’avais rencontré une dizaine de membres du clan des Wanyagatwa dont la plupart m’avait déclaré spontanément leur origine Abyssinienne. Je n’étais évidemment pas dupe. L’utilisation des mots “Somaliland” et “Kenya” pour décrire l’itinéraire suivi jusqu’au Monts Uluguru en disait long sur la datation de cette tradition. Mais aucun de mes informateurs ne voulait démordre de cette version des origines. Certains ajoutaient qu’il est

⁴⁹ “Wazee wetu wa kwanza walikuwa Muhamo mwana Nonga. Kutokana na Abyssinia. Walivyotoka Abyssinia wakaja Somaliland. Walipotoka Somaliland, ndiyo wakaja akapanga ndiyo wa kwanza sehemu ya Palaulanga na makabila yote yafika pale kwa ukoo zote.” Filipi Kristiani Kinenge, clan des Wanyagatwa, entretien du 29/01/95, Tchenzema.

⁵⁰ “Nilivyo ambiwa na mahremu asili kabisa tumetoka Abyssinia. Abyssinia wazee wakaluka wakaja Kenya, kukaa Kenya pale wakaluka wakaja Mwambao wa Tanga. Kutoka Tanga wakaluka tena wakaja Dar-es-Salam, Mizizima.” Kikombe, clan des Wanyagatwa, entretien du 07/02/95, Luale.

notoire que les premiers Wanyagatwa étaient, contrairement aux autres Waluguru, très poilus du torse et des bras, et que leurs cheveux étaient si longs qu'ils pouvaient les tresser à partir des tempes pour y attacher deux chèvres, l'une à droite et l'autre à gauche. Devant de tels arguments, bien que dubitatif, je décidai de classer l'affaire. Je trouvai même un informateur d'un autre clan, celui des Wamatze, pour reprendre, au compte de son clan, une variante de l'histoire : "Moi j'ai appris de mes aînés que nous venions de Palaulanga avec notre oncle. Mais ce que m'ont raconté d'autres, c'est que de Palaulanga nous sommes allés très loin. Nous avons atteint l'Abyssinie (...) Nous sommes sortis d'Abyssinie et nous avons commencé à revenir. Ils passèrent par l'intérieur et rencontrèrent les Masaï. Là-bas [en Abyssinie] nous étions coincés. Tu sais ce dont ils furent effrayés là-bas ? Je pense que c'était l'océan, ça les dépassait. Pour revenir, ils utilisèrent une pirogue. Ils profitèrent d'un abyssinien qui voyageait en pirogue. Il les prit à bord, environ une dizaine de personnes, et vint avec eux. Il les laissa à Pugu, Dar-es-Salaam."⁵¹

Après huit mois de terrain, la veille de mon départ des Monts Uluguru, je conduisais ma toute dernière interview, justement avec deux frères germains membres du clan des Wanyagatwa. J'étais accompagné d'un ami, du clan des Wabena, qui leur avait longuement expliqué le type d'informations que je recherchais. L'aîné commença le récit : "Nous sommes venus d'Abyssinie...". Son jeune frère le coupa sèchement : "Abandonne ce que nous a raconté le Père Mzuanda, et dis-leur ce que nous ont appris les anciens, comme ils te l'ont demandé !". Le père Mzuanda n'avait donc pas seulement écrit l'histoire des Waluguru, il l'avait également un peu faite. Vermunt, qui enquêta peu de temps après le passage de Mzuanda, participa involontairement à la consolidation de cette tradition contemporaine : "As we will see in the section of each clan separately, some clans pretend to originate from Ethiopia. For the Wanyagatwa it may be possible, because they pretend to have come to Kilwa with the very first merchants from the North during the first centuries." Les clivages politiques ou sociaux qui traversent la société luguru ne recouvrent pas les clivages claniques ou lignagers. Pourtant, un clan s'est prêté avec complaisance à la manipulation du mythe de son origine. On comprend que dans certaines sociétés, où les tensions internes entre groupes sociaux étaient fortes, ce type de manipulation a pu participer au développement de situations dramatiques.

2.3/ L'inévitable Mont Palaulanga

La plupart des informateurs, quel que soit le clan, et *a fortiori* le lignage, auquel ils appartiennent, prétendent que dans leurs pérégrinations, leurs ancêtres passèrent par Palaulanga. Les formules du type "nous sommes tous issus de Palaulanga", ou encore "ici (dans les Monts Uluguru) ce n'est pas chez nous, nous sommes venus de Palaulanga", introduisent fréquemment les récits. Elles reviennent même dans la bouche des informateurs les

⁵¹ "Mimi nimepata habari na wazee wangu tumetoka Palaulanga na mjomba wetu. Lakini walivyonyuzungumza wengine kutoka Palaulanga tumekwenda mbali sana. Tumefika mpaka Abyssinia. Na adithi wazee waliniambia na Mchuma (Mchuma ndiyo alioleta Wamatze kutoka Palaulanga). Tumetoka Abyssinia tukaanza kurudi (walipita humu humu kuwakuta Waamasai. Kule wakakwama. Unajua walizoogopa kule, nafikiri ni bahari, wamezidiwa kule. Halafu kurudi walitumia mtumbwi. Wakampata mtu mmoja wa Abyssinia akisafiri na mtumbwi. Basi yeye akawatia kama watu kumi, kuja nao. Akawaacha Pugu, Dar-es-Salam." Daudi Debwe Kehamba, clan des Wamatze, entretien du ?/03/95, Visomolo.

moins loquaces, ceux qui ne savent ou ne veulent dire que cela... Nous avons vu que dans les récits sur les origines géographiques lointaines des clans luguru, Palaulanga est souvent une étape du "voyage". Les Pères Vermunt et Mzuanda citent abondamment ce lieu : "Ask any Mluguru from which direction they came, they always will answer : We come from Pala-Ulanga." (Vermunt, n.d., n.p.). Brain et Swantz citent également cette zone : "The story of the movement via Iringa in the Hehe country occurs widely, as does the account of the dispersal from the point of the mountain called Pala Ulanga." (Brain, 1971, p. 830) ; "The Mbiki coming from the north via Pala Ulanga migrated to Zaramo and later to Mgeta in the Uluguru mountains." (Swantz, 1972, p. 239). Palaulanga ("Mont Para Uranga") est également reporté sur la carte dressée en 1885 par Giraud (Giraud, 1885) et sur les cartes allemandes du début du siècle (Uhlig, 1902 ; Moisel, 1902). Burton, qui passe pourtant à proximité, ne le mentionne pas. Dans les Carnets de Voyage de Monseigneur Courmont, Pala-Ulanga est évoqué dans les termes suivant : "Nous apprenons que du côté Est du Pala-Ulanga, il n'y a que 6 ou 7 villages. Ces villages n'ont guère que 4, 5 ou 6 cases. C'est bien peu d'habitants pour un quartier à choisir pour station. Y trouverions-nous des vivres en quantité suffisante ? De plus, le pays est fermé par de hautes collines. Donc, pas de monde ici ; pas de monde à attendre des environs (...) Ce chef [de Pala-Ulanga] nous donne du riz et du maïs." (Courmont, 1886, n.p.).

On désigne aujourd'hui par Palaulanga un mont situé à 70 kilomètres à l'Ouest du massif des Uluguru, au sein de la forêt domaniale d'Ukwiva. Il se dresse au milieu d'une zone bien arrosée, propice au mode de mise en valeur du milieu pratiqué par les migrants⁵². Les traditions orales l'expriment en soulignant sa richesse en "delega" (Basella alba ou rubra)⁵³, une plante de cueillette à partir de laquelle on prépare un accompagnement

⁵² Ce mode de mise en valeur du milieu est présenté au chapitre III.

⁵³ De la famille des Basellaceae, cette plante est connue sous les noms de "Malabar spinach", "nightshade", "Ceylon spinach" ou "Indian spinach". Il existe 5 variétés, une en Afrique de l'Est, trois à Madagascar et une dernière pan-tropicale. D'après Purseglove, Messiaen et Tindall, elle aurait une origine asiatique alors que les traditions orales luguru la présentent comme une espèce spontanée de la zone (Purseglove, 1968 ; Tindal, 1983 ; Messiaen, 198).

(mboga) des féculents. Ayant été déclarée réserve forestière, cette région est actuellement inhabitée. Un certain nombre de villages subsistent cependant sur son pourtour. Je n'ai malheureusement pas eu la possibilité d'y conduire d'enquête, non plus que je n'ai pu caractériser cette zone du point de vue agro-écologique. Il est vraisemblable que le Palaulanga des récits correspond en fait à un plus vaste espace dont le Mont Palaulanga ne serait qu'un repère. Ainsi, pour Vermunt, "if we say Pala-Ulanga we mean the whole country of which Pala-Ulanga is the centrum : Madizini, Mfisi, Ulaya, Kidodi, etc. and Ukwira" et plus loin, "Several luguru clans claim to come from the Usagara side or the Mkata plain and Pala Ulanga, which was also known as Usagara" (Vermunt, n.d., n.p.).

Il est légitime de s'interroger sur cette référence à une origine géographique commune. La littérature est riche d'exemples où ce type de revendication fonde une réalité sociale présente en dépit de la vérité historique. Elle apparaît d'ailleurs contradictoire avec les trois directions selon lesquelles le peuplement se serait réalisé : Est/Ouest, Sud-Ouest/Nord-Est, Sud-Sud-Est/Nord-Nord-Ouest. Comme je l'ai déjà signalé, le présent travail n'a pas été conçu pour répondre à ces interrogations. Une analyse sérieuse des mouvements migratoires précoloniaux exigerait la couverture de l'ensemble des populations matrilineaires de Tanzanie orientale, auxquelles la plupart des auteurs accordent une origine commune.

Les quelques récits qui retracent la migration en amont de Palaulanga suggèrent cependant qu'elle ne serait pas un lieu de peuplement à partir duquel les clans se seraient mis en marche, mais plutôt une sorte de "porte de passage obligé" d'un mouvement de migration plus ample. Je rejoins ici le point de vue de Vermunt : "Not that Pala-Ulanga was their country of origin, but they must have stayed there for a very long time. (...) It only means that they passed there or even stayed there for some time on there around before going on to the luguru foot hills" (Vermunt, n.d., n.p.).

On doit enfin souligner que, du point de vue géographique, la région de Palaulanga est séparée des Monts Uluguru par une dépression marécageuse large de plusieurs kilomètres et occupée par la rivière Mkata. Cette dépression, inhospitalière du point de vue du mode de mise en valeur du milieu pratiqué par les populations luguru, a sans nul doute été un obstacle à la progression directe vers l'Est du front pionnier⁵⁴. Le franchissement de cet obstacle par quelques groupes migrants, en les isolant de leurs lignages d'origine, a peut-être été à l'origine d'une rupture qui fonde le mythe de Palaulanga (voir le chapitre II).

2.4/ Les itinéraires suivis à partir de Palaulanga et de Pugu

Alors que les traditions orales ne permettent que de poser des hypothèses quant aux origines lointaines des populations luguru et à la référence systématique au Mont Palaulanga, elles deviennent beaucoup plus précises lorsqu'elles décrivent les derniers mouvements de migration, ceux qui joignent Palaulanga ou, pour les clans d'origine orientale, Pugu, aux Monts Uluguru. Elles retracent précisément les itinéraires de migration, mentionnent l'emplacement des établissements pérennes et le nom des anciens qui en reçurent la charge. Dans ces traditions, le récit de la toute dernière étape a un statut particulier. Il rapportait jusqu'ici les pérégrinations du clan dont est issu le lignage de l'informateur. Il devient alors la proclamation de la préséance de ce lignage, l'affirmation péremptoire que le territoire à partir duquel il s'adresse à nous est son patrimoine. Cet événement est donc rapporté avec minutie et l'analyse qu'on peut en faire dépasse largement le cadre plutôt descriptif de ce chapitre. Elle sera développée dans le prochain chapitre tandis que je m'attacherai ici à retracer les itinéraires suivis.

⁵⁴ Les clans des Wachuma, Wakalagale, Walelengwe et Wanyagatwa empruntèrent la ligne de séparation des eaux entre le bassin de la Wami et celui de la Ruaha, au niveau de l'actuelle ville de Mikumi. Les Wamatze et Wamwenda contournèrent la dépression par le Nord.

On distingue quatre itinéraires principaux :

- De Palaulanga, certains lignages se dirigèrent directement vers le massif des Monts Uluguru, le pénétrant par la vallée de la rivière Msongozi, à l'Ouest,
- d'autres lignages gravirent le versant Nord-Ouest du massif, le long d'affluents de la rivière Ngerengere,
- d'autres lignages encore contournèrent les Monts par le Nord, se dirigèrent ensuite vers l'Est pour atteindre Pugu à proximité de l'actuelle ville de Dar-es-Salaam. Une partie de ces lignages revinrent sur leurs pas et abordèrent les Monts Uluguru par le Nord-Ouest et le Nord-Est. Comme je l'ai déjà souligné, certains de ces récits ne débutent qu'à Pugu,
- enfin, quelques lignages, après avoir contourné le massif par le Nord puis l'Est, en occupèrent les versants méridionaux, suivant les bassins des rivières Mbakana et Mgeta.

La description détaillée de ces itinéraires est fastidieuse, surtout pour ceux des lecteurs qui ne peuvent agrémenter de l'image des magnifiques paysages des Monts Uluguru les noms des lieux et les trajets sur les cartes. Elle reste cependant nécessaire car elle fonde en partie l'analyse que je conduirai ensuite sur les modalités de la migration.

2.4.1/ L'itinéraire Ouest

Les itinéraires Ouest et Nord-Ouest sont les plus courts, ils mènent directement de la région de Kilosa (Palaulanga) aux Monts Uluguru. Quelques clans pénètrent le massif par la vallée de la Msongozi. Il s'agit de deux couples de clans, d'une part les Wakalagale-Wanyagatwa et, d'autre part, les Wachuma-Walelengwe. La Msongozi est une rivière qui s'écoule

vers l'ouest et se jette dans la Mkata, au pied Ouest des Monts Uluguru. En la remontant jusqu'à sa source, on passe facilement sur un autre bassin versant, celui de la rivière Mgeta, bassin versant sur lequel s'installèrent la plupart des clans venus par cet itinéraire. Les établissements de ces clans s'égrènent le long de la vallée de la Mgeta et des vallées de ses affluents : Mwalazi, Mzinga-Mindu. Remontant en amont de la Mgeta jusqu'à l'entrée de la vallée de Bunduki (toujours sur la Mgeta), ils rencontrèrent les clans (Wamwenda-Wamatze) ayant pénétré par le Nord. Ils se dirigèrent également vers Kibuko, sur la ligne de crête séparant la vallée de la Mgeta d'un autre bassin versant, celui de la rivière Mbakana. Ils y rencontrèrent les clans (Wanyagatwa-Wakalagale) ayant pénétré par le Sud.

Vermunt propose un scénario très semblable, mais les Wakalagale sont ici accompagnés des Walelengwe⁵⁵ : "From Pala Ulanga (...) they crossed to the West Uluguru and settled in the foot hills of the West Uluguru. Afterwards they crossed the Mgeta river near a place called Lufune and went in two different directions ; one to the North under Debwe Nondoa and one to the East under Mlambiko. Everywhere on their passage the Wakalagale and the Walelengwe occupied land and left some of their folk behind. Interesting to note that we find the Wakalagale and the Walelengwe always together, even in the Ukwere and the Uzigua (où on les appelle les Wasemiono)." Il écrit plus loin : "These separated, one part in the direction of Mgeta - Mwarazi (Debwe-Nondoa and Keyamba Mzunguruka) and an other part in the direction of the Mbakana river (Mlambiko). An other party followed the Mbakana valley and reach Mgeta. Along that road they have left many signs of their passage".

⁵⁵ Les Wakalagale et les Wachuma affirment n'avoir constitué qu'un seul clan dans le passé. On continue aujourd'hui à se référer aux deux clans comme s'ils ne faisaient qu'un, utilisant souvent le terme Wachuma pour désigner des Wakalagale. Quelques mariages ont eu lieu entre les deux unités, mais les anciens ont finalement décidé de les proscrire. Le couple Wakalagale-Walelengwe de Vermunt correspond donc vraisemblablement à mon couple Wachuma-Walelengwe.

2.4.2/ L'itinéraire Nord

Il a été emprunté par le couple Wamatze-Wamugu (ou Wamwenda), les Wamlali et les Waponera (ou Wanzeru).

Les Wamatze-Wamugu se sont rencontrés et alliés au pied septentrional du massif. Pour les uns, les Wamatze sont venus directement de l'Ouest tandis que les Wamugu sont tout d'abord passés par Pugu, à proximité de l'emplacement actuel de la ville de Dar-es-Salaam, avant de revenir sur leurs pas. Pour les autres, Wamatze et Wamugu sont passés par Pugu. L'itinéraire de Pugu, suivi par les Wamugu est décrit au paragraphe suivant. A partir de Palaulanga, les Wamatze se sont dirigés vers la butte témoin de Nguru ya Ndege qui culmine à 1 350 mètres d'altitude et se trouve à quinze kilomètres au Nord de Morogoro. Ils ont ensuite piqué vers le Sud et traversé la rivière Ngerengere pour atteindre Mfine puis Mlali, au pied du versant Nord. Ils ont gravi ensuite ce versant en passant par Msegese (Mongwe) pour franchir la ligne de crête qui les séparait du bassin versant de la rivière Mgeta et rejoindre Tandali, Maguruwe et Maziwa, dans l'actuelle vallée de Bunduki. Cette vallée est la principale zone de peuplement des Wamatze et des Wamwenda au sein du massif montagneux. Des mouvements mineurs et tardifs, sur lesquels je reviendrai plus tard, ont ensuite eu lieu.

Les Wamlali sont venus directement de Palaulanga à Morogoro en passant par Mlali. A Morogoro, leur établissement d'origine a donné son nom au quartier actuel de la ville "Kilakala", "l'endroit qui a brûlé". Les informations sur l'itinéraire suivi par ce clan sont très approximatives, elles reposent sur une seule enquête.

Les Waponera ou Wanzeru⁵⁶ sont originaires de la région de Mahenge. Ils ont remonté vers le Nord, le long de la vallée de Kilombero, rejoint Mikumi puis Kilosa. De là, ils se sont dirigés vers l'emplacement actuel de

⁵⁶ Les Wanzeru constituent un clan indépendant issu d'une scission d'avec le clan des Waponera. L'ensemble Waponera-Wanzeru reste exogamique.

la ville de Morogoro où ils ont rencontré leurs devanciers, les Wamlali. Ils se sont installés sur les pentes qui conduisent à Morning Side. Les Wanzeru occupent encore ce site aujourd'hui. Les Waponera ont poursuivi vers le Nord-Est du massif, pour atteindre Nyingwa, au cœur du massif des Uluguru, en passant par Matombo et remontant la vallée de la Mfizigo. Ensuite les récits sont plus confus. Il y aurait eu, entre autres, un retour vers l'Ouest des Monts Uluguru (Doma, Malaka).

2.4.3/ L'itinéraire Est via Pugu

De Palaulanga, les Wamwenda et les Wambiki se sont rendus à Pugu, à proximité de Dar-es-Salaam. On y trouve encore des établissements de ces clans. De là, ils sont retournés vers la façade Est des monts en passant par Ubenazomozi, *Midawula*, Ngerengere, Mikese, *Bunahuwi*, *Matomondo*, *Kumikwasabu*, Msumbizi, Mfumbwe⁵⁷. De Mfumbwe, une partie de Wamwenda est descendue vers Matombo et a pénétré la vallée de la Mfizigo jusqu'à Lanzi. Une autre partie est remontée vers le Nord (Morogoro, Mlali), où l'alliance avec les Wamatze aurait eu lieu, pour ensuite gravir le versant Nord du massif et déboucher sur la vallée de la rivière Mgeta, à la hauteur de Bunduki et de Langali. Pour un autre des récits, la séparation des deux groupes se fait à Matombo. L'un se dirige vers le Sud à Bwakira, puis Singiza, l'autre se rend à Bunduki.

D'après Swantz, cité par Vermunt, la route de l'Est aurait également été empruntée par d'autres clans venus du Nord, du Sud et de l'Ouest : "The Vilindi clan came from the Lindi area to the Pugu area west of Dar-es-Salaam and then moved on up to the Luguru Mountains. The Chuma clan migrated from the Songea area via Kilosa, Morogoro, Ngerengere to Mbiki along the Ruvu river near Bagamoyo. Some of the Chuma moved down to the coast to trade, while the main group migrated back to the Luguru mountains. The mwenda clan came from the South to Pugu and later moved to the Luguru mountains. The Mbiki coming from the north via

⁵⁷ Les noms en italiques sont des lieux qui n'ont pas été retrouvés sur les cartes dont je dispose.

Pala Ulanga migrated to Zaramo and later to Mgeta in the Uluguru mountains." (Swantz, 1972, p. 239)

2.4.4/ L'itinéraire Sud

De Palaulanga, les Wanyagatwa ont contourné le massif par le Nord, ils sont passés par Matombo au Nord-Est. Ils se sont ensuite dirigés vers le Sud et ont atteint Kikeo. Ils ont ensuite remonté la vallée de la Mbakana jusqu'à l'actuel village de Tchenzema qui reste aujourd'hui un de leurs principaux lieux de peuplement. Lors de cette migration, les Wanyagatwa étaient accompagnés par un lignage du clan des Wakalagale. Je n'ai cependant pas trouvé d'informateur de ce lignage confirmant cet itinéraire⁵⁸.

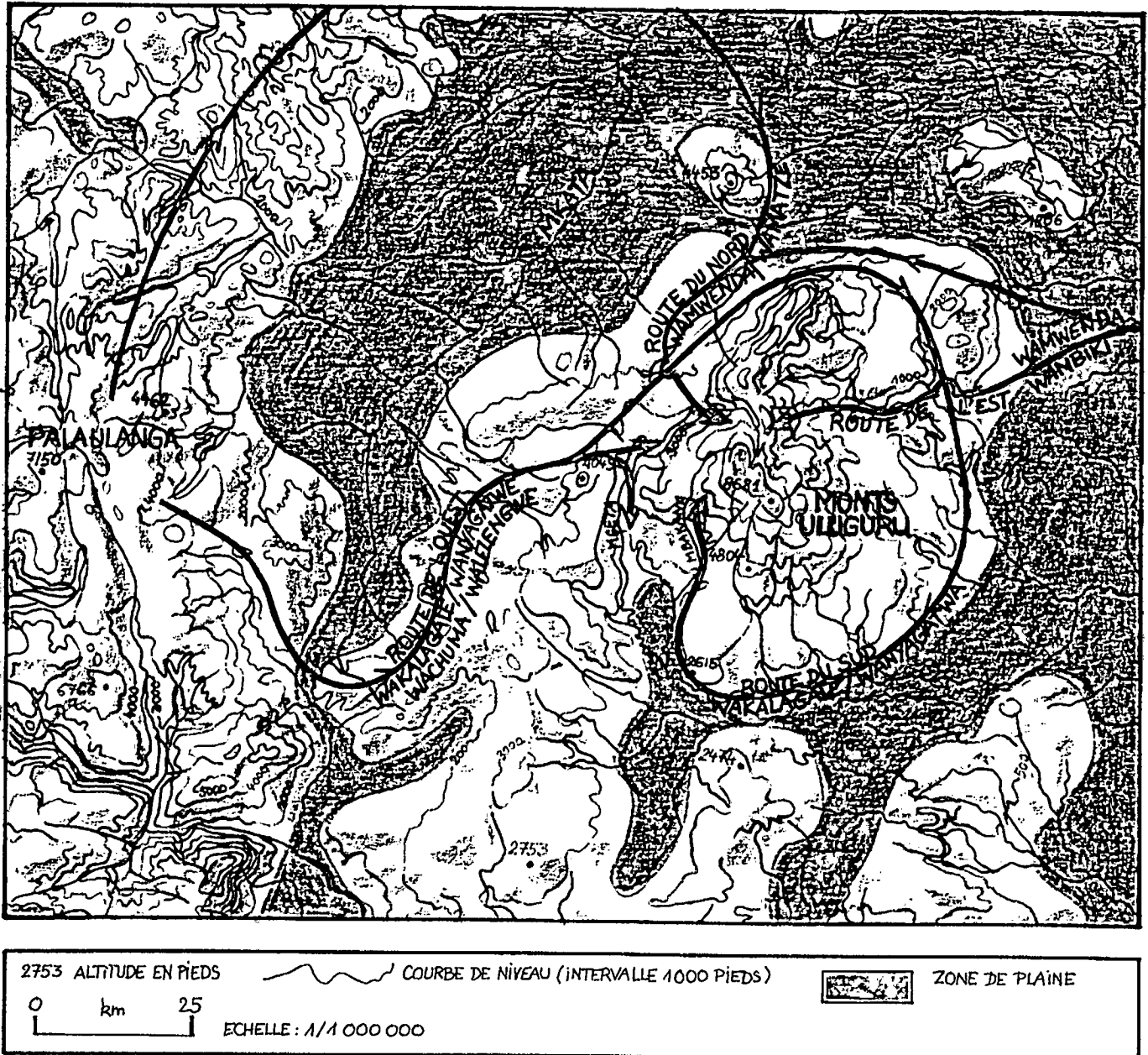
A partir de Palaulanga, les clans des Wanyagatwa et des Wakalagale ont donc constitué deux sous-ensembles. L'un d'entre eux a pénétré le massif par l'Ouest (voir paragraphe 2.2.1) tandis que l'autre l'a contourné par le Nord pour l'aborder finalement par le Sud. Ces deux sous-ensembles se sont à nouveau rencontrés dans la haute vallée de la rivière Mbakana. Mbakana signifie frontière, limite.

Vermunt donne l'itinéraire suivant d'après Mzee Mirandu : "From there (Kilwa) we went to Tonyagatwa, Uzaramo, Ukwere, Msuwa, Turiani, Usagara, Madizini, Pala Ulanga, Ludete, Mafumbo, Dakawa (we left behind chief Somvi), Ngomani (we left behind chief Nyasamwe et ailleurs Nyaramwe and Nyamirandu), Mkololo (we left behind chief Kilegere), Kinghonde (we left behind chief Mgegwa), Kikeo (we left behind chief Rangi), Lufikiri (we left behind chief Musi), Luale-Nzovu (we left behind chief Ng'ulumbi), Mwarazi (we left behind chief Timbwi), Kibuko (we left behind chief Mbega Mirandu), Tchenzema (we left behind chief Ng'obole)." (Vermunt, n.d., n.p.). A partir de Palaulanga, cet itinéraire correspond à celui que j'ai enregistré.

⁵⁸ Je montrerai plus loin que cette absence de convergence n'invalide pas les récits des Wanyagatwa. Le lignage des Wakalagale, compagnon de route des Wanyagatwa, a été plus tard absorbé par un autre lignage du même clan. Il est tout à fait vraisemblable que cette absorption ait abouti à l'abandon des traditions orales propres au lignage accueilli au profit de celles du lignage d'accueil.

2.4.5/ Conclusion

Ainsi, les traditions orales permettent la reconstitution relativement précise des itinéraires ultimes des clans dont les migrations successives aboutirent aux Monts Uluguru. L'image générale de la migration de ces clans, telle qu'elle est présentée à la carte 5, n'est cependant que le reflet très partiel de l'ensemble des mouvements de population duquel elle participe et qui aboutit au peuplement de la Tanzanie orientale "matrilinéaire".



Carte 5 : Synthèse du Peuplement Pionnier de Mgeta

La lecture de la carte suggère que les Monts Uluguru furent le point d'arrivée de l'ensemble des mouvements migratoires, ce qui pourrait conforter l'idée que les populations migrantes fuyaient les plaines environnantes et cherchaient refuge au sein du massif. Resurgiraient alors les spectres de la guerre, de la famine et des pillages. Mais cette inférence ne serait qu'un sophisme dès lors que c'est la nature même de l'échantillon qui aboutit nécessairement à nous renvoyer cette image faussée du peuplement de la zone. Partant de lignages territoriaux implantés au sein des Monts Uluguru et enquêtant sur leurs origines, on ne pouvait qu'y aboutir... La carte ne fait donc que dresser les parcours des parties de clans dont sont issus les lignages territoriaux à partir desquels les informateurs s'adressent à nous. Même à propos de ces quelques clans, elle ne nous renseigne pas sur l'ensemble de leurs pérégrinations, dont l'expression graphique serait sans doute beaucoup moins linéaire et plus arborescente.

Une autre restriction à la généralisation, et qui pointe déjà dans la remarque précédente, s'impose lorsqu'on s'interroge sur la fréquente référence de la tradition orale au clan comme acteur de la migration. Souvent, les récits s'adressent à nous en son nom : "nous les Wachuma", "tous les Walelengwe viennent de Palaulanga", etc... Le groupe migrant, aussi réduite que soit sa taille, est investi de la permanence et de l'inaltérabilité du clan. Qu'on nous parle des Wamugu (appelés encore Wamwenda) qui partirent de Pugu sur la côte pour atteindre les Monts Uluguru, s'impose à nous l'image d'un groupe cohérent d'individus, tous issus en ligne matrilineaire d'une même souche, s'accroissant et se déplaçant. On verra plus loin (chapitres IV et V) ce qu'a d'idéologique une telle expression du clan. La permanence du clan est au contraire assurée par sa grande plasticité, sa capacité à dilater ou contracter ses frontières, les incessants réarrangements dont il est le théâtre au gré des aléas. Et ceci n'est évidemment pas sans conséquence sur l'interprétation qu'on peut avoir des traditions orales, même lorsqu'il s'agit simplement de décrire des itinéraires de migration.

J'ai déjà eu l'occasion de le dire, l'étude du peuplement de la Tanzanie Orientale "matrilinéaire" nécessiterait une recherche en soi qui, non seulement s'appuierait nécessairement sur un échantillon plus large, mais développerait des méthodologies propres à ses objectifs.

2.5/ Le peuplement post-pionnier des Monts Uluguru

Comme nous l'avons vu au premier paragraphe de ce chapitre, l'installation de tous les lignages ne s'est pas faite simultanément. Les paragraphes qui précèdent se sont attachés à décrire les itinéraires suivis par les lignages pionniers, ceux qui défrichèrent des espaces encore inoccupés. Il y eut également des mouvements plus tardifs au cours desquels de nouveaux lignages ou de nouveaux individus furent accueillis par les pionniers. Les modalités de migration et d'accueil de ces migrants tardifs ressortissent clairement de deux périodes distinctes.

2.5.1/ Alliance matrimoniale, accueil de nouveaux clans et partage du territoire

Les groupes migrants qui sont accueillis dans le courant du XIX^{ème} siècle sont constitués en lignages et reconnus comme tels par leurs hôtes. À ce titre, ils se voient attribuer des territoires bien délimités au sein des territoires lignagers pionniers. Ces mouvements s'inscrivent dans une stratégie de consolidation des établissements pionniers dont l'analyse détaillée est conduite au chapitre suivant, stratégie qui s'exprime essentiellement par la diversification des alliances matrimoniales. Ils empruntent les mêmes voies que les quatre itinéraires exposés précédemment et, si ces nouveaux lignages n'appartiennent pas aux clans des lignages pionniers, ils ont avec eux des liens historiques. Il ne s'agit pas de lignages issus de clans totalement étrangers. Se référant au nombre de doyens s'étant succédés à la tête de ces lignages depuis leur installation à Mgeta, il apparaît que ce type de mouvement a pu couvrir la presque totalité du XIX^{ème} siècle. Ainsi dans la vallée de Bunduki, les clans pionniers sont ceux des Wamatze et des Wamwenda. On retrouve également deux lignages

du clan des Wambiki, installés sur deux territoires qui leur sont propres et originaires du versant Nord des Monts Uluguru. Manda, né en 1922, raconte comment son lignage s'installa au lieu-dit Kifulu, au sein du territoire des Wamwenda.

“Mon clan c'est celui des Wambiki, mais mon grand-père, que j'ai connu, [babu] me raconta. Il disait : “mon cadet, nous sommes venus dans ce pays. Les Wamwenda étaient à Palaulanga, quand ils sortirent de Palaulanga, ta grand-mère, qui était une femme⁵⁹. Nous sommes venus dans ce pays. Ainsi le Mmwenda pris ta grand-mère alors qu'elle se trouvait à Mbiki [situé à l'est de Dar-es-Salaam]. Quand il quitta Mbiki, il prit ta grand-mère (...) Sortis de là, ils entrèrent dans le pays du Mmwenda qui l'avait épousé et ils ouvrirent leur territoire dans ce pays. (...) Le Mmwenda qui conduisit ta grand-mère dans ce pays s'appelle Mlinda [encore appelé Ndulu, nom du doyen des Wamwenda de Bunduki]”⁶⁰

Ici, la grand-mère, “bibu”, représente le lignage. À ce titre, elle apparaît seule dans cette partie du récit mais le narrateur précise plus loin :

“et ton grand-père masculin⁶¹, le premier oncle, s'appelait Mswamlo mwana Msonga.”⁶²

⁵⁹ La nécessité de confirmer que la grand-mère en question était bien une femme n'est pas le reflet de la sénilité de l'informateur mais renvoie à l'utilisation du vocabulaire dit “de parenté” pour désigner diverses relations sociales. On peut préciser ici que l'informateur désire vraisemblablement indiquer que son lignage était un “lignage épouse” alors que le “lignage époux” appartenait au clan des Wamwenda. Ces deux catégories sont précisées au chapitre II et une discussion approfondie sur le vocabulaire de parenté luguru est proposée au chapitre IV. Pour l'instant, je me contente de traduire “bibu” par grand-mère, comme le font les autres auteurs...

⁶⁰ “Ukoo yangu ni Mbiki lakini babu alinizumguza, babu yangu niliyemkuta, niliyemkuta mimi. Alinizumgumza, anasema : “bwana mdogo, sisi tumekuja nchi hii, Wamwenda alikuwa Palaulanga, walipotoka Palaulanga, bibi yako alikuwa wa kike. Basi alimchukua bibi yako Mmwenda. Kumchukua bibi, bibi alikuwa wapi, Mbiki. (...) Walivyotoka pale, ndiyo wanaingia nchi hii Mmwenda aliyemposha bibi. Ndiyo wanapasua saku yao kwa nchi hii.” Manda Kaziyabwana, clan des Wambiki, entretien du 08/07/95, Kifulu (Bunduki).

⁶¹ Ici à nouveau, le terme grand-père (babu ou sekulu = grand homme) n'est pas seulement classificatoire. On peut désigner par ce mot toute personne, quel que soit son sexe, appartenant au lignage du grand-père classificatoire. Voilà pourquoi Manda spécifie ici grand-père “masculin” (voir également la note 59).

⁶² “Na babu wa kiume, mjomba wa kwanza, anaitwa Mswamlo mwana Msonga.” Manda Kaziyabwana, clan des Wambiki, entretien du 08/07/95, Kifulu (Bunduki).

En première écoute, les arrivées des deux lignages, Wambiki et Wamwenda, apparaissent simultanées. Mais il est clair pour l'informateur et d'après l'ensemble des traditions orales de Bunduki, que le lignage des Wamwenda précède de plusieurs générations celui des Wambiki. Plus d'une quinzaine d'individus se sont succédés au décanat du premier contre sept pour celui du dernier. La même situation se présente pour l'autre lignage des Wambiki installé au lieu-dit Kinyokwa.

D'une manière générale, ce mouvement peut se résumer par l'arrivée, sur des établissements déjà constitués, de nouveaux lignages qui se voient attribuer des territoires en tant qu'alliés matrimoniaux des lignages pionniers. Le témoignage d'Eduadi Nyombe, du clan des Wabena, est particulièrement illustratif. Son clan, originaire du pied du versant Est des Monts Uluguru, possède de nombreux territoires lignagers, de petites tailles, enclavés dans les larges territoires des clans pionniers.

*"Je pense que les femmes ont beaucoup dispersé le clan. Si une femme Mbena était prise par un Mnyagatwa qui disait : "je voudrais t'emmener (...) sur le territoire de mon clan", une fois arrivée, on lui donnait son emplacement. Nous les Wabena nous n'avions pas l'honneur d'avoir un endroit pour dire que nous avons un territoire. Les autres clans étaient déjà importants et nous étions très petits."*⁶³

2.5.2/ Accueil d'individus ou de groupes non constitués en lignage et sans partage du territoire

Un dernier mouvement du peuplement précolonial des Monts Uluguru peut être caractérisé à partir des traditions orales. Il s'agit d'individus isolés, ou en groupes extrêmement réduits, qui arrivent dans des conditions totalement différentes des groupes précédents. Ces individus cherchent

⁶³"Sasa kinamama nafikiri ndiyo waliamisha sana koo. Kwa sababu kila akishachukuliwa na Mnyagatwa, Mbena huyu kachukuliwa na Mnyagatwa kasema : "nataka ni kupeleke katika (...) saku yangu ya ukoo." Wakifika kule wakapewa eneo lao. Sisi Wabena hatukuwa na taadhima ya kupewa mahali ya kusema sisi hapa tuna kipande. Tulikuta tayari koo nyingine ni kubwa. Sisi ukoo wetu ni ndogo sana." (Eduadi Nyombe, clan des Wabena, entretien du 07/02/95, Luale).

refuge auprès de leur hôte à la suite d'un événement dramatique ayant frappé leur établissement d'origine : famine, guerre vicinale, raid d'un groupe social étranger à leur établissement. Leur arrivée n'est donc pas le résultat d'une alliance matrimoniale avec l'un des lignages d'accueil et, dans ce cadre, aucun territoire ne leur est attribué. Ils acquièrent simplement l'usufruit conditionnel de certaines parcelles. Leur situation est donc plus précaire, plus dépendante, que celles des individus appartenant aux lignages décrits au paragraphe précédent. Les récits concernent souvent des femmes isolées, ce qui paraît cohérent puisque, en vertu des règles matrilineaires, un homme arrivé dans des conditions similaires ne dispose d'aucun lieu social de mémoire, d'aucun lignage, pour préserver l'histoire de son arrivée. N'étant pas un groupe social constitué, un lignage représenté par un doyen capable d'en défendre les intérêts, ces individus sont assimilés à des "wanawana", terme qui devient alors synonyme de personne sans clan, sans doyen et donc sans territoire⁶⁴.

*"Mon clan est venu de la côte. (...) Nous vînmes à Mgeta. En arrivant nous rencontrâmes ici des gens qui nous avaient devancés, comme le Mmwenda, le Mbunga. Quand mes ancêtres arrivèrent ici, ils rencontrèrent les gens du pays qui les accueillirent. Jusqu'aujourd'hui, nous vivons ici et notre clan se développe. (...). Ils obtinrent des champs grâce à leurs pères, jusqu'aujourd'hui nous cultivons grâce à ceux du clan de nos pères que nous épousons. Moi-même, j'ai un champ ici grâce à mon mariage et je prospère avec le clan de mes pères. Je cultive les champs grâce au clan de mon épouse. Et les filles font de même grâce à leur époux."*⁶⁵

⁶⁴ Cette catégorie désignait jusqu'alors les individus issus d'une femme d'origine étrangère mais définitivement intégrée à un lignage en vue de le consolider démographiquement.

⁶⁵ "Ukoo wangu, sisi ni watu tuliyetoka Pwani. (...) Tukaja sehemu hii ya Mgeta kufikia wazee wetu wakawakuta watu hapa waliyetangulia. Kama ni Mmwenda, ni Mbunga, kati hapa Mgeta. Walipofika hapa ndiyo wamewakuta wenyeji, sisi tukakaribishwa, wazee wetu wamekaribishwa na mpaka leo tunaishi hapa na ukoo wetu unaendelea vizuri. (...) Walipata kwa ajili ya baba zao, wasaidia mpaka leo tunalima mashamba kwa ajili ya kusaidia, wale wa baba na tunaendelea kuposa. Kama hivi mimi niko hapa na mimi nina shamba ya hapa kwa ajili pale nilipoposa ndiyo ninastarehe na ukoo ule. Nalima mashamba kwa ajili ya ukoo wa mke wangu. Na watoto wakike nao wanaendelea kwa ajili ya wanaume zao." Gaspari Shomari Mihenga, clan des Wakwama, entretien du 07/07/95, Maguruwe.

Rajabu Martin, raconte comment ses deux aïeules arrivèrent seules, sans doyen. Encore aujourd'hui il cultive lui-même les parcelles du clan de son père car son propre lignage ne dispose pas de territoire :

*"Ma mère vient de Palaulanga, Kilosa. Mes deux mères vinrent ici dans les Monts Uluguru à cause de la famine. (...) Après être venues elles se marièrent ici même. Nous fûmes engendrés."*⁶⁶

2.5.3/ Conclusion

On a finalement distingué trois phases du peuplement des Monts Uluguru :

- Une première phase qui correspond à l'arrivée des premiers clans et à leur installation sur de larges territoires lignagers. Ces clans sont unis deux à deux par des liens exclusifs d'affinité.
- Une seconde phase lors de laquelle certains lignages des clans pionniers accueillent de nouveaux alliés matrimoniaux, appartenant à des clans tiers. Ils leur attribuent, de manière définitive, des territoires lignagers au sein de leurs propres territoires.
- Enfin, une troisième phase caractérisée par l'accueil d'individus, généralement non organisés en lignage, cherchant refuge dans les Monts Uluguru et auxquels aucun territoire n'est attribué.

Il s'agit de trois phases et non de trois périodes à strictement parler dans la mesure où ces phénomènes ont pu se recouper dans le temps. Ainsi, la paire de clans Wazaganza-Wabena s'installe à Kododo, au Sud-Ouest de la zone d'étude, et forme un établissement pionnier tardif. D'après le récit de leur arrivée et la liste de leurs doyens, à la même époque tous les autres clans pionniers sont déjà installés depuis plusieurs générations et accueillent déjà des lignages appartenant à des clans tiers (seconde phase).

⁶⁶ "Mama yangu katoka Palaulanga Kilosa. Kilichomleta, walikuja wakina mama zangu wawili, wametoka pale kwa habari ya njaa iliyoleta hapa Uluguru. (...) Sasa kuja hapa ndiyo wameposa hapa, hapa. Hata tunazaliwa sisi." Rajabu Martin, clan des Wategeta, entretien du 15/03/95, Kododo.

Je suis né et j'ai grandi dans ce village. Mes "oncles" me l'ont confié. Ils sont morts, ils étaient nombreux mes oncles. Je suis resté seul. (...) Mon oncle Mwingiro enfant de Sesa, venu de Palaulanga, vint dans ce pays alors qu'il était sans habitant. C'est la brousse, la forêt. Venu ici, il se tint sur une montagne qui s'appelle Kidege. Il vit une maison à Tchenzema, il vit une maison à Nyandira. Il alla à la rencontre des siens et leur demanda : 'la brousse aux animaux sauvages dont je viens, a-t-elle des habitants ?' Ils le nièrent. Il revint sur ses pas. Une fois revenu, il marqua sa frontière. Ainsi Mwingiro délimita ce pays. Plus tard, il alla chercher ses 'neveux' qu'ils viennent demeurer dans ce pays de prospérité. Mais il n'y avait personne d'autre. Le maître du pays c'est Mwingiro.⁶⁷

Il faut préciser que si Mwingiro ouvre un nouveau territoire malgré son arrivée relativement tardive, c'est qu'il accepte de s'installer sur un site inhospitalier. La vallée en question n'est pas parcourue par un important cours d'eau permanent mais par de petits ruisseaux et les marécages y sont nombreux, comme son nom l'indique : Kododo, le marécage. La pluviométrie y est plus faible que dans les zones plus élevées de Mgeta. Si l'on écarte ce dernier cas, on peut cependant grossièrement considérer que la phase pionnière est terminée au début du XIX^{ème} siècle.

Le recoupement temporel des deux autres phases est plus flagrant. On peut considérer que l'arrivée d'individus isolés cherchant refuge au sein des Monts Uluguru est caractéristique du dernier tiers du XIX^{ème} siècle. Les grandes perturbations socio-économiques et politiques qui bouleversent l'Afrique Orientale apparaissent légitimement être le facteur explicatif de ces

⁶⁷ "Mimi kijiji hiki ni mzaliwa na ni mkulia. Nimekabidhiwa na Wajomba wangu. Wamekufa, walikuwa wengi wajomba. Ninabaki mimi tu. (...) Mjomba wangu Mwingiro mwana Sesa kutoka Palaulanga amekuja nchi hii ilikuwa haina mtu. Aliikuta ni pori tu, msitu. Basi, kuja hapa akisimama mlima moja unaitwa Kidege, kainoa nyumba Tchenzema na kaiona nyumba Nyandira. Akawafuatilia wale jamaa zake kwa kuwauliza "je pori lile la wanyama nilipotoka lina watu ?" Wanamkatilia. Basi karudi nyuma. Kurudi nyuma ndiyo kaweka mpaka wake, kupakana (kujaza mawe upande na upande : ulundo). Basi Mwingiro akaipaka nchi ile, halafu nyuma yake ndiyo akawafuata wapwa zake kuja kukaa nchi hii kustarehe. Lakini kulikuwa hakuna mtu mwengine. Mwenyewe Mwingiro." Raphael Hassan Joseph Mdumu, du clan desWazaganza (Wakongera), entretien du 15/03/95, Kododo.

mouvements migratoires (voir le Chapitre III)⁶⁸. Mais à cette même époque, l'accueil de nouveaux lignages sur les établissements pionniers, qui a débuté plus tôt dans le dix-neuvième siècle, se poursuit. Plus que la période, ce qui est donc ici déterminant ce sont les conditions d'arrivée des groupes migrants. Constitués en groupes socialement cohérents, démographiquement forts, ils peuvent imposer la reconnaissance de leur identité de lignages indépendants. Peu nombreux, sans grande cohésion sociale et face à un lignage pionnier déterminé, ils peuvent se voir privés des droits élémentaires que la tradition leur reconnaît pourtant. L'accueil d'un lignage en tant qu'allié matrimonial n'a donc rien d'idyllique, il exprime un rapport de force. Tel lignage-épouse accueilli au début du XIXème siècle se trouve réduit à l'état de fait de "wanawana" parce que le lignage d'accueil l'a doté trop chichement en terre, tel autre lignage, bénéficiant initialement du seul usufruit de quelques parcelles, par sa vigueur démographique et les alliances qu'il sait nouer, se taille un territoire propre au détriment de ses hôtes.

*"Les Wamwenda de Digilo, ils obtinrent leurs champs de Ngulumbi, le Mnyagatwa. Le Mmwenda vint et épousa une nièce ou un neveu de Ngulumbi. Les générations passèrent et les Wamwenda s'emparèrent de ces champs. (...) Ainsi, alors qu'ils cultivaient grâce à l'alliance matrimoniale, ils firent de ce pays leur pays, par la ruse. (...) Les Wanyagatwa n'avaient pas la force de les affronter parce que leur pionnier, Ngulumbi, était mort. Ceux qui restaient ne connaissaient pas l'histoire. Ils constatèrent que le Mmwenda disait : c'est mon pays."*⁶⁹

⁶⁸ Vermunt rapporte un témoignage établissant une relation directe entre le développement du commerce des esclaves et les mouvements migratoires évoqués : "It was at that time [du développement de la traite des esclaves], that many groups migrated from the war infested plain and Uluguru foothills to the highest mountains of the Uluguru to escape war and hunger." (n.d., n.p.).

⁶⁹ "Wamwenda wa Digilo, walipata kwa Mnyagatwa, Ngulumbi. Sasa Mmwenda kaja kaposi kwa mpwa wa Ngulumbi. Ndiyo katika kuendelea, vizazi vilivyozaa, wakateka mashamba yale, Mmwenda. (...) Kwa hapo utalima kwa sababu ya ujengee. Wanalima. Sasa katika kulima, sasa wakafanaya ndiyo nchi yao, kwa ujanja. (...) Wanyagatwa hawana nguvu ya kugombana naye. Kwa sababu yule mkubwa wa kwanza Ngulumbi, amekufa. Sasa, wale hawajui historia. Basi ndiyo wakaona Mmwenda anasema hiyo ni nchi yangu." Filipi Kristiani Kinenge, clan des Wanyagatwa, entretien du 29/01/95, Tchenzema.

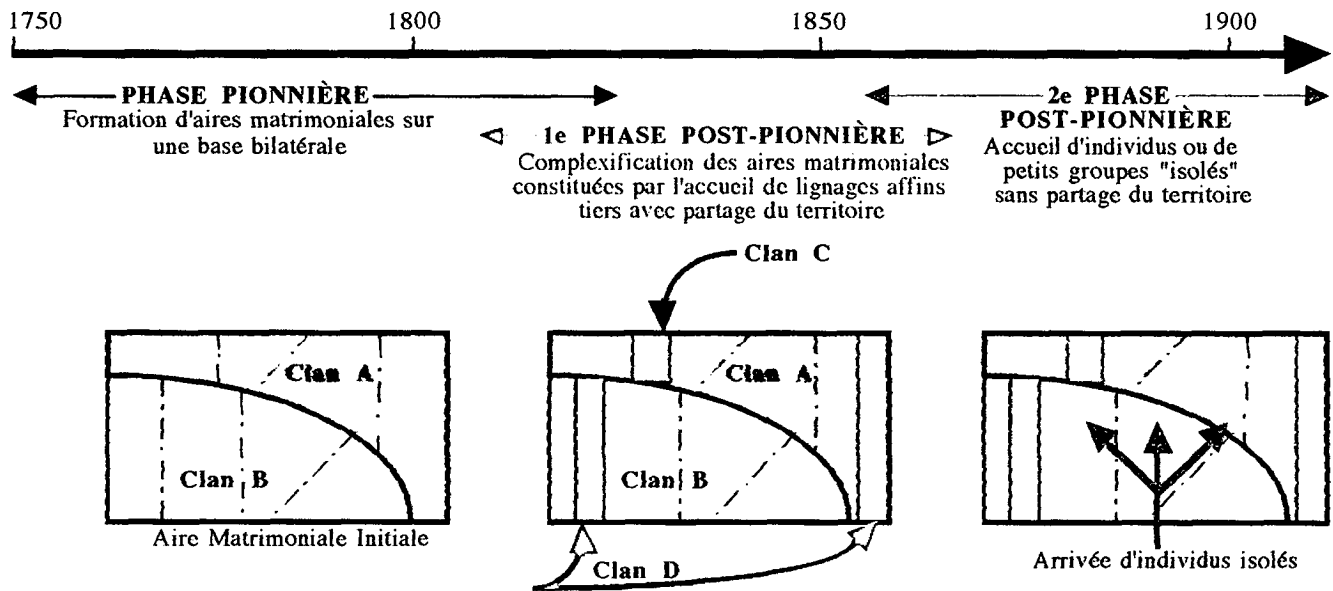


Figure 3 : Récapitulatif des trois phases du peuplement de Mgeta

3/ Les modalités générales du peuplement initial

Ce paragraphe a pour but la présentation générale des modalités suivant lesquelles s'est déroulé le peuplement initial des Monts Uluguru, durant la première des phases définies au paragraphe précédent. Il reste donc nécessairement superficiel et essentiellement descriptif. Il dresse un cadre global auquel on pourra se référer lors des analyses ultérieures.

3.1/ Une virginité feinte ?

Jadis les gens ne mettaient pas de limite à leur territoire. Ensuite, ils furent nombreux, ils se répandirent partout. Par exemple, ici il y a des gens. Ensuite, ce chez-moi peut-être vas-tu me le retirer. Alors, il appelle ses parents. Parce que, jadis, tout les parents restaient ensemble. Si là-bas il y a un endroit où personne n'est entré, c'est là la limite. La forêt là-bas ouverte, c'est chez moi. Si un autre vient en retard : "donne le lubako [une partie de la récolte] !" Mais au sortir de là-bas, à l'origine de la migration, pour venir ici, il n'y avait pas de (...) [mot incompréhensible] qu'ici est chez moi.

Cependant, ils continuaient à se répandre en avant. Ils entrèrent jusqu'à Dar-es-Salaam, près de l'océan. Ils commencèrent à venir. Oui, c'est ainsi. Il n'y avait pas à dire : "ici c'est chez moi, ici c'est chez moi !". Non ! Ils avançaient petit à petit, comme ça. Quand ils atteignirent la fin, là-bas (l'océan), derrière il y avait des gens où ils étaient passés. Les gens avaient engendré. Ils vivent. Alors ceux-là il leur est dit : "ici c'est chez moi. C'est mon oncle un tel qui m'a laissé cet endroit." Tout au début venant du Sud, du Sud-Ouest pour venir ici, il n'y a avait pas de "chez soi". De "chez soi" il n'y en avait pas. Ils avançaient comme ça simplement, jusqu'à la fin. Après il y en eut trois ici, dix là, vingt ailleurs et encore ailleurs trente, alors ils dirent ici c'est chez moi, ici c'est chez mon "mjomba".⁷⁰

Les récits relatant l'arrivée d'un clan ou d'un lignage dans une région proclament fréquemment la virginité absolue de celle-ci. Cette revendication d'antériorité fonde l'autorité présente d'un groupe sur la terre, et par conséquent sur d'autres groupes, bien souvent en dépit de la "vérité historique". Les traditions orales luguru n'abordent la question de l'antériorité que lorsqu'elles se rapportent aux toutes dernières étapes des migrations, c'est-à-dire lorsqu'elles concernent le territoire de l'informateur ou encore un territoire voisin. Sans surprise, elles affirment donc la préséance des principaux clans qui occupent actuellement les Monts Uluguru. Ils seraient arrivés dans un milieu vierge de toute occupation humaine. L'accueil sur un territoire déjà occupé concernerait des lignages

⁷⁰ "Zamani watu walikuwa hawaweki mipaka, walipokuwa wengi, wameeneaenea. Kwa mfano hapa wapo watu, halafu (...) [mot incompréhensible] pa kwangu mimi sijui ukaning'ang'anya. Basi pale anaita ndugu zake. Maana zamani walikuwa wanakaa ukoo moja wote pamoja. Kama kule kuna nafasi hakuna mtu aliyeingia, hapo ni kama ni mpaka sasa. Msitu pale wazi ni pangu, sasa kama anakuja mtu mwengine hajawahi, toa lubako ! Lakini kutoka huko kuja hivi kulikuwa hakuna (mot incompréhensible) kwamba hapa pangu. Ila walikuwa wanasambaa kwenda mbele. Wameingia mpaka Dar-es-Salam, baharini, wakaanza kujaa. Ndivyo ilivyo. Ilikuwa hamna kusema hapa pa kwangu, hapa pa kwangu, hamna. Walikuwa wanasogeasogea tu hivo. Wanasogeasogea tu. Sasa kule walikofikia mwisho, sasa huko nyuma kuna watu mle mle walimopitia. Watu wamezaa. Wanaishi. Sasa wale wanaambiwa hapa pa kwangu, pameacha mjomba wangu fulani hapa. Kwanza kabisa kutoka huko kusini, katika magarebi ya kusini kuja hivi, ilikuwa hakuna pa kwangu, pa kwangu, hakuna. Walikuwa wanaelekea hivi hivi tu, mpaka mwisho. Sasa watu walipokuwa hapa watatu, hapa kumi, hapa ishirini, hapa thelathini, ndiyo wakachukua hapa ni pangu sasa, hapa mjomba wangu." Nicola Fabiani Ndambwagire Kupeni, clan des Waponera, entretien du 13/06/95, Lukunguni.

parents ou alliés, appartenant au même mouvement migratoire. Certains récits insistent d'ailleurs sur les difficultés rencontrées par les pionniers dans un environnement hostile qu'ils disputent aux fauves.

Il est vrai que cet emplacement de Mugini [Langali] était aux Wambiki et qu'ils le défrichèrent. Ce sont les pionniers. Finalement, quand ils s'aperçurent qu'ils étaient inquiétés par des animaux féroces comme les lions, ils déménagèrent et quittèrent cet endroit.⁷¹

Pour sa part, Vermunt souligne qu'à l'inverse de beaucoup de populations tanzaniennes, les Waluguru ne possèdent pas de mythe de rencontre avec une population pygmoïde préétablie. Il évoque, par contre, sans rapporter les témoignages sur lesquels il s'appuie, des récits où des géants, vivant dans des grottes et cultivant une sorte de manioc, auraient été les premiers habitants des Monts Uluguru. Il propose même une relation entre ceux-ci et l'un des principaux clans luguru actuels, les Walelengwe : "We have seen, that the first inhabitants of the Uluguru were the Wahimbila or the Wadongo, who were chased away by the first immigrants and went to the Fulukiza mountains to hide there in the many caves. Now these same two names are given also to the Walelengwe, who are, by the way, very numerous still today at that place." (Vermunt, n.d., n.p.). Il rapporte également un autre récit concernant les Walelengwe : "The Wamiono [un autre nom des Walelengwe] came from the Ubena-Ulangu valley as elephant hunter. During the rainy season they camped on a high mountain with many caves very well adapted to hide the tusks. They called that mountain "Nzovu" i.e. elephant, because looking at it from far away it had the shape of a resting elephant." Un affrontement a lieu avec les Wakamba, une population originaire du Kenya et liée au commerce de l'ivoire, à

⁷¹ "Hiyo ni kweli kwamba eneo hili, ilikuwa la Wambiki na ndiyo waliofyeka eneo hili, ndiyo waanzishi. Hatimaye walipoona wanasumbuliwa na wanyama wakali kama vile Simba, basi walihama kuondoka eneo hili." Ignasi Mkude Gunda, entretien du 11/07/95. Debwe, le pionnier des Wakalagale, importuné par les lions, doit lui-même changer l'emplacement de son hameau. Ces récits n'ont rien de mythique. Dans les années soixante-dix, les léopards étaient très friands des chiens des professeurs résidant sur le campus de Morogoro. Encore aujourd'hui, les journaux tanzaniens relatent les méfaits des mangeurs d'hommes, généralement de vieux lions devenus incapables de chasser leurs proies habituelles.

propos d'un éléphant traqué par les deux groupes. D'après Lamphear, à la fin du XVIIIème siècle et au début du XIXème siècle "bands of Kamba hunters and traders left Ukamba and settled throughout a vast area of north-eastern Tanzania which included Unguu, Usagara, Uzaramo, Usambara, Uzigua, Upare and Ukwere" (Lamphear, 1970, p. 82). Swantz (Swantz, 1970) attribue à une confrontation guerrière entre les Zaramo et les Kamba la migration de ces premiers vers la côte de l'Océan Indien⁷².

Les populations qui occupent actuellement les Monts Uluguru seraient arrivées dans le massif au cours du XVIIIème siècle. La zone était alors vierge de toute mise en valeur agricole mais il est probable que des groupes de chasseurs d'éléphants⁷³ le parcouraient plus ou moins régulièrement. On peut donc qualifier ce peuplement de pionnier. Rapidement, après une première vague d'occupation, d'autres lignages liés aux lignages pionniers par des relations de parenté et d'alliance, s'installèrent. Enfin, je n'aborde pas ici le cas des groupes ayant migré tardivement, durant la seconde moitié du XIXème siècle, alors que les contrecoups du Mfecane et le développement du commerce caravanier perturbaient considérablement la vie des populations installées aux environs du massif montagneux. Ces mouvements de migration plus tardifs seront traités ensuite (voir chapitres II & III).

3.2/ Les bottes de sept lieues et l'ubiquité du pionnier

A écouter les récits de la migration, on s'imagine facilement un groupe conduit par un chef et parcourant des dizaines voire des centaines de kilomètres, pour venir finalement s'établir sur le territoire occupé par l'informateur. Ainsi, Debwe mwana Nondoa conduit le clan des Wakalagale

⁷² "According to popular oral tradition, the confrontation with Kamba was the main cause of the more general migration of the Zaramo [dont les clans ont la même origine que les clans luguru] toward the coast from their earlier habitat in present Kutu country south and south-east of the Luguru mountains." (Swantz, 1970, p. 158)

⁷³ Il ne s'agit pas d'une population de chasseurs-cueilleurs mais de groupes de chasseurs d'éléphants liés au commerce de traite, les Wakamba dont je viens de parler. L'arrivée des Wakamba dans cette partie de la Tanzanie est datée de la fin du XVIIIème siècle. Si l'on considère, comme le suggère Vermont, que la colonisation des Monts Uluguru par les premiers clans est synchrone de cet événement, on voit confirmer la date d'arrivée que j'ai proposée plus haut dans ce chapitre, savoir durant la deuxième moitié du XVIIIème siècle.

des abords du lac Nyasa jusqu'au sein des Monts Uluguru. Mais en fait, le récit n'est pas celui d'un clan (les Wakalagale) ou d'un individu (Debwe mwana Nondoa) mais celui d'un nom qui est l'emblème d'un lignage. L'informateur raconte le trajet suivant lequel son lignage a abouti au territoire qu'il occupe actuellement. Il abandonne, chemin faisant, ceux de son clan qui prirent d'autres directions et ne précise qu'à la demande les étapes du trajet où des établissements subsistent. Il ne s'agit donc pas de la migration de son clan mais de la migration de la partie du clan dont son lignage est issu. Bien souvent, d'un bout à l'autre du voyage, la même personne semble diriger le groupe. Debwe sort de Songea et conduit les siens jusqu'à la vallée de Mwarazi sur un parcours de cinq cent kilomètres. Mais, à l'exemple de ce que nous avons vu pour les généalogies, l'ubiquité du pionnier renvoie simplement à la pratique de l'héritage du nom. Ainsi, le narrateur désigne par le même nom différentes personnes qui se sont succédées à la direction du lignage. Mieux, quand lui-même est investi de ce nom, il peut conjuguer le récit à la première personne du singulier comme le fait Fokasi Saidi du clan des Wang'amba :

*"Moi mon premier "mjomba" est Mzee Mulungu, le premier, venu de Palaulanga. Alors que j'étais à Palaulanga je vins à Mselelo où je demeurais. Après être demeuré à Mselelo je vins à Nyachiro où je demeurais..."*⁷⁴

Les lieux parcourus au cours du voyage paraissent, quant à eux, de simples étapes sur la route qui conduit inéluctablement au territoire lignager du narrateur. C'est seulement lorsqu'on approche de ce but ultime que le récit s'enrichit et qu'on réalise que la plupart de ces lieux sont bien autre chose et qu'ils correspondent en fait à des établissements durables, en tous points semblables à celui à partir duquel le narrateur s'exprime. Son clan dispose ainsi, tout au long de l'itinéraire de migration, d'un chapelet de territoires lignagers.

⁷⁴ "Mimi mjomba wangu wa kwanza mzee Mulungu wa kwanza kutoka Palaulanga. Nilipo Palaulanga nilikuja Mselelo, nimekaa. Kukaa Mselelo nimekuja Nyachiro, nimekaa..." Entretien avec Fokasi Saidi du clan des Wang'amba, le 04/02/95 à Nyandira.

A chaque étape les migrants couvrent donc de courtes distances, de l'ordre d'une journée de marche. Ils "ouvrent" dès que possible un nouveau territoire, à proximité du territoire précédent. Sur celui-ci continue à vivre une partie du lignage d'origine avec laquelle ils entretiennent vraisemblablement des relations. L'itinéraire est donc parcouru par divers lignages d'un même clan qui se segmentent et non par les mêmes individus.

3.3/ Segmentation, agrégation et migration

L'ouverture d'un nouveau territoire correspond donc en général à la segmentation du lignage d'origine. Les récits l'expliquent par une palette de raisons, des plus anodines aux plus dramatiques, mais celles-ci renvoient souvent à la sphère de la production. Les migrants sont à la recherche d'un endroit fertile où s'établir afin d'assurer leur subsistance. Cette recherche peut ne pas être autrement justifiée :

Dans leur pays, je ne pense pas qu'ils fuyaient la faim. Ils vinrent comme des badauds, ils vinrent comme des badauds sans la crainte de la faim. Eux ils vinrent pour se rendre compte : 'Ce pays s'étend beaucoup ici et là ! Mais qui y-a-t-il donc devant nous ! Mieux vaut aller voir.' Ces gens vinrent marcher jusqu'ici et virent que le pays était beau et ils commencèrent à le cultiver. Chihambaya et son pair Chihawile, oui ce sont eux les premiers dans ce pays. Finalement nos ancêtres reçurent le pays et le cultivèrent. Ils restèrent là de nombreux jours... Le temps d'un souffle et alors vinrent aussi les blancs.⁷⁵

Eux, ils cherchaient un endroit pour s'installer, des endroits agréables à vivre.⁷⁶

Plus rarement, le récit peut évoquer une crise alimentaire, avérée ou anticipée. Mais, même lorsque sévit la disette ou la famine (inzala), une partie du lignage continue de résider sur le territoire d'origine. La crise que

⁷⁵ Chiganga du clan des Wang'amba, entretien de juillet 1988, Nyandira.

⁷⁶ Mang'ofu du clan des Wachuma, entretien de juillet 1988, Nyandira.

traverse celui-ci n'est donc jamais pour lui létale et il convient d'interpréter de manière tempérée le mot "inzala"⁷⁷.

*Il y eut une famine. Vinrent des criquets qui détruisirent tout le maïs. Ce maïs n'avait pas encore porté, comme le maïs là-haut (il désigne un champ de maïs au stade végétatif). Ils mangèrent tout. La famine était insupportable. Alors ils commencèrent à déménager.*⁷⁸

D'autres récits enfin justifient l'ouverture d'un nouveau territoire par des querelles au sein de l'établissement d'origine. Ces querelles impliquent en général un lignage et son allié matrimonial. Comme pour la disette, le lignage migrant laisse derrière lui d'autres lignages du même clan et emmène avec lui un lignage du clan qui l'a chassé. La querelle n'est donc pas généralisée (clan contre clan) mais circonscrite (lignage contre lignage). D'autre part, tous les récits évoquant des querelles sont relativement récents (dernier tiers du XIX^{ème} siècle), à en croire les généalogies des lignages qui les rapportent.⁷⁹

*Palaulanga, mon "mjomba" pour sortir de Palaulanga et venir dans ce pays, il y avait une querelle. Il était haï par d'autres parents, ses alliés matrimoniaux et d'autres citoyens. Il décida : "je me retire pour aller demeurer à l'extérieur, moi seul. Venu ici, il demeura sans problème. Et aucune querelle ne le suivit. Il vint et demeura ici, tout simplement."*⁸⁰

⁷⁷ En Chiluguru moderne, le mot inzala signifie à la fois faim, disette et famine. Il est le plus souvent utilisé de manière anodine. À une remarque du genre : "tu as beaucoup travaillé aujourd'hui", on peut répondre "inzala ! (il faut bien manger !)".

⁷⁸ "Sasa kulikuwa njaa moja kubwa sana. Wamekuja nzige waliharibu mahindi yote. Mahindi haya bado kuzaa kama mahindi yale ya juu [l'informateur se réfère au champ qui se trouve au-dessus de lui]. Wamekula yote kabisa. Njaa imezidi. Wakaanza kuhama sasa." Entretien avec Baltazar Keyamba du clan des Wakalagale, le 02/03/95 à Mwalazi.

⁷⁹ Ce qui ne signifie pas que ce type de moteur de la migration soit lui aussi récent. Peut-être les récits s'appauvrissent-ils avec le temps, effaçant ce type de détails, souvent peu glorieux pour le lignage du narrateur.

⁸⁰ "Ile Palaulanga, mjomba wangu kutoka Palaulanga kuja nchi hii, kulikuwa na ugomvi akichukiwa na ndugu wengine, wajengee zake na raia wengine. Basi kaona najitoa kwenda kukaa nje peke yangu. Kuja hapa amekaa bila matatizo. Na hakuna vita vilivyo fuatilia. Amekuja amekaa tu, hapa." Raphael Hassan Joseph Mdumu du clan des Wazaganza (Wakongera), entretien du 15/03/95 à Kododo.

De Palaulanga, comme me l'a raconté mon "mjomba", nous sommes venus ainsi : là-bas les enfants allèrent garder les chèvres. Un enfant insulte un autre enfant. Lorsque ce dernier alla le dire à son père : "We ! We ! We !". Ce fut la guerre. Ils se battirent et voyant cela l'oncle [mjomba] dit : "mes cadets [wapwa] vont être exterminés avec cette guerre." Alors il déménagea, il vint à Zome. Arrivé là, la disette commença. Il vit : "looo ! c'est dur !" Il chercha un lieu fertile. C'est ainsi qu'il vint dans cette forêt de Kiguluvumi. Il y trouva du delega, il y rencontra du mnavu (deux plantes alimentaires de cueillette). Il les rencontra qui avaient poussé. Il revint en arrière vers ses "wapwa". Il vint ici, il demeura ici, ainsi nous fumes engendrés. Oui, nous n'étions pas né que ceux qui étaient nés ici conduisaient leur travail de culture. C'est ainsi que nous vînmes dans ce pays. Là-bas chez nous, une querelle due aux insultes. Et d'ailleurs, dans ce pays-ci que quelqu'un m'insulte et je lui dis : "Eh toi ! Je n'ai pas voulu venir dans ce pays. Ce qui m'y conduisit ce sont les insultes. Laisse tes insultes ! Moi, je suis un étranger dans ce pays."⁸¹

Lukwere mwana Kanegerera sortit de Palaulanga. Il fut chassé par ses affins les Wahumba et il s'enfuit. Ils avaient des flèches et lui un bâton. Il fut vaincu, le bâton par la flèche.⁸²

En tout état de cause, si la disette et la famine ont pu être quelquefois la cause première, ou plus simplement le facteur déclenchant, de quelques mouvements migratoires, la plupart d'entre eux trouvent ailleurs leur

⁸¹ "Palaulanga tumekuja hivi, alivyonielea mjomba. Kule watoto walikwenda kwenye mbuzi, kuchunga. Mtoto yule akamtukana mwenzake. Alipokwenda kumwambia baba yake : "We ! We ! We !". Vita hivo. Wamepigana. Na kuona hivo mjomba : "wapwa zangu watakwisha vita hivi". Ndiyo akahama, akaja Zome. Kufika hapo njaa imeingia. Kaona : "loo, gumu hii". Katafuta kwenye mbolea wapi ? Ndiyo kaja msitu huu wa Kiguluvumi, kakuta delega, kakuta mnavu. Kazikuta zimeota. Anarudia wapwa nyuma. Kaja hapa, kaka hapa, ndiyo sisi tunazaliwa. Ndiyo hatujazaliwa, waliozaliwa hapa wanaendesha kazi yao ya kulima. Ndiyo tulipokuja nchi hii. Kule nyumbani kwetu ugombi wa matusi. Tena nchi hii mtu hata anitukane ninamwambia : "bwana we, nchi hii mimi sikutaka kuja kinichonileta ni matusi. Wacha matusi yako haya !". Mimi mgeni nchi hii." Entretien avec Pius du clan des Wakongera, entretien du 16/03/95 à Kododo

⁸² "Lukwere mwana Kanegerera ametoka Palaulanga. Amefukuzwa na Wahumba, kakimbia. Wao wanamishale, yeye anafimbo, kashindwa kwa mshale na fimbo." Lukwere bin Kanegerera du clan des Wanzeru, entretien du 18/06/95 à Ruvuma.

origine. Derrière les disputes intra-lignagères, les guerres vicinales, la disette ou l'apparent désir de "voir du pays" se cachent, au cœur du phénomène de segmentation, des processus sociaux que j'essaierai d'analyser au chapitre suivant. Pour le moment, je pose que la segmentation est l'événement initial de la migration et de l'ouverture d'un nouveau territoire. Elle n'est cependant pas en elle-même une cause, mais le résultat de processus complexes dont le lignage est le théâtre. De plus, si elle est au départ du mouvement migratoire, rapidement, un processus d'agrégation s'y combine. Le nouveau lignage attire à lui et intègre des individus originaires de lignages parents ou alliés plus anciens que lui. Ce processus d'agrégation s'appuie sur le dynamisme démographique des lignages d'origine et confirme donc que la migration n'a généralement pas pour corollaire leur disparition⁸³.

3.4/ L'association des clans par paires :

Au moins en ce qui concerne les étapes les plus proches de leur voyage, la plupart des récits font apparaître l'association par paires des clans en mouvement :

*Les Walelengwe ne faisaient qu'un avec les Wachuma lors de leur voyage de Kilosa à Malaka.*⁸⁴

*Quand ils partirent de Palaulanga : Wambiki et Wamwenda... Ils se suivirent l'un l'autre parce qu'ils se mariaient les uns aux autres.*⁸⁵

Le clan luguru est une unité exogamique. Il est donc nécessaire que la population migrante réunissent au minimum deux d'entre eux. Le fait qu'il y ait deux, et non pas trois ou plus, s'explique peut-être par la mobilité

⁸³ Cette formulation reprend finalement des idées générales anciennes : "The history of southern and eastern Tanzania is not well known during these two centuries. Political units were very localized and they probably proliferated through a regular process of fission." (Alpers & Ehret, 1975, p. 507).

⁸⁴ "Walelengwe na Wachuma walikuwa kitu kimoja katika safari yao kutoka Kilosa kwenda Malaka" Ignasi Serafini Magn'ofu du clan des Wachuma, entretien de juillet 1988 à Nyandira.

⁸⁵ Mahowe

sociale et physique d'une telle association (voir chapitre II, paragraphe 4.2.5) mais surtout par des caractéristiques propres au système social luguru (chapitre IV). Le groupe migrant se réduit en effet le plus souvent à un individu et son épouse qui "entraînent" avec eux quelques-uns de leurs "parents". C'est ce couple de pionniers et leurs dépendants que les traditions orales identifient à un couple de clans.

Les associations par paires de clans présentent une certaine stabilité, puisque, sur les itinéraires dont je dispose, les mêmes associations se perpétuent. Les paires les plus notoires de l'Ouest du massif sont celles des Wamatze et des Wamwenda (vallée de Bunduki), des Wakalagale et des Wanyagatwa (vallée de Mwalazi et de Mbakana), des Walelengwe et des Wachuma (vallée de Mindu). Cependant, les cartes des territoires lignagers de la haute vallée de la Mbakana et de la vallée de Bunduki sont des "patchworks" qui illustrent la diversité des alliances matrimoniales plus récentes (voir la carte 6 du Chapitre II et l'Annexe 4). Elles démontrent que la forme binômiale, si elle reste dominante, ne fut exclusive qu'un certain temps.

Au-delà des relations d'affinité et migratoires, l'association par paires de clan continue de se manifester sous une variété de formes que les populations luguru désignent par le terme *ugongo*. La traduction d'*ugongo* par "joking relationships" ou "relations à plaisanterie"⁸⁶ est partielle et partielle. 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. L'*ugongo* inclut le soi-disant mariage préférentiel entre cousins croisés, des obligations rituelles mutuelles, notamment en ce qui concerne les funérailles et les rites agraires - ouverture des bans cultureaux, appel à la pluie et autres cérémonies propitiatoires... Il est vrai qu'à l'occasion des funérailles, par exemple, le comportement des membres des clans liés par l'*ugongo* marque l'observateur. Mais la manière dont les membres du clan du défunt sont invectivés par leurs partenaires d'*ugongo*

⁸⁶ Les relations de plaisanterie ont été observées chez de nombreuses populations africaines, notamment chez les populations matrilineaires de Rhodésie et leur origine a été abondamment discutée (Richards, 1937 ; Richards, 1961 ; Rigby, 1968).

justifierait plus l'appellation de relations injurieuses ou de raillerie que celle de relations à plaisanterie⁸⁷. Et ce n'est qu'une forme particulière, certes spectaculaire, selon laquelle se manifestent des relations organiques renvoyant aux sphères économique et sociale (voir le chapitre V).

3.5/ Migration et production

La mise en mouvement d'une population, aussi réduites que soient sa taille et ses exigences matérielles, n'est possible que si un certain nombre de conditions sont réunies. De celles-ci, je n'ai pas encore abordé les aspects matériels. La migration des populations luguru, essentiellement céréalicultrices, nécessite, notamment, un stock de semences pour la mise en place des cultures sur le nouvel établissement et un stock alimentaire pour attendre la première récolte. D'autre part, le nouveau territoire doit offrir des conditions de fertilité satisfaisant aux exigences agronomiques des systèmes de culture luguru, de l'eau potable et du combustible à proximité relative des habitations. A ce stade de mon exposé, je ne suis pas encore armé pour analyser ces aspects de la migration : les systèmes de culture, l'outillage, etc. n'ont pas encore été présentés. Ils feront l'objet d'un chapitre spécifique (chapitre III).

4/ Conclusion

Comme on l'a vu dans l'introduction générale, les quelques lignes qui traitent de l'histoire luguru, dans une littérature il est vrai réduite, agitent les épouvantails de la guerre (inter-tribale bien entendu), de l'esclavage et de la famine, pour expliquer pourquoi quelques individus isolés et leurs familles se "réfugièrent dans les montagnes". On s'imagine volontiers un homme famélique, gravissant les pentes, si possible les plus abruptes, des Monts Uluguru, entraînant derrière lui sa famille (nucléaire s'entend), tandis qu'à l'horizon, loin dans la plaine, s'élève de son hameau saccagé une sinistre fumée.

⁸⁷ Comme pour les autres populations où elles existent, ces plaisanteries en question n'ont rien de bon enfant. Elles sont souvent grivoises, blessantes et irrespectueuses au regard des normes luguru.

Cette image peut s'appliquer, à la rigueur, à la dernière des trois phases de peuplement que j'ai identifiées. Mais il ne peut être question d'en faire la modalité unique ou simplement principale de la colonisation humaine des Monts Uluguru. Helge Kjekshus⁸⁸, dans un ouvrage sainement polémique, a déjà fait justice de la description d'une Afrique de l'Est précoloniale rongée par les guerres inter-tribales, les famines et la maladie, montrant qu'elle relève plus d'une justification *a posteriori* de la colonisation européenne que d'une analyse scientifique des documents, à commencer par les témoignages des premiers explorateurs européens eux-mêmes. Un peu de bon sens conduit à s'étonner d'une curieuse coïncidence. Ces fugitifs pourchassés vont s'installer dans une zone au climat plaisant, aux précipitations plus régulières que celles de la plaine, à l'eau potable abondante, une zone libre de paludisme et de mouche tsé-tsé. Une "fuite au paradis" en quelque sorte, si l'on oublie que les lions qui rôdaient encore dans les parages n'étaient pas végétariens.

La première lecture rapide des traditions orales luguru que nous venons d'achever, si elle ne répond pas avec certitude à toutes les questions, m'a cependant permis d'ébaucher une image de la migration initiale qui renforce le point de vue de Kjekshus et celui du bon sens. Considérée dans son ensemble, la migration des populations Bantu matrilineaires, qui occupent actuellement les Monts Uluguru, apparaît comme la lente et pacifique progression, sur un espace apparemment vierge de toute occupation humaine permanente, de matriclans associés par paires et originaires de la moitié Sud de la Tanzanie. Ce mouvement est nourri par la segmentation répétée des clans qui reconstitue, d'établissements en établissements, des lignages territoriaux semblables entre eux. L'accroissement démographique semble donc être une condition nécessaire à cette expansion géographique,

⁸⁸ Kjekshus, 1977. Voir la position plus nuancée de Koponen, 1988. Rappelons que, dans d'autres cas, les guerres intertribales furent une réalité et que la colonisation imposa une réelle pacification. C'est le cas, par exemple, du Congo. Mais à y regarder de plus près, ces guerres étaient avant tout le résultat de l'économie de traite, c'est-à-dire du mode d'articulation qu'avait imposé l'Europe à l'Afrique avant que celle-là n'opta pour la colonisation (Balandier, 1971, p. 44). Cela n'invalide pas toutes les critiques de Koponen à l'égard du travail de Kjekshus qu'il classe parmi les tenants du "Merrie Afrika Model", une version du bon sauvage à l'usage de l'Afrique (Koponen, 1988, p. 21).

accroissement dont je chercherai la confirmation et les causes au chapitre III.

Quoique superficielle, cette première présentation des modalités d'installation des groupes pionniers montre que la migration n'a pu se dérouler que dans des conditions quasi pacifiques⁸⁹. Le départ du groupe n'est possible que s'il a été matériellement préparé et l'installation doit être souvent progressive, incluant une période au cours de laquelle le nouvel établissement s'appuie sur l'établissement d'origine. Les relations entre eux se prolongent d'ailleurs bien au-delà de la période pionnière. L'installation du groupe sur le nouveau territoire nécessite l'absence de conflit ce qui implique, soit la virginité du milieu colonisé, soit la rencontre d'unités pareilles accueillant les migrants.

Sur la quasi totalité du parcours qu'ils décrivent, les récits ne permettent guère de dire beaucoup plus que cela. Ils se révèlent, finalement, assez pauvres et superficiels. Mais lorsque l'informateur aborde la "dernière" étape de la migration, il nous offre force précisions sur les modalités d'ouverture du territoire lignager auquel il appartient. Car le récit devient alors la proclamation de la préséance de son clan, l'affirmation péremptoire que le territoire en question est son patrimoine. Le caractère original des traditions luguru est sans doute la précision avec laquelle ils rapportent cet événement. La relative proximité temporelle de l'arrivée de l'ancêtre fondateur, défricheur du territoire, explique peut-être que la plupart des lignages territoriaux ait préservé de nombreux détails relatifs à la phase pionnière de leur installation. Or, j'ai considéré que cet événement s'est répété à l'identique tout au long du parcours de la migration, suggérant implicitement que le peuplement de la Tanzanie Orientale matrilineaire est le résultat de sa répétition sur une vaste échelle. On conçoit donc que les conclusions que je pourrai tirer de son analyse approfondie dépasse largement le cadre des seuls territoires lignagers des Monts Uluguru.

⁸⁹ Quasi pacifiques parce que ne peuvent être évacuées les guerres vicinales et les conflits entre lignages socialement proches (parents ou alliés) qui sont constitutifs de l'organisation sociale luguru, mais qui n'ont rien d'une guerre à proprement parler.

CHAPITRE II FORMATION D'UNE AIRE MATRIMONIALE

1/ Introduction

Les traditions orales sur lesquelles j'appuie mon étude sont énoncées d'un lieu précis : le territoire occupé par l'informateur. Celui-ci rapporte un récit qui décrit l'arrivée du pionnier, fondateur de son lignage, et la manière dont ce dernier marqua et défricha le territoire lignager. De ce type de récit, et pour des raisons que j'ai déjà évoquées, se dégage l'image de populations migrant sur de longues distances, suivant des itinéraires linéaires et aboutissant in fine au sein des Monts Uluguru. Cette image se désagrège rapidement dès que l'analyse s'approfondit. On découvre tout d'abord qu'un chapelet régulier d'établissements orne les itinéraires de migration et que ceux-ci n'ont pas été parcourus par les mêmes individus mais par différents individus des mêmes clans, ce qui, soit dit en passant, est absolument équivalent aux yeux des populations luguru. Ensuite, l'apparence de linéarité des itinéraires est produite par le protocole de collecte des récits lui-même. Dès que des récits concernant un même clan, mais provenant de divers lieux, peuvent être mis en parallèle, se dessine une arborescence beaucoup plus complexe. Au total, tous ces éléments font apparaître la colonisation des Monts Uluguru comme un simple épisode de la lente progression d'un large front pionnier qui a pour corollaire le dynamisme démographique des populations concernées. A partir d'établissements plus anciens, des émigrants ouvrent, à proximité, de nouveaux territoires et s'y installent, occupant des espaces auparavant vierges. L'avancée du front pionnier c'est donc la répétition, à l'identique et sur un large espace, des processus de segmentation d'un lignage et de création d'un nouvel établissement.

Les traditions orales ne s'attachent à décrire ce processus que lorsqu'elles abordent la toute dernière étape des itinéraires des migrants successifs, celle qui aboutit à l'ouverture du territoire du lignage de l'informateur. Car le lignage proclame ainsi de manière péremptoire que ce territoire est son

patrimoine. Il me paraît tout à fait raisonnable de considérer que les modalités suivant lesquelles se déroule cette dernière étape reflètent la manière dont ont progressé les populations tout au long de la migration. C'est pourquoi je m'attacherai, dans ce chapitre, à décrire et analyser cet événement fondateur du nouvel établissement.

Cette description et cette analyse sont d'ailleurs incontournables. La situation pionnière présente en effet certaines singularités : la taille réduite du nouvel établissement, son relatif isolement, le poids d'un milieu physique jusqu'ici inexploité... Celles-ci vont contraindre ou modeler les comportements économique, socio-politique et démographique des migrants. Et si ces comportements restent, bien entendu, fondamentalement influencés par le fonctionnement de la société d'origine, ils vont, à leur tour, laisser une empreinte durable sur le fonctionnement de la société à venir, alors même que les conditions pionnières auront disparu. Autrement dit, la connaissance des comportements spécifiques à la situation pionnière est l'une des clés de la compréhension du fonctionnement de la société luguru en période post-pionnière.

2/ Proto-saku et aire matrimoniale simple

2.1/ La création d'un nouvel établissement, une entreprise masculine et individuelle au bénéfice d'une paire de clans

Comme je l'ai souligné au chapitre précédent, la migration fut le fait de paires de clans unis par une relation d'affinité exclusive. Cependant, la création d'un nouvel établissement n'est pas présentée comme le résultat d'une concertation, où les deux clans associés joueraient un rôle équivalent, mais comme l'initiative d'un homme appartenant à l'un de ces clans.

Un homme seul, ou plus rarement un petit groupes d'hommes (un aîné et un ou deux de ses cadets, issus du même lignage), découvre un site vierge de toute occupation humaine, fertile et bien arrosé. Il délimite un large territoire puis défriche une parcelle de forêt qu'il met en culture. Durant

cette période, il s'abrite dans une grotte (dago) et tire une grande partie de sa subsistance de la cueillette et de la chasse. Certains récits rapportent explicitement la présence de l'épouse mais la plupart l'en évacue. Après une certaine période, apparemment lorsque les premières récoltes ont rassuré le pionnier quant à la viabilité de son entreprise, les "wapwa"⁹⁰ de celui-ci et ceux de son épouse viennent les rejoindre et forment le hameau initial de ce nouvel établissement. En vertu de l'alliance matrimoniale constitutive de la paire de clans concernée, les hommes du lignage de l'époux ont épousé les femmes du lignage de l'épouse et vice-versa. Dans la tradition, le clan de l'époux, du "pionnier-défricheur", sera appelé clan-époux, et celui de son épouse clan-épouse. Rapidement, les deux lignages se partagent le territoire. On sait que les populations luguru sont matrilineaires et matrilocales. Le pionnier, en emmenant avec lui son épouse, déroge à la règle de matrilocalité et la prive, de facto, d'accès au patrimoine foncier de son lignage d'origine. Il lui attribue en retour un nouveau territoire. Faute de quoi, elle se trouverait dans la situation d'une "mwanamwana", c'est-à-dire d'une personne privée de filiation clanique. Au sein des Monts Uluguru, le nouveau territoire est toujours une vallée arrosée par une rivière principale. Celle-ci marquera la frontière entre les unités. Chaque clan dispose alors d'un territoire lignager.

Sortis de Palaulanga nous vînmes à Morogoro chez Kingo⁹¹. Sortis de Kingo à Morogoro, nous rencontrèrent les Wamugu, c'est-à-dire les Wamwenda. Il fallut se mettre en route. Le Mmwenda et son clan, le Mkinoge et son clan. (...) Ils tracèrent la limite. Ainsi nous sommes de l'autre côté de la rivière Mgeta. Nous nous sommes partagés suivant la rivière. Ils sont sur la rive droite et nous sommes sur la berge méridionale. (...) Car les Wamatze sont la femme et le Mmwenda est l'homme [ici, contrairement à beaucoup de récits, le narrateur n'emploie pas les mots époux et épouse]. Ainsi que se partagèrent nos anciens de jadis. Et

⁹⁰ Traduit par Beidelman comme "sister's child, female parallel cousin's child" (Beidelman, 1967, p. 30). Nous verrons en fait, dans les lignes qui suivent, que ce terme a des sens multiples.

⁹¹ Dans les années quatre-vingt, Kingo est le chef du bourg fortifié de Morogoro, au Nord des Monts Uluguru (voir le Chapitre III). Or, le mouvement migratoire est sans conteste beaucoup plus ancien. On a déjà noté la référence à un toponyme postérieur à la migration pour désigner un lieu qu'elle traversa (Voir Chapitre I, note 42, p. 42).

*jusqu'aujourd'hui le Mmwenda est l'homme et tous nos pionniers sont des Mkude [ce patronyme indique que le père d'ego est un Mmwenda].*⁹²

*Les anciens dirent : "nous nous sommes rencontrés mais à quel endroit sera notre frontière ?" C'est ainsi qu'ils dirent que la frontière serait la rivière de Mlagano. Le Mchuma retournera du côté mâle [droit], le Mnyagatwa retournera du côté gauche [femelle].*⁹³

En chiluguru, le côté droit est le côté mâle tandis que le côté gauche est le côté femelle. Cette distinction apparaît clairement dans les prières aux défunts : "que les hommes dorment à droite, que les femmes dorment à gauche"⁹⁴. Les quelques cas dont je dispose confirment que le partage initial respecterait cette règle formelle : sur la rive gauche de la rivière principale s'installe le clan épouse, sur la rive droite le clan époux. Mais, comme nous le verrons au paragraphe 3.2 de ce chapitre, d'autres facteurs interviennent de façon beaucoup plus déterminante. Reste que les deux clans affins ne sont pas strictement équivalents. C'est le clan époux qui est considéré comme le véritable clan pionnier, le défricheur, tandis que le clan-épouse a été "amené" et que son territoire lui a été "attribué".

*C'est bien le Mchuma qui amena les Wamatze de Palaulanga*⁹⁵.

⁹² "Tulipotoka Palaulanga tukafika Morogoro kwa Kingo, tulipotoka kwa Kingo Morogoro, tulipokutana na Wamugu, yani Wamwenda ilibidi tufunge msafara. Mmwenda na ukoo wake, na Mkinoge na ukoo wake. (...) Wakagawana mpaka. Kwa hiyo sisi tupo ng'ambo ya Mgeta nao wako ng'ambo wa Mgeta. Tumegawana mto. Wao wako kulia sisi tupo katika kanda ya kusini. (...) Kwa sababu Mmatze ni mwanamke na Mmwenda ni mwanaume, walivyogawa wao wazee wetu wa zamani. Kwa hiyo mpaka leo Mmwenda ni mwanaume wote waliotangulia wote kina Mkude." Karoli Mkude bin Luciani, Kizingo mwana Luhango, clan des Wamatze, entretien du 03/06/95, Kinyovi (Bunduki).

⁹³ "Wazee wakasema tumekutana lakini mpaka wetu utakuwa mahali gani ? Ndiyo wakataja kwamba mpaka utakuwa Mlagano (ni mto), Mchuma atarudi upande wa kuume (kulia), Mnyagatwa atarudi upande wa kushoto." Notkeri Pinde Msambu Mnola, clan des Wachuma, entretien du 15/06/95, Muhale.

⁹⁴ "Muwalume ghwa hakulume, muwapinga ghwa hakudala" (Gaspar Bombwe, 1983, p. 31). On retrouve également cette relation chez les Wagogo de Tanzanie Centrale : "The Gogo words for 'male' and 'female', or 'man' and 'woman', are 'mulume' and 'mucekulu'. 'Right' and 'left' are 'lubavu lwo kulume' (right-hand side) and 'lubavu lwo kucekulu' (left-hand side) or 'muwoko wo kulume' and 'muwoko wo kucekulu' (right and left hand). It is explained that as the left hand is weaker than the right, the woman is called 'mucekulu' because she is the weaker vessel' (Carnell, 1955, p. 36).

⁹⁵ "Mchuma ndiyo alioleta Wamatze kutoka Palaulanga." Daudi Debwe Keyamba, clan des Wamatze
entretien de mars 95, Visomolo (Nyandira).

Je me souviens que ce champs-ci, "Debwe mwana Keyamba" le partagea pour son épouse, à cause de la sueur de son épouse. Cet endroit a été offert aux Wanyagatwa. Les Wanyagatwa et les Wakalagale se mariaient les uns aux autres comme une personne et son mjengee. Le Mnyagatwa épouse le Mchuma et le Mchuma se marie au Mnyagatwa (...) Et ainsi de suite. En ce temps-là, le Mnyagatwa ne défricha pas de pays. Le Mnyagatwa était une personne-épouse (mjengee)⁹⁶. Il suivait son époux le Mkalagale. Donc, après avoir marché ensemble, le Mkalagale défricha ce pays et en marqua le contour. Une fois qu'il eut défriché le pays, ensuite le Mnyagatwa obtint une petite part. Ici, toi mon mjengee cultive ! Pour aider les enfants.⁹⁷

Les Wanyagatwa sont par exemple l'épouse. Le Mkalagale les amena jusqu'ici. (...) Les Wanyagatwa sont venus par l'alliance matrimoniale [ujengee]. L'époux c'est le Mkalagale, il a défriché ici.⁹⁸

Le territoire initialement défriché par le pionnier est appelé saku.

Saku désigne l'espace que le "mjomba" a ouvert, que les premiers "wajomba" ont ouvert. Le "mjomba" a tourné, comme pour dresser une carte [l'informateur prend cet exemple car nous venions de parcourir le territoire de son lignage pour en dresser la carte] (...) A l'intérieur [du périmètre délimité], il a laissé la friche et c'est cette surface qui est le "saku" que ses "wapwa" pénètrent pour travailler par le pouvoir de leur mjomba.⁹⁹

⁹⁶ Mjengee signifie : "celui avec qui l'on construit".

⁹⁷ "Nakumbuka kwamba shamba lile Debwe mwana Keyamba alimgawia mke yake kwa sababu jacho la mke wake sehemu ile wamepewa Wanyagatwa. Wanyagatwa na Wakalagale walikuwa wanaposana kama mtu na mjengee. Mnyagatwa anamposa Mchuma, halafu Mchuma anamposa Mnyagatwa. (...) Hivyo, hivyo. Kwa wakati huo Mnyagatwa alikuwa hakupasua nchi. Mnyagatwa alikuwa mtu mke. Alikuwa akimfuatia mume wake Mkalagale. Sasa baada ya kutembea wote Mkalagale amepasua nchi hii ameweka mzunguko. Alipasua nchi tayari. Halafu Mnyagatwa alikuwa anapata share kidogo. Hapa wewe mjengee wangu lima ! Kwa kusaidie na watoto." Ngoroma, clan des Wakalagale, entretien du 02/03/95, Mwalazi.

⁹⁸ "Wanyagatwa mfano ni mke kamleta hapa.(...)Wanyagatwa wamekuja kwa ujengee. Mume ni Mkalagale amekuja kupasua hapa." Akilimali, clan des Wakalagale, entretien de février 95, Luale.

⁹⁹ "Saku tunasema kwa Kiluguru ni eneo ambayo mjomba alipasua, wajombwa wa mwanzo walipasua. Mjomba alizungusha, kama kapiga ramani, (...) Katikati hapa kaacha pori halafu eneo hii ni saku ambayo wapwa zake walikuwa wanaingia kufanya kazi kwa uwezo wa mjomba wao". Ignasi Serafini Mang'ofu, du clan des Wachuma, entretien du 26/01/95, Nyandira. Ce témoignage est repris plus longuement page 88 pour illustrer les modalités de délimitation du territoire.

Les informateurs désignent également par saku des territoires issus du partage entre les affins ou même de morcellements ultérieurs. Pour ma part, je désignerai par "proto-saku" le saku initial et par "saku primaires" les territoires issus du partage du proto-saku entre les deux époux.

Il faut enfin préciser que l'alliance matrimoniale bilatérale initiale fonde tout un faisceau cohérent de relations réciproques. Les cérémonies propitiatoires, les funérailles, etc... sont autant d'occasions où se réaffirme la relation privilégiée entre les deux clans. La littérature a souvent mis en exergue la plus spectaculaire de ces relations, qu'elle désigne improprement par l'expression de "relations de plaisanterie", sans cependant en élucider l'origine. Je reviendrai en détail au Chapitre V sur l'analyse de ces relations bilatérales, fréquentes parmi les Bantu matrilineaires (voir Richards, 1964 ; J.P. Van S. Bruwer, 1958).

2.2/ Quelquefois lyriques les Waluguru ne sont jamais romantiques

Un homme seul découvre, dans des conditions difficiles, un endroit propice à l'installation d'un établissement. On peut s'imaginer, sans prendre beaucoup de risques, que cet endroit a été repéré, par exemple, lors d'une saison sèche antérieure, à l'occasion d'une expédition de chasse. Les populations luguru ont en effet une forte tradition de chasse, essentiellement aux pièges et au filet (voir Chapitre III). Je précise simplement ici que, si la chasse au filet est une activité de groupe, réunissant jusqu'à plusieurs dizaines de personnes, la chasse au piège est conduite par un nombre très réduit d'individus, voire par un individu isolé. D'ailleurs, les conditions difficiles que supporte le pionnier lors de la délimitation et du défrichage de son territoire, ne sont pas différentes de celles qui caractérisent une expédition de chasse : isolement, abri précaire, nourriture issue essentiellement de la chasse et de la cueillette... La création d'un nouveau saku apparaît donc comme une véritable aventure. Les informateurs insistent sur la virginité du milieu, sur la présence de nombreux fauves. Debwe mwana Nondola, le pionnier des Wakalagale de Mwalazi, affamé, échappe une première fois à la mort par inanition en se

nourrissant des feuilles d'une plante jusqu'alors inconnue de lui. N'ayant aucun récipient, il utilise une méthode de cuisson rustique. Il creuse un trou dans un sol argileux, le tapisse de feuilles de bananier sauvage, le remplit d'eau et du providentiel épinard. Il recouvrent enfin le tout de bois qu'il enflamme. Plus tard, il devra se débarrasser encore d'un lion irascible qui supporte mal ce nouveau voisinage.

Il faut cependant se méfier des images d'Épinal, surtout lorsque celles-ci, faisant fi de tous les anachronismes, se teignent de romantisme. Si j'ai rejeté la représentation catastrophique de la colonisation des Monts Uluguru par les Bantu proposée par la littérature (quelques individus et leur famille, chassés des plaines environnantes par la faim et la guerre), je ne propose pas d'y substituer l'image d'un jeune héros emporté par le vent de l'aventure. Quant à l'âge, nous verrons plus loin que la situation de soumission économique et sociale d'un jeune homme lui interdit, de facto, de se lancer dans une telle entreprise. Quant à l'aventure, c'est justement parce qu'il doit s'assurer des conditions nécessaires à la réussite d'un nouvel établissement que le pionnier est un homme d'âge mûr, ayant acquis un statut social élevé.

Tout d'abord son lignage territorial d'origine reste pour lui une base arrière à partir de laquelle il s'approvisionne. Cet approvisionnement est indispensable, ne serait-ce qu'en ce qui concerne les semences et la nourriture utilisées lors de la première campagne culturelle du nouveau saku. Ensuite, et selon les traditions orales, cet homme va bientôt être rejoint par ses "wapwa". A la suite de Geffray (Geffray, 1990), je critiquerai plus loin cette traduction (voir le Chapitre IV). Disons brièvement ici que, malgré son inexactitude, elle ne nous fourvoie pas sur le statut social du pionnier : c'est un homme d'âge mûr possédant une autorité incontestée sur un certain nombre de personnes. La situation est ici moins claire qu'en régime patrilinéaire et gynécomobile. Par souci de clarté, il faut anticiper ici sur la deuxième partie de cette thèse, et préciser que l'autorité d'un aîné peut s'exercer sur deux groupes locaux distincts. Le premier est un segment du lignage territorial, un lignage (tombo) propre dont il est le doyen et que je désignerai par le terme adelphie. Ce sont les enfants de ses sœurs utérines,

voire également ceux de ses cousines parallèles, en l'absence d'un autre aîné susceptible d'en être le doyen. La combinaison du gynécostatisme et de la matrilinearité rend la situation du doyen complexe. En effet, le lieu social d'exercice de son autorité est le matrilignage. Spatialement, celui-ci est ancré sur le territoire lignager mais seules y résident les femmes du lignage tandis que les hommes ont rejoint leur épouse, sur le territoire du lignage affiné. Parmi les "wapwa" du doyen, les femmes sont donc les individus sur lesquels il exerce l'autorité de manière la plus directe et incontestée. Elles représentent la permanence du lignage. Les hommes constituent le second groupe sur lequel peut s'exercer l'autorité de l'aîné. Cet exercice ne s'accomplit plus alors en tant que doyen de sa propre adelphie, mais en tant qu'aîné des époux. Généralement, ce sont deux hommes distincts qui occupent ces deux pôles de l'autorité masculine¹⁰⁰. Je montrerai plus loin comment les contradictions qui pourraient naître de la dispersion géographique et sociale des hommes d'un lignage sont contenues par l'association des clans par paires matrimoniales et la pratique du mariage préférentiel entre cousins croisés. Le lignage du pionnier et son lignage affiné forment ainsi une entité relativement cohérente que j'analyserai aux Chapitres IV et V. Cette entité est constituée de la recombinaison, par les règles d'alliance matrimoniale et de résidence, des deux adelphies en deux groupes domestiques tels que les définit Geffray. "Le groupe domestique c'est les femmes de l'adelphie et leur époux, ainsi que tous les hommes de l'adelphie résidant avec leurs "sœurs" (Geffray, 1990, p. 51).

Que la découverte et l'ouverture d'un nouveau saku soit initialement une aventure individuelle est possible. On peut également penser que l'insistance des récits à personnifier l'acte fondateur du lignage territorial est un moyen idéologique pour renforcer son unité. La qualification "d'individuelle" ne peut cependant avoir qu'un sens restreint dans une société où le moindre des actes "individuels" engage des responsabilités collectives. Que les saku ait été effectivement ouverts par un groupe de taille réduite, par un couple ou voire par un homme seul plus tard rejoint

¹⁰⁰ Chez les Makhuwa, Geffray (1989a) décrit une situation similaire. Le doyen des époux est appelé *n'jeio* et celui du matrilignage *humu*. Son interprétation est cependant différente de la mienne (voir Chapitres IV et V).

par son épouse, n'a donc qu'une importance très limitée. Car cette initiative ne réussit et n'est transmise jusqu'à nous que parce qu'elle devient rapidement une entreprise collective, celle d'une paire de lignages affins. En effet, le nouvel établissement doit produire pour survivre mais il doit également se reproduire. Du point de vue de la production, rien ne s'oppose à ce que le nouvel établissement réunisse un petit nombre d'individus. Le mode de mise en valeur du milieu s'y prête (voir le Chapitre III). L'outillage est réduit et rudimentaire : le feu, la hache et la serpe pour la défriche, un simple bâton pour la plantation ou le semis, une houe de bois, sans doute facultative, pour le contrôle des mauvaises herbes. Les techniques, elles aussi, sont simples et individuelles. Elles peuvent être mise en œuvre par un individu isolé et, mis à part la défriche à proprement parler, il n'y a pas de division sexuelle du travail stricte. Comme c'est toujours le cas en situation pionnière, le milieu naturel fournit par ailleurs une part importante des ressources par la chasse et de la cueillette¹⁰¹. Du point de vue de la reproduction, il en va tout autrement. La reproduction biologique et sociale du groupe migrant se fonde sur l'alliance matrimoniale préalable au nouvel établissement et dépend des relations que celui-ci entretient avec l'établissement d'origine¹⁰². Les migrants ne sont donc pas des individus libres comme l'air ou le prolétaire. Comme le montrera le paragraphe 2.4/ de ce chapitre, produits de deux communautés affines, ils sont condamnés à en rester les membres et les représentants s'ils veulent assurer la pérennité de leur entreprise.

¹⁰¹ Meillassoux a fait remarquer qu'historiquement l'agriculture n'a pu apparaître qu'en complément de modes de mise en valeur du milieu basés sur la chasse et la collecte (Meillassoux, 1980). Les interprétations récentes de l'origine de l'agriculture en Europe (passage du mésolithique au néolithique) confortent cette position (Dennell, 1986). Cette cohabitation, historiquement nécessaire, s'impose aussi dans des situations pionnières modernes, en milieu forestier, où l'on constate que la chasse et la collecte fournissent une part importante de l'alimentation, en attendant que la production agricole se stabilise. Ainsi, sur le front pionnier amazonien de l'état du Pará (Brésil), "durant la phase d'installation (...) la forêt joue un rôle important : la chasse constitue un apport significatif de protéines pour l'alimentation familiale ; la cueillette et la vente de fruits est également importante : Noix du Brésil et Cupuaçu." (Reynal (de) & al., 1995).

¹⁰² On peut reprendre ici la formulation de Meillassoux à propos de la communauté domestique en général : "La cellule constituée autour des seules fonctions productives est donc trop restreinte pour pouvoir assurer sa reproduction continue et régulière. L'ouverture vers d'autres communautés représentant un ensemble à effectif suffisamment large pour assurer cette reproduction, génétiquement et socialement, est donc indispensable." (Meillassoux, 1980, p. 71).

2.3/ La question de la délimitation du territoire

D'après la plupart des informateurs, dès l'origine, le pionnier parcourt l'ensemble du territoire qui sera le sien et en marque les limites. Il abat un arbre ici et là, ouvre plusieurs clairières (il y mettra le feu une fois le bois séché), repère des limites "naturelles" (rivières, rochers, crêtes, arbres à la longévité avérée).

C'est bien Palaulanga chez nous, Rwambiko prit ses milango¹⁰³ : "moi je vais chercher un endroit d'abondance pour y demeurer afin qu'ils [mes dépendants] cultivent". Il partit en avance, ses parents le suivirent là où il s'installa, où il défricha. Il ne défricha pas tout un établissement mais un arbre ici ou là. C'est ainsi qu'ici c'est le territoire de Rwambiko.¹⁰⁴

Après être venu de Palaulanga, Debwe mwana Nondola alla à Mizugu afin d'y laisser une marque, il continua sur Nyandira, traversa jusqu'à Luale et revint sur Mwalazi. Après avoir laissé ses marques, son territoire était prêt.¹⁰⁵

Tout au début venant du Sud, du Sud-Ouest pour venir ici, il n'y avait pas de "chez soi". De "chez soi" il n'y en avait pas. Ils avançaient comme ça simplement, jusqu'à la fin. Après il y en eut trois ici, dix là, vingt ailleurs et encore ailleurs trente, alors ils dirent ici c'est chez moi, ici c'est chez mon "mjomba". Comme je te l'ai déjà dit, le "mjomba" de jadis c'était Ndeng'erwa, le Mlelengwe. Il était à Bomo, leur établissement. Il se tint et vit qu'il n'y avait personne. Puis il alla jusqu'à Balagane, au-delà de Kikeo.

¹⁰³ Milango signifie "portes" ou "seuils" des habitations. Il s'agit ici du lignage dont le pionnier est le doyen. Les Yao (Tanzanie méridionale) et les Gogo (Tanzanie Centrale) désignent également ainsi les subdivisions du matriclan (Mitchell, 1961 ; Carnell, 1955).

¹⁰⁴ "Sisi kule Palaulanga ndiyo kwetu, huyu Rwambiko kachukua milango zake (wapwa zake), mimi nakwenda natafuta mahali pa kukaa kwa chakula. walime wale. Basi akatangulia wandugu zake wanamfuatilia mahali anapopanga anapokata. Hakati mji mzima ila hapa anaka mti moja, kama hapo anakata mti moja, kama huko mti moja. Basi hapa chilunga chake chote Rwambiko." Binti Bwanali, clan des Wakalagale, entretien du 10/02/95, Luale.

¹⁰⁵ "baada ya kuja Debwe mwana Nondola kutoka Palaulanga alikwenda Mizugu kuweka alama, kaendelea mpaka Nyandira, kavuka kaenda Luale, karudi sehemu za Mwalazi. Baada ya kuweka mapando tayari, kile kipande chake." Peta Mikele Ngoroma, clan des Wakalagale, entretien du 28/03/95, Mwalazi.

Il y posa sa marque, une fois posée sa marque, il revint. Il se tint de l'autre côté et vit du monde. Il revint ainsi, tout [l'espace] à l'intérieur [de son parcours] c'est à lui.¹⁰⁶

Saku désigne l'espace que le "mjomba" a ouvert, les premiers "wajomba" ont ouvert. Le "mjomba" a tourné, comme pour dresser une carte, d'ici à Minguti, il alla jusqu'à Tchenzema puis revint vers Langali. A l'intérieur, il a laissé la friche et c'est cette surface qui est le "saku" que ses "wapwa" pénètrent pour travailler par le pouvoir de leur mjomba. Ici, il ouvre une "langue" [une clairière], c'est-à-dire un endroit qu'il défriche. Comme jadis il n'y avait personne, il défriche. Il avance, il fait le tour comme pour une frontière, il met le feu, ce sont des marques. Jadis il n'y avait pas de houe comme celle que nous utilisons aujourd'hui. C'était la "chibode", la houe de bois. Mais jadis ils faisaient le tour pour défricher avec la serpe .¹⁰⁷

Le pionnier s'installe sur un espace vierge de toute occupation humaine. Au sein des Monts Uluguru, l'établissement occupe en général une vallée arrosée par une rivière principale et ses affluents. Les vallées voisines peuvent être déjà occupées. Le pionnier considère l'ensemble de ce petit bassin versant comme son saku. Il se déplace pour marquer son territoire, s'assurer que celui-ci n'est pas déjà occupé et obtenir la reconnaissance de ses éventuels voisins.¹⁰⁸

¹⁰⁶ "Kwanza kabisa kutoka huko kusini, katika magarebi ya kusini kuja hivi, ilikuwa hakuna pa kwangu, pa kwangu, hakuna. Walikuwa wanaelekea hivi hivi tu, mpaka mwisho. Sasa watu walipokuwa hapa watatu, hapa kumi, hapa ishirini, hapa thelathini, ndiyo wakachukua hapa ni pangu sasa, hapa mjomba wangu. Kama nilikuambia amesimama pale, mjomba alikuwa Ndeng'erwa wa zamani, huyo Mlelengwe, alikuwa Bomo ndiyo mji wao. Kasimama pale kaona hakuna watu. Halafu kaenda mpaka Balagane, kupita Kikeo. Kaweka alama, alipoweka alama kule karudi. Kasimama ng'ambo ile kaona watu. Karudi hivi katika yote ya kwake." Nicola Fabiani Ndambwagire Kupeni, clan des Waponera, entretien du 13/06/95, Lukunguni.

¹⁰⁷ Saku tunasema kwa Kiluguru ni eneo ambayo mjomba alipasua, wajombwa wa mwanzo walipasua. Mjomba alizungusha, kama kapiga ramani, kutoka hapa, kuenda kule Minguti, anakwenda mpaka Tchenzema halafu anarudi mpaka Langali. Katikati hapa kaacha pori halafu eneo hii ni saku ambayo wapwa zake walikuwa wanaingia kufanya kazi kwa uwezo wa mjomba wao. Hapa anaweka ulimi, yaani sehemu anafyeka. Kama zamani hakuna watu anafyeka. Anakwenda anazungusha kama mpaka, anatia moto, hizi ni alama. Zamani ilikuwa hakuna majembe kama tunatumia sasa hivi. Kilikuwa chibode cha miti. Lakini zamani walikuwa wakizungusha kwa kufyeka na mundu, sengo." Ignasi Serafini Mang'ofu, clan des Wachuma, entretien du 26/01/95, Nyandira.

¹⁰⁸ Voir en particulier le témoignage de Mdumu au Chapitre II, paragraphe 2.5.3

Les lignages qui occupent les Monts Uluguru sont donc "territorialisés"¹⁰⁹. C'est seulement vers les zones d'altitude (au-delà de 1 800 mètres environ), là où le mode de mise en valeur agricole du milieu pratiqué ne permet pas de cultiver (les conditions de température et de pluviométrie ne conviennent plus aux cultures traditionnelles), qu'il n'existe pas de limites clairement définies du saku. La délimitation initiale par le pionnier est sans doute grossière et utilise des frontières naturelles qu'offre le bassin versant : lignes de crêtes, rivière principale et rus secondaires... Elle va nécessairement se préciser au fur et à mesure que de nouveaux migrants occupent les espaces adjacents au saku concerné. On installe alors différentes bornes (mapando) : des pierres taillées (sumbi), des empilement de pierres (ulundo) ou des arbres plantés.

*Ils plantent des arbres traditionnels, des "misu" ou des "miseli". Ils plantent également des pierres taillées, des sumbi. Ce sont là des marques indiquant que c'est notre frontière.*¹¹⁰

¹⁰⁹ Cette caractéristique semble partagée avec l'ensemble des populations matrilineaires de Tanzanie Orientale. Beidelman écrit, à leur propos : "All of these societies were traditionally organized politically in small neighbourhood groups, the inhabitants of each being linked to one another through common ties to a dominant matrilineal group. Although members of many matrilineages resided in every area, in general, the matrilineage which was acknowledged as "dominant" appears usually to have been numerically superior to the others. Such dominance was expressed in terms of "ownership" of the land which involved authority within a matrilineage to allocate rights to land for house-sites and cultivation ; dominance also involved certain supernatural links between the living members of a matrilineage and the ghosts of ancestors buried on that land, such links conveying powers to arrange ceremonies of fertility and cleansing of the land. (...) These localized matrilineages fall within a small number of non-localized, named, exogamous matri-clans" (Beidelman, 1967, p. xiii). Il apporte ensuite des précisions pour chacune des neuf "tribus" constituant cet ensemble. Il écrit, notamment, en ce qui concerne les Ngulu : "All land of the Ngulu is divided amongst matrilineages. Thus, most Ngulu matriclans have some area in which one of their component matrilineages holds authority over the land (*isi*) in terms both of its use and of conducting rites and ceremonies to maintain fertility and rainfall. Most Ngulu maintain that matrilineages gained their lands through being the first settlers" (Beidelman, 1967, p. 59). Chez les Gisu d'Afrique Orientale, La Fontaine rapporte le même type de territorialisation : "Gisu lineages are not only descent groups, they are also territorial units. Each maximal lineage, varying in size from 2,000 to 10,000 adult males, has a well-defined area, the land of its members. The boundaries are usually natural features of the landscape, streams, swamps or ridges. Each maximal lineage is internally divide into several major lineages, each with its own area, and the major lineage is divided into minor lineages." p. 262 (La Fontaine, 1959, pp 260-277)

¹¹⁰ "Wanapanda miti ya asili, misu au mseli. Halafu wanapanda mawe kama yalichongoka hivi, sumbi. Hii ni alama kama ni mpaka yetu sisi." Felisiani Zabron Pengwa du clan des Wanyagatwa, entretien du 14/06/95, Lunkuguni.

C'est donc sans doute après un certain laps de temps, alors que l'espace devient un enjeu, que les limites du territoire lignager se cristallisent "définitivement". Le doyen du lignage, gardien de l'intégrité du territoire, connaît chacune d'entre elles et transmet cette connaissance à ses pairs, les anciens du lignage susceptibles de lui succéder.

Ils se tinrent sur le Mont Kitsofutsofu [actuellement Nzovu]. Mjomba Kikalasa Konza Imbwawawa [Kikalasa "qui a piégé la chauve-souris"] montra à son "mpwa" Rwambiko le saku : ici c'est le Mlelengwe, ici le Mkalagale. La limite là-bas dans la rivière, de l'autre côté ce sont les Wezima, ici le Mkalagale. Alors ils traversèrent là, ils montrèrent et montrèrent encore les limites du saku.¹¹¹

Mais le marquage du territoire le plus important est sans doute celui relatif au "makili". Dispersés sur son saku, le pionnier dispose de petits autels, appelés "makili", où se tiendront les cérémonies propitiatoires principalement liées au calendrier agricole et articulées autour du culte des ancêtres (voir le Chapitre V)¹¹². La grotte qui abritait le pionnier durant son premier séjour sera fréquemment l'un d'entre eux. Les autres sont marqués par la plantation "d'arbres spécifiques" : un bouquet de bananiers "dosa", un pied de "msigisi", deux plantes vigoureuses dont il est particulièrement difficile de se débarrasser et dont la présence est indispensable à l'accomplissement des rites. La dispersion de ces autels correspond à un marquage grossier du territoire. Elle ne dessine pas de frontière physique précise mais établit entre les lignages pionniers et la terre un lien mystique qui sera reconnu par les immigrants postérieurs.

Kigube [l'aïeule de tous les Walelengwe de Nyandira] était avec son "mjomba" Nyabumba. Il déposa ses marques. Lui, Nyavumba, il défricha ici et là ses marques et construisit ici même [à Vinyemba]. (...) Il déposa ses

¹¹¹ "Wamesimama mlima wa Kitsofutsofu. Mjomba Kikalasa Konza Imbwawawa akamwonyesha saku : huyu Mlelengwe, huyu Mkalagale. Mpaka pale pwenye mto ule sasa ng'ambo ndiyo Wezima, huyu Mkalagale. Sasa hapa wamevuka, wanaonyesha, wanaonyesha." Binti Bwanali, clan des Wakalagale, entretien du 10/02/95, Luale.

¹¹² Soulignons au passage que ces autels doivent être distingués des autels des faiseurs de pluies dont la dispersion ne relève pas d'une logique territoriale.

marques, elles sont à Nyandira. Quelles marques ? Des marques pour les cérémonies. Il y a cinq autels. Le premier à Newelo ; là-bas, au pied d'un arbre qui s'appelle "msigisi" le second ; le troisième à Lundi, il y a un "misigisi" comme marque ; le quatrième chez Ramadhani l'ancien, il y a une pierre ; et le cinquième là-bas, à Kibungo, auprès de l'arbre. Lui, il a posé des marques, des traces pour se souvenir lui et le monde.¹¹³

Tout aussi rapidement que se dessinent les limites extérieures du proto-saku, apparaissent des limites internes. Il s'agit d'abord de la démarcation entre le saku du pionnier et celui de l'adelphie de son épouse. Je l'ai déjà dit, en règle générale, la rivière principale qui divise le bassin versant sert de frontière. Ensuite, d'autres limites vont apparaître à l'intérieur de chacun des saku primaires, au fur et à mesure de l'accueil de membres de leurs clans respectifs, originaires d'autres lignages territoriaux (voir infra). Ces limites, à nouveau, seront des rivières secondaires, des rus, des accidents topographiques, etc...

2.4/ L'accueil des "wapwa"

Après avoir délimité le proto-saku, le pionnier accueille rapidement sur son saku primaire des membres de son clan issus de lignages territoriaux plus anciens et particulièrement de son lignage territorial d'origine. Ils sont également désignés comme étant ses "wapwa" (neveux classificatoires). Suivant la terminologie utilisée, il va les rechercher (kuwafuata), les attire à lui (kuwavutia) ou, d'autres fois, ce sont eux qui le suivent ou le recherchent (kumfuata, kumtafuta). A chacun d'entre eux, il attribue une portion de son saku sur laquelle ils s'installent. Dans la suite, je me référerai à ces divisions du saku primaire comme "saku secondaires".

¹¹³ "Kigube alikuwa na mjomba wake Nyavumba, aliweka alama zake. Yeye Nyavumba amepasuapasua, ameweka alama zake, amejenga hapo (Vinyemba). (...) Ameweka alama zake zipo Nyandira. Alama gani ? Alama za matambiko (sa première demeure il la construit à Vinyemba). Kuna makili matano, Newelo wa kwanza, pwenye msigisi pale pa pili, Lundi pa tatu, kuna alama msigisi, pale pa mzee Ramadhani pana jiwa, pa nne, kule Kibungo kwenye miti la tano. Yeye ameweka alama, kumbukumbu ya kumkumbuka yeye na ulimwengu." Entretien avec Alexi Bigo du clan des Walelengwe, le 23/05/95 à Dawilo (Nyandira).

Oui, le "mjomba" défriche une grande étendue. Ensuite il se réserve le centre. Ses "wapwa" viennent là-bas. Quand il sait combien il a de "wapwa", il leur alloue une partie : "Toi, reste ici ! Toi, reste ici ! Toi, reste ici !" ¹¹⁴

Donc Mwingiro a délimité ce pays, ensuite il alla chercher ses "wapwa" qu'ils viennent pour demeurer dans ce pays et prospérer. Mais il n'y avait personne d'autre. Mwingiro est le maître des lieux. Et il parvint jusqu'à ce village qu'on appelle Bomo. Déjà du temps des Allemands il s'appelait Bomo. Il déposa les pierres de son foyer [mafiga : les trois pierres qui forment le foyer] dans une grotte. Il n'y avait aucune maison. Il resta un long moment. Et d'autres parents restés derrière commencèrent à le suivre. Ils s'installèrent ici et prospérèrent. Leurs wajengee étaient les Wabena. Ceux-là mêmes de Palaulanga, ils vint avec eux. ¹¹⁵

Ensuite, là-bas à Lufune, nous avions notre ancien du temps jadis qui s'appelait Mdume. Sa tombe est à Kikeo. C'est là qu'il attira ses "wapwa" : "venez par ici". Mdume des temps très anciens. ¹¹⁶

D'où est venu Kipande ? De Pugu, il devança. Ainsi il commença à construire une maison, il vit la place, le territoire était là. Alors il vit que ses "wapwa" viennent ici. ¹¹⁷

¹¹⁴ "Ndiyo (mjomba anafyeka eneo kubwa), halafu ye anajiacha kati, wapwa zake wanakukuja pale. Anapojua ana wapwa wangapi anawagawia sehemu. Wewe kaa hapa, wewe kaa hapa, wewe kaa hapa." Ignasi Serafini Mang'ofu, clan des Wachuma, entretien du 26/01/95, Nyandira.

¹¹⁵ "Basi Mwingiro akaipaka nchi ile, halafu nyuma yake ndiyo akawafuata wapwa zake kuja kukaa nchi hii kustarehe. Lakini kulikuwa hakuna mtu mwengine. Mwenyewe Mwingiro. Na alifika kijiji hiki kinaitwa Bomo. Zamani hata Ujerumani kinaitwa Bomo. Basi kaweka mafiga yake katika pango la jiwe. Kulikuwa hakuna nyumba. Amekaa muda mrefu. Na ndugu wengine wa nyuma wameanza kumfuata. Wakakaa hapa wakastarehe. Na wajengee zake Wabena. Wale wale wa Palaulanga, alikuja nao hapa." Raphael Hassan Joseph Mdumu, clan des Wazaganza (Wakongera), entretien du 15/03/95, Kododo.

¹¹⁶ Halafu kule Lufune tulikuwa na mzee wetu wa zamani anaitwa Mdume, kaburi yake kule kule Kikeo, ndiyo kule ndiyo aliwavuta wapwa : njoni huko, njoni huko. Mdume wa zamani sana." Rangi, clan des Walelengwe, entretien du 15/04/95, Nyandira.

¹¹⁷ "Kipande katoka sehemu gani ? Pugu, ametangulia. Ndiyo kanza kujenga nyumba kaona nafasi, saku ipo. Basi kaona wapwa zangu njoni hapa." Pius Mahowe, clan des Wambiki, entretien du 03/03/95, King'okwa (Bunduki).

Dans son établissement d'origine, le pionnier exerce l'autorité sur certains individus qu'il désigne également par le terme de "wapwa". Il s'agit, comme je l'ai précisé plus haut, des membres de son adelphie, des enfants engendrés par ses "lumbu" (sœurs classificatoires). Ce n'est pas de ceux-ci dont parle le récit, tant il apparaît naturel que leurs destinées soient liées à celle du pionnier. Les "wapwa" des récits sont des hommes d'âge et de statut comparables à ceux du pionnier. Ils sont eux-mêmes à la tête d'un groupe de "wapwa", d'une adelphie, ce qui justifie, selon certains récits, que leur soit attribué un sous-territoire. Le terme de wapwa ne situe donc pas ici les individus les uns par rapport aux autres en fonction de leur relation de parenté. Il indique simplement deux choses. La première, c'est l'appartenance commune à un clan. Mais ce critère n'est pas déterminant au vu de la plasticité des limites du clan. La seconde, c'est la reconnaissance d'une préséance. L'autorité du pionnier défricheur s'impose sur ceux qu'il accueille en tant qu'il est leur devancier. Ainsi, dans les relations qui s'établissent entre le pionnier et ses hôtes, ce qui est déterminant, c'est bien sa qualité de pionnier et non des relations réelles de parenté. Pour plus de clarté, je nommerai par la suite ces pairs du pionniers "wapwa-hôtes" et les jeunes gens de son lignage "wapwa-dépendants".

(...) en voyant que de toutes parts il n'y avait personne, il déposa ses marques. D'autres de ses parents, parmi les aînés, commencèrent à le suivre.¹¹⁸

Mon premier mjomba était, celui du début [c'est-à-dire le pionnier], Mlinda fils Ng'ongoti mwana Kasumba. Le second Mlinda mwana Mbwali, le troisième Mlinda mwana Mvohi. Ce sont ceux que j'ai vu. Ils vinrent du côté de Kisasi, venus de Kisasi il le rencontrèrent. Celui qu'ils rencontrèrent j'ai oublié son nom... Ngulumbi. Ils lui dirent, au Mnyagatwa des leurs, moi je veux demeurer ici. Lui, il avait commencé par être le premier à venir ici. Ainsi, comme il avait été le premier à venir ici, il commença à dire qu'eux aussi ils défrichent dans les environs dont nous

¹¹⁸ "(...) kuona sehemu zake zote hakuna watu, akaweka alama. Ndugu zake wengine wale wakubwa, wametangulia, kumfuata yeye." Emili Sengo Mdumbe, du clan des Walelengwe, entretien du 13/06/95, Guta (Lukunguni).

parlons. Parce que toi aussi tu as tes wapwa [wapwa-dépendants], demeure par ici là-haut, moi je reste du côté de Muhale. (...) Tous sortirent de Palaulanga, ils vinrent par Matombo et ensuite par Kisaki. Quand nous sortîmes de Kisaki, parce que la disette était insupportable, alors nous commençâmes à monter. Le mjomba précéda, ensuite suivirent ses wapwa [wapwa-hôtes].¹¹⁹

Le récit de la rencontre de Mikwende et de Rwambiko est encore plus illustratif. Mikwende et Rwambiko appartiennent tous les deux au clan des Wakalagale mais sont issus de lignages différents. Le lignage de Rwambiko a pénétré le massif directement par l'Est tandis que celui de Mikwende a contourné le massif par le Nord et l'Est avant de l'aborder par son versant Sud (voir Chapitre I). Ils se rencontrent fortuitement :

Du côté de mon clan venu de Palaulanga, le premier s'appelle Mikwende mwana Kuzulyanembo. Il est venu avec son épouse, une Mnyagatwa qui est la "mpwa" de Kipara Bombwe. (...) Mikwende et Rwambiko c'est un homme et son "mpwa". Le "mjomba" c'est Rwambiko. (...) C'est lui Rwambiko qui arriva le premier au sortir de Palaulanga. (...) De Palaulanga il atteignit Maziwa et de Maziwa il vint à Kibuko. C'est le premier, avant Mikwende. Et là-bas dont il sortit, Palaulanga, c'est-à-dire l'origine, ils disent qu'il s'agissait d'un homme et de son "mpwa". Et en vérité je le crois parce qu'après avoir vécu là-bas, ils se séparèrent. Rwambiko retourne du côté de Mwalazi, Mikwende retourne du côté de Mbakana. A Kibuko là-bas il y a une limite de Rwambiko et une limite de Mikwende [le narrateur anticipe et précise déjà ici le partage qui s'effectuera à la fin du récit]. Lui Mikwende le suivit [Rwambiko] jusqu'à ce qui le rencontre ici à Kibuko.

¹¹⁹ "Mjomba wangu wa kwanza alikuwa wa kwanza Mlinda mwana Ng'ongoti mwanaKasumba, wa pili Mlinda mwana Mbwali, wa tatu Mlinda mwana Mvohi, basi niliwaona hao. Wao walikuja na huku Kisaki, walipokuja huko Kisaki walimkuta, sasa waliyemkuta hasa nimemsahau jina lake... Ngulumbi. Halafu wakamwambia na mimi ninataka nikae hapa, Mnyagatwa mwenziake, basi yeye akaanza kutangulia kuja hapa sasa. Basi alipotangulia kuja hapa ndiyo akaanza kusema nao fyeke huko, kwa sababu nawe una wapwa wako, kae huko juu, mimi upande wa Muhale. (...) Wote wametoka Palaulanga, wamekuja na huko Matombo ndiyo wakaja na Kisaki. Tulipotoka Kisaki, kwa sababu njaa imezidi, ndiyo tukaanza kupanda sasa. Akaanza kutangulia mjomba mtu, halafu wapwa wakafuata sasa." Floriani Ricardo, clan des Wanyagatwa, entretien du 15/05/95, Muhale, Kizagila.

Ou plutôt que de le rencontrer à Kibuko, il ne le rencontra pas lui. C'est-à-dire qu'après avoir vu que là-bas c'était la brousse, il alluma un feu. Où se trouvait Rwambiko ? Il était sur un mont, le Mont Nzovu. Alors, comme le pays n'avait pas d'homme, qui avait allumé un feu à cet endroit ? Quand il sortit de Nzovu il courut. Lorsqu'il se rencontrèrent, ils s'empoignèrent car ils ne se connaissaient pas l'un l'autre. Ils s'empoignèrent et roulèrent jusqu'à la rivière de Vikwere. Une fois fatigués, ils se demandèrent l'un l'autre, qui es-tu toi ? Il répondit : "je suis Mikwende mwana Kuzulyanembo". "Ah! Toi tu es l'enfant de mon "mpwa" que j'ai laissé derrière". Il dit que oui. Ils se donnèrent la main, ils retournèrent jusqu'à Kibuko. Ils commencèrent à donner chacun sa part. Ils partagèrent les parts.¹²⁰

Le peuplement du proto-saku va donc être initialement assuré par l'immigration d'individus issus de l'établissement d'origine et d'établissements voisins, et non pas par le seul processus, beaucoup plus lent et aléatoire, du croît démographique propre aux lignages affins issus des époux-pionniers. Ce flux migratoire ne dépeuple pas pour autant les établissements d'origine au point qu'ils disparaissent puisqu'on les retrouve encore aujourd'hui. Il faut donc bien les créditer d'un dynamisme démographique qui assure la progression du front pionnier.

¹²⁰ "Upande wa ukoo wangu kutoka Palaulanga wa kwanza anaitwa Mikwende mwana Kuzulianembo. Amekuja hapa na mkewe. Mnyagatwa ambapo Mnyagatwa huyo ni mpwa wa Kipara Bombwe. (...) Mikwende na Rwambiko ni mtu na mpwa. Mjomba mtu ni Rwambiko. (...) Huyu Rwambiko kutoka Palaulanga ndiyo aliyetangulia. (...) Kutoka Palaulanga amefika Maziwa na kutoka Maziwa akaja Kibuko, ye ni wa kwanza kabla ya Mikwende. Na kule alikotoka Palaulanga yani kiasili wanasema alikuwa mtu na mpwa. Na kwa kweli niliamini kwa sababu baada ya kuishi pale, waligawana, kwamba wewe upande huu wa Mwalatzi, Rwambiko anarudi upande wa Mwalatzi, Mikwende unarudi upande huu wa Mbakana. Katika pale Kibuko kuna mpaka wa Rwambiko na mpaka wa Mikwende. Maziwa hatupo, alipita tu Rwambiko. Huyu Mikwende amefuata mpaka amemkuta hapa Kibuko. Baada ya kumkuta Kibuko hakumkuta yeye. Yani baada ya kuona pale ni pori akawasha moto. Yeye alikuwa wapi Rwambiko ? Alikuwa mlima moja wa Nzovu. Sasa kuwa nchi hii haina mtu nani aliyewasha moto katika sehemu ile ? Alipotoka kule Nzovu, akakimbia. Walipokutana wakaanza kukamatana kwa sababu hawajuani. Wakakamatana mpaka mtoni Vikwere. Walipochoka wakauliziana wewe nani. Akasema mimi Mikwende mwana Kuzulanembo. Ah ! wewe ni mtoto wa mpwa wangu ambaye nilimwacha nyuma. Akaambia ndiyo. Basi wakapewana mikono, wanarudi mpaka Kibuko wakaanza kumpa mwenzio upande na mwenzio upande. Wakagawana vile vipande vile." Damiani Mzuko, clan des Wakalagale, entretien du 05/02/95, Nyandira.

Kipande commença à bâtir une demeure et vit qu'il y avait de la place, que le territoire était là. Il vit que ses wapwa viennent ici. Là-bas ils avaient été engendrés les uns par les autres avec ferveur. Ils sortirent de là-bas et revinrent à cet endroit qui est King'okwa.¹²¹

2.5/ Fragmentation du proto-saku et stratégie matrimoniale

On doit s'interroger sur les motivations qui conduisent le pionnier à accueillir d'autres membres de son clan une fois le proto-saku délimité. Du point de vue strictement politique, on verra plus loin que l'autorité du pionnier sur ses "wapwa-hôtes" est finalement restreinte. Dans son établissement d'origine, le "mpwa-hôte", on l'a dit, a un statut tout à fait similaire à celui du pionnier. Ils sont des pairs. Une fois accueilli, sa situation ne change guère. Sur le proto-saku, un territoire précis lui est définitivement attribué. Il le gère indépendamment du pionnier, et nous verrons dans le paragraphe suivant comment cette gestion autonome va être à nouveau un facteur de fragmentation du proto-saku. Ce territoire est encore vierge. Il le défriche lui-même. D'autre part, sur cette base territoriale, il gère également de manière autonome ses propres "wapwa-dépendants", tant du point de vue de la production, que de la reproduction. Il est le doyen de son saku secondaire. Sur lui et son adelphie, le pionnier exerce des prérogatives essentiellement rituelles. L'ouverture de la saison culturelle ou la publication d'autres bans cultureux (récolte essentiellement), la conduite des rites de la pluie, etc... semblent devoir être réalisées en coordination avec lui. Mais même celles-ci vont aller en s'estompant sous les tendances centrifuges de la société luguru. Le pionnier n'a donc vraisemblablement pas de grandes ambitions politiques vis-à-vis de l'accueil de wapwa-hôtes. Celles-ci s'exprimeront surtout sur son propre lignage, issu de ses wapwa-dépendants.

¹²¹ "Ndiyo kanza kujenga nyumba kaona nafasi, saku ipo. Basi kaona wapwa zangu njoni hapa. Pale wakazaliana kihari. Wakatoka pale, wanarudi sehemu hii ya King'okwa." Mahowe, clan des Wambiki, entretien du 03/03/95, King'okwa (Bunduki).

2.5.1/ La nécessaire gestion locale des alliances matrimoniales

Les motivations du pionnier relèveraient d'une stratégie matrimoniale intimement liée à des objectifs politiques. Le groupe domestique pionnier de base, c'est-à-dire les époux-pionniers et leurs "wapwa-dépendants" respectifs, constitue un ensemble autonome du point de vue de la production. Techniques et outils ne requièrent que des interventions individuelles et la division sociale du travail est quasi-absente (voir Chapitre III). Il est, par contre, largement insuffisant du point de vue de la reproduction. En effet, un réseau matrimonial équilibré ne peut se bâtir sur un nombre réduit d'individus, ou bien le moindre accident démographique prend rapidement des allures de catastrophe. Pour survivre, se perpétuer et éventuellement prospérer, l'établissement pionnier doit donc s'ouvrir sur un ensemble plus large. Cette ouverture peut recouvrir deux formes. Soit il reste attaché à son ancienne aire matrimoniale, au réseau d'échanges matrimoniaux de son établissement d'origine, soit il tente de reconstituer lui-même un ensemble autonome. Il s'agit alors de réunir autour de soi un nombre suffisant d'individus appartenant à des groupes unis par des alliances matrimoniales, afin de pouvoir gérer localement la reproduction de l'ensemble ainsi formé. Or, la première option ne peut être que transitoire. A court terme, elle ne peut déboucher que sur la disparition de l'établissement pionnier ou laisser place à la seconde option. Finalement, la gestion locale des alliances matrimoniales se révèle être une condition sine qua non de la reproduction démographique et sociale de l'établissement pionnier.

Je pose que l'adéquation entre le nombre de jeunes garçons et de jeunes filles à marier, dans le cadre des règles socialement établies par les populations luguru, ne peut être maintenue pour un groupe de taille réduite comme l'est le groupe pionnier, soit au maximum quelques dizaines de personnes. Il y a toujours probabilité d'un déficit de jeunes gens de l'un ou/et l'autre sexe pour l'un ou/et l'autre des deux lignages pionniers. J'examinerai successivement la manière dont des déficits en jeunes garçons, puis en jeunes filles, peuvent être comblés.

Le déficit en jeunes garçons ne pose apparemment aucun problème. Le système gynécostatique des populations luguru fait reposer la reproduction du groupe sur les capacités génésiques des femmes nées dans le groupe (Meillassoux, 1980, p. 46). Il semble donc aisé, du strict point de vue de la reproduction, de pallier ce déficit soit en ayant recours à la polygamie, soit en offrant les épouses disponibles à des jeunes hommes issus d'autres établissements. Mais il faut souligner, malgré son manque d'originalité, le trait suivant : au-delà des aspects de reproduction, l'alliance matrimoniale remplit, pour les populations luguru, une fonction de contrôle social des cadets par les aînés. C'est sur elle que le "mjomba" assied son autorité sur ses "wapwa-dépendants" mâles. Je n'aborderai pas encore ce point dans le détail, il sera traité plus loin dans le cadre d'une analyse des règles d'alliance¹²². Il suffit de dire ici que le contrôle des cadets par les aînés passe par une gestion locale des alliances matrimoniales. Il en découle donc que :

- le lignage de l'épouse pourrait effectivement assurer sa reproduction physique par le moyen d'alliances polygames au sein du groupe pionnier. Cependant, la seconde fonction de l'alliance n'est pas assurée. L'époux polygame n'est pas un de ces jeunes hommes corvéables à merci, il n'en a ni la disponibilité, ni le statut. Dans ce type d'alliance, le lignage de l'épouse se prive d'une importante source de force de travail.
- le même argument s'oppose à ce que les "wajomba" d'autres établissements laissent leur jeunes "wapwa-dépendants" mâles épouser des femmes d'un établissement pionnier. S'ils ne perdraient rien du strict point de vue de la reproduction, ils renonceraient en revanche à jouir de l'exercice de l'autorité sur leurs jeunes wapwa et affaibliraient ainsi leur condition d'aîné. Il est donc peu probable que les "wajomba" de l'établissement d'origine soient prêts à combler un déficit démographique en jeunes hommes de l'établissement pionnier.

Dans le cas d'un déficit en jeunes filles de l'établissement pionnier, le gynécostatisme pratiqué par les populations luguru conduit obligatoirement

¹²² Voir Chapitre IV.

soit à la disparition de l'établissement pionnier, soit à l'élaboration d'une aire matrimoniale autonome. Le seul moyen pacifique de combler un déficit de jeunes filles est en effet d'inviter une adelphie qui en est riche à venir s'installer sur le proto-saku. Le "mjomba" de cette adelphie se voit attribuer un saku secondaire et l'on retombe alors dans le cas de figure de l'accueil de "wapwa-hôtes" et de la fragmentation des deux saku primaires en plusieurs saku secondaires. Il reste cependant possible de se procurer par la force les jeunes filles requises. La tradition orale ne mentionne pas ce type de stratégie dans le cadre pionnier. Cela ne signifie pas qu'elle ne fut pas utilisée. On remarque cependant que le groupe pionnier est dans une situation numérique où il est préférable qu'il évite la confrontation avec d'autres groupes plus importants.

2.5.2/ Wapwa-hôtes et frustration politique

Après s'être interrogé sur les motivations qui poussent le pionnier à accueillir ses "wapwa-hôtes", on ne peut éviter de s'interroger sur les motivations qui poussent ces derniers à accepter cet accueil. A partir du constat que les statuts sociaux du pionnier et "wapwa-hôtes" diffèrent fort peu, que leurs installations sur le proto-saku se succèdent rapidement, on peut supposer que leurs choix procèdent d'une dynamique commune, celle-là même qui nourrit la progression du front pionnier. Je m'interrogerai à son propos de manière plus approfondie dans le chapitre suivant. Pour le moment, je poserai que le proto-saku représente pour les immigrants, non seulement (ni avant tout) un espace physique vierge, mais un espace social à construire. L'ambition des "wapwa-hôtes" c'est l'acquisition plus rapide, plus facile ou plus sûre, du statut de doyen auquel leur âge leur permet d'aspirer mais que les conditions prévalant dans leur établissement d'origine rendent peu probable.

2.6/ Conclusion

Le proto-saku délimite donc une aire matrimoniale virtuelle qu'un ensemble de processus va bientôt réaliser. La première étape est la formation des saku primaires. La division en deux parties du territoire initial est alors le reflet simple et exact de l'alliance bilatérale. Mais cette expression est

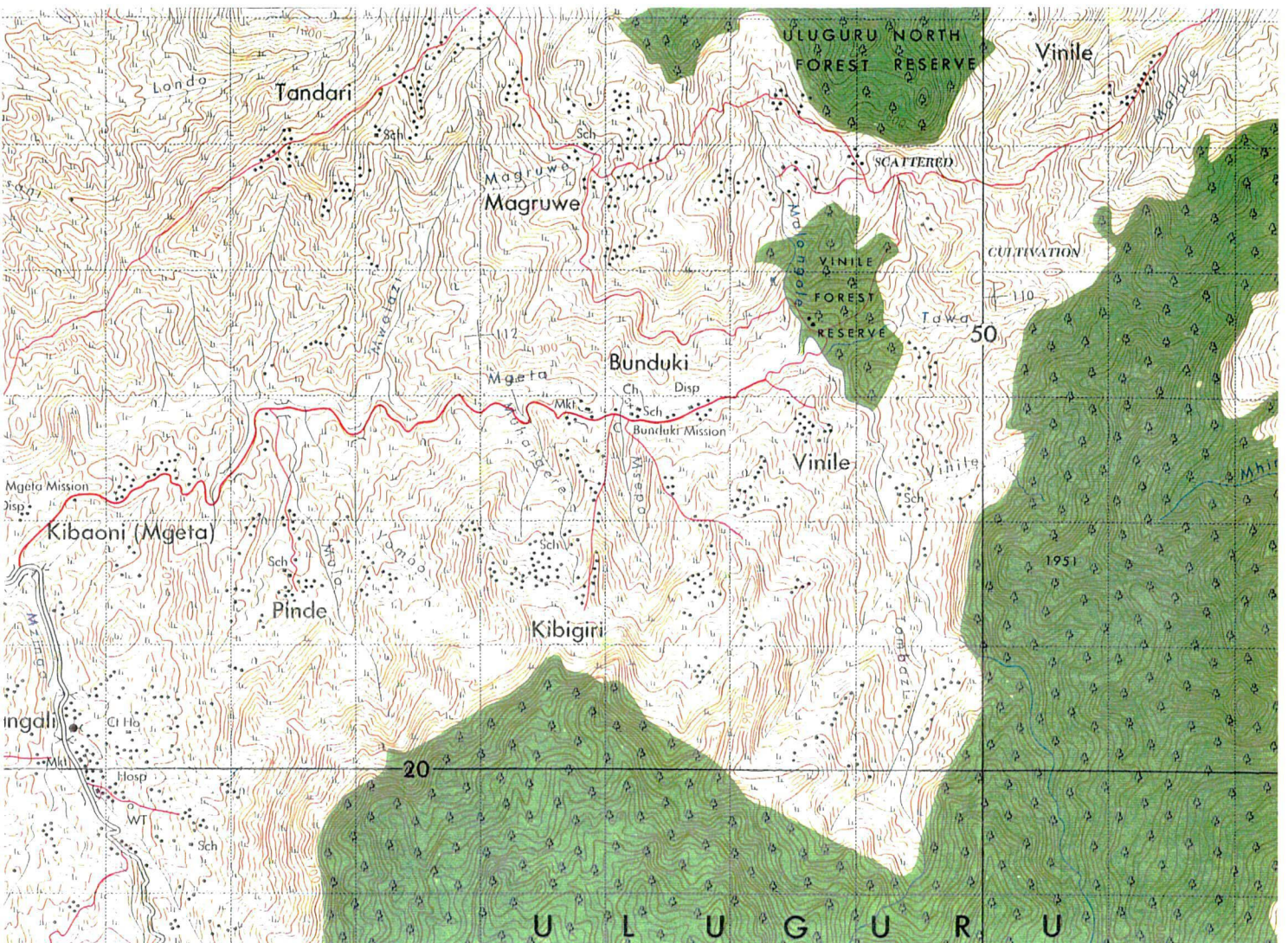
éphémère, elle n'aboutit pas à la constitution d'une aire matrimoniale effective. Pour assurer sa reproduction, le petit groupe pionnier doit s'associer avec plusieurs groupes avec lesquels il pourra constituer un ensemble relativement autonome des points de vue matrimonial et démographique. C'est ainsi que, rapidement, chaque saku primaire est divisé par des frontières internes alors que se développent les saku secondaires, au fur et à mesure de l'accueil de "wapwa-hôtes". Les nouveaux arrivants relèvent de la même alliance matrimoniale que leurs devanciers. Autrement dit, à cette étape de la formation de l'aire matrimoniale, on ne voit pas apparaître de clan tiers. C'est-à-dire que, soit l'alliance bilatérale reste dominante dans les établissements d'origine, soit les modalités d'accueil imposent aux migrants de constituer un groupe à partir de celle-ci. Mon échantillon est trop restreint pour conclure sur ce point. Il me semble que l'essentiel est ailleurs : c'est la rapide constitution par le pionnier d'une aire matrimoniale qui s'appuie sur le dynamisme démographique des établissements d'amont. Aux phénomènes de segmentation dont ils sont les lieux, correspond le processus "d'agrégation" sur le proto-saku.

Mon premier "mjomba" est Chibutwa mwana Mgenge, son cadet est Mkuwila. Les "wapwa" de Mkuwila sont Mahowe, Manda. (...) Les Wayingu et les Wambiki se mariaient les uns aux autres depuis Dar-es-Salaam jusqu'à atteindre Kibogwa. Ils se dirigeaient les uns les autres jusqu'à Kibogwa. Lui le Muyingu, lui le Mmbiki, nous nous mariions les uns aux autres jusqu'à atteindre Kibogwa. Venus à Kibogwa, mes "wajomba" observèrent que la forêt était vierge. Après avoir défriché, beaucoup de femmes vinrent se marier ici, qui Mahowe, qui Manda. Mais leur "mjomba" est Chibutwa mwana Mgenge puis Mkuwila mwana Mamba.¹²³

¹²³ "Mjomba wa kwanza Chibutwa mwana Mgenge, mdogo wake Mkuwila, Mkuwila wapwa wake Mahowe, Manda. (...). Wayingu na Wambiki walikuwa wakiposana kutoka Dar-es-Salaam kufika Kibogwa : wameongozana na Wayingu kufikia Kibogwa. Huyu Muyingu huyu Mmbiki tumeposeana. Kutoka pale, ndiyo tunaongozana, kila mtu an mwanamke wake. Kufika mpaka Kibogwa. Kuja Kibogwa wajomba wangu wanakuja kuangalia msitu huku umelala. Kuja kufyeka, wanawake wengi kuja kuposa huku anaitwa Mahowe, anaitwa Manda. Lakini mjomba wao Kibutwa mwana Mgenge, halafu Mkuwila mwana Mamba." Mkota Mkota du clan des Wambiki, entretien du 31/05/95, Bunduki.

3/ La complexification de l'aire matrimoniale

Les processus de partage du proto-saku en saku primaires puis de fragmentation de ceux-ci en saku secondaires n'expliquent qu'en partie la conformation des territoires lignagers tels que je les ai cartographiés. L'exemple de l'aire matrimoniale de la Haute Vallée de la Mgeta, à Bunduki, est illustratif.



Carte 6 : L'aire matrimoniale de la vallée de Bunduki

Nous retrouvons aisément les saku primaires des deux clans affins, Wamatze et Wamwenda, puis les saku secondaires qui les ont ensuite partagés. Pour la rive droite de la Mgeta, occupée par les Wamwenda, Kibamba, le pionnier, aurait accueilli ses wapwa-hôtes Muhode, Butwa, Mahundi, Nyagendo et Ndulu. Pour la rive gauche, occupée par les Wamatze, Maze aurait accueilli Kizingo, Mondomela, Shigwa et Kilunga. Cependant, l'emplacement d'autres territoires lignagers n'obéit pas aux processus décrits jusqu'à présent. On remarque tout d'abord, de part et d'autre de la rivière, la présence de clans tiers. Les Wayingu de Mgongo et les Wahafigwa du "mwana Mahundi" occupent une partie du saku primaire des Wamwenda. Les Wamlali, les Wambiki de Mahowe, les Wayingu de Mgongo occupent une partie du saku primaire des Wamatze. On note, d'autre part, la présence de territoires lignagers des Wamwenda sur le saku primaire des Wamatze. C'est le cas de Numbuganga, Mwenyemla et Muwinge.

Pour rendre compte de la présence et de la distribution de ces territoires lignagers, les processus d'accueil par les lignages du pionnier et de son épouse ne sont plus suffisants. Il faut prendre en considération l'accueil secondaire, par les "wapwa-hôtes", d'autres migrants.

3.1/ D'accueillants accueillis ou le gynécostatisme contourné

L'une des caractéristiques de l'accueil, au sein du proto-saku, des "wapwa-hôtes", c'est qu'accueillant et accueillis appartiennent au même clan. Un "mjomba" attire à lui ses "wapwa". Une fois passée la phase pionnière, ce type d'accueil ne surviendra qu'exceptionnellement et de manière ponctuelle. On verra notamment, au début de la colonisation européenne, des lignages perturbés par l'installation, à proximité de leur territoire, d'une mission où d'un colon, demander l'hospitalité à un autre lignage territorial du même clan.

Le processus que je vais décrire est similaire, à bien des égards, à l'accueil initial sur le proto-saku des "wapwa" du pionnier. Il se singularise cependant par le fait qu'accueillant et accueilli appartiennent à des clans

affins, donc distincts. L'histoire de l'accueil des Wachuma par les Wamwenda sur leur territoire lignager de la vallée de la Mindu permet de caractériser ce nouveau processus :

Bigo, le Mmwenda, marqua un large territoire à Nyandira et installa sa demeure au lieu-dit Ludewa. C'était un grand chasseur et il parcourait ainsi les Monts Uluguru. Un jour il rencontra Mgwaghule, à Nyingwa, sur l'autre versant du plateau de Lukwangule. Il lui demanda en mariage Binti Kimumbe¹²⁴. Mgwaghule accepta et Bigo prit pour épouse Binti Kimumbe et rentra à Ludewa. Le temps passa et Mgwaghule apprit que le couple avait maintenant des enfants. Il décida donc de rendre visite à Bigo. Une fois rendu là-bas, il vit que Bigo avait fait du bon travail et que ses champs étaient grands et nombreux. Il lui dit : "Partageons le territoire que tu as défriché moitié-moitié." Ainsi fut fait, et Mgwaghule rentra à Nyingwa. Mgwaghule de retour à Nyingwa dit à Binti Kimumbe [la sœur de la première Binti Kimumbe] : "Il n'y a plus rien ici pour toi, va à Ludewa !"¹²⁵

Le récit rapporte comment le clan des Wachuma obtint son actuel territoire lignager de la vallée de la Mindu aux dépens de celui des Wamwenda. Il est concis mais particulièrement riche. Il me faut en faire une brève exégèse. Bigo est le nom du doyen des Wamwenda de Mindu. Comme je l'ai déjà expliqué (Chapitre I), ce nom est attaché à la charge de gestion du lignage territorial. Le Bigo du récit est donc un homme d'un statut social élevé, un aîné, qui plus est, le doyen d'un lignage territorial. On sait, d'autre part que l'alliance matrimoniale initiale des Wamwenda de Mindu les unissait à leurs voisins du clan des Walelengwe. Le récit rapporte donc comment le doyen d'un lignage territorial prend une jeune épouse issue d'un lignage et d'un clan qui ne font pas partie de son aire matrimoniale d'origine. Certes, le statut social de Bigo n'est pas celui d'un jeune époux. Je décrirai celui-ci dans un prochain chapitre (Chapitre V),

¹²⁴ Binti Kimumbe signifie "fille de Kimumbe". Les individus sont fréquemment désignés par le nom de leur père. Le terme luguru est Nege, il a été remplacé ici par le terme arabe utilisé en swahili.

¹²⁵ Babu Goha du clan des Wachuma, entretien de juillet 1987, Nyandira. La version originale des entretiens enregistrés en 1987 et 1988 n'a pas été saisie. Ils ont été directement transcrits en français.

mais on peut d'ores et déjà le résumer par quelques traits : uxori-localité, soumission économique et sociale au lignage de l'épouse. Bigo déroge donc à la règle d'uxori-localité, emmène avec lui une épouse étrangère à la paire de clans initiale et l'installe sur son territoire, à une journée de marche de chez elle. Il prive ainsi le lignage de celle-ci de la force de travail qu'il aurait pu obtenir par un mariage avec un jeune garçon et de la descendance de la jeune épouse. Enfin, il interdit, de fait, à cette descendance l'accès au territoire lignager des Wachuma de Nyingwa. Mais la contrepartie à cette dérogation ne tarde pas à se manifester. Une fois que la jeune épouse est mère, son "mjomba", Mgwaghule, le doyen des Wachuma de Nyingwa, vient exiger de Bigo une partie de son saku. Bigo s'exécute. Ne pas accéder à cette demande serait considérer la jeune épouse et son lignage comme des "wanawana", des enfants d'enfants, c'est-à-dire des gens sans réelle attache clanique puisque sans territoire. Une telle attitude obligerait Mgwaghule à récupérer ses "wapwa", la mère et ses enfants, y compris en utilisant la force.

Le mariage d'un homme détenant le décanat, contournant le gynécostatisme et offrant une partie de son saku au lignage de son épouse n'est pas rare. Sur les aires matrimoniales initiales que j'ai cartographiées, il explique, d'une part, la présence de la plupart des clans allogènes, d'autre part, la présence d'un lignage pionnier sur le saku primaire de son lignage affiné¹²⁶. Les récits n'indiquent évidemment pas les causes de ce type d'alliance. A première vue, elle aboutit à la spoliation du lignage d'accueil. Celui-ci est amputé d'une partie de son saku sans contrepartie apparente. Contrairement à l'accueil des "wapwa-hôtes", il ne se voit pas conforté du point de vue démographique par l'arrivée de membres de son clan. Le doyen apparaît comme le seul bénéficiaire de la transaction. Il obtient une épouse en contournant le gynécostatisme qui lui aurait été imposé s'il n'avait pas été détenteur de foncier. Cependant, et je l'ai déjà souligné à propos de l'ouverture d'un proto-saku, si un acte peut apparaître dans

¹²⁶ Il existe d'autres modalités suivant lesquelles se fragmente un proto-saku. Le paiement d'une dette de sang, la rétribution d'une aide apportée à l'occasion d'une guerre vicinale, etc... peuvent également prendre la forme de l'attribution d'une partie d'un saku à un clan allogène. Les surfaces concernées sont alors sensiblement plus faibles et les lignages bénéficiaires ne s'y installent généralement pas. Ils ne s'intègrent pas à l'aire matrimoniale. Ces modalités correspondent à l'époque précoloniale tardive ou au début de l'époque coloniale.

l'instant comme un acte individuel, ou même trouver son fondement dans une stratégie individuelle, il est rapidement réintégré dans le réseau des relations sociales lignagères.

S'il s'agissait simplement pour le doyen de trouver une épouse, il pourrait tenter de se la procurer par la force, par le rapt. Sans écarter la possibilité, qu'ici et là, un doyen ait effectivement partagé son saku dans une perspective égocentrique, on remarque que, *in fine*, l'installation d'un nouveau lignage affiné bénéficiera rapidement à l'ensemble du lignage du doyen. Dans le récit de Bigo, Binti Kimumbe est rejointe par sa sœur, l'autre fille de Kimumbe. L'accueil de la jeune épouse, c'est donc l'accueil d'une nouvelle adelphie et la multiplication des opportunités d'alliances matrimoniales. Les nouvelles épouses vont en effet engendrer des enfants. Et parmi ceux-là, les filles seront les épouses qu'offriront à leurs "wapwadépendants" mâles, ici le doyen, en règle général les aînés. C'est sans doute pourquoi une épouse accueillie de la sorte ne peut être que l'épouse d'un aîné. Ce qui est en jeu ce n'est pas la satisfaction des besoins physiologiques de ce dernier, c'est la descendance de l'épouse. Or, comme je l'analyserai plus loin (Chapitre IV), offrir l'épouse accueillie à un cadet équivaldrait à le placer dans une situation d'autorité, de statut social, incompatible avec son âge. L'épouse accueillie est donc l'épouse d'un aîné et elle devient, grâce à sa descendance féminine, un moyen de contrôle sur les cadets. Ce contrôle est d'ailleurs d'autant plus effectif que le nouveau lignage est un lignage "épouse", statut que le lignage affiné traditionnel n'a pas obligatoirement. Les aînés, singulièrement dans le récit de Bigo le doyen, dérogent aux règles matrimoniales pour les appliquer plus efficacement aux cadets qu'ils entendent contrôler. La loi est universelle, au bénéfice et à l'exclusion de ceux qui la font.

L'élargissement de l'aire matrimoniale initiale à un clan tiers introduit la question des relations entre le lignage du doyen et son lignage affiné traditionnel. La démarche du doyen trahit leur altération sans en indiquer la nature. Il peut s'agir de l'incapacité conjoncturelle du lignage affiné à offrir un nombre d'épouses suffisant. Il peut s'agir encore de l'exacerbation des

contradictions inhérentes à l'alliance matrimoniale, notamment celles concernant l'exercice conjoint, sur les cadets, les jeunes époux, de l'autorité des aînés des deux clans affins.

Les raisons qui poussent un lignage à accepter de se défaire d'une partie de ses femmes sont différentes. Le doyen du lignage qui offre l'épouse crée à bon compte un nouveau territoire lignager mais affaiblit démographiquement son propre lignage territorial. On suppose alors que ce lignage se trouve dans une situation qui permet sa segmentation. Comme pour de nombreuses populations bantu matrilineaires, l'autorité d'un doyen est assise sur le nombre de ses dépendants et plus directement sur le nombre de femmes de son matrilignage. De ce point de vue, son intérêt n'est pas à la segmentation du lignage territorial mais à sa cohésion. Cependant le nombre d'aînés pouvant prétendre au décanat croît au prorata de la croissance du lignage : un nombre croissant d'hommes atteignent l'âge d'exercer des fonctions d'autorité alors que les opportunités d'un tel exercice restent insuffisantes. Ces hommes seront sans doute désireux de proposer les femmes de leur matrilignage propre, issu de leur mère ou aïeule utérine, comme épouses, en échange d'un saku et donc de la possibilité d'accéder à l'exercice du décanat. Dans ce cas, le doyen lui-même ne manquera pas de faciliter la segmentation dans l'espoir de réduire les tensions entre les aînés de son lignage, voire, plus prosaïquement, de protéger sa vie. Les traditions suggèrent en effet que, dans la compétition pour le décanat, des moyens expéditifs, tel l'empoisonnement, sont fréquemment utilisés. Le morcellement des saku secondaires consécutifs à l'accueil d'épouses ne provenant pas du premier lignage affin répondrait donc aux ambitions convergentes des deux nouveaux alliés matrimoniaux.

Ces considérations, internes au du système social luguru, expliqueraient le plurilatéralisme des aires matrimoniales par le caractère trop rigide du bilatéralisme initial¹²⁷. On ne peut cependant manquer de remarquer que la période durant laquelle s'effectue l'accueil des "clans tiers", la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, présente des caractéristiques spécifiques :

¹²⁷ C'est le point de vue de Geffray à propos des aires matrimoniales Makuwa (1991), sans qu'il évoque de phase historique durant laquelle le bilatéralisme aurait effectivement existé.

- d'une part, la totalité des plaines environnantes est déjà occupée¹²⁸. Le front pionnier a progressé et la zone de Mgeta n'est plus redevable de sa dynamique propre. Notamment, la mobilité des lignages ne peut plus s'exprimer dans un milieu vierge de toute occupation humaine.

- d'autre part, les conditions d'insécurité croissante¹²⁹ qui règnent dans les plaines augmentent les limitations à la mobilité de lignages. Elles rendent difficiles les mouvements des Monts vers les plaines et encouragent ceux qui suivent la direction opposée.

Mon hypothèse est donc que la complexification des aires matrimoniales est spécifique de la période post-pionnière luguru. Tandis que la phase pionnière se caractérise par une expansion spatiale où la mobilité des lignages s'exprime dans le cadre social du bilatéralisme (la paire de clans affins) au sein d'un milieu physique vierge de toute occupation humaine, la phase post-pionnière voit se resserrer les contraintes du cadre physique (les établissements luguru occupant déjà l'ensemble du territoire) et s'ouvrir le cadre social par l'abandon du bilatéralisme strict.

3.2/ Les modalités du partage du territoire

Qu'il s'agisse de la formation d'un saku primaire ou du morcellement d'un saku secondaire, la tradition orale ne s'attarde pas beaucoup sur les modalités concrètes du partage du territoire. Bien qu'elle utilise souvent l'expression "banzi-banzi", équitablement, pour décrire la répartition du foncier entre les affins, elle suggère également la fréquente inégalité du partage que vient confirmer l'observation, in situ, des saku respectifs. Par delà les tailles respectives des nouveaux saku, le moment exact de la formalisation du partage, la manière dont il se déroule et les protagonistes impliqués sont autant de paramètres qui sont essentiels à la compréhension des dynamiques sociales à l'œuvre. On doit donc en tenter la reconstitution.

¹²⁸ Pour cette période, la seule création d'établissement nouveau que j'ai identifiée est celle réalisée par les Wazaganza de Mdume qui s'installent dans une zone marécageuse (voir le Chapitre I, paragraphe 2.5.3, p. 62-63).

¹²⁹ Voir Chapitre III, paragraphe 3.3.3, p. 212-223.

3.2.1/ Le moment : engendrer et mourir

L'attribution d'un saku au lignage de la jeune épouse accueillie n'est pas immédiatement consécutive à son arrivée sur le territoire de son époux. Plusieurs conditions doivent être remplies pour qu'elle se réalise. Bien qu'évidente, il faut rappeler que la première est la fécondité avérée de l'épouse. L'époux n'attribue pas un territoire à son épouse mais au lignage issu de son épouse, lignage dont il est le père. Plus exactement, et pour reprendre la formulation luguru, c'est le lignage de l'époux qui est l'iba (père classificatoire) de celui de l'épouse. L'épouse doit donc avoir engendré et, qui plus est, avoir engendré des filles, seules capables d'assurer la pérennité de son lignage. Le récit de Bigo est clair sur ce point : *"Le temps passa et Mwaghule apprit que le couple avait maintenant des enfants"*. On peut évoquer d'autres récits, comme celui des Wamwenda de Bunduki qui accueillent une épouse du clan des Wambiki :

(...) le Mmwenda fit des enfants chez le Mmbiki. Et ils devinrent des adultes. L'endroit où aller ? Il considéra que "puisque j'ai pris une femme chez le Mmbiki et que le Mmbiki a engendré", qu'ils se marient les uns aux autres à présent. (...) Les Wambiki reçurent des champs de la défriche de Mwenyemla, le Mmwenda, à cause de sa femme. Ils partagèrent équitablement.¹³⁰

Le pionnier des Wahafigwa de Nyandira, Mbagho Nyumdumuke, était accompagné de son épouse du clan des Wambiki. Ils eurent deux enfants, une fille et un garçon. Ces enfants décédèrent rapidement, le couple se sépara et Nyumdumuke épousa une autre femme, cette fois-ci du clan des Wachuma, dont il existe aujourd'hui une nombreuse descendance. Le mariage "stérile" des Wahafigwa et des Wambiki ne donna lieu à aucune transaction foncière.

Lui, Mbagho Nyumdumuke, après être sorti de Palaulanga, il parvint à un endroit nommé Homboza. Il n'y resta pas. C'était comme un campement où il passa un ou deux jours. De là, il vint ici à Visomolo. Il y

¹³⁰ Pius Mahowe du clan des Wambiki, entretien de juillet 1988, Kinyokwa (Bunduki). Voir la note 125, p. 103.

resta, chercha une épouse et la trouva. Le clan de cette femme était le clan des Wambiki. (...) Ensuite, après avoir engendré deux enfants, ces enfants, par malchance, tous les deux moururent. C'était un époux et une épouse [un garçon et une fille]. Il se maria à nouveau avec une femme du clan des Wachuma. Cette femme était Binti Mlungu. Après avoir épousé Binti Mlungu, ils restèrent ensemble (...) Puis Mbagho Nyumdumuke engendra un enfant qui s'appelle Mbagho [célèbre faiseur de pluie et "mjomba" des Wachuma durant le dernier quart du XIXème siècle]. Mais ce Mbagho c'est mon enfant à moi, l'enfant de chez moi ce Mchuma.¹³¹

Condition *sine qua non*, l'enfantement n'est pas une condition suffisante à l'obtention d'un saku. Pour différentes raisons, les lignages affins peuvent entrer en conflit et se séparer. Si cette séparation advient rapidement, le lignage-épouse est remercié et quitte le territoire du lignage-époux. C'est le cas des Wabena qui quittent Kododo, où les ont accueillis leurs affins les Wazaganza, sans avoir obtenu de saku.

Ils demeurèrent à Kododo et prospérèrent, avec leurs affins les Wabena. Ils vinrent de Palaulanga avec eux. Mais ils ne partagèrent pas le territoire avec les Wabena. Ils ne défrichèrent pas ensemble. À l'époque où l'on vint ici, après la mort du "mjomba" Mwingiro le maître des lieux, les Wabena sont retournés chez eux. Nous seuls les Wazaganza sommes restés sur ce territoire. Il n'y a pas de Mbena. Et cette femme qui s'en alla, elle prit ses enfants et retourna. C'était une seule femme.¹³²

¹³¹ "Yule Mbago Nyumdumuke baada ya kutoka Palaulanga alifikia sehemu moja inaitwa Homboza. Homboza hakukaa. Mfano ni kama kambi kafikia kwa siku moja au siku mbili. Alipotoka akaja hapa Visomolo. Basi pale Visomolo alikaa baada ya kukaa alimtafuta mwanamke. Kutamtafuta mwanamke kampata. Na huyu mwanamke ukoo wake Mmbiki. (...) Halafu baada ya kuzaa watoto wawili, wale watoto ilikuwa bahati mbaya wote wawili wamefariki. Walikuwa mume na mke. Halafu akaposa tena mwanamke wa kichuma, huyu mwanamke, binti Mlungu. Basi baada ya kumposa mwanamke binti Mlungu wakawa wamebaki (...) Halafu huyu Mbago Nyumdumuke, alizaa mtoto anaitwa Mbago. Lakini huyu Mbago ni mtoto wangu mimi, mtoto wa kwangu mimi, Mchuma huyu." Fabiani Goha, du clan des Wang'amba, entretien du 07/03/95 à Nyandira.

¹³² "Wakakaa hapa wakastarehe. Na wajengee zake Wabena. Wale wale wa Palaulanga, alikuja nao hapa. Hawakugawana kipande na Wabena. Hawakufyeka pamoja. Wakati wa kuja hapa, baada ya kufa yule mjomba Mwingiro mwenye kiwanja hiki, Wabena wamerudi kwao. Tukabaki kipande hiki Wazaganza tu. Hakina Mbena. Halafu huyu mama aliyeondoka, akachukua watoto wake, akarudi. Alikuwa mama mmoja tu." Raphael Hassan Joseph Mdumu, clan des Wazaganza (Wakongera), entretien du 15/03/95 à Kododo.

Les Wazaganza sont arrivés tardivement dans la zone, probablement au milieu du XIX^{ème} siècle. Ils se sont installés sur une zone marécageuse, aux confins des territoires lignagers des autres clans pionniers et avec l'accord de ceux-ci. Ils n'ont apparemment pas substitué aux Wabena un autre clan-épouse et n'ont pas partagé leur proto-saku. C'est sans doute leur arrivée tardive qui leur a permis de faire l'économie de la constitution d'une aire matrimoniale propre et d'opter pour la création d'un réseau matrimonial avec leurs voisins. On retrouve là, par récursivité logique, un argument en faveur du bien-fondé de mon interprétation des stratégies d'accueil par le pionnier de nouveaux lignages (voir *supra* le paragraphe 2.5). Les Wazaganza sont en effet dans une situation radicalement différente de celles des autres pionniers. Ils s'intègrent dans un tissu déjà constitué d'aires matrimoniales, suivant des modalités qui restent à identifier plus précisément mais leur permettant de faire l'économie de l'invitation d'autres lignages.

Les Wanyagatwa de Kibuko forment le lignage-épouse des Wakalagale. En ce qui les concerne, il semble que la partage ait été très tardif, au moment où les deux lignages affins décidèrent de se "séparer", c'est-à-dire de constituer deux hameaux distincts :

Notre voyage depuis Palaulanga était avec Mikwende. Mikwende prit l'aïeule "Mlamwenda fille de Mang'ali". (...) Ainsi ils s'en allèrent et atteignirent Muwongo. Comme ils demeurèrent à Muwongo, ils y restèrent un long moment. Finalement ils se séparèrent. Quand ils se séparèrent, c'est alors qu'ils se partagèrent le territoire à cultiver. Le mien du côté gauche [celui du clan des Wanyagatwa], le mien [celui du clan des Wakalagale] du côté droit. Ainsi ils se partagèrent leurs champs. Ayant partagé les champs, vint le "mjomba", il posséda ainsi les champs, Mlanda. Mlanda posséda ces champs.¹³³

¹³³ "Safari yetu kutoka Palaulanga na Mikwende. Mikwende kamchukua bibi Mlamwenda binti Mang'ali. (...) Ndiyo wakatoka wakafikia Muwongo. Walipokaa Muwongo, wakakaa, wakakaa, mwisho wakaachana. Walipoachana ndipo walipogawa mashamba ya ulima. Mwendangu upande wa kushoto, mwenzangu upande wa matokeo. Walivyogawana mashamba yao. Kugawana kwa mashamba, kaja mjomba. Ndiyo akamiliki mashamba, Mlanda. Kamiliki Mlanda mashamba yale." Kanuti Mohamed Mvuli, Mgoha et Luvulu, du clan des Wanyagatwa, entretien d'août 95 à Kibuko (Mvula).

En résumé, l'accueil d'une épouse n'entraîne pas le morcellement immédiat ni obligatoire du saku de l'époux. Le partage n'a lieu qu'à la condition nécessaire et évidente, mais pas suffisante, que la descendance de l'épouse soit assurée. Souvent, le décès de l'époux est le moment privilégié du partage mais celui-ci peut être plus tardif, voire ne jamais advenir. Le lignage-épouse se trouve alors dans une situation de dépendance foncière marquée vis-à-vis du lignage-époux. Au total, la variété des situations révèle que le mariage luguru, avant d'être éventuellement une histoire d'amour, est le lieu de la confrontation de deux lignages affins. Il s'y exprime un rapport de forces dont le partage effectif du saku sera l'expression spatiale. La nature de ce rapport évolue au cours du XIXème siècle, les conditions d'accueil des lignages-épouses se dégradant.

3.2.2/ Le partage du saku de l'époux : un rapport de forces entre les deux lignages affins

Le récit de Bigo met en scène le personnage central du partage du saku. Mgwaghule, le "mjomba" de l'épouse, détenteur de l'autorité et défenseur des intérêts du lignage vient imposer à l'époux le partage. Le morcellement du territoire du lignage-époux est donc le résultat d'une confrontation, d'un rapport de forces. Mais celui-ci est souvent occulté dans les récits. Ainsi, lorsque Mwenyemla du clan des Wamwenda accueille son épouse du clan des Wambiki, il lui attribue "spontanément" un saku, sans intervention apparente du "mjomba".

Quand ils partirent de Palaulanga : Wambiki et Wamwenda... Ils se suivirent l'un l'autre parce qu'ils se mariaient les uns aux autres. Arrivés à Pugu, ils se dispersèrent. Le Mmatze reparti d'un côté, le Mmbiki et le Mwenda d'un autre. De là, ils entrèrent dans la région de Madamu. Sortis de Madamu ils se reposèrent à Tawa. De Tawa ils entrèrent jusqu'à Malale. De Malale, ils rejoignirent leur oncle Kipande [l'oncle clanique des Wambiki]. Ils s'arrêtèrent là et cultivèrent des champs. C'est alors que Mwenyemla, du clan des Wamwenda, pris pour épouse une nièce de Kipande, du clan des Wambiki. Il alla avec elle jusqu'au lieu-dit Kinyokwa.

C'était la forêt. Alors le Mmwenda défricha la forêt. Il vit : "looo ! quel bel endroit ici !". Il renvoya sa femme chez Kipande. Elle, c'est une Mmbiki. Après avoir cultivé, Mwenyemla le Mmwenda alla la chercher de nouveau et revint avec elle. Ils construisirent une hutte pour s'abriter. Ils avaient laissé les enfants là-bas, chez Kipande. Après avoir cultivé, il obtint des récoltes. Et puis ils s'aperçurent qu'il y avait beaucoup de place, et qu'il y avait à présent de quoi manger. Ils allèrent chercher leurs enfants. Passa un moment... Le doyen des Wamwenda et ses neveux et nièces et le Mmbiki... Le clan des Wambiki engendra des enfants, le clan des Wamwenda fit des enfants au clan des Wambiki. Et ils devinrent des adultes. L'endroit où aller ? Il considéra que "puisque j'ai pris une femme chez le Mmbiki et que le Mmbiki a engendré", qu'ils se marient les uns aux autres à présent. Alors ils se marièrent dans le clan des Wamwenda et le Mmwenda se maria avec le Mmbiki. Ils eurent de quoi cultiver. Mmbiki son emplacement et Mmwenda le sien. Ils vécurent. Les Wambiki reçurent des champs de la défriche de Mwenyemla, le Mmwenda, à cause de sa femme. Ils partagèrent moitié-moitié. Et jusqu'à maintenant ils continuent de la sorte, ils se marient les uns les autres.¹³⁴

Le récit des Wayingu de Bunduki présente les mêmes caractéristiques. Le partage du saku semble couler de source et aucune contradiction n'affleure :

Nous sommes venus comme des wajengee. Notre bibi [aïeule] était à un endroit appelé Kibogwa. Ici notre aïeule est venue amenée par un Mmwenda. Le Mmwenda sortit d'ici pour aller à Kibogwa pour danser [ou jouer] le "mbeta" [des danseurs sont accompagnés de musiciens qui jouent en soufflant dans des bambous ou en frottant des bambous rainurés avec une baguette]. Quand il alla là-bas, il rencontra notre aïeule qui engendra le lignage de nos "mama" [mère classificatoire]. Elle était encore impubère. Alors lui le joueur de "mbeta", il désira notre aïeule. Chez lui c'est ici [où nous sommes]. Il s'appelle Numbuganga. L'ayant prise, Numbuganga vint avec elle jusqu'ici. Et après être venu avec elle ici, elle demeura, elle bâtit, elle engendra, elle demeura ici même. Là-bas, notre chez nous nous

¹³⁴ Pius Mahowe du clan des Wambiki, entretien de juillet 1988, Kinyokwa (Bunduki). Voir la note 125.

l'avons abandonné. Alors, nos anciens qui naquirent de notre bibi [aïeule] du début, ils continuèrent ici même. Ils obtinrent des champs et quoi, jusqu'à ce jour. (...) Ces champs ils furent obtenus parce qu'il était notoire qu'on avait épousé. Ici, jadis, si un homme avait beaucoup de champs, elle [l'épouse] cultivait ceux de l'époux et continuait. Ensuite, à la mort de l'homme, on donne les champs à la femme. Ils partagent. Et qu'elle engendre, elle donne certains de ces champs aux enfants. C'est ainsi que cela se déroule pour les champs et qu'on obtient des champs jusqu'aujourd'hui. De plus pour quelques champs, ils ont été achetés.¹³⁵

En fait, en l'absence d'un "mjomba" à l'autorité reconnue, au lignage nombreux et puissant, et donc capable de faire valoir ses droits, y compris par la force, le lignage de l'épouse peut être privé de l'attribution d'un saku. C'est le cas des Wakwama accueillis par les Wamwenda à Bunduki :

De même lorsqu'ils arrivèrent ici, notre bibi [aïeule] du début s'appelait Mwenda. Mwenda était son nom parce qu'elle avait été engendrée par les Wamwenda [son père]. (...) Ils obtinrent [leur champs] grâce à l'aide de leurs pères. Jusqu'aujourd'hui nous cultivons les champs grâce à l'aide de ceux [du clan] de nos baba [pères classificatoires]. Ainsi moi-même je suis ici et j'ai des champs grâce à mon mariage et je prospère avec ce clan [de mon épouse]. Je cultive des champs grâce au clan de mon épouse, et les enfants de sexe féminin continuent de même grâce à leurs époux. Ainsi va notre vie. Il y a quelques endroits, jadis, comme tu le sais, si tu avais un poulet et

¹³⁵ "Tumekuja (Wayingu) mfano wajengee. Bibi yetu alikuwa sehemu moja inaitwa Kibogwa. Hapa alikuja bibi yetu amechukuliwa na Mmwenda. Mmwenda alitoka hapa kwenda Kibogwa kucheza mbeta (ce ngoma se joue avec des bambous dans lesquels on souffle et des bambous rainurés qu'on frotte avec une baguette, sans tambour). Alipokwenda kule alimkuta bibi ya kikwetu aliyezaa kina mama. Yani ni bado mwali. Sasa yule mcheza mbeta, ndiyo akamtamani bibi yetu. Kwake ni hapa anaitwa Numbuganga. Kumchukua Numbuganga akaja naye mpaka hapa. Na baada ya kuja naye hapa, basi amekaa, amejenga, amezaa, amekaa hapa hapa. Kule kwetu tumeacha. Sasa wazee wetu waliozaliwa na yule bibi wa kwanza, wameendelea hapa hapa. Wamepata mashamba na nini, mpaka leo hii. (...) Mashamba yale kupatikana kwake, kwa kuonekana mtu ameposa. Hapo zamani, mashamba yakizidi kwa mwanaume, analima ya mume, kuendelea. Sasa baadaye, akifa mwanaume, mashamba anapewa mwanamke. Wanagawana. Na akizaa, mashamba yale mengine anawapa watoto. Ndiyo kuendelea kwa mashamba na kupatikana kwa mashamba mpaka hadi leo. Na zaidi kama ni kidogo yalikuwa yakinunulika." Abel Jumanne du clan des Wayingu, entretien du 06/07/95 à Tawa (Bunduki).

qu'un tel en avait envie, tu lui donnais et il t'attribuait un morceau [de terre], tu l'avais et tu continuais avec. Ainsi va notre vie. Nous, nous n'avons pas de territoire. Nous avons quelques champs. Un petit peu grâce à ce que nous avons obtenu. Les aînés du commencement [du clan des Wamwenda] le donnèrent aux leurs [leurs enfants du clan des Wakwama] pour les aider eux aussi à cultiver.¹³⁶

En l'absence d'un partage formel, résultant de l'intervention du mjomba de l'épouse, le lignage-épouse peut s'approprier un saku par des stratégies plus progressives et opportunistes où les rapports de force ne se traduisent pas par une confrontation directe. Sur le large territoire des Wanyagatwa de la vallée de Mbakana, plusieurs enclaves ont ainsi été constituées : les Wamwenda de Digilo, les Wambiki de Kupo Mwambilahasi, les Wabena de Pango...

A contrario, l'accueil d'un nouveau lignage-épouse n'est pas toujours souhaité par le lignage pionnier. Bien qu'il ne renvoie pas directement à l'accueil d'une épouse, le récit des Wanzeru de Ruvuma (Morogoro) illustre bien les limites de l'hospitalité lignagère luguru. Un lignage des Wanzeru, important numériquement si l'on en croit le nombre des anciens qu'il comprend (au moins quatre adelphies selon le récit), tente de s'installer à Nyachiro, sur un saku de leur clan affiné traditionnel, les Wachiro-Wambiki. Selon le narrateur, à cause de leur nombre, ces derniers renvoient poliment leurs hôtes. Un lignage nombreux est un lignage fort, et il est probable que la décision des Wambiki s'appuie moins sur la crainte d'un déséquilibre entre la population et les ressources productives (essentiellement le foncier) que sur celle d'une détérioration de leur situation politique.

¹³⁶ "Hata walipofikia hapa bibi wa kwanza alikuwa akiitwa Mwenda. Mwenda jina lake, kwa ajili ya kuzaliwa na Wamwenda. (...) Walipata kwa ajili ya baba zao, wasaidia mpaka leo tunalima mashamba kwa ajili ya kusaidia, wale wa baba na tunaendelea kuposa. Kama hivi mimi niko hapa na mimi nina shamba ya hapa kwa ajili pale nilipoposa ndiyo ninastarehe na ukoo ule. Nalima mashamba kwa ajili ya ukoo wa mke wangu. Na watoto wakike nao wanaendelea kwa ajili ya wanaume zao. Ndiyo maendeleo yetu. Kuna sehemu zingine kama wazee zetu zamani unavyojua akiwa na kuku yake na yule anatamani kuku basi anaweza kumpa, akamkatia kipande, akawa nacho, nakuendelea nacho. Ndiyo maisha yetu. Sisi hatuna saku isipokuwa tuna mashamba kidogo kidogo kwa ajili ya tulichokipata, sasa tunawapa, wale wazee wetu wa kwanza waliwapa wenzao kuwasaidia nao wakalima." Gaspari Shomari Mihenga du clan des Wakwama, entretien du 07/07/95 à Maguruwe.

Tous les Wanzeru sont sortis de Palaulanga. De Palaulanga ils vinrent directement jusqu'à Tulo, au-delà de Mzinga, directement jusqu'ici à Tulo. De Tulo ils coupèrent directement jusqu'à Towelo, là-haut. De là-bas ils entrèrent dans la forêt, et partout c'était la forêt. Traversant la forêt ils atteignirent un pays appelé Mselelo, Nyachiro, chez les Wambiki et les Wachiro. Arrivés là-bas ils voulurent s'y installer pour y rester. Les Wachiro leur dirent : "La compagnie, il est vrai que vous êtes nos "wagongo" [affins traditionnels], donc retournez d'où vous êtes venus ! Reposez-vous le temps qu'il vous faut, quand vous serez las, retournez de là où vous êtes venus que vous cherchiez un endroit pour vous y installer." Ils se reposèrent donc là-bas jusqu'à ce que les jours se terminent. Ces jours écoulés, ils commencèrent à faire les bagages, là-bas à Mselelo, Nyachiro. Ils retournèrent directement à Tulo où ils étaient arrivés.

Pourquoi les Wachiro refusèrent-ils de les accueillir ? Peut-être se sont-ils aperçus qu'il était impossible de rester ensemble dans cet endroit là-bas à cause de leur grand nombre...¹³⁷

Finalement, que le partage se concrétise rapidement ou non, qu'il soit issu d'une confrontation directe ou de stratégies plus progressives, le lignage-épouse est toujours, en dehors de la période pionnière proprement dite, dans une situation d'infériorité socialement admise¹³⁸. La fréquente inégalité du partage est l'expression spatiale de cette infériorité (voir *supra* la fin du paragraphe 3.2.1).

¹³⁷ "Wanzeru wote wametoka Palaulanga. Kutoka Palaulanga wamefuata njia moja kwa moja mpaka Tulo, pita Mzinga moja kwa moja mpaka Tulo hapo. Kutoka Tulo wamekata moja kwa moja mpaka Towelo pale juu. Kutoka pale wameingia mwitu kwa mwitu, na sehemu yote ilikuwa mwitu tu. Mwitu kwa mwitu wamefika nchi moja inaitwa Mselelo, Nyachiro (kwa Wambiki na Wachiro). Kufika kule walitaka kupanga kule kukaa. Kupanga kule Wachiro wakawaambia : "jamaani kweli nyinyi ni wagongo wetu, kwa hiyo mrudi mlipotoka. Kwanza mpumzikeneni mpaka siku zenu mtakapochoka basi mrudi mlipotoka. Mkatafute mahali mpange." Basi wakupumzika pale mpaka siku zimekwisha, zilipokwisha zile siku sasa wakaanza kufunga huko Mselelo, Nyachiro. Wanarudi moja kwa moja mpaka Tulo walipofikia. Kwa sababu gani wale Wachiro walikataa kuwakaribisha ? Sehemu ya kule labda waliona haiwezekana kukaa nao pamoja kwa wingi wao." Zabron Maulidi Mfumani Chambago du clan des Wanzeru, entretien du 19/07/95 à Kisosa (Morogoro).

¹³⁸ La métaphore de l'époux et de l'épouse est fréquemment utilisée quand il s'agit de rendre compte de rapports d'alliance inégalitaires entre deux groupes sociaux. Ainsi, chez les Imbangala d'Angola central et les Lozi de Zambie du Nord-Ouest : "conquests and amalgamations are referred to as 'marriages', with the senior or victorious partner described as the husband and the subordinate one as the wife." (Oliver Roland et Anthony Atmore, *The African Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, 216 pages p. 139).

Quand ils défrichèrent, ils coopérèrent pour leurs champs. Ensuite, plus tard ils partagèrent. La signification de partager, au moment de se séparer c'est cela partager. Ils partagèrent parce que jadis l'épouse n'avait pas beaucoup de poids. C'est l'époux qui vint le premier, c'est lui qui obtient le plus. Toi, l'épouse, tu obtiens ta "moitié" pour la cuisine que tu préparais, elle l'épouse. "Prends cet endroit, celui-ci est pour moi !" Ils disent : "oui c'est lui qui se saisit du sabre d'abattis¹³⁹ et défricha.¹⁴⁰

Je me souviens que ce champ, Debwe mwana Keyamba l'attribua à son épouse à cause de la sueur de l'épouse. Cet endroit a été donné au Wanyagatwa. Les Wanayagatwa et les Wakalagale se mariaient comme quelqu'un et son mjengee. (...) A cette époque, le Mnyagatwa ne défricha pas le pays. C'est une personne-épouse seulement. Il suivait son époux le Mkalagale. (...) Ensuite le Mnyagatwa obtint une petite part. "Ici, toi mon mjengee, cultive !" Une aide pour les enfants.¹⁴¹

La situation d'infériorité, socialement reconnue et acceptée, dans laquelle se trouve le clan épouse apparaît quelques fois dans des récits ne traitant pas directement des relations entre les deux clans affins. Ainsi, lorsque une bande de lions s'installent à proximité d'un nouvel établissement des Wamwenda et des Wambiki, le clan époux, les Wamwenda, reste sur place et affronte les fauves. Le clan épouse, les Wambiki, s'enfuit et va trouver refuge auprès d'un autre lignage du même clan. Rien ne paraît plus normal

¹³⁹ En fait, cet outil, très répandu aujourd'hui, n'existait pas alors. La défriche s'effectuait grâce à la hache (hwago) et à la serpe (mundu).

¹⁴⁰ "Walipofyeka wameshirikiana shamba zao. Halafu baadaye waligawana, maana yake ya kugawana, wakati wa kuachana, sasa ndiyo kugawana. Wamegawana kwa ajili zamani mama huna sauti sana. Baba ndiyo aliyetangulia, ndiyo anayepata zaidi. Wewe mama unapata nusu yako ya upishi uliokuwa unampikia yule mama. Basi sehemu hii chukua, sehemu hii ya kwangu mimi. Wanasema huyu ndiyo aliyeshika panga na kufyeka." Adriani Kaziyabwana Manda Kaziyabwana mwana Kilosa du clan des Wambiki, entretien du 08/07/95 à Malongole (Kifulu).

¹⁴¹ "Nakumbuka kwamba shamba lile Debwe mwana Keyamba alimgawia mke yake kwa sababu jacho la mke wake sehemu ile wamepewa Wanyagatwa. Wanyagatwa na Wakalagale walikuwa wanaposana kama mtu na mjengee. (...) Kwa wakati huo Mnyagatwa alikuwa hakupasua nchi. Mnyagatwa alikuwa mtu mke. Alikuwa akimfuatia mume wake Mkalagale. (...) Halafu Mnyagatwa alikuwa anapata share kidogo. Hapa wewe mjengee wangu lima ! Kwa kusaidie na watoto." Ngoroma (entretien avec Baltazar Keyamba), du clan des Wakalagale, entretien du 02/03/95 à Mwalazi.

au narrateur pourtant membre du clan-épouse. Le clan époux n'est-il pas sûr de lui et le clan épouse lâche ?

Ceux-là fuirent les lions parce qu'ils pensèrent, après être venus, quelqu'un demeure là où l'endroit lui est hospitalier. Quand les lions vinrent, ils furent effrayés et surent qu'ils avaient un "mjomba" là-bas. "Pourquoi resterions-nous ici pour être humiliés ? Quelles raisons ? Et jusqu'aujourd'hui nous avons des gens là-bas. Ils sont nombreux, jusqu'à Nyandira. Le Mmwenda lui resta pour y résister parce que... Toi, ne sais-tu pas comme je l'ai raconté qu'un mâle a confiance en tout. Un homme a confiance en tout. Mais une épouse n'a pas de courage. Elle se dit : 'l'époux est venu ici pour que je sois exposée au danger [la phrase est confuse]. Attends que je m'enfuie chez mon "mjomba" là-bas !'¹⁴²

Nous l'avons vu, le partage du foncier est le résultat d'un rapport de forces. Ce rapport oppose deux lignages qui se caractérisent par leurs situations respectives. Le lignage dont est issu l'épouse doit être capable de faire valoir les droits de celle-ci. Or, la capacité d'un lignage à offrir des épouses "mobiles", en dérogeant à la pratique d'uxorilocalité, trahit une situation de vigueur démographique qui rend sans aucun doute plus efficace la menace d'une intervention violente, en cas de non respect des droits de l'épouse. Mais l'époque historique du partage peut être tout aussi importante. Plus les arrivées sont tardives par rapport à l'époque pionnière, plus le foncier devient un enjeu et plus problématique est l'obtention d'un territoire par un nouveau lignage-époux. Il est cependant difficile de conclure à partir des exemples que je possède. Car cette même époque correspond à un changement radical de l'environnement global de la société luguru. Le développement du commerce de traite, du passage des caravanes, les contrecoups du mfecane, sont autant d'événements qui déstabilisent les

¹⁴² "Wale walikimbia simba kwa kufikiri baada ya kuja tu, mtu alipopendezewa ndipo anapokaa. Sasa simba alipokuja, kuogopea huku wakajua ujomba uko kule. Kwa nini tukae hapa tuje tuadhirike ? Sababu zake. Na watu mpaka leo tunao kule kule. Wapo wengi tu mpaka Nyandira ile. Mmwenda kabaki pale, ye kuistamili kwa ajili... we huwezi kujua nilivyoadithia kuwa dume bwana anaamini vyote. Mwanaume anaamini vyote. Lakini mke hana moyo. Kasema mume huyu anakuja niponze hapa, ngoja niogope kwa ujomba huko." Adriani Kaziyabwana Manda Kaziyabwana mwana Kilosa du clan des Wambiki, entretien du 08/07/95 à Malongole (Kifulu).

régions environnantes des Monts Uluguru et, dans une moindre mesure, les Monts eux-mêmes, et qui conduisent de nombreux lignages à chercher refuge dans le massif. De nouvelles épouses se présentent spontanément, souvent seules, non accompagnées d'un "mjomba" capable de faire valoir leurs droits. Elles sont alors considérées comme des wanawana. Rajabu Martin, du clan des Wategeta, travaille encore aujourd'hui les parcelles qu'il tient de son père, car son clan ne possède aucune parcelle dans la zone où il habite :

Ma "mama" [en fait la mère utérine de sa mère utérine, le terme correct est bibi] est venue de Palaulanga, Kilosa. Ce qui l'amena, c'est la faim. Elles étaient deux de mes "mama", elles quittèrent là-bas à cause de la faim qui les amena ici dans les Uluguru. Après être venues jusqu'ici, la fille aînée de Manda resta ici à Kododo tandis que l'autre, elle continua et alla se perdre du côté de Matombo [deux journées de marche à l'Est]. Jusqu'à présent je pense qu'on y trouve de mes parents. Venues ici, elles se marièrent ici même. Ainsi naissons-nous. (...) Mes bibi vinrent seules, elles n'avaient pas de "mjomba". Elles furent accueillies par Ng'ahungwa, un Mtonga.¹⁴³

3.3/ La femme est l'avenir de l'homme

J'ai déjà abordé les motivations qui poussaient le doyen d'un lignage territorial à prendre une épouse en contrepartie du partage de son saku. Les motivations du lignage-épouse ont également été considérées. Quand l'offre vient du doyen d'un lignage territorial, ou qu'elle a son assentiment, l'ouverture d'un nouveau territoire et la résolution de tensions internes au lignage territorial d'origine peuvent être évoquées. Une autre situation est fréquemment reportée par les traditions orales. C'est celle où l'époux d'un mariage matrilocal fait venir sa "lumbu" ou sa "mpwa" (sœur et nièce classificatoires) pour l'offrir en mariage à un homme du clan qui l'a accueilli

¹⁴³ "Mama yangu katoka Palaulanga Kilosa. Kilichomleta, walikuja wakina mama zangu wawili, wametoka pale kwa habari ya njaa iliyoleta hapa Uluguru. Basi baada ya kufika hapa, kabakia hapa Binti Manda mkubwa, na mwengine huyu kaendelea, kapotea huko Matombo. Mpaka sasa nafikiri wako ndugu zangu. Sasa kuja hapa ndiyo wameposa hapa, hapa. Hata tunazaliwa sisi. (...) Wakina bibi walikuja peke yao, bila mjomba. Ng'ahungwa aliyewakaribisha, ni Mtonga." Rajabu Martin du clan des Wategeta, entretien du 15/03/95 à Kododo.

lui-même comme époux. On se trouve alors dans le cas d'un homme marié uxori-localement, mais parvenu à l'âge d'aîné puisqu'il peut faire prévaloir son autorité sur les jeunes filles de son lignage et leur imposer un mariage virilocal. On peut penser qu'il s'agit là d'une stratégie destinée à constituer un lignage territorial local et à accéder plus rapidement, ou plus facilement, au statut de doyen et/ou au statut effectif d'aîné parmi les époux de ses affins. En effet, ces exemples correspondent à des situations où l'homme est un époux "isolé" au sein du groupe domestique d'accueil. Son lignage ne fait pas partie de la paire affine traditionnelle auxquels appartiennent les autres époux qui l'entourent.

C'est ainsi que nous entrâmes à Mgeta. Comme me le contèrent mes parents, mon clan vint de la côte, c'est là que notre groupe débuta. Nous vînmes dans la région de Mgeta. Comme ils arrivèrent, nos anciens rencontrèrent des gens qui les avaient devancés. Ainsi le Mmwenda, le Mmbuga, ici à Mgeta. Quand ils arrivèrent, ils rencontrèrent les habitants du pays. Nous fûmes accueillis, nos aînés furent accueillis et jusqu'à présent nous vivons ici et notre clan prospère (...) Le "mjomba" vint en avance. Arrivé ici, il fut accueilli. Alors il alla chercher un enfant de sexe féminin. Ainsi la génération continue. Le "mjomba" c'était Mahumuna. Après être arrivé, il alla chercher sa mpwa [enfant de la sœur classificatoire]. Elle s'appelait Mwenda, son père était du clan des Wamwenda depuis là-bas. Venue ici, cette génération, elle fut amenée ici et donnée comme épouse aux Wamwenda. Elle resta avec les Wamwenda jusqu'aujourd'hui. Bien qu'elles soient données comme épouses à d'autres de différents clans, il est notoire que c'est le Mmwenda qui commença.¹⁴⁴

¹⁴⁴ "Ndiko hapa ingia Mgeta. Nilivyo adithiwa na wazazi wangu, ukoo wangu, kwamba sisi ni watu tuliyetoka Pwani, kwenye kikundi chetu tulikoanzia. Tukaja sehemu hii ya Mgeta. Kufikia wazee wetu wakawakuta watu hapa waliyetangulia. Kama ni Mmwenda, ni Mbunga, kati hapa Mgeta. Walipofika hapa ndiyo wamewakuta wenyeji, sisi tukakaribishwa. Wazee wetu wamekaribishwa na mpaka leo tunaishi hapa na ukoo wetu unaendelea vizuri. (...) Alitangulia mjomba kufika hapa kakaribishwa ndiyo akafuatia mtoto wa kike. Ndiyo kizazi kinaendelea. Mjomba yule alikuwa Mahumuna. Baada ya kufika hapa ndiyo akafuatia mpwa wake, kama ni Mwenda anaitwa, kazaliwa na Wamwenda kuanzia huko. Kuja hapa ndiyo kizazi kile, naye kafikiwa kaposhwa na Wamwenda, kaendelea na Wamwenda mpaka leo ijapokuwa wanaposhwa wengine wengine, na koo mbali mbali kwa kuonekana alianzia Mmwenda." Gaspari Shomari Mihenga du clan des Wakwama, entretien du 07/07/95 à Maguruwe.

Il y a un enfant de Binti Mtali, un homme, il fit le tour de cette partie de Mgeta. Il s'appelait Ng'ozoma. Après être venu ici, Ng'ozoma s'entendit avec une personne qui s'appelait Yawila mwana Miswa. Ils scellèrent un pacte d'amitié¹⁴⁵. Après avoir scellé un pacte d'amitié, il eut le désir de vivre dans ce pays. Il demeura ici. Sa sœur qui s'appelait Binti Luhengo se dit qu'elle allait suivre son frère là où il était allé. Alors elle partit et vint (...) Venue ici Yawila mwana Miswa vit que cette femme méritait qu'il l'épousât. Il l'épousa, (...) ici jusqu'à sa mort ici même. Elle engendra des enfants, des wajukuu [petits-enfants], des vilembwe [arrières-petits-enfants] et des vilembweketze [arrières-arrières-petits-enfants] comme nous-mêmes. Elle est morte ici et nous nous avons prospéré ici. Nous nous sommes engendrés les uns les autres. Nous sommes nombreux. C'est ainsi notre origine des Wachiro comme je la connais.¹⁴⁶

Les traditions orales des lignages issus de ce type de stratégie matrimoniale présentent souvent des généalogies courtes qui trahissent leur installation post-pionnière, probablement durant la dernière moitié du XIX^e siècle. Cette analyse est renforcée par le fait qu'ils ont rarement bénéficié d'un partage équitable du saku de leur lignage-époux et que, en l'absence de partage formel, ils se sont constitués des pseudo saku par des moyens variés. Parmi ceux-là, le plus répandu est sans doute la transformation progressive en patrimoine lignager de parcelles dont on possédait simplement l'usage.

¹⁴⁵ La traduction précise est : ils mangèrent l'amitié (wakala urafiki). Cette formulation se réfère à la cérémonie au cours de laquelle les deux hommes font couler leur sang sur le cœur ou le foie d'un poulet puis le consomment. En ce qui concerne ce récit, l'utilisation de cette expression, "manger l'amitié", est abusive. Si les deux hommes avaient réellement "mangé l'amitié", aucun d'entre eux n'aurait pu épouser une femme du clan de l'autre. Ils ont donc simplement noué des relations d'amitié.

¹⁴⁶ "Kuna mtoto mmoja [de Binti Mtali, doyenne à Ngoma, Nyachiro] mwanaume amezunguka sehemu hii ya Mgeta. Kuja Mgeta hapa akampata rafiki yake anaitwa... Yeye mwenyewe anaitwa Ng'ozoma. Ng'ozoma baada ya kuja hapa akapatana na mtu mmoja anaitwa Yawila mwana Miswa. Wakala urafiki. Baada ya kula urafiki basi akatamaa naye kuishi katika nchi hii. Akakaa hapa. Basi dada yake kule nyumbani anaitwa Binti Luhengo, akaona kwamba na mimi ninafuata alikokwenda kaka yangu. Ndiyo anatoka anakuja (...) Kuja hapa Yawila mwana Miswa ndiyo akaona kwamba huyu mwanamke afadhali astahili nimpose mimi. Basi akamposa yule, kuposa yule (...) [mot incompréhensible] hapa mpaka amekufia hapa hapa. Amezaa watoto, wajukuu, vilembwe, vilembweketze kama sisi hivi. Amekufia hapa hapa na sisi tumestarehe hapa. Tumezaliana tuko wengi. Hivi ndiyo asili yetu ya kichiro nilivyofahamu mimi." Mkimbu John Ferdinand, du clan des Wachiro, entretien du 25/05/95 à Bumu (Pera).

Le "*chamilandege*" (ou *ngoto*), partie symbolique de la récolte, n'est plus versé en fin de campagne, marquant ainsi "l'appropriation" par le lignage accueilli du foncier du lignage pionnier. C'est souvent à l'occasion de la mort du doyen, ou de l'ancien qui percevait le *chamilandege*, que le lignage accueilli impose cette conversion. C'est ainsi qu'à Lukunguni, les Wayingu se sont emparés d'une petite partie du saku de leurs affins les Wamatze. Voici comment un ancien du lignage des Wayingu de Lukunguni se justifie :

Ces champs étaient aux père de Mdumbe. Il s'appelle Kiwinga. C'est d'après les instructions de son père que Mdumbe prit la direction de ces champs. Son père était un Mmatze. Mais il prit partie pour ses affins. Il resta avec son enfant Mdumbe. Mdumbe ne connaissait pas ces champs-là. Son père lui dit :

- "*Là ce sont nos champs !*"

- "*Comment les nôtres ?*"

- "*Là ce sont nos champs, mais comme tu ne connais pas les affaires de mon clan des Wamatze, tu ne le sais pas.*"

C'est parce que Mdumbe ne savait pas que son père lui expliqua. Ainsi, après avoir expliqué où se trouvaient les champs, après que le père soit mort, l'enfant en eut la direction.¹⁴⁷

D'après les Wamatze, aucun d'entre leurs anciens ne se rendit aux funérailles de Kiwinga, le père de Mdumbe. Les enfants de son épouse, les Wayingu continuèrent donc de travailler les parcelles de leur père que le clan d'origine n'a pas réclamées et qu'ils considèrent aujourd'hui comme leur patrimoine. Accord tacite, rapport de forces ?... Il est difficile de conclure à partir de ce simple récit¹⁴⁸.

¹⁴⁷ "Yale mashamba alifhamu zaidi ni baba kwa Mdumbe, anaitwa Kiwinga. Yeye Mdumbe ametawala kwa upande wa mashamba kuelekezwa na baba yake. Baba yake huyu ni Mmatze. Alibaki tu kwa upande wa ujengee. Alibaki na mtoto wake Mdumbe. Mdumbe alikuwa hajui mashamba yale, baba yake alimwambia mashamba ya kwetu haya. Ya kwetu vipi ? Anasema mashamba ya kwetu haya. Lakini katika ukoo wa kwetu sisi wewe hufahamu. Maana yake Mdumbe alikuwa hafahamu, alimwelekeza baba yake. Basi kuelekeza mashamba yale, baada ya kufa baba yake, akatawala mtoto." Daudi Bondwa, clan des Wayingu, entretien du 15/06/95 à Muhale.

¹⁴⁸ Le récit des Wamwenda de Digilo, rapporté au Chapitre I, paragraphe 2.5.3, est similaire. Il est rapporté, cette fois, par un ancien du clan spolié, celui des Wanyagatwa.

4/ Conclusion

4.1/ Un premier modèle de la constitution des aires matrimoniales luguru

Le peuplement des Monts Uluguru, par les clans qu'il abrite encore aujourd'hui, correspond à la progression d'un large front pionnier dont ils ne sont qu'une étape. Les traditions orales des différents lignages luguru permettent de reconstituer les modalités de cette progression et la manière dont s'est déroulée la colonisation du massif. Des paires de clans affins ont créé, de proche en proche, des établissements sur une base territoriale précise. D'abord simple reflet de l'alliance matrimoniale bilatérale, la configuration spatiale de ces établissements s'est complexifiée au cours du XIX^{ème} siècle. Les stratégies matrimoniales et politiques, intimement liées, sont au cœur de ces processus que l'on peut schématiser en quatre étapes :

- A proximité de son établissement d'origine (en général de l'ordre de la journée de marche], un homme marque un nouveau territoire (saku), initialement vierge de toute occupation humaine permanente. J'ai désigné ce territoire comme "proto-saku". Sur celui-ci, s'installe le lignage du pionnier-défricheur et celui de son épouse.
- Le "proto-saku" a une existence éphémère. Il est rapidement divisé entre les deux lignages affins. Se forment ainsi deux "saku primaires", un saku primaire époux et l'autre épouse.
- Parallèlement, les deux lignages affins accueillent d'autres lignages de leurs clans respectifs et attribuent à chacun d'entre eux un territoire propre que j'ai appelé "saku secondaire". L'accueil de lignages parents est contemporain du partage du proto-saku entre les deux lignages affins et se prolonge au-delà. Il s'inscrit dans une perspective de consolidation démographique, de constitution d'une aire matrimoniale autonome.

- Enfin, les lignages installés sur les saku secondaires accentuent encore le morcellement foncier en accueillant à leur tour d'autres lignages, alliés matrimoniaux cette fois-ci, auxquels ils attribuent également des sous-territoires, un peu à l'image du partage initial du proto-saku entre les lignages pionniers affins, et qu'on peut désigner par "saku secondaire épouse". Durant cette dernière étape, l'aire matrimoniale s'enrichit de l'arrivée de nouveaux clans, étrangers à l'alliance bilatérale initiale. Elle semble correspondre, à Mgeta, à la période de bouleversement de l'environnement socio-politique alentour des Monts Uluguru.

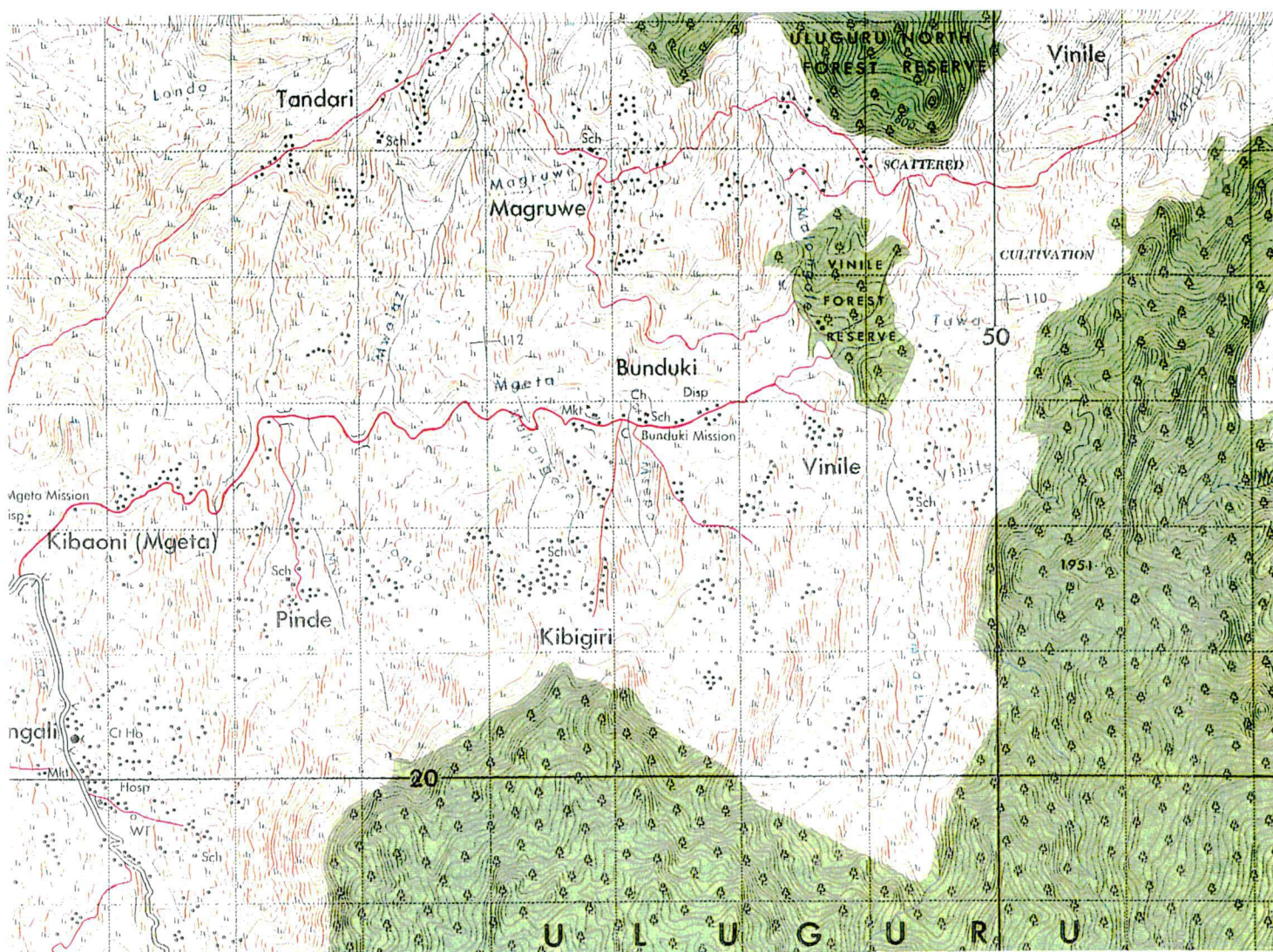
Ce modèle, bien que schématique, rend compte assez fidèlement de la manière dont se sont constituées les aires matrimoniales que j'ai pu cartographier. Je l'appliquerai ici à la vallée de Bunduki.

4.1.1/ La constitution de l'aire matrimoniale de la vallée de Bunduki

Initialement, le pionnier Ndulu, du clan des Wamwenda investit la vallée de la Mgeta en aval des chutes d'Hululu. Ce proto-saku est divisé en deux saku primaires. Sur la rive droite de la Mgeta se trouvent les Wamwenda dont le doyen est Ndulu et sur la rive gauche les Wamatze dont le doyen est Matze mwenye Hululu¹⁴⁹. D'après le nombre de doyens s'étant succédés à la tête des lignages depuis l'ouverture du saku, et avec les réserves émises au chapitre précédent sur cette méthode de datation, cette étape se serait déroulée aux environs du milieu du XVIIIème siècle¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Chutes d'Hululu est un pléonasme bilingue. Hululu signifie cascades. Maze mwenye Hululu signifie Sorgho-Maître-des-Cascades.

¹⁵⁰ Voir l'Annexe 5.

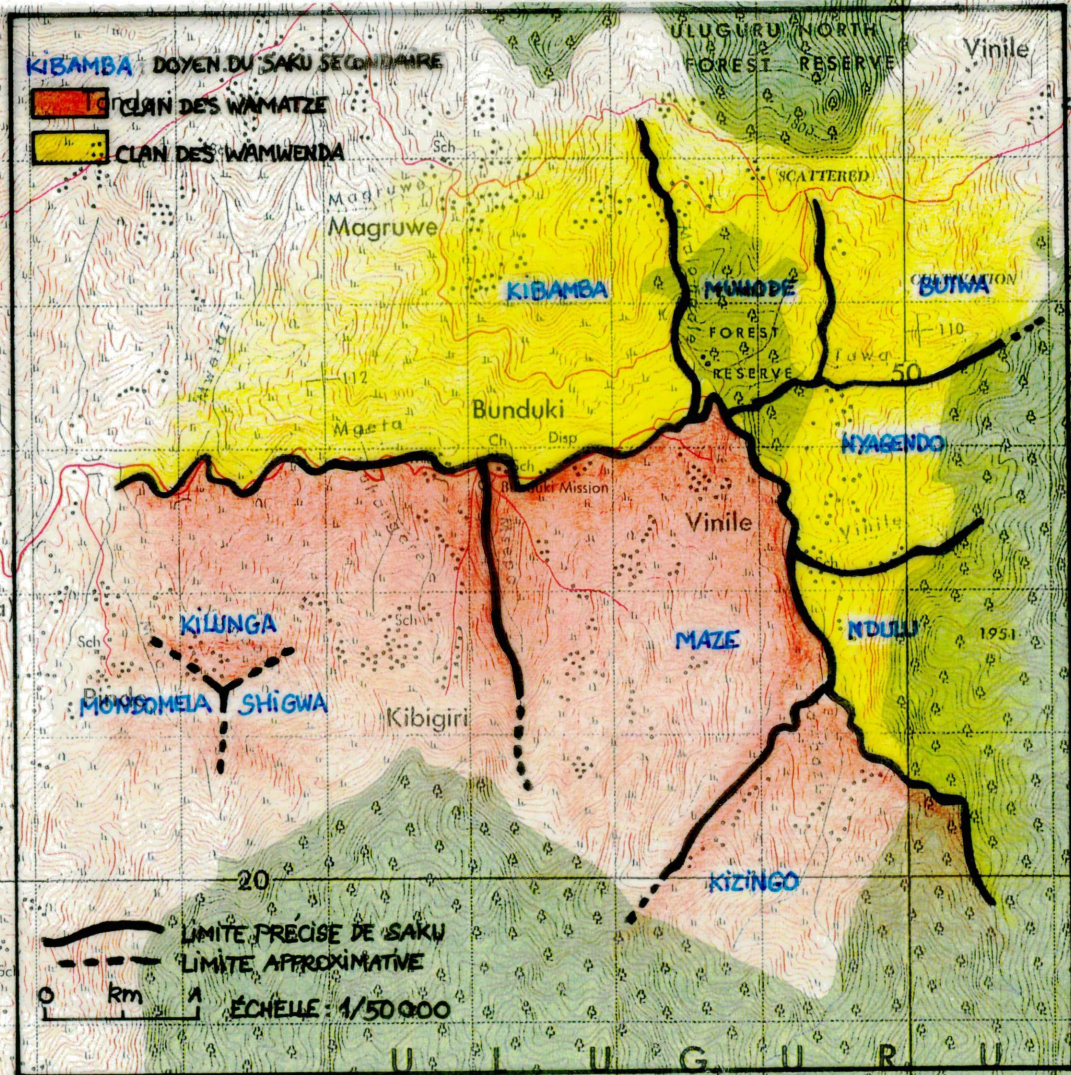


Carte 7 : Saku primaires de l'aire matrimoniale de la vallée de Bunduki

Les deux saku primaires sont ensuite morcelés au fur et à mesure de l'accueil de nouveaux lignages des clans respectifs. Les différents "wapwa-hôtes" se voient attribuer des saku secondaires. Pour les Wamwenda, il s'agit de Kibamba, Butwa, Muhode et Nyagendo. Pour les Wamatze, il s'agit de Kizingo, Shigwa, Mondomela et Kilunga¹⁵¹. Mis à part qu'ils débutent du vivant du pionnier, nous ne savons rien de la chronologie des partages, notamment s'ils sont synchroniques ou s'ils se succèdent et à quels intervalles. On remarque que les "wapwa-hôtes" respectifs des deux clans

¹⁵¹ Rappelons ici que le nom du premier doyen d'un lignage territorial est en général hérité par son successeur.

sont en nombre égal. On suppose donc, bien que cela ne soit pas clairement établi, qu'ils formaient entre eux des paires affines, à l'image des lignages pionniers. Dans le cas contraire se poserait la question de l'installation territoriale des lignages affins des "wapwa-hôtes" dont on ne trouve pas aujourd'hui trace.



Carte 8 : Saku secondaires de l'aire matrimoniale de la vallée de Bunduki

Les saku secondaires sont à leur tour morcelés. La cartographie et les enquêtes ne permettent pas de décrire avec la même précision l'ensemble des événements qui ont conduit au morcellement de tous les saku secondaires. Je dispose cependant d'informations cohérentes relatives à l'évolution du saku primaire des Wamatze, sur la rive gauche de la Mgeta (voir supra, carte 6, p. 101).

a/ La rive gauche de la Mgeta

Sur la rive gauche de la Mgeta, c'est-à-dire sur le saku primaire des Wamatze, les informations permettent une description assez fine des processus de morcellement. En partant de l'Est, on rencontre tout d'abord le saku de Mugongo du clan des Wayingu. Ce saku a été attribué au lignage issu d'une épouse "accueillie" de Kizingo du clan des Wamatze dont le saku est évidemment contigu.¹⁵²

Vient ensuite, sur le long de la Mgeta, le saku de Numbuganga du clan des Wamwenda. Bien que ce territoire ait initialement été le patrimoine des Wamatze, l'origine de ce saku n'est vraisemblablement pas une alliance matrimoniale. Numbuganga, appartenant à un lignage de la vallée de Bunduki, l'aurait obtenu à la suite d'un important et meurtrier glissement de terrain. Celui-ci ayant comblé le lit de la rivière, Numbuganga, selon la tradition, officia sept jours durant pour qu'elle reprît son cours. Le saku lui fut attribué en remerciement de son intervention¹⁵³.

Mwenyemla obtint son saku de Matze, après que ce dernier eût prit pour épouse l'une de ses "wapwa". Bien que Mwenyemla appartienne au clan des Wamwenda, il n'est pas originaire d'un des lignages de la vallée de Bunduki mais vient d'un établissement plus éloigné. Il doit être considéré ici au même titre que les lignages d'un clan tiers. Le lignage de Mwenyemla accueillit à son tour une épouse du clan des Wambiki, issue de son établissement d'origine, et lui offrit un saku dont le doyen en est Mahowe.

¹⁵² Mugongo possède par ailleurs un autre saku qui lui a été attribué par les Wamwenda de Ndulu (voir le paragraphe b).

¹⁵³ Voir le récit en Annexe 1.

L'origine du saku de Muwinge est moins claire. Il était peut être initialement inclus dans celui de Mwenyemla et aurait été créé à la suite de la segmentation du lignage. Quoiqu'il en soit, c'est de son partage que les Wamlali, dont je n'ai pas enregistré le nom du doyen, ont obtenu leur territoire, sur la base d'une alliance matrimoniale. Ce lignage du clan des Wamlali est originaire de Nyingwa, sur le versant Est des Monts Uluguru. Il est intéressant de noter que le saku de Muwinge serait alors l'unique territoire issu d'une segmentation au sein d'une aire matrimoniale initiale. Les autres résultent tous d'un mouvement d'agrégation.

Plus à l'Ouest, la cartographie devient très approximative et les informations collectées peu nombreuses.

b/ La rive droite de la Mgeta

La cartographie et les enquêtes relatives à l'histoire foncière du saku primaire des Wamwenda restent très incomplètes. Le saku de Mugongo, du clan des Wayingu, a été obtenu grâce à une alliance matrimoniale avec les Wamwenda de Ndulu. Cette alliance serait postérieure à celle entre le lignage de Mugongo à celui de Kizingo du clan des Wamatze.

L'origine des Wahafigwa du "mwana Mahundi" ne m'est pas connue. D'autre part les saku secondaires des lignages Wamwenda accueillis sont vraisemblablement morcelés, contrairement à ce qu'indique ma carte schématique. Le saku de Kibamba, notamment, aurait été partagé au profit d'un lignage du clan des Wamatze.

4.1.2/ Par delà les Monts Uluguru

Les auteurs qui traitent des populations matrilineaires de Tanzanie orientale ne fournissent jamais d'informations relatives à la constitution ou au fonctionnement des aires matrimoniales. Cependant, il apparaît clairement que, d'une part, à l'instar des Waluguru, toutes ces populations sont constituées en "localized matrilineages", associés à des territoires

précisément délimités, matrilineages qui “fall within a small number of non-localized, named exogamous clans” (Beidelman, 1967, p. xiii), et que d’autre part, des alliances matrimoniales privilégiées unissent les clans par paires. Ces traits communs confortent l’hypothèse que le modèle de constitution d’une aire matrimoniale que je viens de proposer s’applique à l’ensemble de ces populations.

Un processus tout à fait comparable est rapporté par Geffray pour les Makuwa. “Les populations de langue Makuwa comptent plus de trois millions de personnes qui occupent la partie nord du Mozambique comprise entre le Zambèze, le lac Malawi [que les Tanzaniens appellent lac Nyasa], la frontière tanzanienne et l’océan indien” (Geffray, 1990, p. 11), c’est-à-dire qu’elles sont proches de l’aire d’origine de certains clans luguru (voir Chapitre I). Ces populations, matrilineaires, partagent d’ailleurs de nombreux traits avec les populations matrilineaires de Tanzanie orientale. Geffray écrit que : “Les récits relatifs à la formation d’une aire matrimoniale mentionnent souvent l’existence d’une adelphie originaire unique, arrivée la première dans la région où elle occupa l’actuel territoire de l’aire matrimoniale. Le chef de cette adelphie contrôlait l’accès de son domaine où il gardait ses femmes, où il accueillit bientôt d’autres groupes pour y marier ses hommes, et inviter ceux des autres à venir féconder et aider ses femmes. Un jour vint où le maître de la terre donna à ses hôtes les moyens d’une complète intégrité sociale : une aire marquée sur le sol de son vaste territoire, où les nouveaux venus purent à leur tour garder leurs congénères. Le territoire initial fut subdivisé ainsi en autant de fractions territoriales qu’il y vint d’adelphies affines, hôtes du premier venu sur la terre.” (Geffray, 1990, p. 141). Ici, la différence essentielle entre les traditions orales makhuwa et luguru réside dans le fait que “les récits de formation des aires matrimoniales ne mentionnent jamais l’existence de tels territoires, peuplés des membres de deux adelphies seulement” (Geffray, 1990, p. 143). Cependant, la manière dont Geffray rapporte ces récits est problématique. Il n’est pas pensable qu’une “adelphie originaire unique”, étant données les règles d’exogamie, arrive seule dans une région. Il s’agit au minimum d’un groupe domestique comprenant déjà des époux affins dont la présence trahit

des alliances matrimoniales préalables à l'installation sur le nouveau territoire. Celles-ci ne manqueront pas d'influer de manière décisive sur la constitution de la nouvelle aire matrimoniale.

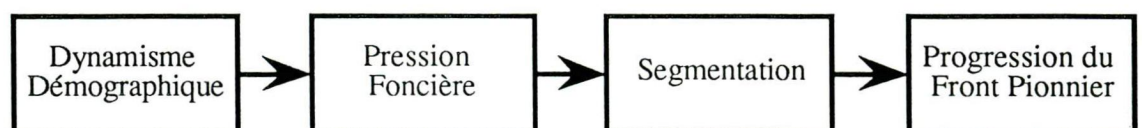
4.2/ Au cœur des processus de formation d'une aire matrimoniale, des dynamiques démographiques et politiques

Le modèle schématique que je viens de proposer reste descriptif. Il suggère des dynamiques sociales à l'œuvre dont les phénomènes spatiaux ne sont qu'une manifestation.

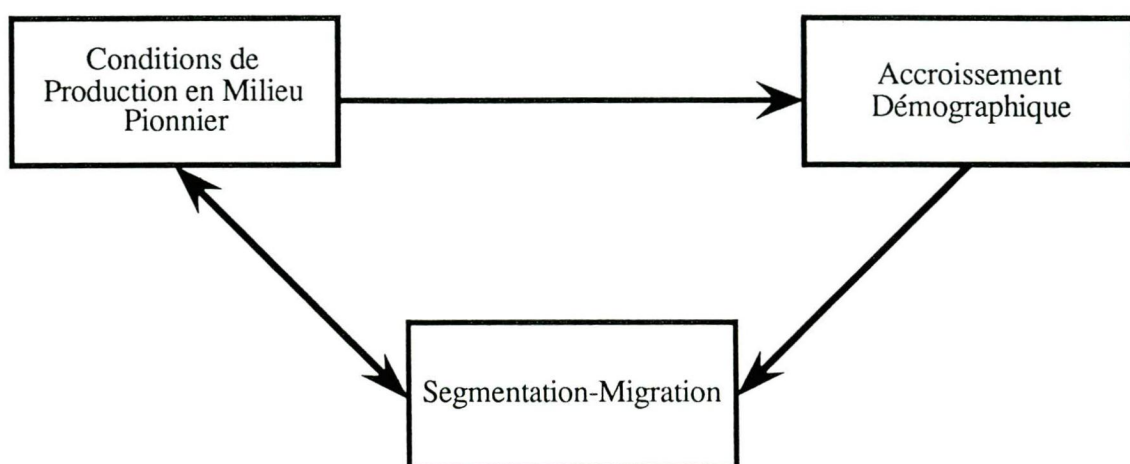
4.2.1/ La réalisation du statut de doyen comme vecteur de la segmentation

Nous avons vu au chapitre précédent que la progression du front pionnier était corollaire du processus de segmentation, lui-même expression de dynamiques politiques intimement liées à des stratégies matrimoniales. L'ouverture d'un nouvel établissement apparaissant au départ comme une entreprise quasi individuelle, il est raisonnable de penser que le pionnier est privé, dans son établissement d'origine, de ce qu'il quête dans l'ouverture d'un nouvel établissement. Je pense que c'est l'opportunité d'exercer pleinement ses prérogatives d'aîné qui ne lui est pas offerte ici et que, ne s'y résolvant pas, il la cherche là.

L'analyse des modalités de constitution d'un nouvel établissement nous a montré qu'un certain dynamisme démographique nourrissait nécessairement l'expansion géographique des clans luguru. Il est habituel, au moins depuis la parution de l'ouvrage de Boserup (1970), d'associer accroissement démographique, pression foncière et "changements agraires" (ou innovation technique). Par analogie, on pourrait poser ici :



En fait, la présente référence au dynamisme démographique ne renvoie pas à ce type de causalité, démographique et linéaire. Le dynamisme démographique est rendu possible par des conditions de production en milieu pionnier relativement favorables (voir le Chapitre III) : d'une part, la virginité du milieu assure aux pionniers une "rente de fertilité" qui, pour le mode de mise en valeur du milieu pratiqué, peut durer plusieurs décennies ; d'autre part, la densité humaine initiale est faible. Si l'on considère que le régime démographique en front pionnier est stabilisé, c'est-à-dire que l'accroissement de la population ne perturbe pas sensiblement la pyramide des âges, alors, le nombre d'ânés croît proportionnellement à la croissance globale du lignage. Cependant, les opportunités d'accéder au statut d'ancien, et singulièrement à ceux de doyen de l'adelphie d'origine ou de doyen des époux au sein de l'adelphie affine, restent limitées et ne permettent pas de répondre aux attentes de l'ensemble de ces anciens. Les tensions qui résultent nécessairement de cette situation ne peuvent que faciliter la segmentation du lignage¹⁵⁴ sans qu'il soit nécessaire d'évoquer des problèmes de surcharge démographique par rapport aux capacités productives du milieu. Autrement dit, les conditions de production en milieu pionnier permettraient un accroissement démographique qui, dans le cadre du fonctionnement social correspondant, entraînerait la segmentation et la migration dans un milieu pionnier permettant un accroissement démographique...



¹⁵⁴ Il s'agit ici de la même dynamique sociale que celle évoquée au paragraphe 3.1/ de ce chapitre à propos des "raisons qui poussent un lignage à accepter de se défaire d'une partie de ses femmes."

A titre d'illustration, et sans prétendre à la reconstitution historique de phénomènes démographiques sans aucun doute beaucoup plus complexes, on peut reprendre le modèle proposé à la figure 2 du Chapitre I.

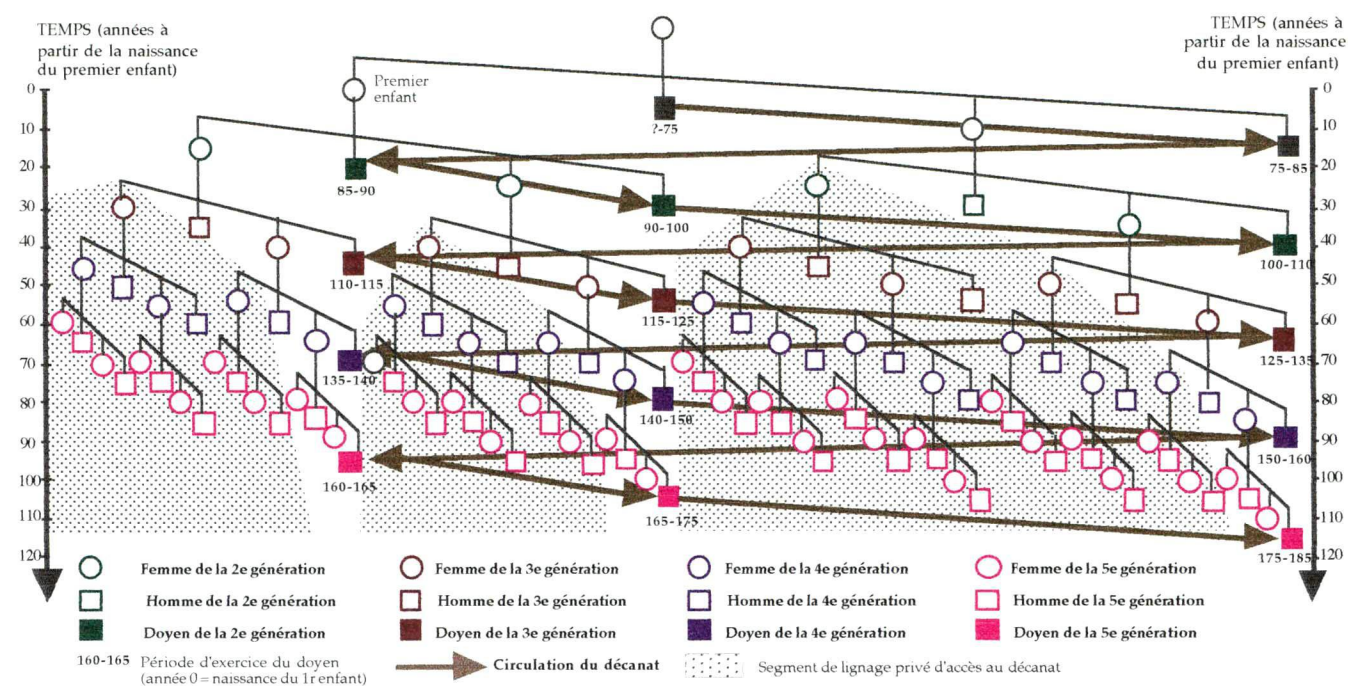


Figure 4 : L'exclusion des lignages aînés du décanat en système collatéral

On voit qu'à partir d'un couple unique, un lignage s'accroît de telle façon que, dès la 5ème génération, le nombre de prétendants au décanat est élevé.

GÉNÉRATION	1	2	3	4	5
Nombre de DOYENS	2	3	3	3	3
Nombre TOTAL d'Hommes de la Génération	2	4	8	16	32

Tableau 1 : Comparaison du nombre de doyens et du nombre total d'hommes par génération successives dans le cas d'un modèle hypothétique de croissance démographique

En raison des règles d'héritage collatérales, tous les aînés d'une génération sont rapidement privés d'accès au décanat au profit des benjamins de la génération antérieure. Si la simplicité du modèle et le grand nombre d'incertitudes sur lequel il repose le disqualifie pour conduire une analyse fine, les phénomènes d'accroissement du nombre d'aînés et de chevauchement des générations me paraissent généralisables.

Bien entendu, la place des processus politico-démographiques au cœur de la segmentation n'est pas spécifiquement luguru. Chez les Kuni du Congo-Brazzaville, population matrilineaire et patrilocale, Rey rapporte que "les mikuna [groupes domestiques] surpeuplées sont, à partir d'un certain seuil, constamment menacées d'éclatement." (Rey, 1975, p. 513). Comme chez les Waluguru, le promoteur de la segmentation est un homme privé du statut de doyen malgré son âge et l'importance de son lignage propre. Si les mécanismes sont similaires, ils revêtent ici une forme particulière, notamment en raison du caractère dysharmonique de la société Kuni, matrilineaire et patrilocale. "La menace d'éclatement vient en général d'un "fils" du lignage dominant ou parfois d'un "petit-fils" qui peut fort bien être un homme assez âgé, possédant à l'intérieur de la mukuna son propre groupe de descendance en ligne paternelle ; or, cela ne lui donne droit ni à la direction de la mukuna dans laquelle il vit puisque celle-ci ne peut revenir qu'à un membre du matrilignage détenteur de la terre, c'est-à-dire à un de ses "pères" ou à un de ses "grands-pères", ni à la direction de la mukuna de son propre matrilignage s'il y a un certain nombre d'hommes plus âgés et plus influents qui lui barrent l'accès à la chefferie. Dans ces conditions la meilleure manière de satisfaire ses ambitions est de créer une nouvelle mukuna par scission de celle de ses "pères" et un nouveau lignage dont il sera le premier chef. Ce nouveau lignage s'ajoutera à la liste des lignages déjà existants dans son clan et son sous-clan." (Rey, 1975, p. 513). Cependant, à la différence des Waluguru chez qui le phénomène de segmentation-migration est, sinon pacifique, du moins sans violence physique, chez les Kuni "une telle scission ne s'accomplit jamais sans violences et l'indépendance d'une nouvelle mukuna est toujours acquise de vive force" (Rey, 1975, p. 513).

4.2.2/ Des clans qui font la paire

Je considère donc l'ouverture d'un nouvel établissement comme une entreprise quasi-individuelle motivée par les ambitions politiques de son promoteur, à savoir, la constitution d'un lignage territorial dont il sera le doyen ou, plus précisément, la constitution d'une aire matrimoniale dont son lignage sera le centre. Mais une telle entreprise ne peut réussir que si elle s'inscrit dans un espace social qui, au départ, est nécessairement celui au sein duquel le pionnier peut exercer son autorité d'aîné et qui est constitué par ses "wapwa-dépendants". Parmi ceux-ci, les femmes représentent la pérennité et la prospérité démographique du lignage, sa capacité de reproduction. Membres de l'adelphie d'origine du futur pionnier, à la tête de laquelle se trouve un doyen qu'elles ont élu¹⁵⁵, la segmentation doit avoir leur assentiment. Les hommes, époux des "enfants" de l'épouse du pionnier et de ses "lumbu" (sœurs classificatoires), ont mis leur capacité de production au service du lignage affiné. En conformité avec le gynécostatisme, ces hommes vivent avec le futur pionnier et se trouvent sous son autorité directe. A l'inverse, ce sont les jeunes hommes du lignage affiné, fils de l'épouse du futur pionnier et de ses "lumbu", qui sont les époux des "wapwa-dépendants" du futur pionnier. A l'ambition du pionnier doit donc nécessairement s'ajouter, en miroir, l'assentiment de son pair, un aîné du clan de son épouse qui vit au milieu des femmes de l'adelphie du pionnier, et celui de certaines femmes de l'adelphie affiné. Cet assentiment est lui-même sous-tendu par une ambition similaire.

On verra par la suite que les femmes disposent en fait d'une autonomie politique et sociale suffisante pour décider de suivre le futur pionnier sans l'assentiment des hommes de leur lignage. Je suppose qu'elles sont d'autant plus enclines à le faire que :

- les tensions qui existent entre lignages féminins au sein de l'adelphie sont fortes.

¹⁵⁵ Voir Chapitre V.

- les époux du groupe de femmes concernés sont suffisamment forts et déterminés pour prévenir une intervention violente de la part de l'adelphie de leurs épouses.

On se trouve alors dans la situation similaire à celle décrite chez d'autres populations matrilineaires Bantu, comme les Bemba (Richards, 1961). Les groupes domestiques y sont constitués d'un aîné, de son épouse, des sœurs et filles de celle-ci et de leurs époux. Ces groupes domestiques sont encore beaucoup plus mobiles, spatialement et socialement, que les groupes luguru et semblent en perpétuel remaniement. Leur mobilité serait, d'après moi, exacerbée par le système politique spécifique de la société Bemba où l'organisation hiérarchisée du royaume Bemba en chefferies, assurant une certaine sécurité, supprimerait les effets délétères d'une telle expression de forces sociales centrifuges.

En ce qui concerne les Waluguru, l'alliance bilatérale domine donc la période pionnière parce qu'elle est l'expression la plus simple et la plus mobile de l'un des fondements de la société luguru : le contrôle des cadets et l'appropriation de leur force de travail au travers des règles de l'alliance matrimoniale¹⁵⁶.

4.2.3/ Le territoire comme moyen politique

La délimitation du proto-saku par le pionnier n'équivaut pas à l'acquisition d'un patrimoine lignager ou clanique inaliénable. La facilité avec laquelle les aînés vont disposer de ce territoire pour nouer de nouvelles alliances matrimoniales montre que la territorialisation correspond à des objectifs plus politiques que productifs. Au moins tant que la pression démographique le permet, c'est-à-dire tant que les problèmes productifs ne sont pas trop contraignants, le saku n'est pas uniquement considéré comme le support de l'activité agricole mais également comme un outil politique. En partageant son saku au profit de son lignage-épouse, un lignage territorial conforte son autonomie politique, démographique,

¹⁵⁶Voir les Chapitres IV et V et, surtout, la Conclusion Générale.

économique et sociale. Mais, contrairement aux tendances centrifuges de la société luguru, et singulièrement au processus de segmentation, le morcellement du saku ne peut être indéfini. C'est là, je l'ai dit, un moteur de l'expansion géographique. Cependant, bien en deçà du front pionnier, là où le dynamisme démographique ne peut plus trouver d'exutoire spatial, la segmentation doit nécessairement laisser la place à d'autres types de résolution des contradictions politiques ou trouver d'autres modalités d'expression.

4.2.4/ Morcellement du saku et agrégation lignagère

Une fois son proto-saku délimité, le pionnier va attirer à lui d'autres lignages de son clan conduits par ses "wapwa-hôtes". La constitution du nouvel établissement s'appuie donc sur le dynamisme démographique des établissements d'amonts et en témoigne. Ainsi, les premières étapes du morcellement du saku primaire du pionnier ne vont pas correspondre à la segmentation de son lignage encore peu nombreux, mais à l'agrégation de ces lignages accueillis. Du point de vue spatial, ce phénomène d'agrégation, très précoce, sera beaucoup plus lisible que les phénomènes ultérieurs de segmentation *in situ* apparemment rares, voire inexistants. Le doyen ne marque donc pas un large territoire avant tout en prévision de l'accroissement de son propre lignage¹⁵⁷, mais dans l'intention d'accueillir un certain nombre de lignages parents et affins, d'unités de petites tailles, numériquement comparables à la sienne. Au cœur de cette stratégie, je crois l'avoir démontré, se trouvent des préoccupations intimement liées de reproduction démographique, d'une part, et sociale, d'autre part.

4.2.5/ Mobilité sociale et spatiale des lignages

Pour rendre possible la progression du front pionnier par la création de nouveaux établissements, au dynamisme démographique des établissements d'amonts doit s'ajouter la mobilité sociale et spatiale de ses membres.

¹⁵⁷ Contrairement à ce que j'ai pu écrire ailleurs (voir Paul, 1993).

La mobilité sociale, quant à elle, renvoie au caractère acéphale de la société luguru, elle en est la conséquence et le témoignage. C'est une population sans chefferie, sans lignages nobles et dont le collatéralisme empêche que l'idéologie de l'autorité des aînés aboutissent à l'émergence de lignages aînés dominants. Les prérogatives du doyen y sont rapidement limitées par celles des autres anciens de son lignage territorial. Chacun d'entre eux se considère comme le maître de ses "wapwa-dépendants", de son adelphie, et son autorité s'assied sur le nombre.

Moi, mon parent Kilopora nous nous sommes fait la guerre [sens figuré] pour une question de champs. Il dit : "je suis Lukwere [i.e. du lignage de Lukwere, le lignage aîné]". Je dis : "Oui, mais dans ton lignage à toi, il n'y a pas de fécondité. Le nom de Lukwere, c'est vrai, est un grand nom. Oui, c'est toi qui est né en premier, Lukwere mwana Kaneng'eneza, mais dans ton lignage personne n'est né."¹⁵⁸

Chaque homme est donc un aîné virtuel. Si la vie le gratifie doublement, en longévité et en fécondité de ses "lumbu" (sœurs classificatoires) issues d'un même sein (tombo), il sera un aîné réel. Et pour que ce statut lui soit pleinement reconnu, comme nous l'avons vu, il pourra se séparer de son lignage territorial avec l'ambition d'en créer un propre.

La mobilité spatiale est possible grâce à la faible taille des lignages concernés et au caractère rudimentaire de l'agriculture luguru. L'ensemble des femmes en âge de procréer sous l'autorité de l'aîné sécessionniste ne peut guère excéder la demi-douzaine dans le meilleur des cas. Les récits parlent souvent d'une ou deux femmes seulement. C'est d'ailleurs dire là le caractère aléatoire, du simple point de vue démographique, de la segmentation et donc de l'entreprise du pionnier. C'est aussi comprendre la vénération particulière dont sont l'objet les femmes fécondes dont la descendance permit la création d'un lignage nombreux. Mais cette faiblesse numérique est également gage de mobilité. D'autre part, l'outillage réduit et

¹⁵⁸ "Mimi na ndugu yangu Kilopora tulipigana vita shauri ya mashamba. Akasema mimi Lukwere, nikasema ndiyo lakini katika ziwa lako wewe halina uzazi. Jina la Lukwere jina kweli kubwa, ndiyo la kwanza ulipozaliwa wewe Lukwere mwana Kaneng'eneza, lakini katika ziwa lako hamna mtu aliyezaliwa." Entretien avec Hamisi Bin Juma Wangazi du clan des Wanzeru, à Ruvuma le 11/06/95.

rudimentaire utilisé par les populations luguru, la relative simplicité des modes de mise en valeur agricole du milieu, l'importance de la chasse et de la cueillette, facilitent encore cette mobilité.

4.2.6/ La taille des groupes migrants

Les traditions orales ne donnent pas d'indications précises sur la taille des groupes migrants. Cependant, un certain nombre d'indices permet d'élaborer quelques hypothèses. J'ai posé que des raisons d'ordre essentiellement politique étaient au cœur du processus de segmentation-migration. L'idéologie luguru associe intimement l'âge, le nombre de membres du lignage propre et le statut de doyen. L'opportunité de réalisation de ce statut lui étant refusée au sein de son lignage territorial d'origine, un homme décide de créer ailleurs les conditions de cette réalisation et enclenche le processus de segmentation-migration que j'ai décrit. Le groupe migrant correspond alors à l'adelphie du pionnier, sur lequel il exerce son autorité, et à l'adelphie affine correspondante.

L'adelphie du pionnier est composée au minimum de tous les descendants de ses sœurs utérines. Ils forment un même "tombo" (sein). De fait, les descendants des sœurs utérines de la mère du pionnier viennent souvent abonder l'adelphie, soit que la cohésion ait été préservée par la volonté de ses anciens, soit, tout simplement, qu'il n'existe qu'un seul ancien capable d'exercer les fonctions de doyen. Par rapport au pionnier, ces descendants appartiennent au tombo dukuru (grand sein), au tombo dudodo (petit sein) ou éventuellement au tombo dukati (sein intermédiaire), suivant l'ordre des naissances de leurs aïeules respectives. Mais la notion de tombo est, comme celle de lignage, à géométrie variable. Ainsi, en référence à la grand-mère utérine du pionnier, tous ces matombo ne forment qu'un seul et même tombo. En définitive, l'adelphie du pionnier s'ancre donc au maximum sur six générations en ligne matrilineaire dont quatre ont encore des représentants vivants : deux générations antérieures et défuntes, la génération aînée qui est celle du pionnier, trois générations postérieures. Il est d'ailleurs intéressant de noter que le vocabulaire de parenté luguru permet de désigner ces six générations,

depuis celle la grand-mère d'ego jusqu'à celle de ses petits-enfants¹⁵⁹. Au-delà de ces générations, on désignera un individu en ayant recours à ces mêmes mots ou à des mots composés. Ainsi les femmes de la génération de l'arrière-grand-mère sont désignées par le même mot que celles de la génération de la mère, "mai", et l'on désigne l'arrière-arrière-petit-enfant par "kilembweketze", mot dérivé de "kilembwe", l'arrière-petit-enfant. Pour d'autres sociétés bantu, segmentaires et matrilineaires, le nombre de générations d'une adelphie semble comparable. Mitchell, pour les Yao¹⁶⁰, et Lancaster, pour les Goba¹⁶¹, avancent le même chiffre de 5 générations. Chez les Tonga, l'adelphie a pour point de référence "the woman who founded it, who is usually the grandmother of the oldest member [vivant de l'adelphie]" (Colson, 1961) et pour les Makhuwa, il y a "au moins quatre générations en présence [au sein de l'adelphie]" (Geffray, 1990, p. 79).

Je considérerai donc le lignage migrant comme une adelphie regroupant quatre générations issues en ligne matrilineaire de la grand-mère utérine du doyen, celui-ci appartenant à la génération aînée. Pour associer un nombre au groupe ainsi défini, il serait nécessaire de disposer d'informations sur les caractéristiques démographiques des Waluguru précoloniaux. A partir des quelques généalogies dont je dispose, une adelphie regrouperait d'une petite dizaine à une cinquantaine de membres. Ces chiffres sont d'ailleurs cohérents avec ceux auxquels on aboutira au chapitre suivant à partir de l'analyse du mode de mise en valeur du milieu. Il faut cependant souligner que les modalités de désignation du doyen du lignage territorial conduisent en général à recruter celui-ci au sein du lignage le plus nombreux de l'adelphie (voir Chapitre V). C'est donc une adelphie de taille modeste qui est le plus susceptible de se séparer de son lignage territorial d'origine afin de créer un nouvel établissement.

¹⁵⁹ C'est le cas de la plupart des populations matrilineaires de Tanzanie Orientale (Beidelman, 1967).

¹⁶⁰ Chez les Yaos et les Waluguru, la segmentation concernerait le même groupe social : "A man's status in a Yao community depends on the number of persons that he controls, and should he one day wish to set out and form a hamlet of his own, independent of other village headmen, he can do so only through the co-operation of his sorority-group." (Mitchell, 1961, p. 320).

¹⁶¹ Comme chez les Waluguru, les hameaux Goba sont constitués autour de générations (jusqu'à cinq) de mères et de filles (Lancaster et Lancaster, 1989).

Selon les traditions orales, l'adelphie du pionnier a pour seul groupe affiné l'adelphie de l'épouse du pionnier qui participe à l'ouverture du nouvel établissement. J'ai déjà abordé cette forme d'association bilatérale des groupes migrants. Cependant, l'analyse de l'évolution des saku a montré que les relations bilatérales, à l'échelle adelphique, laissent rapidement la place à des relations multilatérales ou, plus précisément, "multi-bilatérales". L'expression est de Geffray (1990, p. 144) mais il l'applique à des relations entre plusieurs clans tandis que je me réfère ici avant tout à l'appariement de plusieurs adelphies appartenant à la même paire de clans. Bien que dominante, l'alliance matrimoniale entre l'adelphie du pionnier et celle de son épouse n'est donc pas exclusive et c'est sans doute le cadre de contraintes qu'impose la situation pionnière qui conduit le groupe migrant à se reformer sur une base strictement bilatérale (deux adelphies)¹⁶². Ce faisant, il peut éventuellement perdre certains de ses membres d'origine : les hommes de l'adelphie d'origine du pionnier qui préfèrent rester sur le territoire de leurs épouses si celles-ci appartiennent à des adelphies affines tierces et s'ils ont la capacité sociale d'imposer ce choix, c'est-à-dire s'ils ne sont pas sous l'autorité directe du pionnier. Ceci étant précisé, considérer le groupe migrant comme constitué de deux adelphies numériquement équivalentes n'est sans doute pas abusif. Celui-ci regrouperait alors seulement quelques dizaines d'individus socialement adultes.

4.2.7/ Mobilité et aire matrimoniale

La mobilité sociale et spatiale va perdurer après la phase pionnière et va permettre les phénomènes de ré-aménagements incessants de l'aire matrimoniale. Celle-ci n'est donc pas un espace strictement fermé. C'est cependant en son sein que s'effectuent tous les mariages des cadets, c'est-à-dire qu'elle est l'expression spatiale de l'espace social de contrôle des cadets par les anciens. Les alliances hors de l'aire matrimoniale concernent des aînés et renvoient à des stratégies où sont intimement liées reproduction sociale et reproduction physique, phénomènes politiques et phénomènes démographiques.

¹⁶² Rapidement, on l'a vu, le multibilatéralisme adelphique va se reconstituer avec l'accueil des wapwa-hôtes.

A l'origine de l'ouverture se trouvent des processus politiques : l'accession à l'âge d'aîné de cohortes d'individus trop nombreuses par rapport aux opportunités d'exercice réel du statut de doyen. Au cœur des modalités de développement du nouvel établissement se trouvent des processus démographiques : le proto-saku est une aire matrimoniale virtuelle que les efforts du pionnier vont transformer en aire matrimoniale réelle et dont la variété va s'accroître par le jeu des alliances multiples et des contradictions internes. Mais processus démographiques et politiques sont intimement liés car la reproduction de l'ordre social, et singulièrement du rapport entre les aînés et les cadets, passe par le contrôle de la reproduction physique.

CHAPITRE III

MODE DE MISE EN VALEUR DU MILIEU, PEUPEMENT ET HISTOIRE

“L’objectif est en effet de comprendre comment la vie quotidienne des différents peuples a été déterminée par les contraintes (non immuables) des milieux naturels, mais surtout comment ils ont su en jouer, en usant de moyens techniques, de relations sociales et d’institutions élaborés au cours des siècles (non sans échecs ni sans conflits), et enfin comment cette maîtrise, sans cesse remise en cause, a été vécue dans les représentations mentales de tous ordres, y compris sur le plan religieux.” (Chrétien, 1984, p.160).

Les deux chapitres précédents m’ont permis de décrire les mouvements de migration dont le peuplement des Monts Uluguru est une résultante et d’en préciser les modalités et les mécanismes. Il est apparu que le peuplement des Monts Uluguru s’inscrivait dans un plus large mouvement de progression d’un front pionnier, lui même nourri par un certain dynamisme démographique et des rapport sociaux favorables à la segmentation rapide des groupes concernés. La segmentation-migration a été interprétée comme un mécanisme de régulation entre un régime démographique caractérisé par une croissance démographique positive et des rapports sociaux justifiant l’accès au décanat de tout ancien d’un lignage numériquement fort. Pour s’assurer de la cohérence de cette hypothèse, il est nécessaire d’évaluer sa compatibilité avec les conditions matérielles concrètes nécessaires à la reproduction des groupes migrants et à leur constitution en établissements géographiquement plus stables. La manière dont ces populations tirent leur subsistance de l’espace qu’elles colonisent, leur mode d’exploitation du milieu naturel¹⁶³, doit, pour le moins, ne pas être fondamentalement contradictoire d’avec les mécanismes évoqués, et, au mieux, participer de cette même dynamique. Il faut donc à présent s’attarder sur la vie matérielle des populations luguru et singulièrement sur les activités agricoles qui en constituent le pivot.

¹⁶³ On utilisera la notion de “milieu naturel” par commodité, étant entendu qu’elle “est ambiguë. En effet, il n’existe quasiment pas (ou plus) de milieu naturel, au sens de milieu non modifié par l’homme, à quelque degré que ce soit.” (Blanc-Pamard, 1992, p. 478).

1/ Le mode de mise en valeur du milieu pratiqué par les populations pionnières

Les données dont je dispose pour tenter de reconstruire le mode de mise en valeur du milieu pratiqué par les populations pionnières sont issues de la bibliographie et des traditions orales que j'ai collectées lors de mes enquêtes.

La bibliographie relative aux populations luguru à proprement parler est extrêmement pauvre sur cet aspect également. Les seuls textes qui offrent une description détaillée des pratiques agricoles luguru de Mgeta sont ceux de Vermunt (n.d.) et de Beidelman (1967) qui utilisent des témoignages et des observations datées des années 1960 et 1970 et à partir desquels il est délicat d'extrapoler la situation pionnière. Il existe, par contre, des textes plus nombreux, datés de la seconde moitié du XIXe siècle, qui concernent certaines des "tribus" matrilineaires occupant la région s'étendant entre la côte et les Monts Usagara (à l'ouest des Monts Uluguru). Ayant établi qu'elles ont la même origine que les populations luguru et que leur constitution en tant que "tribus" résulte uniquement de la politique coloniale (voir chapitre I), j'inclurai, avec certaines précautions que je préciserai plus loin, ces informations dans ma réflexion. Il s'agit des témoignages des premiers voyageurs européens qui offrent des éléments ponctuels sur la présence de telle culture ou de tel outil ou encore qualifient de manière générale l'agriculture des populations étudiées. En général, les descriptions sont approximatives, "impressionnistes", bien que le talent ne soit pas toujours au rendez-vous. Elles s'accompagnent souvent de jugements de valeur tandis que les faibles connaissances techniques des observateurs limitent la fiabilité de leur témoignage¹⁶⁴. Elles permettent cependant de dresser un inventaire partiel de certains constituants du mode de mise en valeur du milieu et de dégager une image d'ensemble relativement cohérente.

¹⁶⁴ Ainsi, Bovill rapporte qu'au début du siècle "Almost everywhere virgin forest comes down to the very edge of the road [il s'agit de la route de Mikese à Kisaki qui longe le versant oriental des Monts Uluguru]" (Bovill, 1917, p. 278). Il ajoute plus loin, que "of wild fruit the banana, mango, and paw-paw are plentiful" (idem). On est en droit de se poser des questions sur la virginité d'une forêt portant de tels fruits "sauvages".

Sans surprise, la tradition orale semble peu soucieuse de préserver la mémoire des faits techniques en général. Si l'on peut glaner, au détour d'un récit, quelque information isolée, aux questions spécifiques relatives aux activités agricoles correspondent des réponses souvent fantaisistes et contradictoires, toujours pauvres. La meilleure illustration de cette situation concerne la chibode. La chibode est une houe de bois. La population luguru l'utilisait à l'exclusion de toute autre houe jusqu'au cours du XIX^e siècle, les seuls outils agricoles de fer étant alors la hache et la serpe. La généralisation de l'utilisation de la houe de fer eut lieu à la fin du XIX^e siècle¹⁶⁵. Les témoignages des premiers missionnaires spiritains confirment que, dans les années quatre-vingt, la chibode était encore utilisée au pied du versant est des Monts Uluguru¹⁶⁶. Interrogés sur la fabrication et l'utilisation de cet outil, beaucoup d'informateurs vont, contre toute évidence, priver leurs ancêtres pionniers de toute connaissance de la métallurgie, faire de la chibode le seul outil agricole précolonial et, conséquemment, lui prêter des capacités techniques pour le moins surprenantes, comme celle de défricher une forêt primaire. Malgré tout, il reste possible de préciser, à partir des traditions orales, le type d'outils et de cultures que les pionniers possédaient et, à partir de là, de déduire un certain nombre de traits de l'agriculture pionnière luguru.

Tenter de comprendre l'agriculture pionnière luguru demande donc un effort particulier de reconstruction où la spéculation joue nécessairement un rôle important. Afin de dégager une image à peu près fiable de ce que put être le mode de mise en valeur du milieu pratiqué par les pionniers tout en évitant que l'imagination desserve le réel au profit de l'imaginaire, j'ai tenté de mettre en cohérence les informations fournies par les diverses sources

¹⁶⁵ La généralisation de l'utilisation des outils de fer, conséquence du développement du commerce de traite au cours du XIX^e siècle, est assez bien décrite pour la Tanzanie en général (voir Kjekshush, 1988 ; Koponen, 1977 ; Illife, 1979), mais seules des extrapolations peuvent être risquées en ce qui concerne les Waluguru.

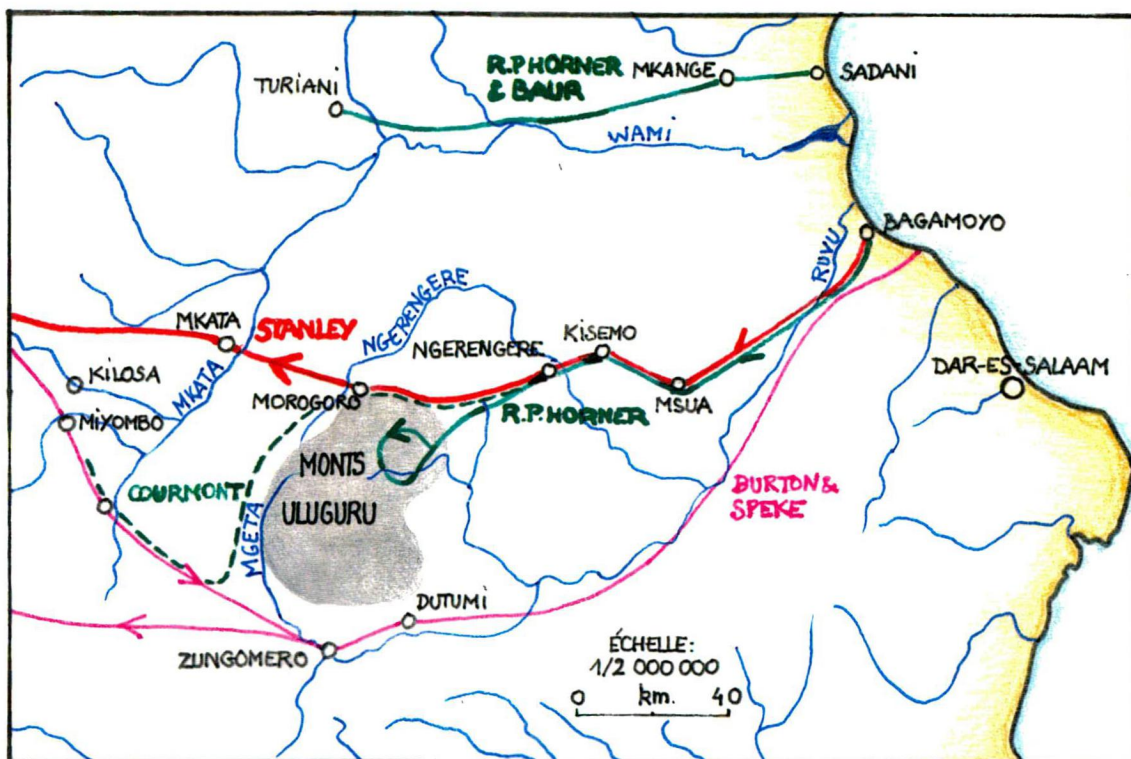
¹⁶⁶ Au pied du versant est des montagnes, Le Roy rapporte, en 1884, que les houes de bois et les houes de fer se côtoyaient : "Les riches emploient pour l'agriculture une pioche en fer appelée Koumbourou. Les pauvres font usage du Mabodé, une pioche de pingou, bois excessivement dur." (Le Roy, 1884, p. 250). Kjekshush rapporte que "Stuhlmann (1895) trouva des houes de bois parmi les populations des Uluguru. On disait que ces houes avaient été précédemment d'un usage courant et ne survivaient que pour des raisons symboliques en ce que le chef ouvrait la saison de culture avec une houe faite d'ébène." (Kjekshush, 1977, p. 82). Malheureusement nous ne savons pas à quelle partie des Monts Uluguru Stuhlmann se réfère.

mentionnées en les confrontant systématiquement aux récentes et importantes avancées de l'agronomie et de l'écologie tropicales.

1.1/ Les sources écrites et le mode de mise en valeur du milieu en Tanzanie Orientale durant la seconde moitié du XIX^{ème} siècle

Les informations écrites les plus anciennes concernent les populations qui occupaient les territoires s'étendant de Bagamoyo à l'Usagara. Elles ont été collectées à l'occasion, d'une part, des voyages d'exploration conduits par les missionnaires spiritains à partir de leur mission de Bagamoyo, d'autre part, du passage du célèbre explorateur Stanley¹⁶⁷. Tandis que ce dernier suit scrupuleusement l'une des routes des caravanes, les spiritains s'en écartent résolument, ce qui rend leurs témoignages d'autant plus intéressants. Il s'agissait pour eux de choisir les lieux d'implantation de nouvelles missions, à l'intérieur des terres. Les comptes rendus de ces voyages d'exploration contiennent de nombreuses descriptions des paysages traversés et quelques remarques sur l'activité économique des populations rencontrées. Si ces textes ne prétendent à aucune rigueur scientifique, le prosélytisme des bons pasteurs les conduit à considérer des aspects très concrets des zones concernées : la densité de population et sa distribution sont-elles favorables à l'œuvre d'évangélisation, l'approvisionnement en vivres sera-t-il possible, les matériaux de construction (essentiellement le bois) sont-ils abondants, l'endroit est-il suffisamment fertile pour que la future mission puisse, à terme, produire sa propre nourriture, etc...?

¹⁶⁷ Pour sa part, Burton décrit un paysage inhospitalier, voire sordide (Burton, 1862). Je n'ai pas retenu son témoignage car son itinéraire entre la côte et les Monts Uluguru (qu'il appelle Mont Duthumi) suit le lit de la Kingani (aujourd'hui le fleuve Ruvu). C'est une large dépression marécageuse, pratiquement inhabitée, comparable à la plaine de la Mkata dont j'ai parlé précédemment (voir Chapitre I et infra, note 205 p. 183). Il semble que l'hostilité des habitants de l'arrière-pays de Bagamoyo, les Wazaramo, envers les caravanes explique ce choix surprenant. Mon ignorance de la langue allemande m'a privé de la consultation des différents textes de Stuhlmann (1894 a, et b, 1895) qui traversa la région dans les années 1890. J'ai bénéficié d'un accès indirect à son témoignage grâce aux citations qu'en font certains auteurs. Enfin, les auteurs suivants ont été consultés sans grand bénéfice : Becker, 1887 ; Bloyet, 1890 ; Giraud, 1885.



Carte 9 : Itinéraires parcourus par les premiers voyageurs européens cités dans le texte (sources : Baur 1882 ; Baur et Leroy, 1899 ; Horner 1872, 1873 et 1874 ; Burton, 1860 et 1862 ; Stanley, 1874)

Il est important de souligner, afin d'éviter tout anachronisme et toute extrapolation abusive, que ces informations datent de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle. Elles concernent des populations issues de la même dynamique de peuplement que les Waluguru, partageant avec eux la même langue, la même culture, les mêmes clans (voir chapitre I). L'image générale qui se dégage de l'analyse de ces récits de voyage est la suivante :

1.1.1/ L'habitat

L'habitat est constitué de hameaux réunissant un petit nombre de cases (une dizaine), dispersés à l'intérieur des "forêts". Le milieu naturel est encore très prégnant et la présence, à proximité des habitations, de troupeaux de grands herbivores et des fauves témoigne du faible impact, sur le milieu, de l'activité agricole.

"La mission de Mhonda est établie sur le Ngourou, dans une position magnifique. De tous côtés, les montagnes succèdent aux montagnes, cachant dans leurs flancs de petits villages de 10, 15 et 20 cases, et mon-

trant tantôt des rochers nus, tantôt des forêts où l'on trouve en abondance les bois de constructions, tantôt des broussailles où poussent pêle-mêle les fougères, les ananas, les bananiers, les ignames, les framboisiers et les vignes sauvages." (Baur, 1878, p. 401).

"Excepté aux environs des bourgades, il n'y avait pas de traces de culture. Le pays [situé entre la côte et le versant oriental des Monts Uluguru], d'une station à l'autre, n'était qu'un désert non moins sauvage, non moins abandonné que le Sahara, mais d'un aspect bien autrement agréable. Notre premier père, s'éveillant dans cette partie de l'Afrique, et en découvrant les beautés n'aurait pas eu de sujet de plainte. Les bosquets ombreux, semés comme des îles sur un océan de verdure, lui auraient donné un frais abri pendant la chaleur du jour, et un asile assuré à l'heure des ténèbres. Le matin, une promenade au sommet de la pente herbue l'eût fait jouir de la fraîcheur, et il aurait eu pour ses ablutions de nombreux ruisseaux qui fuient au pied de la colline. La forêt lui eut fourni un verger suffisant, et, dans ses profondeurs, tous les animaux qu'il eût désirés. Parcourez le pays dans toutes les directions, au nord, au sud, au levant et au couchant, pendant des jours et des jours, vous ne cesserez pas de contempler la même scène." (Stanley, 1874, p. 71-72)¹⁶⁸.

1.1.2/ Les techniques culturales et l'outillage

Les techniques culturales sont celles de la défriche-brûlis en milieu boisée : on coupe les ligneux, on les laisse sécher, on les brûle puis on plante. Une fois le semis réalisé, les travaux d'entretien sont réduits au strict minimum. C'est seulement lorsque la récolte approche que le gardiennage des cultures impose la reprise du travail. L'outillage est rudimentaire : la hache, la serpe ou le coutelas et des houes de fer ou de bois.

"La population [de l'Uzaramo] est assez laborieuse, mais l'ardeur au travail est loin d'être égale en toute saison. Au temps des semailles, les hommes partent le matin de bonne heure et s'en vont aux champs, quelquefois très loin du village, une serpe ou une hache à la main, une pioche sur l'épaule, avec une lance, un arc et des flèches. Ils sont suivis des femmes qui ne sont point retenues à la case par les soins du ménage. On défriche la forêt, on brûle les herbes, on abat les arbres, on retourne la terre¹⁶⁹, et on sème. Alors, pendant que la nature travaille,

¹⁶⁸ Voir également Horner (Horner, 1873, p.129), Le Roy (Leroy, 1884, p. 45 et 113) et Courmont : "Nous apprenons que du côté Est du Pala-Uluga, il n'y a que 6 ou 7 villages. Ces villages n'ont guère que 4, 5 ou 6 cases." (Courmont, 1886, n.p., 15 octobre).

¹⁶⁹ Cette référence explicite au labour est problématique. Elle me paraît incompatible avec le reste de la description et plus précisément avec l'absence totale de travaux d'entretien jusqu'à la récolte.

l'homme se repose, jusqu'à ce que, le maïs ou le sorgho portant des graines, il se relève pour aller chasser les oiseaux, les singes et les sangliers qui dévastent les plantations. Perché sur un arbre, dans une hutte qui ressemble au nid de quelque oiseau gigantesque, le veilleur crie toute la journée et toute la nuit pour éloigner les maraudeurs. Cette occupation est ordinairement celle des enfants. Vient la récolte : les hommes alors emmagasinent tout ce qu'ils peuvent, sans ambition d'ailleurs, sans inquiétude, sans souci du lendemain. Ces provisions suffisent à peu près pour mener une famille d'une récolte à l'autre ; mais il est rare qu'on prévoie les pertes possibles, les incendies, les sécheresses, les guerres, etc." (Le Roy, 1884, p. 90-91).

"La plupart des Noirs du Zanguebar [la région s'étendant de Bagamoyo à l'Usagara] vivent du travail des champs. Ils cultivent surtout le maïs, le sorgho, le riz, la patate, plusieurs espèces de haricots. Ils ont le bananier, le cocotier, le palmier, le ricin, etc. Le labour est fait par les hommes, aidés des femmes quand celles-ci ne sont pas empêchées par leurs devoirs de mères. Les travaux commencent lorsque la constellation des Pléiades monte à l'horizon. Les semailles faites, on se repose, on s'amuse, on voyage, on boit et on chasse. (...) Les instruments de travail sont la pioche en fer et quelquefois d'ébène, la hache, le coutelas, la serpe." (Le Roy, 1884, p. 179-180)¹⁷⁰.

1.1.3/ Les cultures principales

Les cultures principales sont le sorgho, le maïs (qui est déjà omniprésent dans les années soixante-dix¹⁷¹), le riz, différentes légumineuses (dont l'ambrevade - *Cajanus cajan*), les cucurbitacées (courges et concombres), la banane, les patates douces. Le manioc, l'igname et la canne à sucre sont également présents. L'élevage se caractérise surtout par d'importants troupeaux de chèvres et de moutons (Bloyet, 1890, p. 362 ; Le Roy, 1884, p. 114 et p. 179).

1.1.4/ La chasse

La chasse est une activité importante qui contribue de manière significative à l'alimentation. Deux techniques de chasse sont rapportées, qui correspondent d'ailleurs aux deux techniques identifiées lors de mes enquêtes : la chasse au filet et le piègeage dans des fosses.

¹⁷⁰ Voir également Bloyet (Bloyet, 1890, p. 364).

¹⁷¹ Il s'agit, bien évidemment, du XIX^{ème} siècle.

“À cela on peut ajouter les produits de leurs chasses, qui sont très abondantes. En effet, outre les différentes variétés de gazelles et d’antilopes, on rencontre fréquemment des sangliers, des zèbres, des onagres, des girafes et des éléphants. Quoique les animaux carnassiers, tels le lion, l’hyène et le tigre, leur en disputent une partie, ils trouvent cependant le moyen d’en prendre une quantité considérable, à l’aide de grands filets, dont la plupart des demeures sont pourvues.” (Horner, 1873, p.129)¹⁷².

1.1.5/ Une agriculture de défriche-brûlis en milieu boisé

Il se dégage donc de ces quelques témoignages écrits l’image d’une agriculture de défriche-brûlis en milieu boisé, mise en œuvre par de petits groupes humains dispersés dans un milieu naturel peu perturbé qui procure, grâce à la chasse, et vraisemblablement à la cueillette, une partie non négligeable de l’alimentation. Les principales cultures de ces essarteurs sont des céréales. L’équilibre “apparent” qui s’installe entre le milieu naturel boisé et le milieu cultivé laisse à penser que la mise en jachère des essarts permet la reconstitution du couvert végétal climacique. On remarque d’ailleurs que près d’un siècle plus tard, ce type d’agriculture à jachère arborée subsiste encore dans certaines parties de la zone considérée (Hartnoll et Fuggles Couchman, 1939)¹⁷³.

Un rapide survol bibliographique permet de constater que le mode d’exploitation du milieu que je viens de caractériser n’a rien d’original. On le retrouve, à quelques variantes près, chez la plupart des populations qui occupaient l’ancienne Rhodésie septentrionale et le cadran sud-ouest de la Tanzanie¹⁷⁴. L’exemple le plus notoire en est le “citemene”, méthode de culture sur défriche-brûlis des Babemba de Rhodésie rendue célèbre par le travail magistral et pionnier de Richards (Richards, 1939). Le “citemene” ayant

¹⁷² Voir également Baur (Baur, 1878, p. 190 et 391) et Le Roy (Le Roy, 1884, p. 22).

¹⁷³ Ces auteurs décrivent un système de culture pratiqué aux environs de Dar-es-Salaam dans les années trente : “The bush is cut by the men, all the light growth being cut to the ground, and the bigger trees being cut at about three feet from the ground. (...)When the bush has been cut it is generally carefully burnt. (...) If the forest is twenty years old or more it is considered suitable for rice in the first year.” (Hartnoll et Fuggles Couchman, 1939, p. 35-37)

¹⁷⁴ Voir l’ensemble des études conduites par l’International African Institute, notamment Tew, 1950 ; Willis, 1966 ; Whiteley 1951. Voir également Richards, 1961 (1ère édition 1939) ; Mitchell J. C., 1961 (1st ed. 1951) ; Jaspán, 1953 ; Ruthenberg, 1980.

été le premier mode d'exploitation agricole du milieu précisément décrit dans cette zone, c'est en se référant à celui-ci que la plupart des auteurs dépeignent les autres agricultures de la région du grand plateau central africain. "The Bemba cultivate by clearing the undergrowth, pollarding the trees over a strip of bush, and burning the branches and brushwood so obtained on a small space in the center of the cleared patch to make an ash-fertilized bed on which other crops are grown. This method, known from the earliest days of the British occupation as the citemene system after the native name for a cut garden, is practised all over this part of North-Eastern Rhodesia, and by some of the Lamba-Kaonde and Lunda-Luba peoples on the northern plateau of North-Western Rhodesia." (Richards, 1939, p. 19). L'habitat précolonial Bemba est, d'autre part, très similaire à celui que je viens de décrire et, de la même manière, la chasse joue un rôle important dans l'alimentation. L'étendue sur laquelle se pratique le citemene ou des systèmes apparentés correspond bien avec la zone écologique de la forêt claire à "miombo" (du nom local du genre d'arbres dominant cette formation végétale, *Brachystegia sp.*). La presque totalité du "miombo" occupant le plateau central africain a en effet été soumise aux pratiques agricoles du "citemene" ou d'autres systèmes semblables (White, 1986).

1.2/ Les traditions orales et le mode de mise en valeur à Mgeta en période précoloniale

La reconstitution du mode de mise en valeur du milieu pratiqué par les premiers groupes migrants au sein des Monts Uluguru et de son évolution jusqu'au début du XXème siècle est une entreprise difficile. Les informations à ma disposition sont quantitativement réduites et qualitativement sujettes à caution. Elles sont issues de trois sources principales :

- La bibliographie.
- Les traditions orales.
- L'observation de l'agriculture luguru moderne qui, par hypothèse, porte des traces du mode de mise en valeur du milieu traditionnel.

Comme je l'ai déjà écrit, la bibliographie est extrêmement pauvre et les traditions orales peu soucieuses de préserver la mémoire des faits techniques en général. Certains éléments de l'agriculture luguru précoloniale subsistent encore dans les pratiques agricoles luguru modernes. Ainsi l'utilisation du bâton semoir (*muhaya*) et de la serpe (*sengo*) est fréquente et certaines cultures, comme le maghimbi (une variété de *Colocasia esculenta*), continuent d'occuper une place importante dans la diète luguru. Cependant, l'analyse des formes contemporaines de l'agriculture, soit à partir d'un travail de terrain, soit en utilisant les documents relatifs à la période coloniale et post-coloniale, ne peut apporter que des éclairages partiels sur le mode de mise en valeur du milieu précolonial. Les documents ne sont disponibles qu'à partir des années cinquante, au moment où l'agriculture subit une véritable révolution qui s'achèvera dans les années soixante-dix : abandon total du brûlis et des friches d'un an et plus, réduction drastique de la taille des troupeaux caprins, introduction et généralisation du labour manuel, de l'irrigation, de l'utilisation d'engrais de synthèse, de produits de traitement phytosanitaires, du fumier de porc, développement des cultures maraîchères et de l'élevage porcin. Ces bouleversements, relativement récents, sont connus et l'identification des apports agro-techniques de cette période est facile (Paul, 1988 ; Coniat et Raison, 1997). Il n'en est pas de même des évolutions qui ont pu marquer la période précoloniale, notamment le XIX^{ème} siècle, et le début de la période coloniale. Je ne sais pas répondre avec certitude, par exemple, à la question suivante : les pionniers sont-ils arrivés dans la zone avec le maïs (*Zea mays*), le manioc (*Manihot esculenta*) et le haricot (*Phaseolus vulgaris*), plantes d'origine américaine, ou celles-ci ont-elles été adoptées plus tardivement ?

Ma démarche a été la suivante :

- j'ai réalisé un inventaire des plantes cultivées et tenté de déterminer leur ordre d'apparition, de l'époque pionnière à l'aube du XX^{ème} siècle, afin de définir d'éventuelles périodes distinctes du point de vue de la combinaison des plantes cultivées. J'ai ensuite caractérisé le cadre agro-écologique général correspondant à chacune de ces pé-

riodes ou, en d'autres termes, les évolutions du milieu physique et des techniques d'exploitation de ce milieu.

- j'ai réalisé un inventaire des outils utilisés afin de préciser les techniques pouvant être mises en œuvre grâce à cette panoplie d'outils et de conforter, corriger ou enrichir la périodisation précédente.

- j'ai enfin tenté de reconstruire les systèmes de culture pratiqués par les agriculteurs luguru précoloniaux et leur évolution au cours du XIX^{ème} siècle, c'est-à-dire de déterminer l'ensemble des techniques mises en œuvre au cours d'un cycle productif mais aussi de celles assurant la reproduction, à long terme, de ce cycle.

À chacune de ces étapes, le croisement des informations fournies par les différentes sources, leur mise en cohérence et leur confrontation avec les dernières avancées de l'agronomie tropicale ont consolidé ma réflexion.

1.2.1/ Le cortège des plantes cultivées

Les plantes cultivées se caractérisent, notamment, par des exigences agro-écologiques plus ou moins marquées. Celles-ci concernent les températures minimales et maximales requises pour chacun des stades du développement du végétal, les besoins en eau, les caractéristiques physico-chimiques du sol, la tolérance aux adventices, etc... Il est cependant rare qu'une espèce domestiquée soit un indicateur précis du milieu physique et/ou des techniques culturales qui lui sont appliquées. Le taro (*Colocasia esculenta*), par exemple, est une plante tropicale généralement cultivée dans les zones humides (bas-fonds) de plaine. Mais on la retrouve également en altitude, sous couvert forestier, là où les précipitations annuelles avoisinent 2 500 mm/an. L'ensemble des espèces cultivées par une population, à un moment donné, qu'on peut désigner sous le terme de cortège des plantes cultivées, permet néanmoins de définir une "ambiance" agro-écologique générale. C'est ce que je vais tenter de faire à partir du cortège des plantes cultivées par les populations luguru en période précoloniale. Pour plus de clarté, j'ai classé les cultures luguru en quatre catégories : les céréales, les tubercules, les légumineuses et les "divers". Les tableaux 2 à 5 présentent les caractéristiques agro-

écologiques des principales cultures luguru. La liste de celles-ci a été dressée à partir des enquêtes que j'ai réalisées et de la bibliographie, y compris celle qui traite des populations matrilineaires installées à proximité des Monts Uluguru.

1.2.1.1/ Les céréales

Le maïs semble avoir été connu des pionniers. Il aurait cependant occupé une place restreinte dans les systèmes de culture luguru, semé en petites quantités à proximité des habitations. Il est aujourd'hui la céréale quasi-exclusive des systèmes de culture luguru au-dessus de 1 000 mètres d'altitude. Le mil (*Pennisetum glaucum*) serait également une espèce secondaire. Le sorgho (*Sorghum vulgare*, *uhemba*) était, de toute évidence, la céréale dominante des systèmes de culture luguru au XIX^e siècle. En témoigne notamment le grand nombre de cultivars dont les noms luguru ont été préservés, malgré leur abandon total depuis plusieurs décennies¹⁷⁵. L'éleusine (*Eleusine coracana*, *ulezi*) aurait été, d'après Vermunt, la céréale dominante des systèmes de culture luguru avant que le sorgho ne la supplante. "It is remembered by the old people that their first staple food crop was ulezi (eleusine) = bulrush millet" (Vermunt, n.d., n.p.). Il ne précise pas l'époque ni les conditions de ce changement. Schaegelen (Schaegelen, n.d.) confirme que l'éleusine constituait la nourriture de base des premiers migrants de l'Uvinduda¹⁷⁶: "Dans chaque sacrifice on n'omettra pas d'offrir de l'Ulezi (*Eleusine coracana*) ou de la nourriture faite de ce grain, parce que cette nourriture a été celle des ancêtres avant l'introduction du maïs et du sorgho (*Sorgho* [en fait *Sorghum*] *vulgare*)." (Schaegelen, n.d., n.p.). Le sorgho et l'éleusine sont notoirement les espèces cultivées qui permirent aux Bantu de coloniser toute la zone des savanes et forêts claires au sud de l'équateur¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Bien que je n'ai pas conduit d'enquête spécifique à ce sujet, voici la liste dont je dispose : **maze** ou **chige** et **mdeha** sont des variétés d'altitude rouge foncé, **karasi** est une variété au grain dur et riche en amidon, **kobero** ou **kwambe** est la variété la plus commune, **bang'ala** est une variété à la tige élevée, **ng'adondwa** est une variété dont l'amertume écarte les oiseaux.

¹⁷⁶ Les populations de l'Uvinduda et de l'Uluguru partagent les mêmes clans et sont de même origine. Les relations entre ces populations persistent encore aujourd'hui.

¹⁷⁷ "it was the cultivation of sorghum and millet [Eleusine] that enabled them [les Bantu] to spread into savannah areas of subtropical eastern and southern Africa, mainly during the last thousand years." (Gwynne, 1975, p. 259).

ESPECE	Origine	Température	Pluviométrie	Altitude	Sol	Ennemis des cultures	Longueur du cycle	REMARQUES
Lablab niger (fiwi, fili)	Asie	Optimum : [18-30°C], tolère les températures élevées	Optimum : [650-900 mm/an] Résistance à la sécheresse	Jusqu'à 2 000 m en général, mais 1 200 m dans les conditions des Monts Uluguru	Tolère un large éventail de conditions pédologiques mais exige un sol bien drainé	Très résistant aux maladies, très agressive vis-à-vis des mauvaises herbes	5-9 mois récolte étalée	C'est une espèce très rustique, très peu exigeante vis-à-vis des conditions du milieu et des soins culturaux (un seul sardage sommaire en début de cycle est suffisant). Espèce pérenne, tardive, récolte étalée sur plusieurs semaines
Vigna sinensis (ng'unde) Niébé	Afrique	Optimum : [15-36°C], tolère les températures élevées, sensible au froid (à partir de 12°C)	Sensibilité aux fortes précipitations, résistance à la sécheresse	Jusqu'à 1 500 m mais optimum jusqu'à 1 000 m (voir Température)	Tolère un large éventail de conditions pédologiques en sol bien drainé	Sensibilité aux conditions humides (voir Pluviométrie)	60-80 jours pour les graines	Espèce rustique, cultivée autant, sinon plus, pour ses feuilles consommées en épinard que pour ses graines
Cajanus cajan (mange) Ambrevade	Afrique	Optimum : [20-30°C], tolère les températures élevées	[500-1 000 mm/an] Résistance à la sécheresse	Jusqu'à 1 500 m	Tolère un large éventail de conditions pédologiques en sol bien drainé	Son port arbustif diminue sensiblement la compétition avec les mauvaises herbes	Première récolte 6 à 12 mois suivant les variétés	Plante "semi" pérenne" qu'on peut récolter trois à quatre années successives
Vigna aureus (choroko)	Ancien Monde	Tolère des hautes températures dans l'intervalle [30-36°C]	[750-900 mm/an] Récolte correcte jusqu'à 650 mm Sensible à l'excès d'eau	Jusqu'à 1 500 m	Tolère un large éventail de conditions pédologiques en sol bien drainé	Rustique	60-70 jours	Les gousses à maturité sont violemment déhiscentes et exigent un passage régulier au moment de la récolte
Phaseolus vulgaris (mapande) Haricot commun	Amér.	Tolère un large éventail de températures [10-35°C] mais sensible aux températures élevées	Sensible à la sécheresse et à l'excès d'eau	Au dessus de 600 m et jusqu'à 2 100 m	Exige des sols bien drainés à la fertilité chimique au moins moyenne	Sensible aux conditions humides à la floraison et à la récolte et à la compétition avec les mauvaises herbes	70-90 jours	Un seul cycle de culture possible par an à basse altitude, ce qui entraîne des problèmes de conservation des semences * Permet des rendements par unité de surface élevés mais faible rusticité

Tableau 3 : Caractéristiques agro-écologiques des espèces végétales cultivées par les Waluguru ; légumineuses

1.2.1.2/ Les légumineuses

La légumineuse dominante aurait été le haricot lablab (*Lablab niger*), les autres légumineuses restant secondaires. C'est une plante très rustique, pérenne et couvrante (c'est-à-dire qu'elle se montre "agressive" vis-à-vis des mauvaises herbes dont elle empêche le développement). En Afrique Centrale on l'a trouvée souvent en association avec l'éleusine (Vandenput, 1981). L'apparition du haricot est tardive : apparemment durant la seconde moitié du XIX^{ème} siècle où il occuperait une place marginale dans les systèmes de culture. Par rapport aux légumineuses "traditionnelles", il faut retenir que le haricot a des exigences hydriques supérieures (quantité et régularité des précipitations, sensibilité à l'engorgement du sol), mais qu'il suppor-

te des températures plus basses et qu'il craint les températures élevées, notamment au moment de la floraison. En d'autres termes, il est mieux adapté que les autres légumineuses aux conditions d'altitude. C'est d'ailleurs la seule légumineuse aujourd'hui présente, à l'exception de l'exotique petit pois (*Pisum sativum*), dans les systèmes de culture luguru au dessus de 1 600 mètres.

ESPÈCE	Origine	Température	Pluviométrie	Altitude	Sol	Ennemis des cultures	Longueur du cycle	REMARQUES
Eleusine coracana (ulezi)	Afrique	-	Résistance à la sécheresse en début de cycle, plus exigeante ensuite [minimum de 900mm/an]	De 0 à 2 400 m, mais surtout au-dessus de 900 m	Tolère un large éventail de conditions pédologiques mais en sol bien drainé	Se stocke plusieurs années. Au champ : très attaqué par les oiseaux, sensible aux adventices en début de cycle	4-6 mois	Espèce exigeante en travail si la pression adventice est forte. Le premier sarclage doit être très soigné, la protection contre les oiseaux entraîne un important gardiennage. Rendements faibles. Stockage : plusieurs années sans dommage
Sorghum vulgare (uhemba)	Afrique	Croissance optimale à 30°C	[600-1 000 mm/an] Résistance marquée à la sécheresse	De 0 à 2 400 m suivant les variétés mais principalement de 900 à 1 500 m en Afrique de l'Est	Tolère un large éventail de conditions pédologiques, tolère un excès d'eau passager	Stockage délicat Au champ : attaqué par les oiseaux	Très variable selon les variétés 3-7 mois	Sa résistance à l'excès d'eau lui permet d'être cultivé en dérive, on obtient un regain sur certaines variétés. La conservation du grain est problématique
Pennisetum typhoides	Afrique	-	[200-800 mm/an] Très résistant à la sécheresse en début de cycle. Le reste des précipitations doit être relativement bien réparti		Très peu exigeant, tolère un large éventail de conditions pédologiques en sol bien drainé	Attaqué par les oiseaux, supporte la compétition avec les adventices	Très précoce, de 55 à 100 jours pour les Gero Millets	Sa précocité et sa résistance à la sécheresse en début de cycle en font une culture de soudure, souvent cultivé en fin d'assolement car peu exigeant du point de vue de la fertilité chimique du sol
Zea maïs (gumtama)	Amér.	Croissance optimale à 30°C, température critique 10°C	Résistance modérée à la sécheresse en début de cycle, sensible après 5 semaines	De 0 à 2 400 m suivant les variétés	Sol raisonnablement fertile et bien drainé	Attaqué par les mammifères mais pas d'attaque d'oiseaux, stockage relativement facile	Très variable selon les variétés et la température	Relativement exigeant du point de vue du milieu physique, peu exigeant en travail (notamment gardiennage, récolte et post-récolte). La maîtrise des adventices est cependant nécessaire

Tableau 2 : Caractéristiques agro-écologiques des espèces végétales cultivées par les Waluguru ; Céréales

1.2.1.3/ Les tubercules

Les informations concernant le manioc (*Manihot esculenta*) sont contradictoires. Pour certains informateurs il serait apparu relativement récemment dans les systèmes de culture (deuxième moitié du XIX^{ème} siècle) tandis que d'autres prétendent que les pionniers disposaient déjà de cette espèce¹⁷⁸. L'igname (*Dioscorea spp.*), aujourd'hui très rare sur toute la zone d'enquête, aurait été une culture de case répandue.

ESPÈCE	Origine	Température	Pluviométrie	Altitude	Sol	Maladies/adventices/prédateurs	Longueur du cycle	REMARQUES
<i>Colocasia esculenta</i> (mahimbi, maghimbi)	Asie	Optimum : [21-27°C]	2 500 mm ou sols hydromorphes	0-1 000 m en culture de bas-fonds, 900-1 800 m en culture pluviale sur sol drainé	Riche et humide, tolère un excès d'eau prolongé	Rustique	9-11 mois	La récolte et la plantation sont simultanées, on replante immédiatement la couronne du tubercule récolté. Récolte étalée sur l'année sauf période très humide, pas de stockage, consommation rapide après récolte.
<i>Ipomea batatas</i> (lihoka)	Amér.	Optimum: [21-28°C] La végétation démarre à 15°C	[750-1200 mm/an] Résistance marquée à la sécheresse	De 0 à 2 100 m mais cycle très long en altitude (environ 6 mois à 1 000 m)	Tolère un large éventail de conditions pédologiques en sol bien drainé	Stockage plusieurs mois en terre, délicat une fois récolté. Supporte la compétition avec les adventices	80-200 jours suivant les conditions et la variété	Plante très couvrante ce qui diminue sensiblement, voire supprime, le sarclage. On consomme les jeunes feuilles en épinard.
<i>Dioscorea spp. rotundata ?</i> (chigonzo)	Ancien et Nouveau Monde	Optimum : 30°C ± 4°C, croissance ralentie sous 20°C	Saison sèche de 2-5 mois et 1 500 mm ± 200 mm bien répartis sur la saison humide	Rarement au-dessus de 1 000 m	Exigeant, sol bien drainé, léger et relativement fertile	Rustique	5-11 mois suivant les variétés	Relativement exigeant en travail, récolte délicate.
<i>Manihot esculenta</i>	Amér.	Croissance ralentie sous 16°C et au dessus de 29°C	Résistance marquée à la sécheresse	Donne de faibles rendements au-dessus de 1 500 m.	Tolère des sols pauvres, bien drainés	Résistance marquée aux maladies. Stockage plusieurs mois en terre, délicat une fois récolté	50-70 jours pour les feuilles	Espèce qui s'adapte à des conditions de milieu difficiles, peu exigeante en travail. Valeur nutritive du tubercule faible.

Tableau 4 : Caractéristiques agro-écologiques des espèces végétales cultivées par les Waluguru ; tubercules

Le taro (*Colocasia esculenta*) était sans doute le tubercule dominant. Plusieurs variétés sont actuellement cultivées. On distingue notamment des cultivars d'introduction récente (maghimbi), au cycle plus court (10 mois) et

¹⁷⁸ Ce qu'on sait de l'introduction du manioc en Afrique de l'Est ne permet de rejeter aucune des deux hypothèses. "It is not known when cassava was first introduced to the east coast of Africa but it is thought to have been sometime between 1700 and 1750, although some authorities think it was brought in during the Portuguese occupation of the Kenyan and Tanzanian coasts in the early sixteenth century. (...) Cassava probably was not introduced into the hinterland of East Africa until after 1800, the main centres of dispersal being Zanzibar and Moçambique." (Gwynne, 1975, p. 269).

à la cuisson plus aisée, et des cultivars plus anciens (mahimbi), nécessitant une cuisson prolongée¹⁷⁹ et au cycle cultural d'une année. Ces derniers sont réputés pour leur capacité à se conserver au champ durant une longue période. C'est le cœur de la saison des pluies qui marque la fin d'une saison de récolte de mahimbi qui s'étend de juin à octobre. On ne dispose pas d'information relative à la patate douce (*Ipomea batatas*).

1.2.1.4/ Divers

ESPÈCE	Origine	Température	Pluviométrie	Altitude	Sol	Ennemis des cultures	Longueur du cycle	REMARQUES
Basella rubra (delega)	Asie	Adapté aux températures élevées, températures basses ralentissent la croissance	Supporte des pluies abondantes. Légère résistance à la sécheresse pour certaines variétés	Surtout au-dessous de 500 m	Tolère un large éventail de conditions pédologiques mais un sol riche en matière organique et humide est optimal	Rustique	Pérenne	Feuille consommée en épinard. Une fois la plante installée, elle demande très peu d'entretien et son exploitation relève quasiment de la cueillette
Cucurbita moschata (maboga)	Amér.	Adapté aux températures élevées, au-dessus de 25-27°C	Précipitations moyennes à faible, se cultive souvent en saison sèche Sensible aux fortes précipitations	De 0 à 2 000 m	Tolère un large éventail de conditions pédologiques mais un sol riche en matière organique et humide est optimal	Rustique	Plus de 100 jours pour le fruit	La feuille est consommée en épinard
Musa spp. (dosa)	Asie	Température moyenne mensuelle optimale 27°C Ralentissement de la croissance en-dessous de 21°C	Optimum [2 000-2 500 mm/an] bien répartis mais résistance à la sécheresse de certaines variétés	Au-dessous de 1 600 m. dans les Monts Uluguru	Tolère un large éventail de conditions pédologiques en sol bien drainé	Rustique	Pérenne, le récolte 7-9 mois mais jusqu'à 18 mois à 1 000 m	Planté à l'abri des feux de défriche

Tableau 5 : Caractéristiques agro-écologiques des espèces végétales cultivées par les Waluguru ; divers

Parmi les cultures ici qualifiées de diverses, le delega (*Basella rubra*) semble avoir été d'une importance capitale. Plusieurs récits en font une plante spontanée qui aurait facilité la survie des pionniers alors que la littérature scientifique la considère comme une culture introduite relativement récemment du continent asiatique. Il reste que cette plante très rustique, une fois développée, se comporte comme une culture pérenne qu'on exploiterait selon des modalités proches de la cueillette, c'est-à-dire sans soins particu-

¹⁷⁹ Il s'agit de variétés riches en oxalate de calcium comme on en trouve également en Polynésie.

liers. Le bananier "dosa" est également une culture importante et vraisemblablement ancienne. La feuille de dosa est un élément indispensable à l'accomplissement de la plupart des rites. Cependant, du point de vue agricole, le bananier dosa reste marginal, planté en bouquets compacts, occupant les berges des ruisseaux et à l'abri des feux de défriche. Enfin, le giraumon (*Cucurbita moschata*) est cultivé pour ses feuilles, consommées en épinards, autant que pour son fruit. Semé en association avec une culture principale, il a un pouvoir couvrant qui lui permet de concurrencer les adventices et en fait également une plante rustique à la conduite peu exigeante en travail.

1.2.1.5/ Espèces cultivées et environnement

À partir de cet inventaire des espèces cultivées par les populations luguru précoloniales, on peut tirer plusieurs conclusions et élaborer quelques hypothèses quant au rapport de ces populations à leur environnement physique. D'un point de vue agronomique, le cortège est dominé par des espèces à cycle court, adaptées à un climat unimodal comprenant une saison sèche marquée et une saison des pluies irrégulière bien que relativement importante (700 mm au minimum). Les exigences pédologiques sont faibles, ces plantes s'accommodent d'une grande variété de sols pourvu qu'ils soient bien drainés. Ces espèces sont le sorgho, l'éleusine, le haricot lablab, les vigna (*Vigna sinensis* et *aureus*), l'ambrevade (*Cajanus cajan*), la patate douce, le manioc. Elles sont toutes rustiques, c'est-à-dire qu'elles s'accommodent de conditions de milieu et de soins cultureux médiocres.

On note cependant la présence d'espèces aux exigences agro-techniques différentes. Le taro, l'igname, le bananier (*Musa spp.*) et le maïs dans une moindre mesure, exigent des pluviométries élevées. L'igname requiert des conduites culturales plus intensives en travail et un sol d'une bonne fertilité, notamment organique. Ceci n'invalide pas la description sommaire proposée ci-dessus mais renvoie, soit à des pratiques culturales particulières (champs de case), soit à l'exploitation de micro-milieus permettant de pallier les insuffisances climatiques relatives (bas-fonds) que je détaillerai plus loin.

Le cortège présente un certain équilibre entre les cultures céréalières et les tubercules. Les informateurs insistent notamment sur l'importance du taro dans les systèmes de culture pratiqués par les pionniers au sein des Monts Uluguru. Même s'il est vraisemblable, comme je le discuterai plus loin, que les populations luguru précoloniales aient été avant tout céréalicultrices, la place des cultures à tubercules n'est pas négligeable, particulièrement durant la phase pionnière. Leur capacité de conservation au champ et leur comportement de culture pérenne facilitent sans doute la colonisation d'un nouveau territoire. Des parcelles de taro peuvent être progressivement mises en place plusieurs années avant l'installation définitive du nouvel établissement et constituer ainsi un stock de nourriture sur pied. Sous couvert forestier, le taro peut également être implanté à des altitudes interdites aux céréales traditionnelles. De manière générale, en milieu forestier, les plantes à tubercules présentent l'avantage, en l'absence de tous travaux d'entretien, de se reproduire beaucoup plus longtemps que les céréales. Une parcelle abandonnée depuis plusieurs années peut, le cas échéant, fournir des plants ou même un appoint de nourriture¹⁸⁰. Enfin, si la nécessité d'approvisionnement en eau potable explique que les déplacements des groupes migrants se firent le long des cours d'eau (*bonde kwa bonde*, voir Chapitre I), un autre facteur explicatif est sans doute l'importance des cultures de bas-fonds dans le mode de mise en valeur du milieu luguru durant la phase pionnière.

On remarque l'importance des plantes d'origine américaine dans le cortège des plantes luguru. Parmi celles-ci, il semble bien que le maïs et le potiron aient fait partie des espèces dont les pionniers étaient munis. La diffusion de ces cultures n'est pas connue avec précision. On sait qu'elle s'est faite autant à partir des comptoirs portugais de la côte ouest (Angola) que, plus tardivement, de ceux de la côte est (Mozambique). Dans les deux cas, aucune solution de continuité ne s'opposait à leur diffusion jusqu'aux populations des environs du Lac Nyasa, d'où seraient originaires les clans luguru.

¹⁸⁰ Voir l'exemple, dans un milieu naturel fort différent, de l'agriculture des populations amérindiennes et africaines de Guyane française (Hurault, 1961).

1.2.2/ Les outils des pionniers

L'outillage luguru traditionnel est rudimentaire et restreint. Il est constitué de quatre outils principaux : la hache (hwago), la serpe (sengo), la houe de bois (chibode) et le bâton à semer (muhaya). Il faut cependant distinguer deux périodes, car, dès le milieu du XIX^{ème} siècle, différentes houes de fer supplantent la chibode. Je limiterai tout d'abord la discussion à l'outillage dont disposaient les pionniers¹⁸¹.

Ces quatre outils principaux sont peu spécialisés, c'est-à-dire que chacun d'entre eux peut être utilisé pour une vaste gamme d'opérations techniques dont certaines ne sont pas agricoles. Ainsi la serpe "sengo", dont l'utilisation principale est le désherbage et le débroussaillage des friches, est également employée au sarclage soigné des cultures, à la fabrication de divers objets en bois (lit, manche d'outil, etc.) ou encore comme sabre d'abattis et arme lors des parties de chasse¹⁸². De ces quatre outils, seul le muhaya est fabriqué directement par son utilisateur. Les trois autres requièrent l'intervention d'un spécialiste, autant pour la fabrication de la partie travaillante (lame) que pour celle du manche.

Il ne m'a pas été possible de conduire d'enquêtes approfondies sur chacun de ces outils, comme Sigaut, à juste titre, l'appelle de ses vœux¹⁸³ (Sigaut, 1984). Je n'en ferai donc qu'une description sommaire.

¹⁸¹ Schaegele, cité par Biedelman, rapporte le même outillage, au bâton à semer près, pour les Wavinduda, voisins matrilineaires des Waluguru, exploitant un environnement naturel très boisé : vibode (pluriel de chibode), mbazo (hache) et mundu (serpe) (Biedelman, 1966, p. 64).

¹⁸² Cette faible spécialisation de l'outillage est fréquente chez les populations agricoles où les activités de chasse et de cueillette tiennent encore un rôle important. "Au total, ces outils [il s'agit de deux houes, d'un couteau à débrousser apparenté à la serpe luguru et d'une hache] illustrent bien une économie 'fondée d'abord sur ... les activités de chasse, de pêche et de cueillette... On remarquera, si l'on excepte la houe, que cet outillage n'est que faiblement spécialisé et déborde largement le cadre des travaux agricoles." (Moñino, 1984, p. 587).

¹⁸³ "Il est important de noter autant que possible le poids de l'outil, et celui de ses diverses parties (manche, lame) séparément (...) [la] vitesse d'usure, fréquence de remplacement, méthodes et instruments pour aiguisage, etc..." (Sigaut, 1984, p. 367).

1.2.2.1/ La hache (hwago, lihwago)

La forme générale de la hache traditionnelle est connue et très semblable à la plupart des haches de fer à emmanchement à soie¹⁸⁴ d'Afrique. Son utilisation est encore relativement fréquente bien que le fer provienne aujourd'hui de la récupération de pièces automobiles (lames des ressorts d'amortisseurs). Le poids de la hache provient en grande partie du manche, taillé dans un bois dur et renflé au niveau de l'insertion de la lame. Bien que ce renflement puisse être utilisé comme un pommeau¹⁸⁵ lors de la réalisation de travaux de précision (évidage ou dégauchissage d'un tronc), sa fonction essentielle est d'augmenter la puissance de percussion de la lame et d'en renforcer l'emmanchement.

La lame est étroite, emmanchée par une soie. La faible longueur de son tranchant augmente la puissance de la percussion en réduisant la surface de contact, palliant ainsi vraisemblablement la médiocrité relative du métal. D'après certains informateurs, la longueur du tranchant des haches précoloniales étaient sensiblement plus réduite que celle des haches utilisées aujourd'hui. L'allongement du tranchant serait permis par la meilleure qualité du métal.

La hache est utilisée avant tout pour abattre des arbres ou les élaguer de leurs branches les plus robustes lors de l'ouverture d'un abattis ou pour se procurer du bois de chauffe ou de construction. Lors de la défriche, les arbres les plus gros ne sont pas abattus mais brûlés sur pied après avoir été élagués et cerclés¹⁸⁶.

¹⁸⁴ On parle d'emmanchement à soie lorsque la partie "travaillante" de l'outil se prolonge par une partie effilée qui s'insère directement dans le manche.

¹⁸⁵ Je reprends ici la définition que Sigaut donne de pommeau : "beaucoup de houes africaines présentent un important renflement du manche au point d'insertion de la lame. Renflement que je propose d'appeler un pommeau. Il n'est pas rare de voir le travailleur appuyer d'une main sur le pommeau." (Sigaut, 1984, p. 366).

¹⁸⁶ Le cerclage consiste à creuser un anneau à la base du tronc d'une profondeur telle que les vaisseaux qui conduisent la sève (l'aubier) soient détruits. L'échange entre les racines et les parties aériennes de l'arbre étant interrompu, l'arbre meurt et sèche ou pourrit sur pied.

Il existe également une hache cérémonielle¹⁸⁷. Elle n'est pas désignée par un nom spécial. Elle est plus petite que la hache courante, son manche, sans renflement, est orné de sculptures non figuratives. Le doyen du lignage la porte sur son épaule lors du déroulement de la plupart des rites.



Photo 3 : Hache luguru (hwago). Ce spécimen est de fabrication récente mais présente les caractéristiques de la hache précoloniale. Derrière la hache, et de gauche à droite, un fer de serpe (sengo), un fer de houe (début du XXème siècle) et deux parties travaillantes de la houe de bois (chibode, XIXème siècle).

1.2.2.2/ La serpe (sengo, nyengo, nemo, ndilimo, hamba)¹⁸⁸

La serpe est toujours utilisée dans certaines zones des Monts Uluguru, là où les friches herbacées existent encore, notamment dans la vallée de Bunduki. La lame, d'environ vingt-cinq centimètres de long et trois à cinq

¹⁸⁷ L'importance sociale et rituelle de la hache se retrouve dans certaines populations matrilineaires d'Afrique Centrale et au-delà. Chez les Bemba, la hache est l'outil agricole fondamental, un homme ne se déplace jamais sans elle. "He carries it everywhere with him swung over his shoulder as he walks." (Richards, 1939, p. 289). Une position qui est celle de la hache rituelle sur l'épaule du doyen luguru. Il est en est de même chez les Haoussas du Niger où "[la hache lourde] est étroitement liée aux activités de brousse réservées aux hommes. Sa charge symbolique est très accusée, ainsi la voit-on suspendue à l'épaule des chasseurs et des "chefs de culture" lors de certains rituels." (Raynaut, 1984, p-527)

¹⁸⁸ C'est sans doute à la serpe sengo que se réfèrent Young et Fosbrooke lorsqu'ils évoquent rapidement l'existence d'herminettes (adzes) dans l'outillage luguru (Young et Fosbrooke, 1960, p. 31).

centimètres de large, est recourbée à son extrémité et ne possède qu'un seul tranchant. La partie du tranchant dans l'axe du manche fait une vingtaine de centimètres, la partie recourbée, perpendiculaire à la première, fait environ six centimètres. L'emmanchement est à soie, semblable à celui d'un couteau. Le manche est long d'environ quarante centimètres. L'insertion de la lame étant perpendiculaire à la direction de la frappe et le tranchant très long, la sengo n'a pas la capacité de s'attaquer à des organes ligneux épais. Elle peut être utilisée pour élaguer les branches les moins robustes d'un arbre, couper un buisson, mais surtout pour désherber une friche constituée par des herbacées pérennes en touffes. L'utilisateur s'aide fréquemment d'un "sukulo" ou "ng'wagulo", bâton crochu servant à tirer la touffe pour mieux en dégager la base¹⁸⁹. La sengo peut être également utilisée lors du sarclage.



Photo 4 : Serpe luguru (sengo). Au premier plan la sengo est appuyée sur le mur. Akilimali tient à la main un fer de houe utilisée à la fin du XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle, la nyamibwawa (voir infra le paragraphe 3.1.2).

¹⁸⁹ On retrouve cet instrument dans de nombreuses régions du monde où l'agriculteur doit défricher de grandes graminées en touffes. Dans la partie orientale de Cuba, par exemple, le ng'wagulo s'appelle "garabato".

1.2.2.3/ La houe de bois (chibode)¹⁹⁰

La chibode est tombée en désuétude à Mgeta durant la seconde moitié du XIX^{ème} siècle. Aucun informateur ne s'est servi ou n'a assisté à l'utilisation de cet outil. Les lames de chibode que j'ai pu observer ont été préservées pour l'accomplissement de certains rites ou la préparation de certains médicaments. Elles sont toutes dans un état d'usure extrême. La lame de la houe est rectangulaire, taillée dans un bois très dur (pingo, manga, msewe suivant l'altitude à laquelle on se trouve). La partie travaillante fait une quinzaine de centimètres, l'emmanchement est à soie. Le manche est relativement long, soixante-dix centimètres environ, légèrement renflé au point d'insertion de la lame. L'angle formé entre le manche et la lame est ouvert, d'au moins soixante degrés.



Photo 5 : Partie travaillante de la houe de bois (chibode). Mdumu tient dans sa main les parties travaillantes extrêmement usées d'une chibode (à gauche) et d'une nyamibwawa (voir la photo 4 et le paragraphe 3.1.2).

¹⁹⁰ Certains informateurs l'appellent également kibugo. Il semble que ce dernier terme soit générique et permette de désigner la houe en général.



Photo 6 : Tenue de la houe de bois (chibode). Simoni Vihinga mime l'utilisation d'une chibode qu'il a hérité de ses aïeux. En fait, il n'a jamais utilisé cet instrument ni observé quiconque le faire.

D'après les informateurs, la chibode est uniquement un outil de sarclage d'adventices à l'enracinement peu profond, elle ne peut s'attaquer aux graminées pérennes en touffe caractéristiques de la strate herbacée du "miombo", la forêt claire que rencontrèrent les pionniers. Pourtant, la longueur du manche et l'angle d'ouverture de la lame en font un outil conçu pour réaliser un travail de force (outil lancé à percussion) plutôt qu'un travail de précision¹⁹¹. Munie d'une lame en fer, la chibode semble en fait particulière-

¹⁹¹ Je me réfère ici à la distinction que fait Sigaut : "Il semble clair que le rôle de l'énergie cinétique est d'autant plus grand, toutes choses égales d'ailleurs, que l'angle manche-lame est plus ouvert, plus proche de 90°, car c'est dans ce cas que le geste du travailleur pour lancer l'outil peut être le plus long. Dans le cas contraire en effet, c'est-à-dire lorsque la partie distale au moins de la lame est presque parallèle au manche, on conçoit que le geste du travailleur doive être beaucoup plus court, donc le rôle de l'énergie cinétique de l'outil nettement plus faible. (...) Ce qui semble plus important, c'est de distinguer deux pôles opposés, pour ainsi dire, que je proposerais d'appeler *travail de force*, et, *travail de précision*." (Sigaut, 1984, p. 365)

ment bien adaptée au dessouchage de ces mêmes graminées. En l'occurrence, il reste que le choix du matériau de la lame, savoir le bois, restreint cette utilisation à des conditions humides, alors que le sol est déjà ameubli par les pluies. Il est possible que la chibode soit initialement une houe à lame de fer et que l'utilisation du bois soit un simple pis-aller résultant de conditions particulières d'agriculture de front pionnier : rareté relative du métal, conditions d'enherbement n'exigeant pas de désherbage manuel en saison sèche des graminées en touffes. Enfin, ses caractéristiques la disqualifient pour le travail du sol : labour, buttage, billonnage, etc¹⁹², et les informateurs s'accordent également sur ce point. Comme les outils métalliques, la chibode est fabriquée par des spécialistes.

*"[On utilisait la chibode] pour sarcler les endroits ayant des herbes peu résistantes. Dans les touffes de graminées tu ne peux pas. (...) Les "nyaweza" [Commelina diffusa], "mamboleo" [Bidens magnifolia] ou "nyangabotzwa", tu peux les sarcler mais les herbes dures tu ne peux pas. La chibode se casse parce qu'elle est en bois. Ce bois c'était du "manga", ou bien comme alternative du "msewe". Mais c'était surtout du manga qu'ils utilisaient. On nettoyait, on arrachait et secouait les herbes. Quand l'herbe poussait, ils commençaient à l'arracher."*¹⁹³

1.2.2.4/ Le bâton semoir (muhaya)

Le bâton semoir à la taille et l'apparence d'un bâton de marche grand et grossier (1m20-1m50). Il est encore utilisé pour les semis en poquets du haricot et du maïs. Dans le passé, lorsque le semis se réalisait sur un sol simplement humecté par les premières pluies, le choix d'un bois dur était sans doute important. Aujourd'hui on peut être beaucoup plus opportuniste dans sa fabrication, le sol étant ameubli par le labour avant le semis. L'utilisation du muhaya en période précoloniale est probable chez toutes les populations matrilineaires de Tanzanie Orientale (Beidelman, 1967).

¹⁹² "Seul le fer, et du fer d'assez bonne qualité (qu'il incomberait aux historiens de la métallurgie de nous préciser), permet de fabriquer des houes qui soient véritablement des instruments de labour efficaces." (Sigaut, 1984, p. 361)

¹⁹³ "kwa kupalilia sehemu yenye majani laini yani kama kwenye gugu huwezi ukachimbia (...) kama nyaweza, mamboleo au nyangabotzwa unaweza ukalimia, lakini majani magumu huwezi ukalimia inavunjika kwa sababu ni mti na mti ule wa kibode inaitwa Manga au Msewe kubadilisha lakini sana sana walikuwa wakitumia Manga. Tulikuwa tunakatua, tunakung'uta majani. Majani yakiota wanaanza kung'oleang'olea." Rafaeli Joseph Mbagho, clan des Walelengwe, entretien du 01/02/95, Nyandira.

Ni la littérature ni la tradition orale n'attestent de la présence d'autres outils, tels que les couteaux de récolte par exemple. Mes connaissances linguistiques sont d'autre part insuffisantes pour que je tente d'identifier, par une étude du vocabulaire luguru, la présence de tels outils. Il existe cependant un grand nombre de termes pour désigner le couteau : gumage, mwere, solosi, gudo, ingola, lubeyo, lumo.

1.2.2.5/ Outillage et principales caractéristiques du mode de mise en valeur du milieu en phase pionnière

Le nombre d'outils est très limité. Ceux-ci sont polyvalents, ils permettent d'effectuer un assez grand nombre d'actes techniques. On remarque la place dominante des outils de défriche (hache, serpe), l'absence d'outil de travail du sol (pas de houe utilisable à la formation de billons, buttes, etc.) à laquelle on doit associer l'utilisation du bâton-semoir. Ces caractéristiques de l'outillage luguru sont les indicateurs irréfutables d'une agriculture n'ayant pas à affronter un tapis d'herbe dense et continu mais exploitant, par des techniques de défriche-brûlis, un milieu boisé, comportant éventuellement une strate herbacée discontinue de graminées en touffes. "L'agriculture forestière est caractérisée par la quasi-absence de travail du sol : l'outil fondamental de l'essarteur est la hache ou l'herminette¹⁹⁴, non la houe, et on ne remue de terre que le strict minimum nécessaire à l'enfouissement des semences. Dans les pays tropicaux, les semis ont lieu le plus souvent en poquets, et c'est le plantoir, quelle que soit sa forme (pieu de bois, machette usée, petite houe) qui est le seul outil de travail du sol, lequel se réduit à quelques trous au m²." (Sigaut, 1975, p. 213).

On peut donc affirmer que les populations luguru exploitèrent un milieu boisé (forêt claire ou savane arborée) tant que la hache, la serpe et bâton fouisseur dominèrent leur outillage, c'est-à-dire probablement jusqu'à la moitié du XIX^{ème} siècle pour la zone de Mgeta. On se trouve alors dans une situation similaire, du point de vue du mode d'exploitation du milieu, à celle qui caractérise la Tanzanie Orientale aux environs des années 1870 (voir paragraphe précédent).

¹⁹⁴ L'auteur précise plus loin : "haches, serpes, herminettes, etc. c'est-à-dire des instruments proprement dits de l'essartage." (Sigaut, 1975, p. 216).

Les enquêtes et quelques éléments épars issus de la bibliographie précisent d'ailleurs quelque peu cette caractérisation, sans que je puisse cependant faire une description détaillée des pratiques agricoles des pionniers.

Partout c'était la forêt. Les anciens du temps jadis faisaient ainsi : on cultive quatre ans et puis, la quatrième année, lorsqu'on voit que les herbes poussent beaucoup dans le champ, on se déplace un peu. On défriche une autre forêt. Mais il faut que tu saches à quoi ressemble une forêt fertile. La nourriture portait bien. Moi, lorsque j'étais jeune, partout il y avait la brousse. On coupait la forêt et ensuite on la brûlait, puis on plantait les cultures et les cultures ne prenaient pas de retard. Elles étaient saines et portaient beaucoup. Les anciens ne restaient pas [à cultiver] au même endroit comme nous le faisons. On cultivait deux, trois ou quatre ans. Lorsqu'on voyait que les herbes poussaient et qu'ensuite la nourriture [les cultures] somnolait un peu, alors on changeait d'endroit. On cultivait dans une autre forêt à proximité et les plantes venaient bien et portaient bien. Ils utilisaient de petites haches qui venaient de très loin, [il précise plus loin : de chez l'Arabe, du Sud]. De petits morceaux de fer qu'ils forgeaient eux-mêmes. D'autres outils pour cultiver étaient les vibode. Mais surtout c'était les petites haches, comme des jouets, qu'on achetait très loin. Ainsi ils coupaient [du bois] pour les vibode puis ils taillaient, puis ils cultivaient. C'était comme une forêt. Si l'arbre était gros, pour le couper, on prenait des bûches et on les disposait [au pied du tronc]. On prenait du feu et on enflammait. L'arbre tombait. (...) C'est ainsi qu'on me l'a dit.¹⁹⁵

Après être arrivé là-bas, il faut faire un "kialuko" comme quoi maintenant moi je cultive [l'informateur explique : quelqu'un va "kualuka" son champ lorsqu'il va cultiver son champ pour la première fois]. Ce qui suit ensuite, parce qu'ils n'avaient pas de choses très dures, ils utilisaient la serpe, ils coupaient les branches du haut. Elles tombaient

¹⁹⁵ "Mote mulikuwa msitu, yani wazee wa zamani walikuwa wanaenda hivi : analima miaka yake minne halafu mwaka wa nne kama akiona jani zinaota sana mwenye shamba, basi kaso-gea. Anakata msitu mwingine, sasa msitu ujue namna ya msitu wa mbolea, chakula kinamea sana. Mimi nilipokuwa kijana, mote mulikuwa pori, msitu unakatwa halafu baada ya kukata msitu unaunguzwa, baada ya kuunguzwa unapanda mimea, mimea ile haikawii inapata afya nzuri na inamea vizuri. Sasa wale wazee siyo pale pale kama tulivyo, analima miaka miwili au mitatu au minne. Akiona jani inaota, halafu chakula kidogo kinasinzia kidogo basi anahama hapo, analima kwenye msitu mwingine ya pande halafu mimea inachipua vizuri na kumea vizuri. Walikuwa wakitumia vishoka vidogo vidogo, vilikuwa vimetoka mbali sana. Vichuma vidogo halafu wenyewe walikuwa wanafua. (...) Halafu vingine vya kulimia ni vibode. Lakini hasa kabisa kabisa vishoka vidogo vidogo kama mchezo hivi, vilikuwa vinanunua sehemu ya mbali sana. Sasa vile wanakatia vibode, halafu anachonga, halafu analimia. Sasa ilikuwa kama msitu kukata anachukua kuni kama ni mti mkubwa hivi, anachukua kuni, anaweka hivi, halafu anachukua moto anawasha halafu mti ule unaanguka. (...) Ndivyo ilivyo, nilivyoambiwa mimi." Nicola Fabiani Ndambwagire Kupeni, clan des Waponera, entretien du 13/06/95 à Lukunguni.

*à terre. Les gros arbres ils les laissent tels que. Ensuite, plus tard, ils brûlaient les branches. Après avoir mis le feu, quand le moment venait, ils commençaient à semer. Les arbres toujours tels que. Plus tard, peut-être, ils rassemblaient des branches et les entassaient autour de la souche de l'arbre lui-même. Il s'enflammait jusqu'à tomber de lui-même.*¹⁹⁶

Le premier de ces témoignages confirme simplement la brièveté de la mise en culture de la défriche (quatre ans au maximum) et justifie l'abandon de la parcelle par son enherbement croissant. Le second témoignage rapporte une pratique de défriche répandue sur les plateaux de l'Afrique Centrale (Richards, 1939) : les arbres sont laissés sur pied et simplement élagués. C'est évidemment peu d'informations. Je n'ai pas d'indications sur la durée de la friche. Permet-elle un recrû arboré ou la défriche n'est-elle que la première étape de l'installation d'une parcelle sur laquelle on ne permettra pas aux ligneux de pousser à nouveau ? La bibliographie apporte quelques informations supplémentaires. Vermunt et Beidelman (Vermunt, n.d. ; Beidelman, 1968) décrivent des systèmes de culture chez les Waluguru et leurs voisins matrilineaires dans les années soixante.

"The cutting of a brand new field is the work of the men. But this happens only in the plain, as there are no trees any more in the mountains. The men fell the big trees and cut their branches off, which are heaped up together to dry and when the rains are near fire is put to them. The women of course will help them in the easier work in deforesting a plot for new field. When sufficient rain has fallen, planting may start, but only after the clan head has performed the rites, perscribed for that occasion, at the matambiko of the ancestors, to ask their blessing over the planting. The man digs the holes for the seeds with his planting stick. The woman follows him, throwing some seeds in each hole and covering it with soil just using

¹⁹⁶ "Baada ya kufika pale, kwanza kuweka kialuko (mtu anakwenda kualuka shamba lake anapoenda kuanza kulima shamba lake, kialuka), kwamba sasa mimi ninalima. Kinachoanza kufuata, kwa sababu walikuwa hawana vitu vigumu sana, walikuwa wanatumia nyengo, walikuwa wanapapata, yale matawi ya juu. Yanaanguka chini. Mamiti wanayaacha hivo hivo. Halafu yale matawi, baadaye wanapiga moto. Wakimaliza kupiga moto, basi wakati ukifikia wanaanza kupanda. Miti bado hivo hivo. Baadaye pengine miti hii wanakusanya matawi, wanajaza jerani la shina la mti yenyewe. Unawaka moto mpaka unaanguka wenyewe." Malengela Mbwi Hililo bin Simba, clan des Wabena, entretien du 14/06/95 à Lukunguni.

her toes to do so. After that, husband and wife, do the work in their fields together, as there is hoeing, cleaning, etc... at several stages. (...) There are three stages of hoeing. The first stage is the cleaning of an already used field to prepare it for planting. The second stage is the cleaning of the growing up seedlings and the transplanting of overcrowded seedlings. The third stage is the cleaning between the high grown up stalks, so that the harvest will not be overgrown by the weeds." (Vermunt, n.d., n.p.).

1.3/ Conclusion : l'agriculture de défriche brûlis et le processus de segmentation-migration

L'agriculture des pionniers était, selon toute vraisemblance, une agriculture de défriche-brûlis adaptée à l'exploitation d'un milieu boisé. Les outils qui la caractérisent, la hache, la serpe, la houe de bois et le bâton plantoir, témoignent de l'importance des travaux de défriche et du caractère marginal des travaux de préparation du sol et d'entretien des cultures. Celles-ci étaient dominées, en ce qui concerne les céréales, par l'éleusine et le sorgho et, en ce qui concerne les tubercules, par le taro et l'igname. Comme déjà indiqué, les établissements étaient constitués de hameaux de quelques cases, disséminés au sein d'un milieu apparemment peu perturbé par les pratiques agricoles. La chasse et la cueillette constituaient alors un important et indispensable complément à la production agricole.

Le rapport sur l'état des connaissances des écosystèmes forestiers tropicaux élaboré par l'UNESCO propose une caractérisation générale de l'essartage qui correspond bien au mode de mise en valeur du milieu des pionniers luguru tel que je viens de le décrire. "Quelles que soient ces variations dans l'essartage, ce dernier a toujours trois caractéristiques communes :

- La mise en culture temporaire et de relative courte durée d'une clairière ouverte par l'homme dans la forêt, l'écosystème domestique ainsi créé miniaturisant souvent la structure de l'écosystème ambiant ;
- L'utilisation du feu dans le défrichement de cette clairière ;

La mise en repos de cette clairière après culture pendant une période suffisamment longue pour qu'un couvert forestier s'y établisse à nouveau avec une structure comparable à la formation végétale pristine.

À ces trois caractéristiques communes concernant le système cultural il faut en ajouter deux autres concernant l'une l'outillage, l'autre les plantes cultivées. L'outillage est certes caractérisé par l'herminette ou la hache, outils à défricher, mais surtout par le bâton ou pieu à fouir et ses variations, outil qui est aussi celui des cueilleurs ou ramasseurs. Cela permet de noter les imbrications de cette cueillette ou de ce ramassage et de l'essartage : très souvent, bien que, avec l'essartage, il y ait production de ressources domestiquées, l'appropriation de ressources spontanées par les sociétés d'essarteurs persiste et contribue souvent de façon non négligeable à assurer la subsistance (...) Une autre caractéristique commune des sociétés d'essarteurs tropicaux est la convergence dans les types de plantes cultivées propres à ce système cultural. Y dominant en effet des végétaux à tubercules ou fruits féculents tels que les ignames africaines et malayo-océaniques ou encore les Aracées-taro (*Colocasia*)- du domaine malayo-océanique et *Xanthosoma* des tropiques américains ; manioc américain, bananiers, etc."¹⁹⁷ (UNESCO, 1979, p. 476). En ce qui concerne l'organisation sociale des groupes humains pratiquant l'essartage, le même rapport insiste sur la nécessité d'une "mobilité des groupes humains leur permettant (...) la reproduction des conditions naturelles assurant la perpétuation des activités culturelles fondées sur ce système." (idem, p. 479). La nature du milieu forestier tropical se traduit en effet pour les essarteurs "par une exigence de mobilité sur un domaine vital relativement étendu afin (...) d'assurer la reconstitution de la phytocénose entre les brèves périodes d'utilisation culturelle des essarts." (idem, p. 482). Citant Harris (Harris, 1972) les auteurs de ce rapport suggèrent même une corrélation étroite entre essartage et organisation sociale segmentaire et acéphale. "The characteristic pattern of social organization among swidden cultivators is that of simple segmentary tribes living as decentralized autonomous communities in small dispersed settlements." (Harris, 1972, p. 480).

¹⁹⁷ Ce même rapport de l'UNESCO précise que l'essartage tropical a de nombreuses variantes. On connaît en fait un grand nombre de populations pratiquant l'essartage et dont les cultures principales sont des céréales ou comportent des céréales. C'est le cas, par exemple, du riz pour les Dayaks d'Indonésie (Levang, 1993) et les Noirs Marrons des Guyanes (Hurault, 1965).

Les auteurs rappellent les faibles densités associées à l'essartage (probablement autour de 25-50 hab./km²)¹⁹⁸ et la dispersion de la population en établissements de taille réduite (de 50 à 250 personnes) constituant des communautés de moins de 1 000 personnes en moyenne¹⁹⁹.

Le mode de mise en valeur du milieu pratiqué par les pionniers s'apparente donc à l'essartage. Les contraintes propres à la production qui le caractérisent font que les groupes humains qui le pratiquent sont nécessairement de taille réduite, relativement mobiles et fissibles. Il existe bien entendu une grande variabilité de situations sociales correspondant à l'essartage et le cadre social ainsi défini offre un espace de liberté. Ainsi, par exemple, la mobilité des essarts peut s'accommoder ou non, suivant l'organisation sociale, de la mobilité de l'habitat. Finalement, le mode de mise en valeur du milieu des pionniers est donc non seulement compatible avec les modalités de segmentation-migration que j'ai décrites mais, dans le cadre d'une croissance démographique positive, son maintien en dépend.

2/ Mode de mise en valeur du milieu et itinéraires de migration

Comme je l'ai écrit au chapitre I, les traditions orales situent l'origine de la plupart des clans luguru dans la région de Songea, au Sud-Ouest de la Tanzanie. Parmi les itinéraires, j'ai distingué, d'une part, ceux qui joignent Songea à Palaulanga et à propos desquels je dispose d'informations très limitées et, d'autre part, ceux, beaucoup plus détaillés, qui joignent Palaulanga

¹⁹⁸ Même ces chiffres semblent excessifs. D'après mes calculs à partir des temps de friche proposés par les auteurs, une population d'essarteurs en équilibre avec une formation boisée, même secondaire, ne peut excéder 15 habitants par kilomètre carré (voir également infra, la note 223, p. 206).

¹⁹⁹ "Quant à l'essartage intégré à un tel écosystème, il a, selon Harris (1972), pour dimensions moyennes, en terme d'effectifs humains impliqués, des hameaux relativement groupés ou des villages espacés, correspondant à des populations de 50 à 250 personnes. La population des villages d'essarteurs en forêt tropicale d'Amérique du Sud se situe entre 50 et 150 personnes et les hameaux des essarteurs isneg des Philippines compte en moyenne 85 personnes ; les essarteurs akawaïo de la Guyane résident en partie dans un village central qui est aussi centre cérémoniel et compte de 20 à 60 personnes, en partie, dans des résidences des champs réparties autour de ce centre et occupées chacune par une famille étendue d'une dizaine de personnes. (...) Ces densités varient évidemment selon les régions, les types d'écosystèmes forestiers tropicaux, leur productivité. Dans le cas des sociétés d'essarteurs, elles se situent le plus souvent à moins de 40 habitants au kilomètre carré et il n'est pas rare de rencontrer des densités de 1 à 5 habitants au kilomètre carré" (UNESCO, 1979, p. 483).

aux Monts Uluguru. Considérant les modalités de peuplement que j'ai mises en évidence, savoir la progression lente et pacifique de groupes migrants issus d'un processus social de segmentation, je pose que les populations concernées ne s'enfuirent pas dans des "zones refuges", poursuivies par quelques hordes de barbares, mais s'installèrent délibérément dans un environnement adapté à leur mode de mise en valeur du milieu. À partir de cette très raisonnable hypothèse²⁰⁰, il est possible de préciser les itinéraires de migration potentiels grâce à une analyse des milieux naturels des régions séparant Songea des Monts Uluguru et de leur capacité à accueillir des établissements humains pratiquant le mode de mise en valeur du milieu que je viens de caractériser.

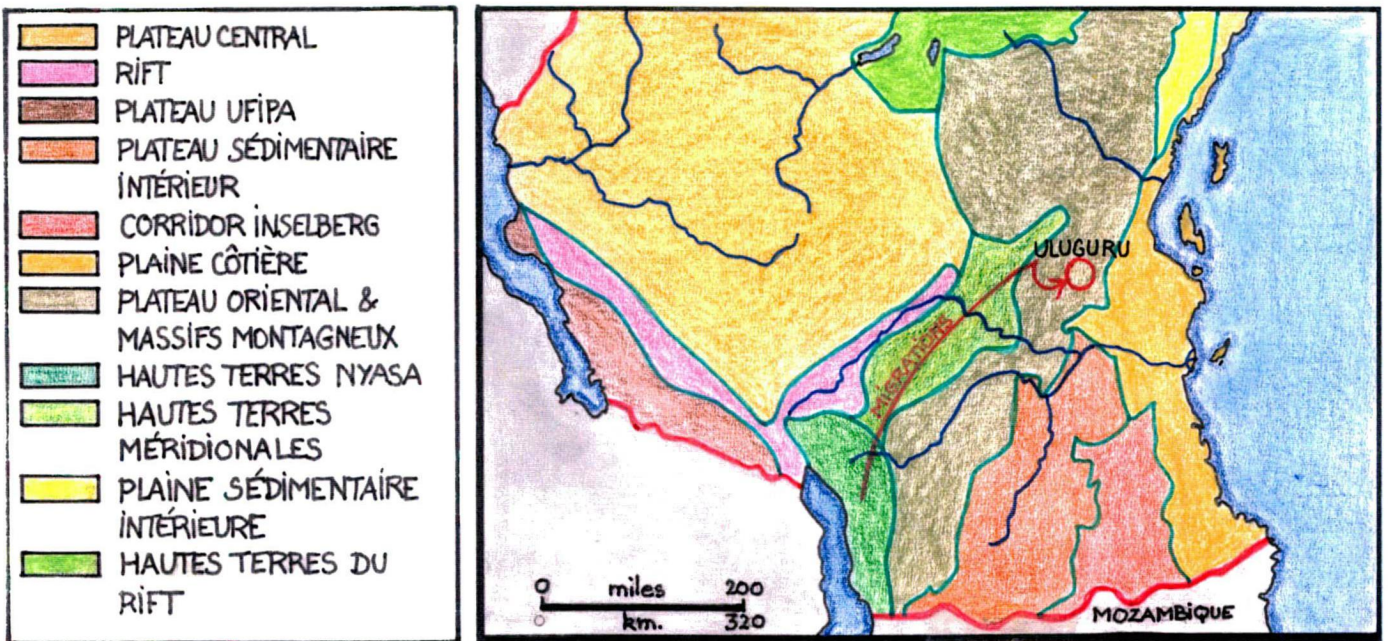
Du point de vue des techniques de culture à proprement parler, l'essartage est sans doute le mode de mise en valeur dominant sur l'ensemble de l'Afrique inter-tropicale à l'époque précoloniale. Il permet l'exploitation de tous les types de couverts forestiers, tant que l'utilisation du feu est rendue possible par la présence d'une saison sèche plus ou moins marquée. De ce point de vue, l'éventail des formations végétales hospitalières est large. Ainsi, la lecture de la carte de végétation de l'Afrique méridionale de White au 1/5 000 000 (White, 1986) ne permet de déceler, entre le Lac Nyasa et l'Océan Indien, qu'une unité cartographique mineure pouvant éventuellement s'opposer à ce mode de mise en valeur du milieu²⁰¹. On pourrait conclure hâtivement que l'ensemble de ce territoire était donc susceptible d'accueillir des établissements pionniers tels que ceux que j'ai décrits. En fait, il n'en est rien. D'une part, dès qu'on passe à plus grande échelle, on voit également apparaître d'autres formations végétales incompatibles avec l'essartage. Ainsi en est-il des formations édaphiques herbeuses occupant les fonds de grands cours d'eau ayant atteint leur profil d'équilibre. D'autre part, si l'on ajoute aux techniques de l'essartage les exigences écologiques du cortège des plantes cultivées des pionniers, d'autres espaces se trouvent disqualifiés : c'est le cas de la formation "buissonnante et fourré décidus du pays Masai" (White, 1986) qui correspond à un climat trop sec pour permettre la

²⁰⁰ "Le changement de milieu tend à freiner ou arrêter les déplacements, ou encore à les dévier latéralement." (UNESCO, 1979, p. 453)

²⁰¹ Il s'agit de la forêt afromontagnarde dans ses variantes sans saison sèche marquée.

mise en place des systèmes de culture des pionniers. Finalement, on devine que l'examen plus approfondi des caractéristiques écologiques des zones traversées par les migrants, selon la tradition orale, et leur confrontation avec les exigences du mode de mise en valeur du milieu que ceux-ci pratiquaient, devraient me permettre d'estimer, sinon la validité, du moins la vraisemblance des itinéraires ainsi proposés.

2.1/ Caractéristiques écologiques générales des zones concernées par les itinéraires de migration²⁰²

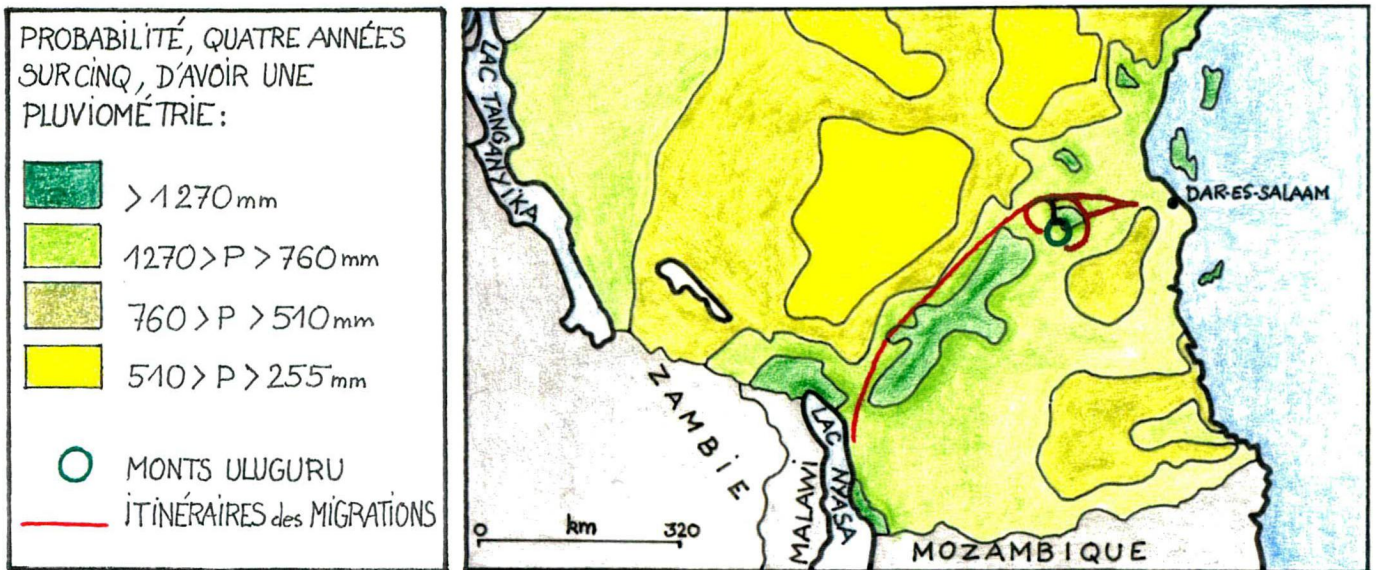


Carte 10 : Géomorphologie des zones traversées par les migrations luguru (source : Morgan, 1973, p. 13)

Du point de vue géomorphologique, la région de Songea correspond aux "Nyasa Highlands" qui se prolongent selon un axe Sud-Ouest/Nord-Est par les "Southern Highlands" jusqu'au Nord des Monts Uluguru. A l'Ouest, la vallée de la "Great Ruaha" occupe la partie méridionale de la fameuse "vallée du Rift" et sépare les "Southern Highlands" du Plateau Central tanzanien. A l'Est, les rivières Kilombero et Mkata occupent deux larges dépressions d'origine tectonique et séparent les "Southern Highlands" du Plateau

²⁰² Pour l'essentiel, ce paragraphe est basé sur les travaux de Bourlière (1983), Morgan (1973) et White (1986).

Méridional tanzanien (Southern Plateau of Tanzania). C'est ce même plateau sur lequel vient mourir l'extrémité septentrionale des "Southern Highlands". Notons que, du point de vue géomorphologique, les Monts Uluguru, séparés de la façade orientale des Southern Highlands par la rivière Mkata, appartiennent à la zone du Plateau Méridional, tout comme le massif de Mahenge dont sont issus certains clans luguru (Chapitre I).



Carte 11 : Pluviométrie des zones traversées par les migrations luguru (Source : Morgan, 1973, p. 36)

Du point de vue climatique, l'ensemble des zones analysées partagent les mêmes caractéristiques générales : un climat unimodal à saison sèche marquée. Les Southern Highlands, avec des précipitations moyennes annuelles supérieures à 1 250 mm, sont sensiblement plus arrosées que les Plateaux. Cependant, alors que les isohyètes passent rapidement sous une moyenne annuelle de 750 mm lorsqu'on se dirige vers le Plateau Central, la transition est moins accentuée vers le Plateau méridional dont les moyennes annuelles se situent entre 750 et 1 250 mm. Les évapotranspirations potentielles moyennes, ici essentiellement dépendantes de l'altitude, accentuent encore ces différences, notamment en ce qui concerne le Plateau Central. Au final, les caractéristiques climatiques du Plateau Central, et plus particulièrement la moyenne annuelle des précipitations, le disqualifient

vis-à-vis du mode de mise en valeur du milieu pratiqué par les migrants. Les conditions hydriques nécessaires aux espèces cultivées dominant leur agriculture ne s'y rencontrent pas.

Du point de vue pédologique, les informations dont je dispose ne permettent pas de distinguer clairement les différentes zones concernées par mon étude, sauf en ce qui concerne les dépressions de Kilombero et de Mkata où l'on retrouve des sols hydromorphes. Les grandes étendues marécageuses, temporaires ou permanentes qui couvrent ces dépressions et les sols qui y sont associés s'opposent aux pratiques de défriche-brûlis des migrants²⁰³. Apparemment, les sols des plateaux sont des sols ferrallitiques (ferralitic soils) de texture limono-sableuse, très altérés et lessivés, et à la fertilité chimique réduite tandis que les sols des Southern Highlands, hétérogènes, sont en général plus argileux et, bien qu'également très lessivés, présentent une fertilité chimique supérieure.

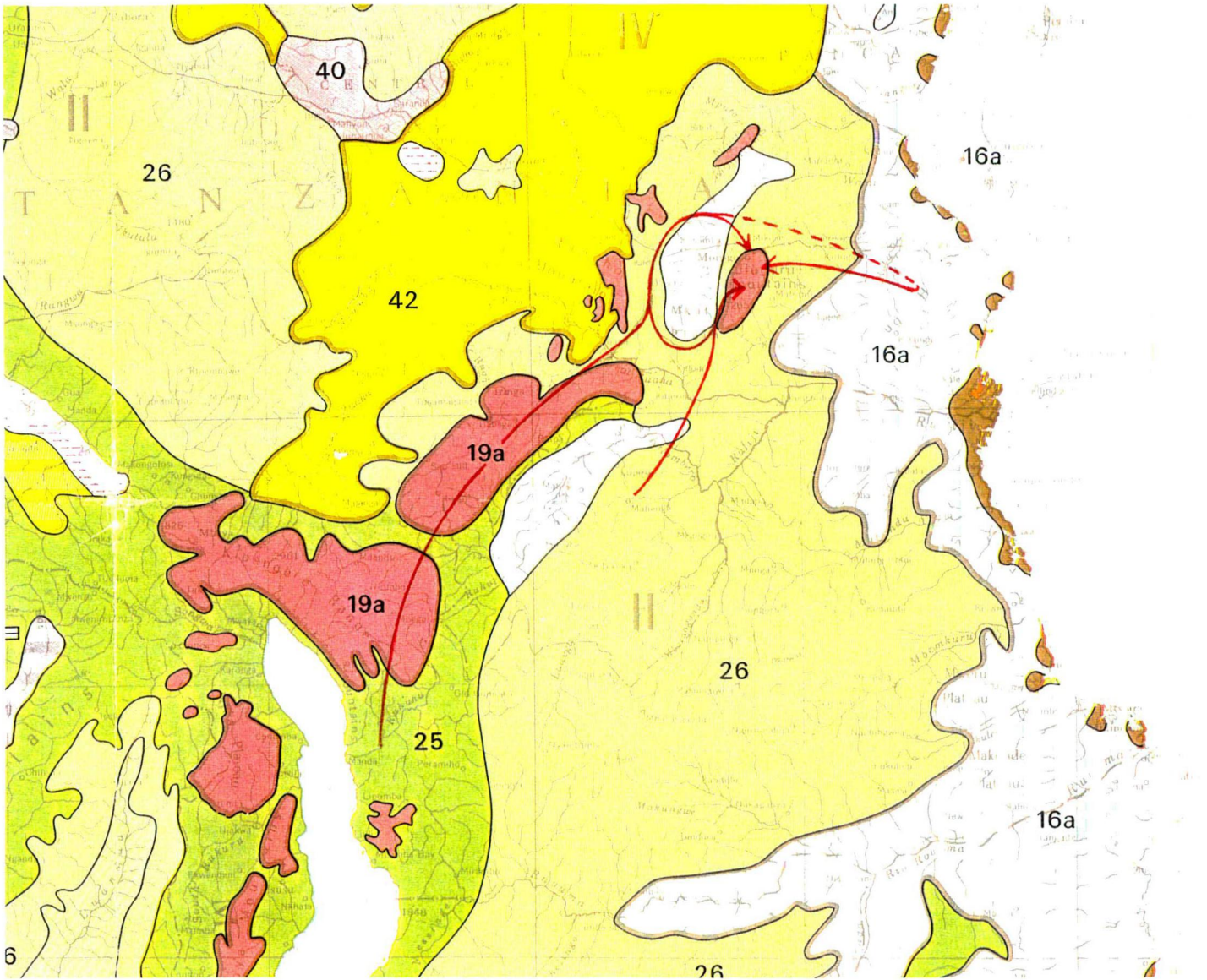
Du point de vue de la végétation, l'ensemble de la région est relativement homogène. Elle est couverte par la forêt claire, sauf au niveau des dépressions tectoniques et des zones d'altitude élevée. On peut résumer la zonation écologique comme suit :


- Des formations herbeuses édaphiques, dans les zones les plus basses, bordées par des formations herbeuses boisées, en transition avec la forêt claire à miombo, couvrent les dépressions de Kilombero et de la Mkata (Gillman, 1949, p. 30)²⁰⁴. "Lorsque les vallées des grands cours d'eau ont atteint leur profil d'équilibre, leurs fonds se couvrent d'alluvions, le plus souvent argileuses. Dans les

²⁰³ "At the scarp foot, between the arc [constitué par les Southern Highlands] and the isolated outliers of Mahenge and Uluguru, are tectonically determined depressions of the Kilombero and the Wami [dans laquelle se jette la Mkata]. The vegetation pattern of the prevailing alluvial land is composed of wide grasslands of the valley subtype that harbor occasional large permanent swamp and countless minor ones and are fringed by wooded grasslands that merge outwardly into the woodlands of the surrounding higher ground." (Gillman, 1949, p. 30).

²⁰⁴ On préfère ici la description de Gillman à celle de White (White, 1986) beaucoup moins précise et non spécifique à la zone concernée.

Carte 12 : Végétation des zones traversées par les migrations luguru (source : White, 1986)



<p>TRANSITIONS & MOSAÏQUES DE FORÊTS</p> <p>16a mosaïque côtière Zanzibar-Inhambane</p> <p>19 forêt afro-montagnarde</p> <p>FORÊTS CLAIRES</p> <p>25 forêt claire zambézienne de type miombo relativement humide</p> <p>26 forêt claire zambézienne de type miombo relativement sèche</p>	<p>FORMATIONS BUISSONNANTES ET FOURRÉS</p> <p>42 formation buissonnante & fourrés décidus à <i>Acacia</i> & <i>Commiphora</i> du pays Masai</p> <p>40 fourrés décidus de type itigi</p> <p> itinéraire de migration</p> <p>ÉCHELLE : 1/5 000 000</p>
---	---

régions à précipitations saisonnières, ces fonds de vallée pratiquement plats sont habituellement inondés chaque année ou, tout au moins, gorgés d'eau périodiquement ; on y trouve une mosaïque complexe et instable, en perpétuel état de mutation, de différents types de formations herbeuses édaphiques en mélange avec une végétation palustre permanente. (...) En limite de la zone inondable, on trouve souvent de vastes étendues de formation herbeuses de type buissonnant" (White, 1986, p. 112). Les formations herbeuses, en sus des problèmes topo-pédologiques abordés ci-dessus, nécessitent un outillage spécifique et des pratiques culturales intensives visant à maîtriser un tapis herbacé dense. On est ici dans le domaine de l'écobuage tel que le définit Sigaut (1975), pratique étrangère au mode dominant de mise en valeur du milieu des migrants²⁰⁵. Je précise ici "dominant" car certaines formes d'écobuage ont pu être pratiquées sur les jardins de bas-fonds.

- Dans les zones d'altitude, incluses dans les Southern Highland et les Monts Uluguru, on rencontre des formations végétales dites afromontagnardes (White, 1986) dominées par des espèces ligneuses sempervirentes. Des formations de transition conduisent à la forêt claire. Dans les formations totalement sempervirentes, la réalisation d'un brûlis est difficile et celles-ci marquent donc une limite à l'extension en altitude des établissements.

- En ce qui concerne la forêt claire, qui couvre la majeure partie de mon aire d'étude, on retrouve la distinction faite à propos du climat entre Southern Highlands et Plateau Méridional d'une part, et Plateau Central d'autre part. La végétation des Southern Highlands, comme celle du Plateau Méridional sont caractérisées par la dominance de quelques espèces ligneuses (*Brachystegia*, *Julbernardia*, et

²⁰⁵ L'écobuage est une technique associée, selon les termes de Sigaut, à une agriculture de gazon qui rend nécessaire un maximum de travail du sol. Des mottes sont découpées à l'aide d'une bêche ou d'une houe, une partie de la couche superficielle du sol restant prise dans les racines. Elles sont ensuite retournées et disposées de manière à sécher puis brûler convenablement. L'écobuage est avéré, sous des formes rustiques ou élaborées, chez certaines populations des environs du lac Nyasa tels que les Fipa (Willis, 1966) et les Tumbuka (Tew, 1950).

Afzelia spp.). La plus fréquente, le "miombo" (*Brachystegia* spp.), a donné son nom au type de forêt claire correspondant. Les Southern Highlands ne se distinguent pas du Plateau Méridional par une formation végétale singulière mais par la luxuriance de leur végétation. Sur le plateau Central, au climat plus sec, le miombo cède la place à la formation buissonnante et de fourrés décidus à *Acacia-Commiphora*. "D'une manière caractéristique, c'est une formation buissonnante dense, de 3-5 m de hauteur, avec des arbres qui émergent çà et là jusqu'à 9 m. (...) La présence d'*Acacia*, de *Commiphora*, de *Capparidaceae* et de *Grewia* est quasi constante. (...) En de nombreux endroits, la contribution des graminées à la phytomasse est minime ; seules les représentent un petit nombre d'espèces annuelles ou d'espèces pérennes à courte durée d'existence." (White, 1986, p. 126). Ici, la réduction des précipitations diminue la production de la biomasse durant la saison des pluies ce qui entraîne une baisse sensible de la fréquence et de l'intensité des feux (Gillon, 1983). Enfin, la part des graminées annuelles dans le couvert herbacé augmente (White, 1986). Ces deux éléments sont des obstacles supplémentaires à une agriculture qui tente de réduire au minimum les travaux d'entretien (sarclage) et fait du brûlis une étape essentielle du cycle cultural.

Ce rapide survol des caractéristiques écologiques des régions séparant Songea des Monts Uluguru permet les conclusions suivantes :

- les dépressions tectoniques et le Plateau Central sont des zones défavorables au mode de mise en valeur du milieu des groupes migrants. Ces zones n'ont vraisemblablement pas pu être le théâtre de la progression du front pionnier dont les populations luguru sont issues. Les territoires qui ont pu accueillir les groupes migrants sont le Plateau Méridional et les Highlands qui appartiennent à une même zone écologique, caractérisée par une formation végétale de

type "savane à miombo"²⁰⁶. Les principaux traits en sont l'alternance régulière d'une saison humide aux précipitations de 750 à 1 500 mm et d'une saison sèche marquée de quatre mois au minimum, avec une pluviosité relativement aléatoire, tant du point de vue de la quantité annuelle que de la répartition ; l'omniprésence du miombo (*Brachystegia* spp.); enfin, des sols à la fertilité chimique médiocre et aux caractéristiques physiques contraignantes. Cependant, les Southern Highlands se démarquent du Plateau Méridional par un climat aux précipitations plus importantes et moins aléatoires²⁰⁷, une végétation plus luxuriante et, enfin, l'absence de mouche tse-tse vectrice de la trypanosomiase (MacMaster, 1969, p. 221).

- L'arrivée des principaux lignages par la région de Palaulanga, à l'Ouest des Monts Uluguru, réduit encore les possibilités de cheminement. En effet, très rapidement, la zone des Southern Highlands à laquelle appartient Palaulanga se trouve isolée du Plateau Méridional par la dépression de Kilombero que je viens d'exclure des milieux aptes à être cultivés par les migrants. Finalement l'axe Sud-Ouest/Nord-Est dessiné par les Southern Highlands s'impose donc comme le seul cheminement possible. Le front pionnier, pour le moins la partie du front pionnier concernée par cette étude (la question restant ouverte quant au peuplement du Plateau Méridional), s'est donc très probablement déplacé le long de cette axe au sein d'une zone écologique relativement homogène.

- Cette hypothèse est particulièrement confortée par la référence à l'éleusine comme principale culture des pionniers. L'éleusine est en effet résistante à la sécheresse en début de cycle mais ses exigences

²⁰⁶ Pugu et Kilwa zones orientale et méridionale d'origine de certains clans (voir Chapitre I), en gardant à l'esprit les réserves que j'ai émises à leur sujet, sont donc, d'un point de vue écologique, apparentées entre elles et aux Southern Highlands. D'autre part, l'axe Sud-Ouest/Nord-Est des Southern Highlands dessine une frontière entre la forêt claire à miombo et des formations végétales adaptées au climat plus sec du Plateau Central. Aucune tradition orale n'évoque cette région comme zone d'origine d'un mouvement migratoire.

²⁰⁷ Cette région "acts as an ideal condenser of moisture brought in from the Indian Ocean (...) by southeast trade wind (...) [and] is the hydrographic axis feeding all the Territory's [du Tanganyika] main drainage basins to the south and east of the Great Rift Valey shatter belt, which itself has no outlet to the sea." (Gillman, 1949, p29-30)

hydriques sont ensuite plus importantes que celles du sorgho. Elle est plus adaptée aux basses températures d'altitude, mais ne supporte pas l'engorgement du sol, même très temporaire. Les Southern Highland sont donc un milieu favorable à sa culture tandis que les conditions plus arides du Plateau Méridional ou plus hydromorphiques des vallées inondables de la Mkata et de Kilombero lui sont totalement interdites. L'éleusine est, d'autre part, la culture de base des populations bantu des plateaux centrafricains en période précoloniale. Ceci vient conforter l'apparement des populations pionnières aux populations matrilineaires de ces régions (Tew, 1950 ; Willis, 1966).

- Enfin, les informations qu'apporte cette analyse du milieu physique éclairent le problème de la référence systématique des clans luguru à Palaulanga (voir Chapitre I). En effet, tout comme celle de Kilombero, la dépression de la Mkata est un milieu inhospitalier du point de vue du mode de mise en valeur du milieu pratiqué par les groupes migrants. Il n'est pas apte à accueillir des établissements. Inondé pendant la saison des pluies, il se transforme en une savane herbeuse rabougrie et au sol compact à la saison sèche. Cet obstacle naturel à la progression du front pionnier n'est franchissable que de deux façons :

- en contournant la dépression par le Nord pour aborder la façade septentrionale des Monts Uluguru. C'est ce que firent, par exemple, les Wamatze et les Wamwenda de la vallée de Bunduki.

- en suivant la ligne de démarcation des eaux entre les deux bassins versants de la Mkata et du Kilombero au niveau de l'actuel bourg de Mikumi. C'est ce que firent, par exemple, les Wakalagale et les Wanyagatwa de Mwalazi.

Quoiqu'il en soit, ce franchissement est synonyme de rupture, pas seulement du point de vue du milieu physique mais aussi et surtout parce qu'il aboutit à l'isolement relatif des groupes atteignant les Monts Uluguru d'avec leurs lignages d'origine. Ainsi s'expliquerait sans doute la place de Palaulanga dans les récits d'origine des lignages luguru.²⁰⁸

Pour conclure ce paragraphe, on peut souligner à nouveau combien il est raisonnable d'envisager qu'une population migrante, en dehors de circonstances tragiques, recherche des conditions d'installation proches de celles qui caractérisent son milieu d'origine. " Une dernière raison peut rendre un milieu attractif : la correspondance existant entre ce milieu et les habitudes spécialisées d'une population. La tendance de toute population est de reproduire, au sens physique et pas seulement au sens sociologique, son système de production, et de rechercher les lieux qui lui permettent de le faire." (UNESCO, 1979, p. 451).

²⁰⁸ Le témoignage de Stanley (1874) conforte tout à fait ce point de vue. Sa description de la dépression de la Mkata tranche radicalement d'avec celle des contrées traversées depuis la côte et qu'il compare au paradis : "La grande plaine que nous avons vue des hauteurs était maintenant en face de nous : cette plaine, qu'on nomme Vallée de la Mkata, nous a laissé d'affreux souvenirs. Ce furent d'abord de larges ondulations, couvertes de bambous, de chamérops, de mgoungous, et de majestueux palmyras (*Borassus flagelliformis*). Bientôt ces ondulations se brisèrent, déchirées par des ravins, qui, à cette époque, étaient remplis d'eau, et où croissaient en épais fourrés d'énormes roseaux, et des plantes à larges feuilles. Vinrent ensuite de grandes savanes, encombrées des hautes herbes, dont, çà et là, un arbre isolé coupait la monotonie. Dans toute cette étendue, il n'y avait qu'un seul village, qu'habitaient des Vouasézouha, d'où résultait une grande abondance de gibier. (...) Le sol fangeux de ces savanes, d'une ténacité singulière, rendait la marche horriblement fatigante : dix heures pour faire dix milles. (...) La chasse était mauvaise ; le gibier se tenait trop loin. (...) Le premier mai nous rebarbotions dans l'eau et dans la fange (...) Sur un espace de trente milles, à partir du camp, la vallée n'était qu'un affreux marais." (Stanley, 1874, p.101-102 & 107-108). Leroy traverse la même zone, mais en saison sèche : "Le Pori, ou le désert de la Mkata, est assez mal famé. Dans son livre intitulé : Comment j'ai retrouvé Livingstone, Stanley en parle comme d'un marais sans fin, affreux, où il faillit rester, lui et ses hommes. Nous, nous n'y trouvâmes pas une flaque d'eau. Le tout dépend de la saison, et un peu de l'imagination des voyageurs. Le Pori de la Mkata est une plaine au sol glaiseux où le soleil triomphe. Les herbes sont petites et déliées, les arbres rares ; mais, à travers ce maigre développement des plantes, la vue se promène, s'étend, se perd sur un espace immense, bornée seulement d'un côté par les montagnes de l'Oukami et de l'autre par le Ngourou, dont le massif se dessine légèrement à l'horizon." (Le Roy, 1884, p. 120). L'auteur note plus loin que, bien que la plaine soit giboyeuse, la chasse, en l'occurrence au fusil, y est impossible car la vue est découverte et l'on ne peut s'approcher suffisamment des animaux.

2.2/ La forêt claire à miombo et le peuplement des Monts Uluguru²⁰⁹

La progression du front pionnier eut donc lieu au sein d'un espace écologique relativement homogène, caractérisé par une formation végétale spécifique, la forêt claire à miombo. Une rapide caractérisation de cette formation végétale nous assurera qu'elle représente bien un milieu apte au mode de mise en valeur du milieu pratiqué par les pionniers. Il faudra ensuite vérifier si la logique de peuplement que j'ai mise en avant, progression lente et régulière privée de tout caractère cataclysmique, continue à s'appliquer au sein même des Monts Uluguru. Le caractère exotique du massif montagneux, surgissant au milieu des plaines côtières et séparé du prolongement des Southern Highland par la dépression tectonique de la Mkata, laisse présager que les pionniers eurent à affronter un changement radical de milieu et, dans cette perspective, la logique de peuplement pourrait être remise en question.

2.2.1/ Les caractéristiques générales de la forêt claire à miombo

“Le miombo est un type de forêt claire à dominance de *Brachystegia-Julbernardia-Isoberlinia*. Le nom vernaculaire de miombo, couramment utilisé par les populations bemba, est attribué à diverses essences constitutives (*Brachystegia*, au Malawi, en Rhodésie, en République-Unie de Tanzanie et en Zambie ; *Julbernardia* et *Isoberlinia* au Zaïre).” (Malaisse, 1979, p. 641). La forêt claire à miombo s'étend sur la majeure partie du territoire tanzanien et déborde largement sur les pays riverains couvrant les plateaux méridionaux de l'Afrique Centrale. “Tanzania includes only a portion of the great woodland belt extending into Zambia, Rhodesia, Katanga, Angola and Moçambique” (Morgan, 1973, p. 59).

Elle est caractérisée par une formation végétale boisée décidue, à la canopée quasiment fermée, dominée par les genres *Brachystegia* et *Julbernardia*. La tombée des feuilles a lieu au cours de la saison sèche tandis que le débouillage des *Brachystegia* a lieu à la fin de la saison sèche, avant les

²⁰⁹ Basé essentiellement sur Menaut (1983) et Malaisse (1979).

premières pluies. "Les espèces dominantes du "miombo" sont extrêmement grégaires, peu d'autres espèces pénètrent dans la voûte, sauf dans les faciès les plus rabougris." (White, 1986, p. 104). Cette absence de strate broussailleuse explique la vue dégagée sur plusieurs centaines de mètres qui caractérise le sous-bois du miombo. Le couvert herbacé est discontinu, localisé en touffes, constituées principalement d'Andropogonae à l'enracinement vigoureux et profond. Il se caractérise notamment par des parties souterraines pérennes et des parties aériennes saisonnières, un ratio biomasse racinaire/biomasse totale élevé, et un bourgeon apical protégé du feu et de la dessiccation par une épaisse tunique constituée d'anciennes gaines foliaires (Sarmiento G. et Monasterio M., 1983). Le système racinaire de la strate herbacée de la forêt claire joue un rôle important dans la structuration du sol et le stockage des éléments minéraux.

La pluviométrie annuelle correspondante est de 600 à 1 500 mm par an (Menaut, 1983). Morgan avance la fourchette de 750 à 1 000 mm *"but in which this rain occurs in a well watered rainy season followed by a long and extreme dry season. A typical regime will have six to eight months of over 50 mm rainfall but three to five months with not even 25 mm."* (Morgan, 1973, p. 59). Il insiste surtout sur l'importance de la saison sèche : *"It may be suggested that it is the severity of the dry season rather than the amount of rain or its duration which distinguishes the miombo from the wooded grassland climate"* (Morgan, 1973, p. 60). Cette alternance d'une saison des pluies relativement bien arrosée qui permet une importante production de biomasse et d'une saison sèche marquée, jointe à la nature décidue des espèces ligneuses, est à l'origine de fréquents feux de brousse auxquelles la végétation est adaptée (Gillon, 1983)²¹⁰. La régénération de la plupart des espèces ligneuses est d'ailleurs végétative, les jeunes plants issus de semences résistant mal aux stress imposés par les rapides fluctuations de

²¹⁰ "Large-scale grass fires are more likely to take place in areas having a climate moist enough to permit the production of a large amount of grass, and seasonally dry enough to allow the dried material to catch fire and burn quickly. It is therefore no surprise that the tropical areas where grass fires are the most frequent and widespread are those where the rainy and dry seasons alternate most regularly. (...) The savannas which burn most frequently are those whose seasonal rainfall is relatively high - that is, the derived savannas (or forest/savanna mosaic), the moist wooded savannas [or Guinea(n) savannas], and to a lesser extent, the dry wooded savannas [or Sudan(ian) savannas]." (Gillon, 1983, p. 617).

température et d'humidité. Le "miombo constitue la végétation prédominante, partout où les sols bénéficient d'un bon drainage mais où les possibilités d'enracinement sont restreintes. (...) Les sols les plus caractéristiques du "miombo" sont lessivés et acides." (White, 1986, p. 103).

Autour de cette description archétypique, on trouve un certain nombre de "variantes locales étroitement liées aux conditions édaphiques [principalement la profondeur et l'humidité disponible pendant la saison sèche et l'intensité du feu]." (Malaisse, 1979, p. 645).

Du point de vue de la production agricole, la forêt claire à miombo se prête bien à l'essartage. Formation essentiellement ligneuse au sous-bois peu développé, sa défriche est relativement aisée. La biomasse combustible est importante et l'ignition est facilitée par le caractère décidu des principales espèces²¹¹. Sur une courte période de mise en culture d'un essart donné, le contrôle des adventices est facilité par la faible représentation des graminées annuelles et par la structure du peuplement des graminées vivaces (en touffes dispersées). L'élevage est par contre difficilement envisageable. "Les espèces fourragères les plus intéressantes du miombo sont les graminées *Setaria thermitaria* et *Brachiaria brizantha*, diverses Légumineuses comme *Indigofera*, *Crotalaria*, *Eriosema* et *Vigna* spp. Ces plantes sont toutefois rarement dominantes et la faible appétibilité entraînerait une charge utile de 1 bête [bovin]/15 ha au moins." (Malaisse, 1979, p. 657).

La chasse paraît une source de protéines plus appropriée. Dowsett (Dowsett, 1966) a mesuré la densité et la biomasse des gros mammifères (3 kg et plus) du miombo de la région de Ngoma (Parc National de la Kafue, Zambie), soit 1 399,2 kg/ha de gros mammifères (chacal, guib, phacochère,

²¹¹ En fait certains auteurs considèrent le miombo comme un pyroclimax, c'est-à-dire une formation végétale secondaire en équilibre avec des pratiques anthropiques de brûlage. Le climax vrai serait une formation végétale plus dense, la forêt sèche dense de type "muhulu". Ce type de végétation est plus difficile à défricher, notamment à cause de l'exubérance du sous-bois. Il existe d'autres cas de formations secondaires aux caractéristiques agro-écologiques plus favorables que la formation primaire et en équilibre avec des pratiques agricoles d'essartage (voir par exemple le "Makonde thicket" décrit par Gillman, 1945). Voir également la note 221, p. 205.

impala, gnou, zèbre, éléphant, etc...) ²¹². Le miombo fournit d'autre part "des plantes alimentaires, médicinales, ichthyotoxiques et des fibres textiles ; du gibier et des produits d'élevage. Le miombo de la région de Lubumbashi [Zaire] fournit plus d'une cinquantaine de plantes alimentaires : baies des *Strychnos*, de *Chrysophyllum bangweolense*, drupes des *Vitex*, *Parinari*, *Uapaca* spp., faux fruits des *Ficus*, fruits bacciformes et charnus des *Syzygium Aframomum*, fleurs et graines des *Sphenostylis*, fruits agrégés d'*Anona*, tubercules de *Dioscorea* spp. et certaines Orchidées, bulbes de *Cyanastrum johnstonii*, jeunes pousses d'*Adenia gummmifera* et de *Pteridium aquilinum*. Plus de vingt champignons sont en outre comestibles. A côté de la viande de chasse, les chenilles, sauterelles et termites sont les insectes le plus souvent consommés." (Malaisse, 1979, p. 657).

2.2.2/ Peuplement des Monts Uluguru et écologie

Une étude bioclimatique des Monts Uluguru a été conduite par Pócs (Pócs 1974a et b, 1976). Elle comprend une cartographie de la végétation, très détaillée en ce qui concerne la partie septentrionale des Monts mais approximative sur le reste du massif. On y distingue notamment les aires occupées par des formations végétales sempervirentes, généralement associées à une altitude relativement élevée et à l'absence de saison sèche marquée, des aires occupées par des formations végétales caduques ou semi-caduques, correspondant à des zones de basse et moyenne altitudes, caractérisées par une saison sèche marquée au moins égale à deux mois et demi. Ces dernières sont représentées par deux types dominants de forêt claire :

- La forêt claire à miombo, désignée par Pócs comme "submontane miombo (*Brachystegia-Julbernardia*) woodland".
- La forêt claire à *Pterocarpus-Combretum* (submontane *Pterocarpus-Combretum* woodland) serait une formation issue de la dégradation anthropique de la forêt claire à miombo (Pócs, 1976, p. 173).

²¹² La différence par rapport à la charge utile en bovin indiquée ci-dessus (soit une tête pour 15 hectares) s'explique par le fait que les herbivores sauvages exploitent une gamme beaucoup plus étendue de fourrages : organes végétaux souterrains et surtout frondaisons.

A partir du croisement du travail de Pócs et des informations relatives aux établissements pionniers luguru, on peut faire la remarque suivante : le peuplement précolonial des Monts Uluguru se limite aux zones écologiques caractérisées par l'existence d'une saison sèche et une végétation climacique de type forêt claire à miombo. Ainsi, les établissements initiaux des vallées de Mwalazi, Bunduki et Mbakana (voir chapitre I) se situent tous dans la "submontane woodland zone" de Pócs, comme le montre la carte suivante.



Carte 13 : Limite du front de colonisation pionnière et zonation écologique des Monts Uluguru (source : Pócs, 1976)

La comparaison des versants Ouest et Est des Monts Uluguru est encore plus illustrative. D'un point de vue écologique, *"the eastern slopes exposed to rain-carrying winds, and the lee side of the mountains show a very asymmetric pattern of vegetational distribution. On the one hand, the vegetation zones descend deeper on the eastern than on the western side, on the other hand, there are plant communities which dominate the eastern, and others which better developed on the western slopes. On the eastern slopes, there is practically no dry season, therefore, in natural circumstances the evergreen forests descend to the foothills. On the western side, the natural boundary of evergreen forests lies much higher, and the submontane forest, which dominate the eastern slopes are substituted by dry forests and by deciduous woodland. This is the situation everywhere in the mountains*

where the dry season is longer than 1.5 months." (Pócs, 1976, p. 166-168). Or, à ce contraste écologique correspond également un contraste démographique. En effet, le versant Ouest a été précocement et densément peuplé, avec des établissements localisés à des altitudes moyennes ou élevées : généralement au-dessus de 1 000 mètres et jusqu'à 1 600 mètres en ce qui concerne les Wanyagatwa de la vallée de la Mbakana (près de l'actuel village de Tchenzema) et les Wamatze de la vallée de Bunduki. Sur le versant Est, la colonisation initiale du milieu s'est limitée à des zones de basses altitudes, généralement aux environs de 400 mètres et toujours largement au-dessous de 1 000 mètres. A nouveau, ces altitudes correspondent à la "Submontane dry forest and miombo woodland zone" de Pócs qui ne monte pas au-delà de 800 m d'altitude sur les pentes les plus sèches du versant Est, mais atteint de 1 500 à 1700 m sur le versant Ouest (Pócs, 1976, p. 173)²¹³.

Finalement, le peuplement des Monts Uluguru n'a pas entraîné, pour les groupes migrants, de rupture écologique immédiate. Ils ont occupé un milieu physique très similaire à leur milieu d'origine, à savoir une variété de forêt claire à miombo plus ou moins exubérante. Cette constatation vient confirmer l'hypothèse selon laquelle la colonisation des Monts Uluguru fut pacifique et s'inscrivit dans un ample mouvement de progression d'un front pionnier (voir Chapitre II). Les pionniers n'ont pas pénétré un environnement hostile ou radicalement nouveau et la migration n'a pas été pour eux synonyme de dépaysement. Ils ont pu faire face à une "nature" familière grâce au mode de mise en valeur du milieu qu'ils maîtrisaient déjà.

3/ La dynamique d'évolution du mode de mise en valeur du milieu luguru

Ainsi, tout serait pour le mieux dans le meilleur des mondes luguru possibles : les pionniers pénétrant les Monts Uluguru auraient occupé l'étage écologique correspondant à leurs pratiques agricoles, essaimant au sein des forêts claires des hameaux constitués par des lignages territoriaux. À partir

²¹³ Labrousse propose une caractérisation écologique de la limite altitudinale inférieure de la Zone Tropicale Humide (ZTH) qui correspond assez bien à la limite altitudinale supérieure du milieu exploité par les migrants (Labrousse, 1996). Il considère cette limite comme séparant deux zones (ZTH et zone tropicale à saison sèche marquée) aux agricultures radicalement différentes.

de ceux-ci, la mobilité des essarts aurait instauré un équilibre entre le mode de mise en valeur du milieu et le milieu naturel. Nous retrouverions avec soulagement une situation comparable à la description faite précédemment de l'agriculture précoloniale de la Tanzanie Orientale. Hélas, l'image générale d'une agriculture de défriche-brûlis en milieu boisé, mise en œuvre par de petits groupes humains dispersés dans un milieu naturel peu perturbé, ne sied pas à la situation de Mgeta à l'aube du XX^{ème} siècle. Les premiers missionnaires qui y installent la nouvelle mission en 1904 découvrent en effet un paysage totalement déboisé, couvert de cultures et de friches herbacées, depuis le fond des vallées encaissées jusqu'à une altitude d'environ 1 800 mètres (les Monts Uluguru culminent à 2 600 mètres d'altitude).

"La station de Mgéta est située à près de 1.200 mètres d'altitude, dans les montagnes Oulougourou, à une journée et demie de Matombo et de Morogoro. Le climat est sain ; le pays est peuplé et fertile mais complètement déboisé" (Bulletins des Œuvres, 1907-1908, p.535).

L'habitat reste cependant dispersé :

"La population plus dense qu'il ne semble à première vue (il y a au moins 10.000 âmes dans un rayon de 6 à 8 heures de marche autour de la Mission) est cependant très dispersée, et les cases sont pour la plupart perchées au sommet de collines et de montagnes d'un accès très fatigant." (Bulletin des Œuvres, 1911-12, p. 27).

Ici, la situation est donc fort différente de celle qui prévaut dans la plaine côtière trente ans auparavant. Cependant, même là, existe une certaine diversité que j'ai tue dans le paragraphe précédent, et quelques rares situations décrites par les missionnaires se démarquent de l'image générale. Ainsi, des sites sont totalement défrichés et les hameaux n'y sont plus dispersés au milieu des "forêts".

"Du haut du [Mont] Kikonze [versant Sud-Est des Monts Uluguru], nous avons découvert tout le flanc Est du Kombako, le lit et le bassin de la Mvua, la source et une certaine étendue du Tombozi, affluent de la Mvua, elle-même du Kingani. Sur l'autre versant du Kikonze, nous avons aperçu la colline de Kunsagira et celle de l'ascension. Impossible dans ce pays de trouver place convenable pour une fondation. Tout est occupé et il n'y a plus d'arbres sur le flanc du Kumbako et des collines opposées." (Courmont, 1886, n.p., 30 septembre).

Ailleurs, des systèmes de culture irrigués sont observés. En 1857, Burton rencontre aux environs de Duthumi [piedmont Sud des Monts Uluguru] de nombreux canaux d'irrigation gravitaire (Burton, 1962 ; Gower, 1958). On retrouve à la même époque certaines vallées de l'Usagara abritant des réseaux d'irrigation bien développés (Kjekshus, 1977, p. 36). Aux environs de Mhonda, les missionnaires notent la présence d'importants troupeaux de bovins, ailleurs absents.

"Ce pays est parsemé de belles plaines à perte de vue. Elles nourrissent de nombreux troupeaux de chèvres et de vaches qui donnent chacune jusqu'à six litres de lait par jour." (Baur, 1878, p. 178).

"A une journée de marche [de Mhonda], se dressent les montagnes appelées Mkosiobogo, qui se distinguent par leurs nombreux villages et leurs immenses troupeaux de vaches." (Baur, 1878, p. 202).

Ces témoignages ne remettent pas en cause le fait que les pionniers rencontrèrent des formations végétales boisées (Pócs, 1974 & 1976a et b) et qu'ils les exploitèrent selon les modalités déjà décrites. Mais ils montrent qu'à Mgeta, comme dans d'autres situations, l'équilibre entre les pratiques d'essartage et la reproduction d'un milieu boisé se rompit. De mon point de vue, une question fondamentale s'impose : quelle a pu être la dynamique d'évolution qui conduisit de la forêt originelle à des formations uniquement herbacées et quelle fut l'évolution concomitante du mode de mise en valeur du milieu ?

La réponse à cette dernière question est d'autant plus importante que les informations dont je dispose à propos du fonctionnement politique et social de la société luguru concernent généralement le XXème siècle ou, dans le meilleur des cas, la fin du XIXème siècle. Leur extrapolation à une époque antérieure n'est envisageable que dans des conditions définies avec rigueur. Car si des différences radicales de mode de mise en valeur du milieu apparaissent, il est probable qu'elles soient corrélées à une altération des rapports de production et, conséquemment, des rapports sociaux au sein de la société luguru. La reconstitution du fonctionnement de la société luguru précoloniaire et de son évolution ne peut donc faire l'économie de la réponse à cette

question. Malheureusement, si la reconstitution du mode de mise en valeur du milieu pratiqué par les groupes migrants a été délicate et fastidieuse et n'a permis, somme toute, qu'une caractérisation générale, son évolution jusqu'au début du XXème siècle est une entreprise tout aussi difficile. L'agriculture luguru a été le théâtre de nombreux changements, non seulement au cours du XXème siècle, mais également dès le début du XIXème siècle. Or, si les transformations les plus récentes sont facilement identifiables, il n'est pas toujours aisé de distinguer, au sein du mode de mise en valeur du milieu précolonial, les apports du XIXème siècle des caractéristiques originelles de l'agriculture des populations pionnières. En retournant aux analyses que j'ai conduites dans les paragraphes précédents, je vais tenter, dans un premier temps, de dégager des phases d'évolution de l'agriculture luguru.

3.1/ Tentative de périodisation de l'évolution du mode de mise en valeur du milieu à Mgeta

3.1.1/ Cortège des plantes cultivées et histoire

Du point de vue historique, trois périodes semblent se dégager suivant que l'une ou l'autre des trois principales céréales domine les systèmes de culture. Comme nous l'avons vu (Chapitre II et *supra* tableau 2 p. 153), initialement l'éleusine est la céréale de base. Elle est ensuite supplantée par le sorgho, vraisemblablement assez tôt durant le XIXème siècle. Enfin, le maïs se développe progressivement à partir de la fin du XIXème siècle, mais surtout durant le XXème siècle, alors que s'ajoute à la culture des légumineuses traditionnelles celle du haricot. Il faut préciser que cette dernière période ne concerne que les populations occupant l'intérieur du massif montagneux. À partir des caractéristiques agronomiques de chacune des plantes, on peut poser quelques hypothèses et tenter de faire correspondre ces périodes à des phases d'évolution de la relation de la société luguru au milieu naturel.

On sait que l'éleusine est très sensible au développement des adventices, surtout en début de cycle. "[Les soins de sarclages] sont essentiels dans le jeune âge durant lequel l'éleusine craint la compétition." (Vandenput, 1981,

p. 391), "weed control is unusually difficult in finger millet" (Acland, 1971, p. 115). Dans le cadre des techniques agricoles maîtrisées par les populations luguru précoloniales, le contrôle de celles-ci ne peut se faire que de deux façons. La première correspond à la pratique de défriche-brûlis sur jachère arborée classique comme celle des Bemba de l'ancienne Rhodésie décrite par Richards et Whiteley (Richards, 1939 ; Whiteley, 1951). Un brûlis très intense permet la destruction du stock séminal interne, c'est-à-dire des semences d'adventices présentes dans le sol de la parcelle cultivée ²¹⁴. Il doit être associé à un maillage lâche des défriches au sein de la forêt claire réduisant ainsi la contribution du stock séminal externe au repeuplement de la parcelle par les espèces adventices. La nature des adventices importe également. Dans le cas où il existe des graminées annuelles, facilement disséminées, le salissement de la parcelle sera plus rapide. Si les conditions énoncées ci-dessus ne sont pas remplies, c'est le sarclage qui permettra de contrôler les adventices. Cette méthode est beaucoup plus contraignante et moins productive en terme de travail. Lorsque la pratique de la défriche-brûlis se dégrade et conduit à un enherbement plus précoce et plus intense des parcelles, l'abandon de l'éleusine au profit du sorgho, sur les bases de leur capacités respectives à résister aux adventices et de leur facilité de sarclage, peut avoir lieu.

Le sorgho est plus rustique que le maïs, surtout en ce qui concerne ses exigences hydriques. Du point de vue de la protection contre les prédateurs des cultures, le maïs présente l'avantage de ne pas être exposé aux attaques des oiseaux mais reste sensible aux déprédations des mammifères. Le maïs est également moins exigeant en travail que le sorgho, au moment de la récolte et, dans des conditions hydriques favorables, il est plus productif. Le haricot est plus sensible à la sécheresse et moins sensible aux basses températures

²¹⁴ On peut, au passage, faire la remarque suivante. Dans le système du citemene évoqué ici (voir *supra* le paragraphe 1.1.5, p. 153), le bois issu de la défriche d'une aire donnée est concentré sur environ 1/6ème de celle-ci puis brûlé. Seule cette surface sera cultivée en éleusine. Les auteurs considèrent que cette concentration de biomasse renvoie à une stratégie de fertilisation comparable au compostage ou à la fumure animale. En fait, l'agronomie moderne a montré que la plus grande partie des nutriments libérés par un brûlis de ce type n'est pas utilisée par la plante (Levang, 1993 ; Pieri, 1989). Le stock séminal interne est par contre totalement détruit par un feu d'une telle intensité et, de fait, aucun sarclage n'est nécessaire. La fonction de contrôle des mauvaises herbes d'un feu de forte intensité apparaît ici clairement. Que la méthode du citemene soit associée à la culture de l'éleusine, très sensible aux mauvaises herbes, n'est donc sûrement pas fortuit.

que les légumineuses traditionnelles. Dans des conditions hydriques satisfaisantes il est plus productif, mais sa conduite est plus exigeante en travail. Le développement du couple maïs-haricot au détriment du couple sorgho-légumineuses traditionnelles correspond à l'extension des parcelles cultivées vers les marges d'altitude (mieux arrosées et plus fraîches) et à une intensification en termes de quantité de travail par unité de surface.

3.1.2/ Outillage et histoire

A Mgeta, le principal élément de changement ayant trait à l'outillage agricole est l'abandon de la chibode (houe de bois) durant la seconde moitié du XIX^{ème} siècle. S'y substituent différentes houes de fer, de formes variées, mais toutes emmanchées par une soie. Je n'ai pu observer aucune de ces houes et la description sommaire que j'en fais s'appuie sur les enquêtes que j'ai menées. La houe la plus fréquemment utilisée est la "msoweke". Son fer est "étroit". La "mbokwe" est une houe un peu plus large, fabriquée dans l'Usagara, à l'Ouest des Monts Uluguru. La "nyamibwawa" est une houe très large venant également de l'Usagara. Son nom viendrait de sa forme d'aile (mbawa). D'après Vermunt (Vermunt, n.d.), la "kilungwana" serait une petite houe fabriquée par les forgerons des Monts Uluguru. D'après mes informateurs, kilungwana signifie "quelque chose d'utile, qui convient". Enfin, la houe européenne, uniquement désignée aujourd'hui par le mot kiswahili "jembe", était appelée "mgwamba"²¹⁵. Alors que des témoignages précis permettent d'affirmer que les houes de facture africaine étaient répandues avant la colonisation, l'utilisation de la houe européenne ne se généralise que progressivement au cours du XX^{ème} siècle.

Toutes ces houes étaient utilisées pour préparer une jachère herbacée au brûlis (kubelega, kukatua, kulima sesa) et pour le sarclage des cultures, selon des pratiques aujourd'hui encore très répandues en Tanzanie mais en voie d'abandon au sein des Monts Uluguru. Il n'y avait pas de travail du sol à proprement parler (labour, buttage, etc.) avant le début de la seconde moitié du XX^{ème} siècle. Il est important de souligner que la jachère ainsi préparée

²¹⁵ Précisons que, bien entendu, cette houe n'est pas à emmanchement à soie.

est nécessairement couverte d'un tapis continu de graminées, éventuellement clairsemé de graminées en touffes. Il n'est guère concevable qu'une telle jachère soit préparée à l'aide de la chibode. L'abandon de la chibode ne résulte donc pas de sa substitution par un outil métallique équivalent. Il trahit un changement qualitatif de la végétation portée par la jachère²¹⁶.

Bien sûr, la généralisation de l'utilisation des houes de fer correspond à la période de développement du commerce caravanier. C'est un phénomène qui touche l'ensemble du territoire tanzanien. On constate ainsi que la houe en bois, dont la présence est attestée dans plusieurs régions de la Tanzanie précoloniale, tombe en désuétude au cours du XIX^{ème} siècle. *"As for iron, there are several indications that in many parts of the country wooden tools and armes began to be commonly replaced by iron ones only during the 19th century"* (Koponen, 1988, p. 107). *"Much evidence thus points to a transition from wood to iron as the preferred material for agricultural implements of many peoples in Tanganyika sometime in the early nineteenth century. (...) The change-over from wood to iron was, according to Stuhlmann (1910) something that many people could still remember."* (Kjekshus, 1977, p. 82). Pour tous les auteurs qui abordent la question du remplacement des outils de bois par des outils métalliques, il est clair que le facteur déterminant est le développement du commerce caravanier (Ilfie, 1979 ; Kjekshus, 1977 ; Koponen, 1988). Il est probable, comme l'écrit Ilfie, qu'au début du XIX^{ème} siècle *"iron was a scarce and precious commodity."* (Ilfie, 1979, p. 19). Cependant, en ce qui concerne les populations luguru, on ne peut pas se contenter de la simple causalité linéaire : développement du commerce de traite ---> abondance relative de fer ---> disparition de la houe de bois. En plus des considérations du paragraphe précédent relatives à la nature de la jachère, on remarque que :

- la houe de bois persiste durant la première moitié du XIX^{ème} siècle à Mgeta, alors que le fer circule le long des routes de caravanes qui passent aux pieds septentrional et méridional des Monts Uluguru depuis le début du siècle,

²¹⁶ L'une des différences entre la préparation d'une friche herbacée pour la mise en culture et un sarclage est que la première se réalise en saison sèche, alors que le sol est induré, tandis que le second est effectué en conditions humides, alors que le sol est ameublit.

- qu'elle reste utilisée, en Tanzanie, jusqu'à la fin du siècle, là où la défriche-brûlis à recrû forestier continue d'être pratiquée,
- l'abandon ou le maintien de la chibode n'obéit pas à une situation géographique vis-à-vis des axes de circulation du fer. À la fin du XIXème siècle, ayant disparu de l'ouest de Monts Uluguru déboisé et "densément" peuplé, elle est toujours présente sur le versant est, boisé et plus lâchement peuplé. La population de ce versant est pourtant en contact beaucoup plus direct avec les caravanes que celle de Mgeta.

C'est Kjekshus qui précise que *"where wooden implements were found in active use, the agricultural system corresponded generally to the slash-and-burn type (long fallow) where no extensive field work was needed and the digging stick therefore remained highly functional."* (Kjekshus, 1977, p. 82). Cette mise au point n'est pas sans importance. En ce qui concerne Mgeta, la période de généralisation de la houe de fer correspond également à une étape de l'évolution du milieu physique et singulièrement de la végétation : la savane boisée et la forêt claire rencontrées par les pionniers ont disparu et ont été totalement remplacées par des friches herbacées, comme en témoignent les écrits des premiers missionnaires spiritains. Que la plus grande disponibilité de la houe de fer ait facilité sa diffusion est un truisme. Mais la houe de fer n'était pas attendue comme le messie. La grande variété de types de houes qu'on trouve en Afrique (ORSTOM, 1984), les nombreux centres d'extraction du minerai présents sur l'actuel territoire tanzanien en période précoloniale (Kjekshus, 1977 ; Koponen, 1988) laissent à penser que, là où l'utilisation de houes de fer s'imposait, on trouva moyen de se les procurer, soit localement, soit en utilisant les réseaux d'échanges précoloniaux. Il est d'ailleurs clair que la circulation des houes par l'intermédiaire des caravanes se fit d'abord de l'intérieur des terres vers la côte et que c'est plus tardivement, au cours du XIXème siècle, que les houes européennes furent importées, entraînant le démantèlement des centres locaux d'extraction²¹⁷. Dans certains cas, c'était le fer et non la houe en elle-même qui représentait un in-

²¹⁷ "Les P'hazi, ou chefs de districts [de Tanzanie Orientale], demandent comme droit de passage [des caravanes], une certaine quantité d'étoffe aux marchands qui se dirigent vers l'intérieur ; et de ceux qui en reviennent, exigent du bétail, des houes en fer et des haches." (Burton, 1862, p. 102).

térêt pour les populations les acquérant. Les houes étaient alors travaillées par les forgerons locaux pour obtenir d'autres outils ou des armes. Pour que la houe de fer supplante la houe de bois, il fallait donc qu'elle présentât, du point de vue technique, un réel avantage comparatif, et que sa généralisation soit compatible avec le fonctionnement de la société luguru. C'est ce que Roberts suggère involontairement : *"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 sticks."* (Roberts, 1970, p. 52). À 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 que les transformations du milieu physique l'exigeaient.

3.1.3/ Les deux pôles de l'évolution du mode de mise en valeur du milieu

On peut donc sommairement considérer que l'évolution du mode de mise en valeur du milieu pratiqué à Mgeta se caractérise par deux pôles que je désignerai par les termes respectifs d'agriculture pionnière et d'agriculture pré-coloniale tardive.

L'agriculture pionnière était, selon toute vraisemblance, une agriculture de défriche-brûlis adaptée à l'exploitation d'un milieu boisé, en l'occurrence la forêt claire à miombo décrite au paragraphe précédent. Les outils agricoles principaux étaient la hache et la serpe, et les systèmes de cultures étaient dominés par l'éleusine, le sorgho, le taro et l'igname. La chasse et la cueillette constituaient alors un indispensable complément à l'activité agricole. A l'aube du XXème siècle, ce mode de mise en valeur du milieu persiste sur une importante partie de l'est tanzanien mais sont apparues également des zones où l'activité agricole a radicalement transformé le milieu. Ainsi, au sein des Monts Uluguru, les arbres ont complètement disparu du paysage, du fond des vallées à 1 000 m d'altitude jusqu'aux environs de 1 800 m. Les friches herbacées, où dominant les graminées annuelles, y ont remplacé la forêt claire. La houe (de fer) devient un outil indispensable à l'exploitation

agricole du milieu et supplante la houe de bois. Le cortège des plantes cultivées évolue avec la disparition de l'éleusine, totalement supplantée par le sorgho, et le développement, encore timide, du maïs et du haricot. La place de la chasse et de la cueillette diminue sensiblement²¹⁸.

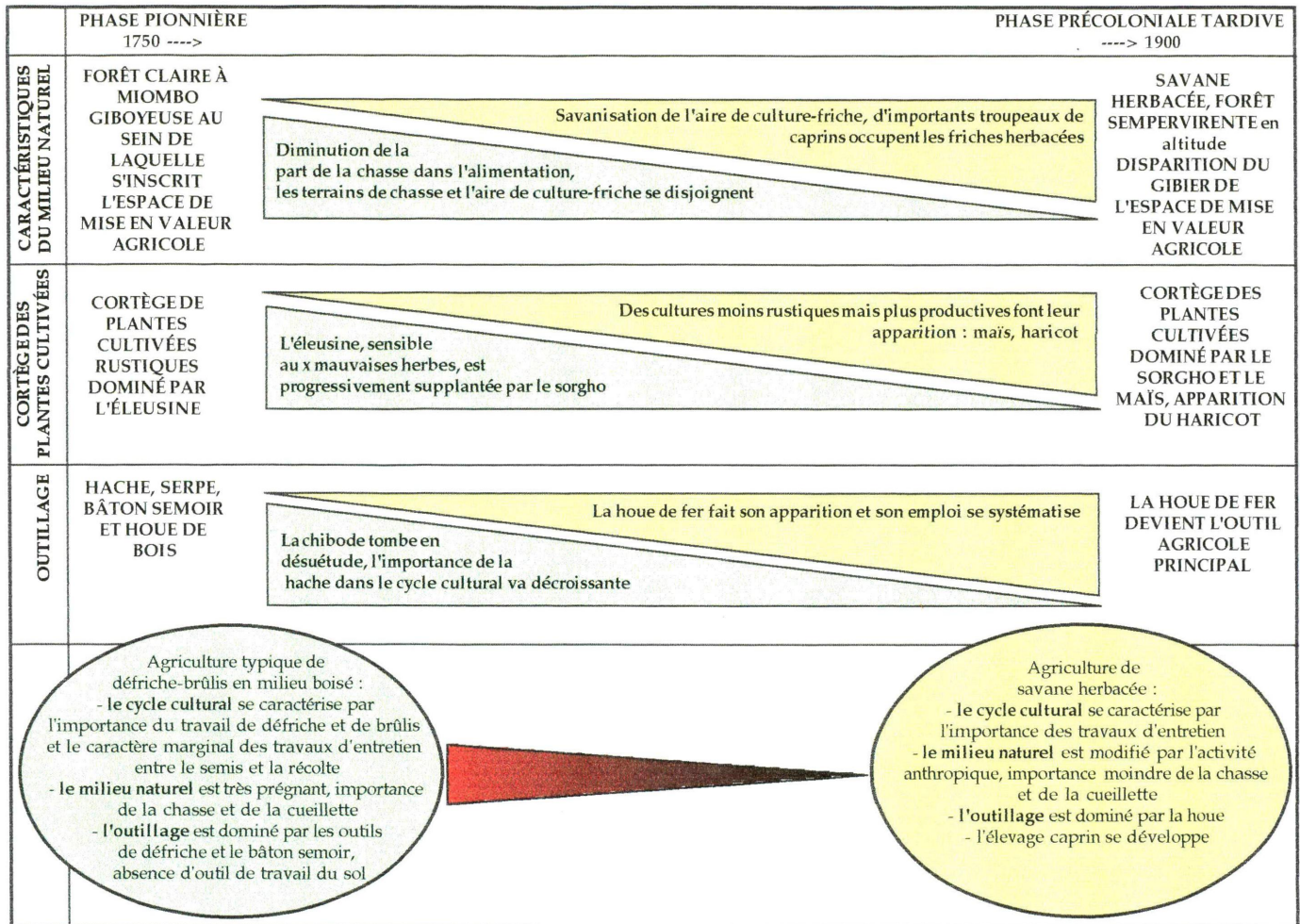


Figure 5 : Récapitulatif des évolutions concomitantes du cortège des plantes cultivées, de l'outillage et des caractéristiques du milieu physique

²¹⁸ Rouw évoque, pour la Côte d'Ivoire, une évolution très semblable à celle que je décris ici : "Dans la plupart des cas, la disparition de la grande forêt s'est accompagnée de l'abandon de la culture de riz pluvial au profit des cultures moins exigeantes [notamment vis-à-vis des travaux culturaux d'entretien], telles le maïs et le manioc. Ce changement se traduit immédiatement dans le système cultural par l'adoption de la daba, seul instrument manuel permettant la maîtrise des nouvelles associations végétales." (Rouw, 1993, p. 265).

Ces deux pôles de l'évolution de l'agriculture luguru précoloniale se distinguent donc essentiellement par le passage de la friche boisée à la friche herbacée et par les évolutions concomitantes de l'outillage et du cortège des plantes cultivées. Cette évolution est somme toute classique et la savanisation des milieux forestiers soumis à l'action anthropique a été décrite par de nombreux auteurs dans des situations historiques et écologiques variées, mais en général dans un cadre plus spéculatif que descriptif (Boserup, 1970 ; Ruthenberg, 1980 ; UNESCO-PNUE, 1979)²¹⁹. A la suite de Boserup, les auteurs associent généralement ce phénomène à une augmentation de la pression démographique, considérée comme le moteur des transformations agraires. "En effet, E. Boserup conçoit le développement économique comme le résultat d'un ajustement à la pression démographique. Ainsi dans l'agriculture, le paysan ne recourt à une technologie plus intensive en heures de travail que lorsque la croissance démographique exerce une pression sur les ressources disponibles, la terre en particulier, car il cherche à économiser son temps de travail. Puisque Boserup ne mentionne pas d'autre cause possible du progrès technologique, la relation entre ce dernier et la croissance démographique paraît alors déterministe, exclusive et cyclique, et sa théorie mécaniste." (Yana, 1991, p. 184)²²⁰. Les transformations envisagées sont essentiellement agro-écologiques et démographiques. On s'attache à définir les longueurs respectives des cycles de culture et de friche, la nature botanique de la friche, les types d'outils utilisés, la densité démographique permise par le système, etc...

J'ai identifié, aussi précisément que possible, en l'occurrence grossièrement, les traits essentiels qui caractérisent les deux pôles de l'évolution du mode de mise en valeur du milieu luguru. Il s'agit à présent de savoir si les

²¹⁹ En ce qui concerne le "miombo", qui est, rappelons-le, la formation végétale rencontrée par les pionniers (voir chapitre II), le phénomène de "savanisation" a été étudié (Malaisse, 1979).

²²⁰ Voici deux exemples de ce "causalisme" démographique : "L'invasion de la forêt et du taillis par les herbes se produit avec une quasi-certitude lorsque, par le fait de l'accroissement de la population, les cultures deviennent de plus en plus fréquentes. (...) De nombreux auteurs, aujourd'hui, admettent qu'une grande partie des savanes, et autre terres d'herbages, apparemment naturelles, sont dues à des causes humaines connues déjà aux époques préhistoriques." (Boserup, 1970, p. 23). "L'accroissement démographique a pour conséquence l'allongement des périodes de culture et la réduction de celles de jachère, menaçant alors l'alternance bien équilibrée entre périodes de culture et de jachère. Par ailleurs la capacité de régénération de la forêt est réduite au point que la végétation de savane devient envahissante et que la succession se trouve déviée des espèces forestières à celles de savane." (Malaisse, 1979, p. 514).

distinctions évoquées ressortissent uniquement des ordres agro-écologique, agro-technique (le milieu, les techniques, le procès du travail) et démographique quantitatif ou sont également les indices d'une évolution des rapports de production en particulier et des rapports sociaux en général. Je me propose à présent de dépasser l'approche descriptive du mode de mise en valeur du milieu que j'ai adoptée jusqu'ici pour :

- caractériser par leurs pratiques et par les rationalités techniques et socio-économiques qui les sous-tendent, d'une part, l'agriculture de défriche-brûlis sur recrû arboré des pionniers, d'autre part, l'agriculture de défriche-brûlis sur recrû herbacé de la fin du XIX^{ème} siècle,
- préciser si ces deux modes de mise en valeur du milieu sont redevables de rapports de production, et plus généralement de rapports sociaux distincts,
- considérer les conditions écologiques et socio-économiques qui assurent la reproductibilité à long terme de la défriche-brûlis sur recrû arboré,
- identifier les facteurs qui ont pu être à l'origine de l'évolution de l'agriculture pionnière au cours du XIX^{ème} siècle.

3.2/ Rationalité économique de la défriche-brûlis et processus de savanisation

3.2.1/ La rationalité de l'agriculture de défriche-brûlis en milieu boisé : rendement de la terre versus productivité du travail

La gestion de la fertilité chimique du sol et le rendement de la terre ont longtemps été considérées comme les fondements de l'agriculture de défriche-brûlis à recrû arboré ou longue jachère. C'est ce qu'exprimait Ruthenberg dans un ouvrage qui fit date dans le domaine de l'agriculture tropicale (Ruthenberg, 1980, première édition 1971) : "*The basic feature of shifting cultivation is therefore the cost-free, effortless regeneration of soil productivity during the fallow period, especially when the fallow consists of forest or bush vegetation*" (Ruthenberg, 1980, p. 43). "*The regeneration of*

soil fertility in the upper soil layers is largely due to the effects of a tree or bush fallow. The deeper tree and bush roots ensure that nutrients are brought up from the subsoil. The fallen leaves enrich the surface, and the minerals that rain water has leached down are brought up again" (Ruthenberg, 1980, p. 47)²²¹. Pour simplifier, on considèrerait donc que l'agriculteur pratiquant la défriche-brûlis à recrû arboré utilisait la biomasse accumulée par la forêt, la mettant à la disposition des cultures en la brûlant, et quittait sa parcelle dès que la fertilité de celle-ci déclinait, c'est-à-dire au bout d'une à trois années. Le rendement de la terre était alors placé au centre de la rationalité de ce type d'agriculture.

Depuis quelques années²²², l'argument de la gestion de la fertilité chimique du sol et du rendement de la terre s'est effacé devant celui du contrôle des adventices et la productivité du travail. On reconnaît désormais que "l'abandon des champs est rarement lié à la baisse de fertilité chimique du sol. Contrairement à ce que l'on a longtemps cru, l'épuisement de la fertilité du sol n'est généralement pas la cause essentielle de l'abandon de l'abattis, mais c'est surtout le développement exubérant des mauvaises herbes qu'il devient difficile de maîtriser à partir de la deuxième année de culture" (Alexandre, 1989, p. 120). Les agriculteurs trouvent alors "plus avantageux d'utiliser leur force de travail à défricher une autre partie de la forêt qu'à désherber leurs cultures." (Jouve, 1993, p. 309). *"In shifting cultivation weeds are basically controlled by forest or bush fallow (...) Abandonment of*

²²¹ Voir également Gillman pour l'Afrique Orientale : "One of agriculture's most important problems is how to maintain or restore soil fertility, and it is always of interest to study how the African has, either unconsciously or by force of circumstances, evolved various systems to overcome this ever present insecurity of a failing soil fertility." (Gillman, 1945, p. 34) et Miracle, dont la classification des différents types d'agriculture de défriche-brûlis fut à l'époque reprise par de nombreux agronomes, géographes ou anthropologues anglophones : "the most important feature of this type of agriculture [de défriche-brûlis en Afrique centrale] is heavy reliance on nature, rather than on means involving human efforts, to restore fertility" (Miracle, 1967). Voir également Lebeau, 1972, notamment p. 70.

²²² Certains auteurs ont été plus précoces. Ainsi, Hurault (Hurault, 1965) décrit les pratiques agricoles des noirs réfugiés Boni (Guyane française). Pour lui, déjà, le problème de la gestion du travail se révèle être au cœur de la pratique de défriche-brûlis. Il constate que dès la seconde année de mise en culture d'une défriche, "le sarclage est un travail long et rebutant" et, "la plupart du temps, on ne le fait même pas car on juge que cela ne vaut pas la peine, et qu'il est plus avantageux de couper un nouvel abattis" (p. 37). Dans son modèle d'interprétation des processus historiques d'intensification de l'agriculture, Boserup privilégie également la productivité du travail vis-à-vis du rendement de la terre (Boserup, 1970, édition anglaise 1965).

the cultivated area to fallow is the cheapest and most effective form of weed control and a major characteristic of shifting cultivation" (Beets, 1990, p. 357)²²³.

Si la pratique du brûlis permet effectivement la mise à disposition de la culture de la fertilité accumulée par la végétation naturelle, le trait fondamental de ce type d'agriculture c'est que "le travail humain demeure le facteur de production stratégique, c'est-à-dire celui que les agriculteurs cherchent à optimiser en priorité" (Jouve, 1993, p. 309). On peut reprendre la formulation de Floret et Serpantié : "On admet généralement que la baisse de la productivité du travail sur une parcelle exploitée extensivement explique le recours périodique à la jachère. Après défrichement, les conditions nécessaires pour un travail productif sont restaurées. Cette propriété des jachères tient surtout aux rôles joués par l'accumulation de biomasse et son brûlage, ainsi que la remontée de l'activité biologique dans les sols. La jachère régule aussi certaines infestations, en particulier l'enherbement. La technique de longue jachère semble donc particulièrement adaptée aux cas de communautés paysannes disposant d'outils rudimentaires, maîtrisant un espace étendu et pratiquant une agriculture de subsistance. Les règles foncières permettent de conserver un droit de retour sur les champs laissés temporairement en jachère, la durée admise de celle-ci étant fonction de la demande locale de terre. La jachère est ainsi le reflet d'un système d'accès à la terre particulièrement souple mais néanmoins garanti par des instances appropriées." (Floret et Serpantié, 1993 ; p. 3). C'est donc dans des conditions historiques et sociales données que le système de défriche-brûlis en milieu boisé se développe et se reproduit. Tant que ces conditions perdurent, l'agriculteur n'a aucune raison de se tourner vers un autre mode de mise en valeur du milieu.

²²³ La citation complète du paragraphe correspondant apporte quelques précisions : "In shifting cultivation weeds are basically controlled by forest or bush fallow. That is, farmers usually only cultivate a certain piece of land for 2-3 years, and when weeds start to become a problem, they shift to another, clean plot. Seeds are sown in the ashes of burnt material, when fire has destroyed most of the weed seeds, thereby sterilizing the soil. With cultivation in primary forest areas, weed infestation tends to be low ; only in the third or fourth year of cropping do weeds become a problem. Then the natural vegetation tends to gradually take over the plot. This vegetation mostly consists of trees and not of annual weeds. (...) Weeding is hardly necessary in the first year after clearing. In subsequent years it is usually done by handpulling, or with simple handtools. Abandonment of the cultivated area to fallow is the cheapest and most effective form of weed control and a major characteristic of shifting cultivation." p. 357

C'est ce que Beets exprime en termes réducteurs de bilan énergétique : *The energy ratio, defined as : 'the output of Joules in the edible yield divided by the energy input supplied by man', is higher in shifting cultivation than in any other farming system. Clarke (1978) gives values of around 1 : 20. The reasons are that no external energy in the form of fertilizers and fuel for traction is used and that weeding requirements are lower than for more permanent forms of agriculture. Indeed, declining efficiency ratios are very common with extended intensification and shifts to more permanent forms of agriculture. As a result, the common pathway from pure shifting cultivation to grassland fallow and permanent-field-cultivation, which means more work input per each Joule of food output, is only done when people are forced.* (Beets, 1990, p. 359).

Dans cette perspective, on peut affirmer que le passage à la friche herbacée (grassland fallow) et le remplacement concomitant de la chibode par la houe de fer à Mgeta durant la seconde moitié du XIX^{ème} siècle correspondirent à une dégradation de la productivité du travail. À ce titre, on peut poser qu'il n'a pas été spontané mais vraisemblablement imposé par l'évolution de facteurs qui restent à déterminer.

3.2.2/ Les conditions de la reproductibilité à long terme de l'agriculture de défriche-brûlis en milieu boisé et le passage à la friche herbacée.

On connaît, au moins dans ces grandes lignes, l'évolution d'un milieu boisé tropical soumis à la défriche-brûlis. Tant que la taille et la distribution des défriches au sein de la formation végétale boisée initiale n'ont pas dépassé un certain seuil, et tant que le temps de friche est suffisamment long, la formation climacique, ou pseudo-climacique, peut se reconstituer. De nombreux auteurs ont d'ailleurs souligné l'inscription dans le cycle naturel des formations végétales climaciques de l'agriculture de défriche-brûlis. Ils remarquent que l'action anthropique n'est pas la seule cause de perturbation de ces formations. "Elles sont également victimes d'agressions 'externes' auxquelles succède une régénération naturelle "synonyme de reconstitution." (Alexandre, 1989a, p. 16). L'action de l'homme serait de l'ordre de ces agressions externes (Oldeman, 1990). On parlerait simplement, dans ce cas, de série anthropogène (Alexandre, 1989a). On sait que le feu ou la chute d'un arbre mort créent des ouvertures, des "chablis", comparables aux défriches des agriculteurs. La cicatrisation de ces ouvertures débute par une phase biologiquement très active, dominée provisoirement par les espèces herbacées. Oldeman qualifie de "zero event" l'événement initial à l'origine de l'ouverture, et de "innovation phase" le début de la cicatrisation (Oldeman 1990). Dans le cycle naturel de la forêt tropicale humide, le "zero event" est en général la chute d'un arbre mort, et pour la savane arborée ou la forêt claire il s'agit en général du feu. Après l'ouverture, et, en ce qui nous concerne, la défriche et le brûlis, la formation végétale climacique au sein de laquelle la parcelle est enclavée, va exprimer son "potentiel cicatriciel".

“La dynamique post-culturelle fait apparaître une succession de phases. A partir du brûlis, de la mise à nu du sol, la végétation évolue rapidement et est dominée successivement par une ou plusieurs vagues d’herbacées très éphémères, puis par des sous-arbustes (notamment des *Solanum*) puis par des arbustes, enfin par des arbres qui atteignent de grandes tailles. (...) De stades en stades, la dynamique pourrait éventuellement conduire à reconstituer une forêt analogue à la forêt d’origine, c’est-à-dire au climax.” (Alexandre, 1989a, p. 28).²²⁴

²²⁴ En fait, il est probable que très peu d’agricultures de défriche-brûlis aient été en équilibre avec la forêt primaire et, quoi qu’il en soit, le passage à un système à friche herbacée n’est abrupt, ni dans le temps, ni dans la succession des formations végétales caractérisant la friche. À la forêt primaire succède une forêt secondaire en équilibre avec les pratiques de défriche-brûlis des agriculteurs et, si ces pratiques évoluent, une formation végétale “tertiaire” peut apparaître. Ainsi Malaisse, au Shaba (Zaïre), considère trois termes d’une “série régressive” qui conduisent, au fur et à mesure de l’intensification de l’exploitation agricole du milieu par la pratique de la défriche-brûlis, de la forêt dense sèche ou *muhulu*, à la forêt claire ou *miombo* puis à la savane. “Le *miombo* n’est généralement pas considéré comme une végétation climacique, mais comme un *pyroclimax*. Le climax serait la très rare forêt dense sèche, appelée *muhulu*, qui est en voie de disparition. Son étude détaillée est donc urgente. La hache et le feu lui ont substitué la forêt claire et ce *pyroclimax* couvre encore 85% du haut Shaba, mais elle est progressivement remplacée par des savanes” (Malaisse, 1979, p. 656). Il montre d’ailleurs que “les massifs [de *miombo*] épargnés par le feu évoluent rapidement vers une structure plus dense, parfois dénommée forêt claire *muhuluteuse* [*muhulu* ou *mateshi* en Zambie], caractérisée par l’exubérance du sous-bois et des lianes, l’accumulation de litière et le faible développement de la strate herbacée.” (idem, p. 644). En pays Makonde (Tanzanie méridionale), Gillman a décrit le passage d’une forêt claire décidue à une forêt claire broussailleuse en équilibre avec une agriculture de défriche-brûlis, caractérisée par trois années successives de culture suivies d’une période de 6 à 9 ans de friche. “The vegetation of the plateau (...) mainly consists in its present stage of an impenetrable secondary deciduous scrub community referred to as “Makonde Thicket”. (...) it is fairly clear that this thicket is a man-induced sub-climax, the result of clearing the original deciduous woodland formation followed by alternations of cultivation and regenerating secondary scrub.” (Gillman, 1945, p. 36). Suivant les conditions écologiques et techniques, l’essarteur peut préférer l’équilibre avec le climax. C’est le cas des Dayak qui ouvrent leur abattis (*ladang*) sur forêt primaire où la productivité du travail est supérieure à celle de la défriche d’une forêt secondaire (Levang, 1993). De même, le passage des haches en pierre polie aux haches d’acier peut modifier le comportement de l’essarteur en changeant sensiblement la productivité de son travail (Freyne, 1987). Quoi qu’il en soit, le remplacement de la forêt primaire par une forêt secondaire n’invalide pas l’argument selon lequel la productivité du travail est l’élément déterminant des pratiques de défriche-brûlis. Elle la conforte au contraire. Si, une fois la forêt primaire attaquée, les essarteurs reviennent sur des formations végétales secondaires (i.e. avant la reconstitution complète de la végétation primaire), c’est que le défrichage de celle-ci est en général plus aisée que celui de celle-là, pour une fertilité et un contrôle des adventices comparables (Hurault, 1965 ; UNESCO, 1979, Freyne, 1987). On note au passage qu’il est nul besoin d’évoquer un souci écologique de la part des essarteurs pour expliquer le maintien de l’équilibre entre le mode de mise en valeur du milieu et le climax ou pseudo-climax. La référence à un critère économique (la productivité du travail) suffit.

La condition sine qua non de l'équilibre de l'agriculture de défriche-brûlis avec le milieu boisé qu'elle exploite est l'inscription du cycle agricole dans le cycle de reconstitution de la formation végétale boisée. Celle-ci requiert que certains critères ne dépassent pas des seuils, variables suivant la formation végétale boisée considérée. Il s'agit du temps de retour sur une parcelle laissée en friche, de la distribution des friches au sein de la formation végétale concernée, de la taille des défriches, des techniques de défriche, de la nature du cortège des plantes cultivées. Parmi tous ces facteurs, on insiste en général avant tout sur les durées relatives et absolues de la jachère et de la culture²²⁵. "Trop raccourcie, la jachère ne peut plus jouer son rôle (...). Lors de la remise en culture, les herbacées sont encore présentes et leurs graines infestent le sol [évolution du potentiel séminal édaphique]. Le feu, faute de combustible, sera insuffisant pour les éliminer. Les arbustes pionniers n'ont pas eu le temps de se développer et de reconstituer leur potentiel séminal édaphique. Les adventices gênantes pour les cultures seront donc présentes dès le début et obligeront à de fréquents sarclages, par lesquels seront éliminés, sauf précautions particulières, les jeunes semis d'arbres déjà raréfiés." (Alexandre, 1989a, p. 66).

C'est donc à juste titre qu'on associe la pratique d'agriculture de défriche-brûlis à jachère arborée à de faibles densités de population et à des unités de production démographiquement réduites et dispersées. "Sur la base d'une surface cultivée par habitant de 0,8 à 1 ha, d'une durée moyenne de culture de deux ans et d'une jachère qui ne soit pas inférieure à dix ans, il faut, pour qu'un tel système fonctionne et puisse se reproduire, que la densité de population soit inférieure à 16 à 20 habitants au km². Lorsque ce seuil est dépassé, la durée de jachère diminue et progressivement, on passe d'une jachère arborée à une jachère buissonnante, puis herbacée." (Jouve, 1993, p. 310).²²⁶

²²⁵ Dans certaines conditions, une très brève période de culture suivie d'une longue friche aboutit à la savanisation du milieu. En Papouasie Nouvelle-Guinée, les essarts des basses terres (sous 1 400 m d'altitude) peuvent être envahis par *Imperata* sp. et évoluer vers une savane permanente si des techniques particulières de défriche ne sont pas appliquées (Freyne, 1987).

²²⁶ Les chiffres varient suivant le milieu. Pour Beets (1990), il faut 15-20 ans à une forêt humide primaire pour se reconstituer et une famille doit disposer de 10 fois plus d'espace que ce qu'elle cultive chaque année. Floret et Pontanier (1993) donnent de 30 à 40 ans pour la reconstitution d'une forêt claire, 10-20 ans en forêt humide. Les Boni de Guyane pratiquent une jachère de 14 ans. Une famille (4 personnes) cultive 0,8 ha/an et nécessite 11 hectares de terres cultivables (Hurault, 1965). La jachère des Dayaks (Indonésie) est de 15 ans minimum (Levang, 1993).

3.2.3/ La rationalité économique de la défriche-brûlis en milieu herbacé

Dans la plupart des cas, et plus particulièrement en ce qui concerne Mgeta, défriche-brûlis en forêt et en savane herbacée restent caractérisées par des traits généraux similaires : utilisation de l'énergie humaine et du feu comme seules sources d'énergie, outillage relativement peu diversifié et spécialisé, cultures rustiques, activité d'élevage marginale et place non négligeable de la chasse et de la cueillette. Ils continuent d'être mis en œuvre par des unités de production de faible taille, sans spécialisation du travail et, en situation précoloniale, avec des objectifs d'autosubsistance et un fonctionnement politique décentralisé. Finalement, défriche-brûlis en milieu boisé ou en savane herbacée ne diffèrent pas tant par leurs traits généraux que par des variations dans leur qualification : la place de la chasse et de la cueillette est plus ou moins importante, l'outillage est plus ou moins élaboré, l'intensité du brûlis est plus ou moins forte, etc... L'élément central reste l'intensification relative, en terme de quantité de travail par unité de surface, qui est rendue nécessaire par l'évolution qualitative de la friche. Une récolte convenable ne peut être assurée qu'au prix d'un important travail de sarclage, voire de préparation du sol (alors qu'auparavant on semait ou plantait directement). Ainsi, la productivité du travail diminue sensiblement. Pour permettre le sarclage intensif, et éventuellement les travaux de préparation du sol, l'outillage doit évoluer et l'utilisation systématique de la houe de fer s'impose. Dans ce cadre, si la productivité du travail reste déterminante, le poids du rendement de la terre dans les stratégies de production augmente. En conséquence, la terre peut devenir un enjeu et, à ce titre, se prêter plus facilement à la manipulation sociale. De la même manière, la mobilité des groupes se trouve réduite. Le processus social de segmentation ne peut plus s'exprimer spatialement d'une manière aussi claire que lors de la phase pionnière ce qui constitue peut-être un obstacle à sa réalisation. Enfin, la prégnance du milieu naturel est moins forte et les activités de chasse-cueillette moins importantes.

3.3/ Processus de savanisation à Mgeta : démographie, écologie et histoire

A partir du moment où l'on constate que la productivité du travail en agriculture de défriche-brûlis se détériore lorsqu'on passe d'un système à friche arborée à un système à friche herbacée, on peut raisonnablement poser que ce passage ne s'effectue que sous la contrainte. J'ai montré au paragraphe précédent que le raccourcissement du temps de friche et l'allongement du temps de culture étaient responsables de cette évolution. La raison pour laquelle une cellule de production accepte d'amorcer puis de subir une telle évolution de son mode de mise en valeur du milieu ne peut être que la diminution du rapport entre l'espace cultivable et le nombre d'individus dont l'alimentation en dépend, soit à la suite de la contraction de l'espace cultivable, à population donnée, soit à la suite de l'augmentation de la population sans possibilité d'accroître l'espace valorisable.

Des situations de dégradation du mode de mise en valeur du milieu basé sur la défriche-brûlis en milieu boisé à la suite de la contraction de l'espace cultivable sont avérées. Il s'agit essentiellement de situations modernes où une autorité coloniale, décidant la création de réserves indigènes ou une opération de remembrement dans l'ignorance des équilibres propres aux agricultures concernées, restreignit sensiblement l'accès aux terres cultivables des populations placées sous sa tutelle. *"The secondary population-land pattern was brought about mainly by the movement of the African population into Native reserves. As a result of this movement large areas of Crown Land were left practically uninhabited, and a number of factors operating together brought about mal-distribution and congestion of populations within the reserves themselves."* (Allan, 1949, p. 71). Ainsi, à la fin des années quarante, l'espace occupé par deux des principales tribus de Rhodésie septentrionale s'était considérablement réduit : de 61% pour les Chewa dont le territoire passait de 2 280 à 889 miles carrés, et de 48% pour les Ngoni dont le territoire passait de 1 300 à 675 miles carrés. En conséquence, le mode de mise en valeur évolua et le système de friche boisée céda la place à un système à courte friche (Allan, 1949).

Plus généralement, et particulièrement en condition précoloniale, on attribue la dégradation de la situation à une augmentation de la densité démographique. "L'histoire ancienne, et aussi l'histoire contemporaine, donnent tout leur poids à la supposition que la concentration de la population, associée à l'adoption de systèmes de culture plus intensifs, ne se produit que sous la pression d'un accroissement démographique" (Boserup, 1970, p. 124). La plupart des auteurs, à la suite de Boserup, considèrent même que cette augmentation est le résultat de l'accroissement démographique naturel, posant implicitement qu'il existe un déphasage entre le régime démographique et le mode de mise en valeur du milieu (ou plus précisément sa reproduction à long terme). La perdurance des systèmes d'agriculture à "jachère forestière" aurait des causes "négatives" comme l'indique le titre de l'un des chapitres de l'ouvrage phare de Boserup : "Population clairsemée et techniques primitives : un cercle vicieux" (Boserup, 1970).

En ce qui concerne les populations des Monts Uluguru, sans apporter de réponse définitive, les éléments dont je dispose permettent de discuter l'hypothèse d'un accroissement démographique à l'origine d'une évolution du mode de mise en valeur du milieu. Les deux premiers chapitres ont montré que les phénomènes migratoires aboutissant au peuplement des Monts Uluguru étaient, selon toute vraisemblance, nourris par un certain dynamisme démographique. J'ai décrit la segmentation-migration comme un phénomène dominé par des stratégies politiques (accès au décanat d'une cohorte accrue d'anciens). Du point de vue économique, je viens de montrer que la segmentation-migration paraît également être la meilleure solution dans le cadre d'une population en croissance démographique régulière et pratiquant l'essartage. Elle permet de maintenir à un bas niveau l'impact de l'agriculture sur le milieu naturel en dispersant en son sein des groupes de taille réduite et préserve ainsi une haute productivité du travail et, logiquement, ce même dynamisme démographique. Son corollaire est l'existence d'un espace ouvert, accessible aux segments de lignage ainsi formés. Il est donc logique de poser que tant qu'elle resta possible, l'expansion spatiale fut le moyen de maintenir une pression démographique faible, en équilibre avec le mode de mise en valeur du milieu et le fonctionnement social. Il

faut se poser la question de savoir si les informations disponibles permettent d'affirmer que ce recours ne fut plus possible ou souhaitable à Mgeta au courant du XIX^{ème} siècle et pourquoi les ajustements se traduisirent par une évolution du mode de mise en valeur du milieu plutôt que par une modification du régime démographique.

3.3.1/ La rupture du régime démographique à l'origine du peuplement des Monts Uluguru

On peut résumer les différentes phases qui caractérisèrent la progression du front pionnier du point de vue démographique de la manière suivante :

- Mon hypothèse de départ est celle d'une productivité du travail agricole vivrier excédentaire permettant un dynamisme démographique relatif qui nourrit le processus de segmentation-migration. Ce dynamisme serait au cœur du peuplement de l'ensemble de la Tanzanie Orientale.

- Les traditions orales montrent qu'à Mgeta, à l'origine d'un nouvel établissement, on trouve une brève période de croît démographique rapide par immigration. C'est l'ouverture des saku secondaires (premier territoires lignagers) qui marquent la création d'une nouvelle aire matrimoniale.

- L'aire matrimoniale se consolide ensuite simultanément par croît démographique endogène, permis par une productivité du travail élevée, et par l'accueil de nouveaux lignages, dits lignages-épouses, auxquels on attribue des territoires que j'ai désignés comme saku tertiaires. Cette deuxième vague d'immigration est plus opportuniste et correspond à des conjonctures matrimoniales et des situations politiques propres à chacun des lignages territoriaux de l'aire matrimoniale. Les lignages-épouses sont issus d'aires matrimoniales bien identifiées avec lesquelles l'aire matrimoniale d'accueil a des liens historiques avérés.

- A partir du moment où l'aire matrimoniale est consolidée, elle participe à son tour au mouvement de segmentation-migration et nourrit la progression du front pionnier.

Ce que les traditions orales taisent, c'est le devenir des lignages victimes d'une consolidation avortée. Il est vraisemblable que ceux-ci se disperseront au bénéfice démographique d'autres aires matrimoniales voisines. Ni l'une ni l'autre de ces deux situations ne se rencontre à Mgeta. Certes, on peut identifier, d'une aire matrimoniale à l'autre, le plus souvent voisines, des redistributions, des ré-arrangements. Ainsi en est-il, par exemple, des inclusions de petits saku du clan des Wamwenda dans le saku des Wanyagatwa de la vallée de la Mbakana (voir la carte en Annexe 4). Mais, on ne trouve pas de trace d'ouverture de nouveaux saku à partir des aires matrimoniales consolidées de Mgeta. Au contraire, à ce stade de l'évolution du peuplement des Monts Uluguru, c'est-à-dire aux environs du début de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, un autre phénomène apparaît. Il se manifeste de manière progressive pour trouver son expression la plus forte durant le dernier quart du siècle. Les aires matrimoniales consolidées vont voir affluer de nouveaux immigrants selon des modalités nouvelles. Il ne s'agit plus d'accueillir des "wapwa", des lignages de son propre clan (saku secondaires) ou des lignages épouses (saku tertiaires). Les immigrants sont, cette fois-ci, des individus isolés ou en très petits groupes, chassés de leur zone d'origine par des situations de guerre ou de famines et cherchant refuge auprès des lignages installés (voir chapitre I). Ils ne sont pas issus d'aires matrimoniales ayant des relations préalables avec l'aire d'accueil. Les conditions d'accueil sont elles aussi différentes. Notamment, il n'y a pas d'attribution de territoire et l'accès au foncier est beaucoup plus précaire et place les nouveaux venus dans une situation de dépendance durable vis-à-vis de leur hôtes. On note également que la plupart des récits concernent des femmes. Rien d'étonnant à cela puisque, selon les règles matrilineaires, les hommes arrivés dans des conditions similaires n'ont pas de descendance socialement reconnue et donc pas d'espace social dans lequel s'inscrirait la mémoire de leur venue. Cela trahit également le fait que ces migrants ne sont pas constitués en lignage, dont l'expression obligatoire est la présence d'un "kolo", d'un

doyen. Privés de territoire et, initialement, de doyen, ces individus bien qu'objectivement issus d'un clan et d'un lignage, se verront considérés comme des wanawana (enfants d'enfants), expression jusqu'alors réservée à une autre catégorie sociale spécifique, celle des individus descendants d'une femme d'origine étrangère mais intégrée de manière définitive au lignage (le plus souvent alors qu'elle n'était qu'une fillette). Les récits se réfèrent à des problèmes de disette, de guerre vicinale, de décision personnelle et apparemment arbitraire pour expliquer l'arrivée de ces migrants. Ils traduisent finalement une déstructuration des aires matrimoniales d'origine des migrants dont on peut, à partir des traditions orales, dégager, au-delà des explications épiphénoménales, différentes causes. Il peut s'agir de ré-aménagements de l'aire matrimoniale à la suite de l'évolution de l'équilibre politique et/ou démographique des lignages qui la constituent, d'une calamité naturelle (accident climatique, invasion de criquets migrants), ou, enfin, de la déstructuration de l'aire matrimoniale établie par des agents sociaux qui lui sont extérieurs (voir les paragraphes suivants).

En résumé, le peuplement de Mgeta diffère du schéma général que j'ai proposé pour expliquer le peuplement de la Tanzanie Orientale en ce qui concerne la dernière phase de celui-ci (voir chapitre II). En effet, alors que les aires matrimoniales sont constituées et consolidées, elles ne sont l'origine d'aucun mouvement de segmentation-migration. Au contraire, on voit apparaître un mouvement d'immigration tardif dont les modalités sont étrangères aux logiques jusqu'alors évoquées. Aucune donnée démographique quantitative ne peut être avancée pour consolider ces observations qualitatives. Comme je vais le montrer à présent, on peut cependant asseoir leur validité en montrant leur cohérence avec d'autres niveaux d'observation.

3.3.2/ L'enclavement de Mgeta au sein du milieu naturel et de l'environnement humain

Le premier facteur de rupture entre régime démographique et processus de segmentation-migration qui paraît probable est l'enclavement de la zone de Mgeta. Cet enclavement recouvre deux réalités, l'une propre au milieu physique, l'autre relative aux itinéraires de migration.

Du point de vue du milieu physique, les nouveaux établissements occupent les vallées encaissées du sein des Monts Uluguru : haute vallée de la Mgeta pour les Wamwenda et les Wamatze de Bunduki, vallée de la Mwalazi pour les Wakalagale et les Wanyagatwa "occidentaux", vallée de la Mbakana pour les Wakalagale et les Wanyagatwa "orientaux". Leur mise en valeur agricole se limite effectivement aux altitudes inférieures à 1 800 m correspondant à un climat comprenant une saison sèche et à une végétation naturelle de type forêt claire. Au dessus s'étend la forêt humide, sans doute lieu de chasse et de cueillette, mais inhospitalière du point de vue agricole. Enfin, à partir des plaines environnantes, l'accès à ces vallées n'est pas direct mais nécessite le franchissement d'un col. En conclusion, les conditions écologiques ne permettent pas l'installation de nouveaux établissements à proximité directe des établissements d'origine. Le milieu naturel présente une discontinuité et les aires matrimoniales occupant les vallées de Mgeta sont nécessairement relativement isolées des aires matrimoniales dont elles sont issues et, éventuellement, de celles qui en sont issues.

"Le changement de milieu tend à freiner ou arrêter les déplacements, ou encore à les dévier latéralement. Objective ou subjective, la valeur propre des milieux en contact compte moins que le sens du mouvement. La notion s'applique particulièrement bien au cas de la forêt dense humide, quand celle-ci est abordée par des populations venant de l'extérieur, c'est-à-dire des savanes. Ainsi s'expliquent, pour une part, les concentrations humaines notées en divers points du contact forêt-savane en Afrique tropicale, ou entamant la marge des grands massifs forestiers. Ce qui rend un milieu répulsif et conduit les groupes en mouvement à stationner, c'est le fait pour ces derniers de devoir changer leurs habitudes et mettre au point un nouveau système de vie.(...)Dans d'autres [cas], l'obstacle a été franchi par un nombre suffisant d'hommes et dans un temps assez bref pour faire naître un foyer démographique. Mais à partir de ce moment, les limites fonctionnent en sens opposé, de l'intérieur vers l'extérieur, en empêchant ou en retardant l'évacuation des excédents de population. C'est l'effet de trappe, particulièrement frappant dans le cas des petites îles, ou même des moyennes, quand, comme à Java, leur peuplement est très ancien. (...) Une même situation de

type insulaire produit des effets comparables dans le cas des plateaux isolés ou des bassins intra-montagneux." (UNESCO, 1979, p. 453).

Lorsqu'on revient aux itinéraires de migration (voir cartes 4 et 5, chapitre I), on s'aperçoit que seul le couple Wakalagale-Wanyagatwa "occidentaux" pénètre directement les Monts Uluguru à partir de Palaulanga. Les autres contournent le massif par le Nord (Wamwenda-Wamatze) ou en font pratiquement le tour complet avant de l'aborder par le Sud (Wakalagale-Wanyagatwa "orientaux"). A l'occasion d'autres établissements, intermédiaires de cette étude, sont créés. D'autres clans occupent simultanément les piedmonts du massif sans nécessairement en gravir les pentes (par exemple : Wamlali, Wachiro, Wanzeru au Nord ; Wabena à l'Est), tandis que le front pionnier continue son expansion vers l'Est (au moins jusqu'à Pugu selon les traditions orales). La dynamique générale de peuplement, qui resterait cependant à préciser, place les lignages territoriaux de Mgeta en situation d'enclavement avant même qu'ils ne se soient constitués en aires matrimoniales consolidées, capables de nourrir le mouvement de segmentation-migration.

Ces deux types d'enclavement, par rapport au milieu naturel et par rapport à la dynamique de peuplement général, sont des obstacles effectifs au processus de segmentation-migration. Ils ont pu le ralentir sans cependant l'exclure totalement. L'installation des premiers lignages territoriaux à Mgeta prouve que les difficultés inhérentes au milieu naturel ne sont pas insurmontables. Une fois traversée l'hostile dépression de la Mkata, il fallut franchir des cols pour découvrir les vallées accueillantes. En ce qui concernent la dynamique générale de peuplement, l'occupation lâche de l'espace, caractéristique de mode de mise en valeur du milieu tel que je l'ai décrit, permettait peut-être, çà et là, de nouveaux établissements. Surtout, les aléas démographiques d'établissements déjà installés ouvraient-ils sans doute des opportunités. A Mgeta, durant la phase de consolidation des aires matrimoniales, de nouveaux lignages territoriaux furent constitués à partir de groupes immigrants (voir Chapitre II). L'inverse dut se produire. et des lignages issus de Mgeta purent vraisemblablement aller consolider des aires matrimoniales de la plaine.

3.3.3/ Le régime démographique endogène et les bouleversements régionaux du XIX^{ème} siècle

Deux événements majeurs marquèrent l'histoire régionale du XIX^{ème} siècle et influencèrent de manière radicale l'histoire des populations de la Tanzanie Orientale à cette époque. Il s'agit, par ordre chronologique, du développement du commerce caravanier et des contrecoups du mfecane (Illife, 1979 ; Kjekshus, 1977 ; Koponen, 1988)²²⁷. Je n'analyserai pas ici dans le détail ces deux phénomènes mais je tenterai d'estimer les manières dont ils purent effectivement influencer l'évolution de la société luguru et de préciser les périodes correspondantes. Je ne peux cependant pas faire l'économie d'un petit détour par l'histoire générale de l'Afrique Orientale au XIX^e siècle.

3.3.3.1/ Le développement du commerce caravanier

a/ Considérations générales

Au début du dix-neuvième siècle, le sultan d'Oman assit son contrôle sur Zanzibar et sur l'ensemble de la côte Swahili dont les villes étaient trop désunies pour opposer une résistance efficace. Il encouragea le développement économique de la zone tout en centralisant le pouvoir économique et politique à Zanzibar où nombre de ses sujets s'étaient installés. Zanzibar devint finalement sa capitale en 1840. La prospérité de cette île, la hausse des prix de l'ivoire et la demande croissante d'esclaves, notamment pour la culture de la girofle, furent sans doute à l'origine du développement des deux nouvelles routes des caravanes qui se développèrent au dix-neuvième siècle, à partir des réseaux d'échanges intra-régionaux préexistants, et qui vinrent s'ajouter à l'unique route vers l'intérieur qui existait jusqu'alors, la route du sud joignant Kilwa au lac Nyasa (Illife, 1979). "*As well-known,*

²²⁷ Koponen considère ces deux événements comme les événements majeurs parmi ceux qu'il désigne comme les facteurs exogènes de l'évolution des sociétés de Tanzanie précoloniale au XIX^{ème} siècle. "On the one hand a long, slow development of evolutionary type arising from the inner dynamics of African societies ; on the other a rapid change spurred by external agents and direct intervention. The first type of development, la longue durée in Braudelian terms, can also be called endogenous if this concept is understood in the broad sense of African-based social development and external stimuli are not excluded (...) The second type of development was propelled by outside historical agents." (Koponen, 1988, p. 46).

three major trade routes, or rather sets of routes, emerged : the southern diverging from Kilwa or other southern ports towards Lake Nyasa and beyond, the central from Bagamoyo or other towns opposite Zanzibar to Lake Tanganyika, and the northern from Tanga or Pangani along the Pangani valley (or alternatively from Mombasa through the Nyika country) to Kilimanjaro and farther on." (Koponen, 1988, p. 68-69). De celles-ci, seule nous concerne directement la route centrale partant de Bagamoyo et qui enserme les Monts Uluguru entre deux de ses variantes, l'une passant au Nord, l'autre au Sud du massif. D'après Roberts le contact direct entre la côte et les Nyamwezi se fait autour de 1800 (Roberts, 1970, pp. 48-9). La route centrale est ouverte en 1811, "*reaching Ukimbu on the plateau by about 1825 (...) By 1831 they reached Ujiji on Lake Tanganyika*" (Illife, 1979, p. 41). Les principales marchandises transportées par les caravanes de l'intérieur des terres vers la côte étaient l'ivoire, les esclaves et certains produits manufacturés comme les fers de houe. De celles-ci, les Monts Uluguru et les plaines environnantes n'étaient susceptibles de fournir que la seconde, les esclaves.²²⁸

Suivant les auteurs, l'impact du développement du commerce des esclaves sur les populations dont les territoires étaient traversés par ces routes est traité de manière contradictoire. Alpers (Alpers, 1967 et 1975) rappelle qu'à partir de 1820, le développement à Zanzibar et à Pemba des plantations de girofliers et de cocotiers, sous l'impulsion de Sayyid Said bin Sultan, augmente très sensiblement la demande en esclaves. Pour cet auteur, le commerce des esclaves non seulement déracina les populations, mais encouragea également la croissance d'unités politiques, économiques et sociales plus larges qui avait toujours été un élément nécessaire au commerce de longue distance en Afrique. Mais l'espace géographique auquel il applique ces assertions est principalement constitué des environs du lac Nyasa et de l'intérieur des terres à l'ouest de Kilwa. Koponen modère ce point de vue, "*It is extremely doubtful that slave exports could have appreciably affected the*

²²⁸ Le caractère rudimentaire de la métallurgie des populations concernées les faisait dépendre de réseaux régionaux d'échanges. La chasse à l'éléphant semble avoir été inexistante, soit par l'absence de tradition, soit, plus probablement, parce que la population d'éléphants avait fortement décliné à la suite de la chasse qui lui avait été faite par d'autres populations, notamment les Wakamba.

development of Tanzanian population or economy before the end of the 18th century." (Koponen, 1988, p. 55-56). L'influence aurait même été plus tardive : "As a high British official noted, the East African slave trade as observed in the 1870s was 'the growth of the last half-century' " (Koponen, 1988, p. 56-57)²²⁹. Il conforte d'autre part la position d'Alpers relative à l'origine des esclaves : "the most important areas from which slaves were procured were located beyond the frontiers of present-day Tanzania or adjacent to them, and there were many societies which lost few or none of their members as slaves. The great majority of slaves were brought from the southern parts of Tanzania and the northern parts of present-day Mozambique and Malawi (...) In addition to the southern routes, slaves also reached the coast along caravan routes in the central and northern parts, but there ivory remained a more valuable commodity. It was only in the last illegal years of the slave trade that export from the northern harbours grew brisker. Slaves arriving along the central caravan route came mainly from west of Lake Tanganyika or north of Lake Victoria but also from inside of Tanzanian territory." (Koponen, 1988, p. 96). "An idea of the geographical origins of the coastal slaves can be obtained from an estimate by Kirk, the British consul. According to him in 1870 half the slaves of Zanzibar came from the region of Lake Nyasa. The largest group, 29% of the total, were Yao. The next largest (14%) were known by the name 'Nyasa' (Wanyasa) which indicated the peoples from both east and west of Lake Nyasa. 19% of the slaves came from the coastal hinterland, the biggest groups being 'Ngindo' (9%) and 'Zigua' (7%). About of fifth of slaves were born in Zanzibar ; the rest originated from other peoples of the mainland. When slavery in Zanzibar was abolished in 1896 most of the freed slaves were still 'Yao' and 'Nyasa', but new and important groups had now emerged : the 'Manyema' from west of Lake Tanganyika and, to a lesser extent, the 'Ganda' from present-day Uganda, 'Nyamwezi' and 'Sukuma' from inland Tanzania and 'Zaramo' from near the coast" (Koponen, 1988, p. 97). Kjekshus (1977) démontre quant à lui la faible extension du commerce des esclaves en Afrique de l'Est. Citant

²²⁹ Koponen cite ici : Sir Bartle Frere, Memorandum on the Position and Authority of the Sultan of Zanzibar, inclosure in Frere to Granville, 7 May 1873, British Parliamentary Papers, Irish University Press Series, Slave Trade 91, Correspondence respecting Sir Bartle Frere's Mission to the East Coast of Africa, 1872-3, 1873 (c.820) vol. LXI, p. 116.

Kuczynski il conclut que *"the traffic from East Africa, except for a few decades, was numerically absolutely irrelevant, that even at its worst it was smaller than it had been from West Africa for fully two centuries"* (Kjekshus, 1977, p. 21). Pour lui, les spectres des guerres inter-tribales et des raids esclavagistes arabes ont été agités avant tout pour mieux faire apprécier la *Pax Britannica* et la *Deutsches Schutzgebiet*.

La situation reste donc confuse, et il est particulièrement difficile d'évaluer, à partir de la bibliographie, l'impact que l'essor du commerce caravanier put avoir sur le fonctionnement des sociétés concernées. "A historiographical puzzle must be noted here. It is difficult to find concrete evidence of the destruction the slave trade must have wrought : sources dealing with local conditions in a systematic long-range sense simply do not exist." (Koponen, 1988, p. 97).

b/ Mgeta

Au sein des Monts Uluguru, la tradition orale ne fait pas référence directe à des expéditions dont le but aurait été d'approvisionner le commerce des esclaves. Les seuls raids évoqués sont ceux très tardifs des Wambunga (ou Mafiti, nom donné localement aux Ngoni), durant le dernier quart du siècle. J'en reparlerai au paragraphe suivant. Des ventes de cadets par leur aînés sont évoquées. Elles furent suffisamment fréquentes et/ou choquantes pour l'éthique luguru pour avoir laissé une trace durable dans les mémoires. On remarque cependant que les cas précis sont extrêmement rares et qu'alors, il s'agit toujours d'un individu vendant, à l'insu du lignage, un autre individu encore enfant ou adolescent. "Un oncle emportait son jeune neveu (ou sa jeune nièce) sur l'épaule, la nuit, enrobé(e) dans des feuilles de bananiers, pour le (la) vendre à l'arabe". Ces affaires restaient rares car ceux qui les tentaient s'exposaient à des règlements de comptes qui leur coûtaient souvent la vie. Elles étaient le fait d'individus isolés qui, pour une raison ou pour une autre, ne pouvaient surmonter d'une autre façon une crise qui les menaçait (disette, impossibilité d'accomplir un rite, etc...). Elles correspondaient

à la perversion d'une pratique traditionnelle de placement en gage²³⁰. En aucun cas il ne s'agissait d'une pratique routinière. On retient cependant qu'étant donné la faible densité démographique, un prélèvement réduit put avoir un impact important. A contrario, cette même faible densité démographique et le caractère accidenté de l'environnement luguru faisait sans doute des Monts Uluguru une piètre source d'esclaves.

Par contre, il est possible que les Waluguru de Mgeta aient participé, au moins de manière occasionnelle, à l'approvisionnement en nourriture des caravanes. Je n'en ai retrouvé aucune trace dans les divers témoignages recueillis mais les archives des missions catholiques soulignent le rôle de "grenier d'abondance" que les Monts Uluguru ont pu jouer vis-à-vis des plaines environnantes. Ainsi, au début des années quatre-vingt-dix, un missionnaire remarquait que l'Uluguru fournissait des vivres aux habitants des plaines environnantes, particulièrement lors des périodes de sécheresse.

"Cette longue chaîne de montagnes appelée Ourougourou, découpée par de larges vallées arrosées de nombreux cours d'eau, est d'une fertilité prodigieuse et comme une sorte de grenier d'abondance. C'est là que vont s'approvisionner, en temps de famine, les Wakamis, les Wakoutous et les Wakwérés" (Bulletin des œuvres des Pères du Saint-Esprit, 1890-93).

Quelques années plus tard, la sécheresse, suivie d'une invasion de saute-relles, plongeait la région dans la famine :

"Il faut tenir compte de la famine qui règne partout cette année [1894], sauf dans les montagnes de l'Uruguru, et qui force nos pauvres gens à se rendre continuellement de l'Ukami dans l'Uruguru, ou à revenir de l'Uruguru dans l'Ukami, afin d'aller chercher et de rapporter quelques vivres à leur famille" (Bulletin des œuvres des Pères du Saint-Esprit, 1893-95, p. 699).

²³⁰ Selon les traditions orales, la mise en gage traditionnelle concerne toujours l'obtention de nourriture. La vente d'un individu aux esclavagistes de la Côte est évoquée dans les situations suivantes : se procurer une arme à feu pour assurer la protection du lignage (Waponera, immigrants tardifs dans la zone de Mgeta et Wanzeru de Ruvuma exposés aux exactions des habitants de Morogoro), se débarrasser d'un concurrent au décanat (Wamwenda de Bunduki). Tous ces cas correspondent à la fin du XIX^{ème} siècle.

En 1899, une autre famine touchait la côte :

"On venait [à Matombo, au pied oriental des Monts Uluguru] acheter des vivres jusque de la côte" (Bulletin des œuvres des Pères du Saint-Esprit, 1899-1900, p. 726).

c/ Les plaines environnantes

La situation au pied des Monts Uluguru est plus claire. Au sud, depuis le début du siècle, le bourg de Zungomero est une étape importante sur la route des caravanes. Celles-ci s'y ravitaillent et s'y reposent avant de traverser la dépression de la Mkata et d'aborder le grand Plateau Central. Zungomero ne semble pas régi par un pouvoir politique quelconque et l'influence de Zanzibar y est superficielle, incapable d'assurer la sécurité des caravanes. Au nord, plus tardivement, depuis le début de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, s'est développé le bourg de Morogoro. Il a le même caractère d'étape mais s'organise autour d'un pouvoir politique et militaire centralisé et reconnu par le Sultan de Zanzibar.

Zungomero n'est qu'une étape sur la route des caravanes. Ce n'est pas un lieu d'échange, d'approvisionnement en marchandises, et particulièrement en esclaves. Il n'empêche que les effets "secondaires" du passage des caravanes sont importants comme le montre le témoignage de Burton :

"Malgré l'insalubrité du Douthoumi [les Monts Uluguru], les Arabes y séjournent quelquefois assez longtemps, dans le but d'y brocanter une bonne affaire en esclaves, de réparer leur fortune, et d'acquérir le moyen d'entreprendre un voyage dans l'intérieur. Cet état de choses entretient des hostilités perpétuelles entre les chefs de la province ; il ne s'écoule pas un mois sans que des champs ne soient ravagés, des villages détruits, et leurs malheureux habitants capturés ou vendus." (Burton, 1862, p. 82). "Le Zoungoméro [au pied de la façade méridionale des Monts Uluguru] n'en est pas moins le grand bandari, ou centre commercial de l'est, comme l'Ounyanyembé et l'Oujiji dans les régions suivantes. Situé sur la route principale qui du bord de la mer conduit au lac, il est traversé par les caravanes d'aller et de retour ; et pendant la saison des voyages, c'est-à-dire de juin en avril, des bandes, composées parfois de quelque mille hommes, s'y arrêtent chaque semaine." (idem, p. 86) "Les avantages qui décident les caravanes à passer par le

Zoungoméro, y attirent également une légion d'espèces de courtiers, qui tout en attendant les marchands d'ivoire, s'amuse à saccager le pays, où ils s'abattent comme une nuée de sauterelles. Aussi les Vouak'houtou [Wakutu] race timide, qui n'ont pas, comme les Vouazaramo, de sultan pour les réunir et les grouper autour de lui, ont-ils été chassés graduellement des lieux qu'ils habitaient." (idem, p. 88)²³¹.

Morogoro, bâtie au début des années 1870 par un ancien esclave Zigua, Kisabengo, était une étape obligée pour les caravanes empruntant la route du centre et rapportant vers Bagamoyo de l'or, de l'ivoire et des esclaves. Le bourg était constitué de cinq à six cent cases entourées d'une enceinte de terre (Le Roy, 1884). La caravane payait une redevance (*hongo*) qui lui assurait le droit de passage et la protection de Kisabengo ainsi que, vraisemblablement, la possibilité de se réapprovisionner en eau et en produits vivriers.

"Morogoro est cette ville dont Cameron et surtout Stanley parlent avec enthousiasme et qu'ils appellent Simba Mwéné (...) elle a été bâtie sur un plan et dans des proportions magnifiques par Kisabengo, un esclave devenu roi, père de la sultane actuelle. Le génie de cet homme n'eut d'égal que sa scélératesse." (Baur, 1878, p. 425).

"Morogoro is a town of about 100 huts and presents a sight which strikes the traveller with sheer astonishment. It is namely surrounded by a about 12 feet high strongly built stone wall in the form of a square. On each side is an opening closed at down by heavy engraved doors. In the middle of this square stand the Royal palace, the houses for the royal officers and the better society. All around this fortified town is another one, protected itself by a mudwall, which, covered by a roof against the rains, has the form of an irregular polygone, has plenty of loopholes and several doors closed during the night by removable planks. Unfortunately this fortification begins to fall into ruins and nobody cares about to mend it or to conserve it in its former state. (...) The population of Morogoro is fairly big, the whole centre is crowded and

²³¹ Les Waluguru n'ont pas été seulement victimes passives de la cupidité qu'a pu engendrer le passage des caravanes. Sans doute, certains d'entre eux ont également participé au climat de violence qui s'instaurait comme le montre le témoignage suivant : "un arabe se rend à Morogoro afin d'y rencontrer Kingo pour affaire. Il a des armes, du sel, des vêtements et d'autres marchandises. Il cherche des chèvres et peut-être des esclaves pour Unguja (Zanzibar). Mbagho entend que Kingo le Mzaramo a un hôte. Il décide de monter une expédition dans l'espoir de le dépouiller. Ils viennent nombreux et encerclent la maison où demeure l'arabe. Un homme de la bande, Kilingo, devance les autres et s'approche de la porte. Looo! L'arabe a un fusil, il tire et tue Kilingo sur le seuil de la porte de la case. Les autres sont pris de panique et s'enfuient dans tous les sens, chacun rentrant à Mgeta en suivant sa propre route, qui par Mindu, qui par Lubungo, qui par Mghambazi" (Chiganga, 1988).

lively with many children (...) Daily also big caravans of porters going to or coming from the coast are camping in this place so that the food-stuff is much dearer than in the neighbouring villages. (...) The actual chief of the town is Kingo, a brother of the queen, about 20 years old (...) Simba-Mwene has left Morogoro and builds an new village at a distance of about nine miles in the Eastern direction. She calls her new capital Muahela and has been prudent enough to enclose it with a wall of strong planks and mud strong enough to frustrate any sudden attack from her ennemies and to defy any war-engines, I mean African ones.” (Gommenginger, n.d., p.5-6).

Le développement de Morogoro se fit au détriment des lignages luguru installés sur le piedmont septentrional du massif. “Jadis la rivière de Morogoro était connue sous le nom de rivière Mwele. Il y avait là beaucoup de petits chefs qui vivaient à l’intérieur et aux alentours de l’actuelle ville de Morogoro. (...)Kisabengo entra en guerre contre Mhingo, Mwande et Kirakala [trois de ces “petits chefs” luguru]. Tous furent écrasés et s’enfuirent dans les Monts Uluguru. A partir de ce moment, Kisabengo fut Sultan de Bungo Dimwe [Morogoro].”²³²

Selon Stanley, l’influence de Morogoro aurait été particulièrement délétère.

“Il y a trentre ans [écrit-il en 1872] les Vouaségouhha [Wazigua] ne possédaient qu’une lisière de terrain, placée entre les Vouasambara et les Vouadoé [Wadoe] (...) Mais les marchands d’esclaves, portant la ruine avec eux livrèrent cette belle race à des bandes composées de fugitifs de la Mrima [côte Swahili], d’esclaves marrons, de criminels échappés aux lois de Zanzibar, de voleurs d’enfants, de détrousseurs de caravanes dont les bois de cette région étaient infestés. (...) Parmi les chefs de ces expéditions était Kisabengo (...)qui, au trafic des habitants, joignant la conquête du sol, étendit l’Ouségouhha jusque dans la vallée où il fonda Simbamouenni [Simbamwene ou Morogoro]. A l’époque de cette fondation il ne restait plus qu’un petit nombre de Vouadoé ; presque tous avaient été arrachés à leur demeure. Mais l’horrible chasse n’est pas terminée ; la plupart des guerriers vouaségouhha ont des mousquets ; et en retour des munitions que leur donnent les Arabes,

²³² “Zamani mto wa Morogoro ulikuwa ukijulikana kwa jina la Mto Mwele. Palikuwa na wakuu wengi wadogo waliokuwa wakiishi ndani na pembeni ya sehemu ambayo hivi inaitwa Morogoro. (...). Kisabengo alianza vita yake kuwapiga “Mhingo, Mwande, na Kirakala”. Hawa wote walipigwa vibaya sana na walikimbilia kwenye milima ya Uluguru. Kuanzia wakati huu Kisabengo alikuwa Sultani wa Bungo Dimwe” (Mzuanda, n.d., p. 1 & 5).

ils continuent d'approvisionner ceux-ci de Vouarougourou [Waluguru], de Vouadoé, de Vouakouenni [Wakami ?]. En 1867 ils pénétrèrent dans l'Ousagara, au cœur même des montagnes, désolèrent les parties peuplées de la vallée de la Mkata, et en ramenèrent cinq cent captifs. Autrefois, dans ce pays, la guerre n'était causée que par les disputes des chefs ; elle est maintenant fomentée par les traitants de la Mrima, qui en ont besoin pour approvisionner d'esclaves le marché de Zanzibar." (Stanley, 1874, p. 189-190).

Il conseille ensuite la destruction de Morogoro qu'il qualifie de "pivot de la traite de l'homme dans cette partie de l'Afrique" (idem, p. 190). Burton donne une image similaire de Kisabengo, bien que n'étant pas passé par Morogoro :

"En 1857, le fléau du pays était un nommé Kisabengo, mzégoura de basse extraction, qui après avoir enlevé l'Oukami, au dihouan [diwani] Ngosi, ou Kingarou, s'est élevé à la dignité de shéné khambi, ou grand chef. Soutenu par les Vouazégoura, ses compatriotes, et par la population mulsumane de Houindé, petite ville de la côte, dont les habitants sont chasseurs d'hommes, il a transféré presque tous ses sujets au marché de Zanzibar ; puis l'article venant à manquer sur ses terres, il a été le chercher dans l'ouest, et à porté la désolation de l'autre côté du val de la Moukondokoua." (Burton, 1862, p. 81).

d/ Conclusion

Les Monts Uluguru et leurs environs ne furent pas une zone d'approvisionnement en ivoire ou en esclaves sinon de manière à la fois irrégulière et marginale du point de vue des flux régionaux. Il est cependant impossible d'estimer l'impact de ce prélèvement sur la démographie des populations concernées. Quoiqu'il en soit, le passage des caravanes, à partir de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, entraîna de réelles perturbations sur les piedmonts septentrional et méridional du massif. Avec le développement des bourgs de Zungomero et de Morogoro, s'installent dans la zone des groupes sociaux qui vont créer une situation de précarité et d'instabilité pour l'ensemble des habitants de leurs environs immédiats. Victimes du climat de violence et d'insécurité ainsi instauré, il est tout à fait vraisemblable que les populations du piedmont aient alimenté le mouvement de migration tardif vers l'intérieur des Monts décrit précédemment.

3.3.3.2/ Les contrecoups du Mfecane

"Caravan trade was not the only outside force interfering in the endogenously propelled development of Tanzanian societies during the 19th century. Another one, with major consequences in the southern parts of the country, was the irruption of the people who became to be known as the Ngoni. As is well-known, originally they were groups fleeing the violent disorders in Southern Africa known as mfecane." (Koponen, 1988, p. 76).

Les Ngonis sont des bantu originaires d'Afrique du Sud d'où ils s'enfuirent sous la direction de leur chef Zwangendaba aux environs de 1820 afin d'échapper au pouvoir grandissant du célèbre Shaka Zulu. Lors de migrations qui ne s'arrêtèrent qu'avec la colonisation allemande, ils se scindèrent en différents sous-groupes et traversèrent les territoires des actuels Mozambique, Zambie, Malawi, Zimbabwe et Tanzanie. Ils furent un important facteur de réorganisation sociale pour nombre de tribus qu'ils soumièrent ou qui leur résistèrent, diffusant de nouvelles méthodes militaires, imposant une organisation sociale hiérarchisée et promouvant, dans certains cas, un type d'agriculture très intensif. *"Their societies consisted of both free men and slaves, and missionaries reported that they were particularly interested in capturing women either for sale or for incorporation into their own societies as wives, concubines and cultivators."* (Koponen, 1988, p. 78). Comme je l'ai déjà indiqué²³³, les Ndendeuli du sud du Tanganyika étaient l'une de ces tribus ayant assimilé l'organisation sociale et militaire des Ngonis. Vers 1860, à la suite de conflits internes, *"many Ndendeuli fled north-eastwards to the Kilombero valley [au sud-sud-ouest des Monts Uluguru], where they recreated the Ngoni military system and became known as Mbunga"* (Illife, 1979, p. 55)²³⁴. Ils développèrent là une agriculture irriguée intensive. *"A large labour force was accordingly needed, and (...) raids [des Mbunga à l'encontre des populations environnantes] expressed the labour needs of an expanding agricultural economy"* (Kjeskshus, 1977, p32).

²³³ Voir l'Introduction Générale, note 10, p. 10.

²³⁴ Voir également Kjeskshus, 1977, p. 40.

Ils furent également un facteur de déstructuration et de destruction pour la plupart des populations qu'ils rencontrèrent sur leur chemin. *"In some areas Ngoni invasion led to a large-scale reorganization of society. (...) So the Ngoni invasions did bring about some constructive changes in southern Tanzania. Yet, on balance, the bad results of this migration outweigh the good. Ngoni war techniques brought a new kind of ferocity to local conflicts in Tanzania. (...) wandering bands of warriors (...) lived only to plunder, steal and destroy."* (Were, 1972, p. 108).

L'impact du *Mfecane* sur les Waluguru reste difficile à estimer, mais relève clairement de cette deuxième logique de destruction. La mission des Pères du Saint-Esprit, installée au pied des Monts Uluguru en 1884, enregistre de nombreuses incursions de Wambunga. *"Les Mafiti²³⁵ ou Wambunga comme on les appelle ici (...) dérobent tout ce qu'ils trouvent à leur convenance; mais ce qu'ils convoitent principalement, ce sont les femmes, et de préférence les jeunes filles, soit pour les vendre, soit pour s'en faire des concubines qui cultiveront en même temps leurs champs"* (Bulletin des œuvres, 1883-86, p. 1127)²³⁶. Mais ces incursions atteignent rarement la zone de Mgeta et concernent essentiellement les Waluguru occupant le piémont du massif, mis à part le piémont Nord, protégé par la présence de Morogoro.

Les Wambunga eurent une influence directe plus importante, mais aussi plus tardive, que le commerce des esclaves sur les Monts Uluguru. Certains raids Ngoni atteignirent Mgeta et sont restés gravés dans la mémoire collective. Il semble cependant que l'impact soit resté limité, sans doute à la fois à cause du caractère accidenté du terrain qui rendait délicats les raids surprises et plus faciles les mesures de protection, et de la capacité qu'eurent certains lignages à se mobiliser autour d'un chef militaire. Comme pour les routes des caravanes, l'influence indirecte fut sans doute plus décisive. En accusant encore les conditions d'insécurité qui régnaient aux environs des Monts

²³⁵ Ce terme désigne en fait des bandes de brigands qui terrorisaient également les zones où les Mbunga opéraient, en utilisant les mêmes techniques militaires. Les missionnaires, tout comme la tradition orale, utilisent indifféremment les deux termes.

²³⁶ D'après cette même Mission, et en accord avec la tradition orale, Bambalawe, un doyen de lignage et faiseur de pluie de l'Est des Monts Uluguru aurait accueilli un groupe de Mbunga sur son territoire (idem et Mzuanda, 1958).

Uluguru, les raids Ngoni contribuèrent à nourrir les mouvements de migration tardifs vers l'intérieur du massif montagneux.

4/ Conclusion

Après avoir caractérisé le mode de mise en valeur du milieu pratiqué par les pionniers et conforté, grâce à cette caractérisation, la description faite par les traditions orales des itinéraires de migration, j'ai mis en évidence la contradiction entre ce mode de mise en valeur, censé assurer le maintien d'un couvert boisé, et la savanisation du milieu naturel à Mgeta achevée à la fin du XIX^{ème} siècle. Cherchant à interpréter ce hiatus, je suis parti de quelques faits établis :

- Une évolution de l'outillage et des plantes utilisés par les Waluguru.
- Un mouvement d'immigration tardif et suivant des modalités totalement différentes des mouvements migratoires précédents.
- Une situation générale d'insécurité et de précarité dans la région à la suite du développement du commerce caravanier puis de l'expansion Ngoni.

J'ai tenté d'établir une grille d'interprétation qui permette la mise en cohérence de ces différentes observations, ce qui m'a conduit à proposer une périodisation de l'histoire luguru précoloniale. C'est ce que je vais exposer maintenant en conclusion de cette première partie.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Au cours de la seconde moitié du XVIII^e siècle, un front de peuplement, issu du sud-ouest de la Tanzanie, atteint les Monts Uluguru. Il est constitué d'une population matrilineaire qui véhicule avec elle une organisation sociale et un mode de mise en valeur du milieu spécifiques.

En deçà de la limite d'expansion du front pionnier, cette population est divisée en quelques grands matriclans exogamiques qui réunissent tous les descendants en ligne matrilineaire d'une aïeule mythique. Ceux-ci n'ont guère d'existence fonctionnelle. Ils se divisent à leur tour en lignages associés à des territoires définis, les "lignages territoriaux". Ces derniers, issus de divers matriclans, sont associés au sein d'aires matrimoniales, espaces physiques et sociaux où se réalisent l'essentiel des échanges matrimoniaux. Ces aires sont toujours dominées par une paire de matriclans affins qui est à l'origine de leur formation. Un lignage territorial, à la tête duquel se trouve un doyen unique, peut abriter quelques segments de lignages correspondant à autant de hameaux de quelques cases (une dizaine en moyenne) dispersés sur le territoire lignager. Chacun de ces segments a l'usufruit d'une partie précise du territoire lignager. Le mode de mise en valeur du milieu pratiqué par ces populations est l'essartage associé à la chasse et à la cueillette. L'ensemble de ces activités productrices est conduit au sein d'une formation végétale spécifique : la forêt claire à miombo. La forêt est défrichée et brûlée, puis cultivée durant une courte période (quelques années) avant d'être abandonnée au recru forestier. Les principaux outils agricoles sont des outils de défriche (hache et serpe), le bâton semoir et le feu. À la limite du front pionnier, la virginité du milieu offre une certaine rente de situation : fertilité et abondance de gibier liés à la très faible densité humaine. Cette rente de situation participe à l'actualisation d'un potentiel de croissance démographique qu'exprime une idéologie du nombre sur laquelle s'appuie l'autorité des doyens et la renommée des doyennes. Un lignage fort est un lignage nombreux, le rôle de la femme est de l'accroître et l'homme dont les sœurs germanes et les cousines parallèles sont grand-mères d'une nombreuse descendance est un doyen puissant.

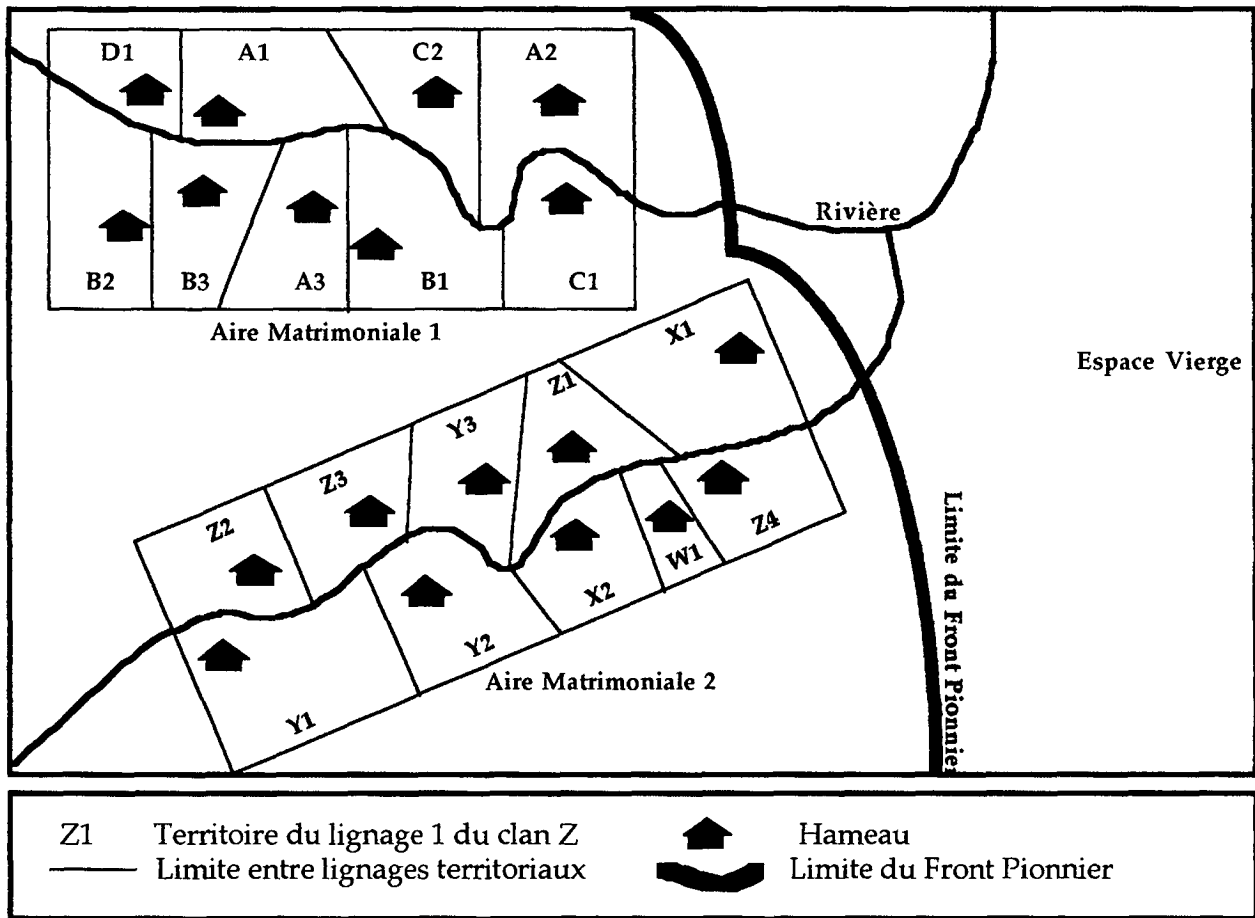


Figure 6 : Représentation schématique de la situation à la limite du front pionnier

La croissance démographique nourrit en retour l'expansion géographique dans la mesure où la contradiction entre l'idéologie du nombre et la réalisation du statut de doyen se résoud dans le processus de segmentation-migration. En effet, tout ancien d'un segment de lignage nombreux est un doyen potentiel, quel que soit son degré d'aïnesse au sein du lignage territorial. La mort du doyen d'un groupe nombreux annonce donc l'expression de tensions jusqu'alors latentes au sein d'une cohorte accrue de doyens potentiels et la segmentation-migration est, à cause des caractéristiques concrètes du front pionnier, le mode dominant de résolution de ces tensions.

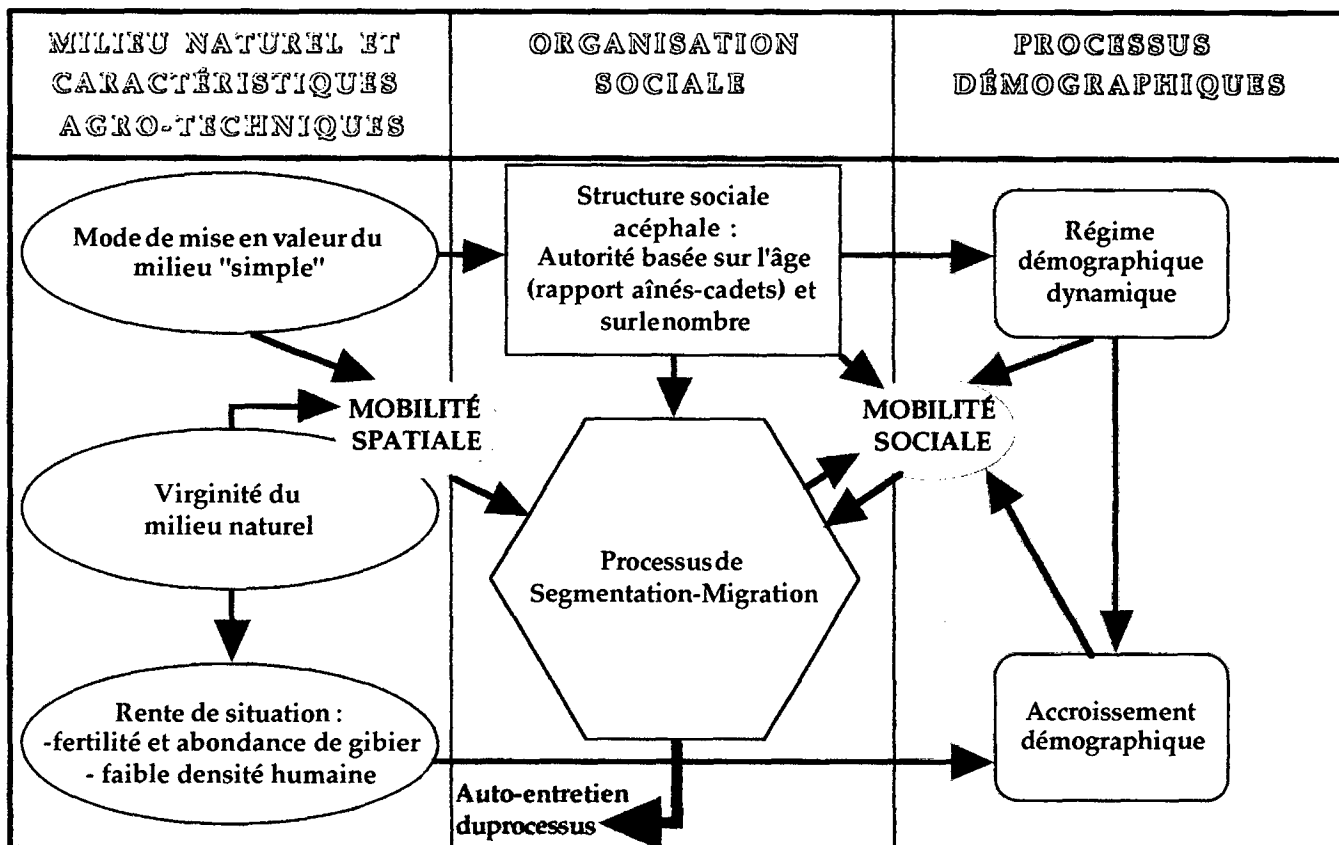


Figure 7 : Schématisation du processus de segmentation-migration comme résultat de la combinaison des facteurs agro-techniques, socio-politiques et démographiques

C'est à partir d'une de ces aires matrimoniales qu'un groupe domestique, issu de la combinaison de deux segments de lignages affins, ouvre un nouveau territoire et élabore son aire matrimoniale propre. Mais la rente de situation qu'offre alors le milieu, vis-à-vis des processus de production, reste insuffisante à la consolidation définitive de l'aire matrimoniale car celle-ci dépend aussi de facteurs démographiques. En effet, la faible taille du groupe domestique pionnier, quelques dizaines d'individus, le rend vulnérable aux aléas démographiques. Aussi, le premier souci des pionniers sera d'assurer le renforcement numérique du groupe domestique en invitant d'autres segments de lignage à venir s'installer sur le nouveau territoire. L'accroissement démographique rapide de la phase pionnière est donc un accroissement qui résulte de mouvements migratoires des aires matrimoniales consolidées vers l'aire matrimoniale en formation.

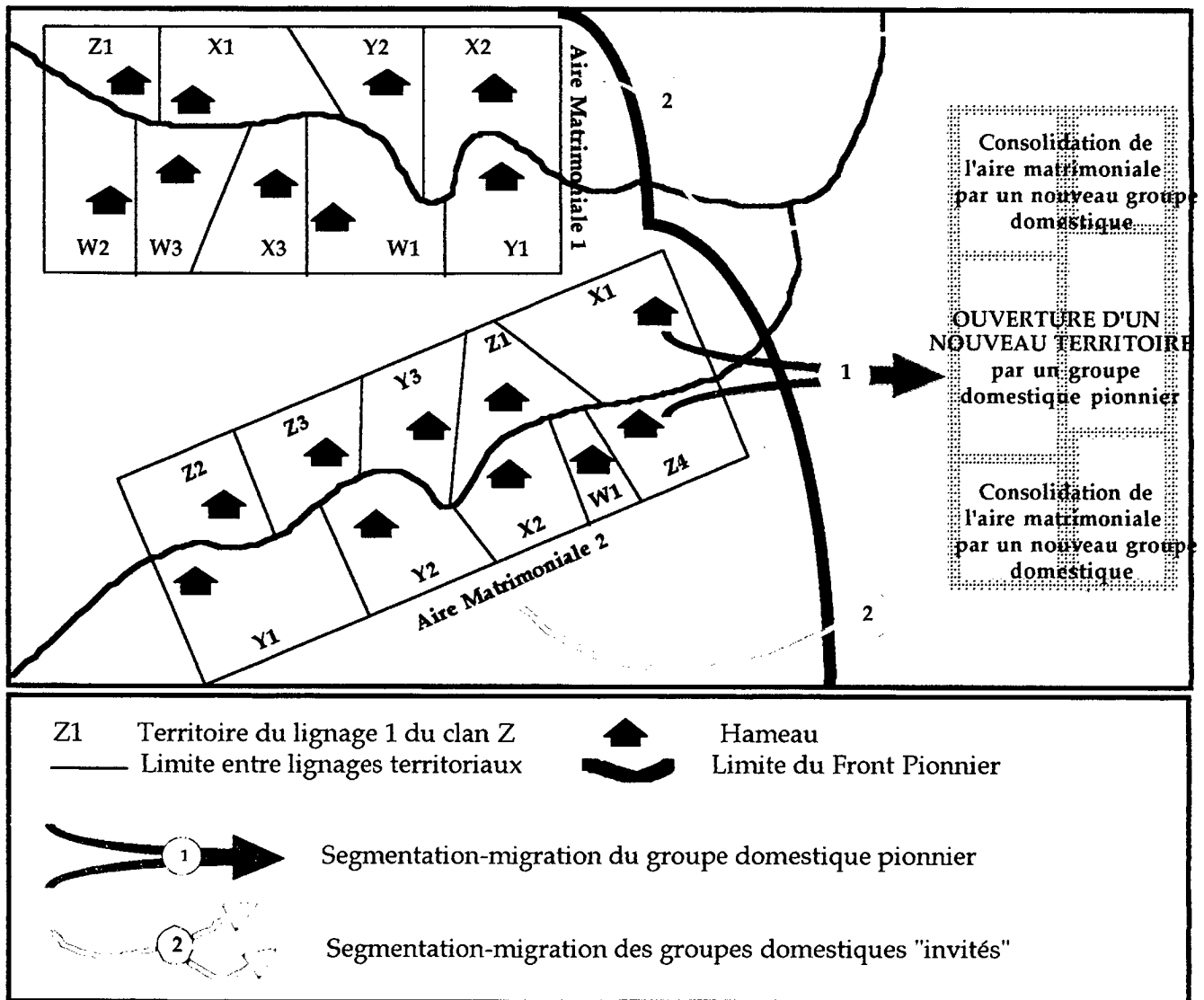


Figure 8 : Processus schématisé de la création d'une aire matrimoniale sur le front pionnier

Logiquement, une fois elle-même consolidée, l'aire matrimoniale devrait à son tour entretenir le mouvement d'expansion géographique du front pionnier grâce aux processus de segmentation-migration dont elle ne manquera pas d'être le théâtre.

Pourtant, cette phase n'apparaît pas à Mgeta. Les aires matrimoniales semblent au contraire se cristalliser dans leurs frontières externes et seuls sont observés des processus de ré-organisation internes, pouvant faire intervenir des segments de lignages issus d'aires matrimoniales consolidées

voisines. Parallèlement, à l'essartage pratiqué par les pionniers se substitue une agriculture de défriche-brûlis sur jachère herbacée. Ce changement de nature de la friche s'accompagne évidemment d'une marginalisation des outils de défriche au bénéfice des outils de sarclage et de travail du sol (houes diverses). La place de la chasse et de la cueillette est amoindrie tandis que les troupeaux de caprins paissent les nouvelles jachères herbacées. Cette évolution du mode de mise en valeur du milieu trahit la rupture de l'ancien équilibre entre le milieu "naturel" et la densité démographique : le croît démographique n'a pas été compensé par des mouvements migratoires hors de la zone.

Cette évolution particulière illustre peut-être, de manière exacerbée, ramassée dans le temps, le devenir général des zones de peuplement une fois le front pionnier hors de portée. Elle est, quoi qu'il en soit, le résultat d'un double phénomène. D'une part, les modalités de peuplement de la zone aboutissent à l'enclavement rapide de Mgeta qui se trouve ainsi en deçà du front pionnier avant même d'avoir pu participer à sa dynamique de progression. D'autre part, les bouleversements régionaux qu'entraînent le développement du commerce de traite et, plus tardivement, les contrecoups du mfecane, rendent difficiles les mouvements migratoires de la montagne vers les plaines et nourrissent, au contraire, un flux migratoire inverse.

Ce dernier flux migratoire aboutit à la constitution d'une nouvelle catégorie d'individus que les bouleversements régionaux ont conduit à chercher refuge au sein du massif montagneux et dont la présence complexifie encore la situation. Ces "wanawana", personnes sans territoire et donc sans clan, constituent un groupe social étranger au fonctionnement de la société luguru en période pionnière. Leur statut, notamment vis-à-vis de l'accès à la terre et au mariage, les rend particulièrement vulnérables aux manipulations socio-politiques.

Dans ce cadre général, la segmentation-migration ne peut plus jouer son rôle dans la résolution de la contradiction entre l'idéologie du "nombre" et celle de "l'âge". La restriction de l'espace géographique est également

restriction de l'espace social aux aires matrimoniales déjà constituées et la segmentation doit désormais se réaliser en leur sein. Ceci suppose l'élaboration de nouvelles modalités de conciliation entre des groupes sociaux (segments de lignage d'un même lignage territorial, lignages affins, etc.) aux intérêts de plus en plus souvent divergents et/ou opposés. Les rapports sociaux s'en trouvent sensiblement modifiés.

En situation pionnière, l'aire matrimoniale consolidée est l'espace au sein duquel se gère la reproduction physique et sociale des groupes qui la constituent. Mais, pour une période donnée, l'échange matrimonial concerne généralement de manière privilégiée deux groupes domestiques affins précis. Le groupe domestique est constitué autour d'une sororie de femmes aînées, de toutes leurs descendantes et de leurs éventuels époux, de ceux de leurs descendants qui ne sont pas encore mariés (enfants de sexe masculin) ou ne le sont plus (aînés ayant quitté leurs épouses et rejoint le lignage d'origine). Les époux des femmes du groupe domestique sont en général leurs "cousins croisés", les enfants de l'épouse de l'un des oncles maternels de ces mêmes épouses. Étant donnée la faiblesse numérique des ensembles concernés, d'incessants ré-arrangements, vecteurs de tensions entre groupes affins, sont nécessaires. Ainsi, un groupe domestique est constitué autour d'alliances matrimoniales avec plusieurs autres groupes domestiques correspondant à autant de sorories. Mais il s'agit d'alliances multi-bilatérales et non pas multilatérales, dans la mesure les adelphies concernées appartiennent toutes à la paire de clans pionniers. Derrière ce réseau d'affinité se cache le contrôle des cadets par les aînés, et le privilège affirmé d'un jeune homme d'épouser la fille de son oncle maternel n'est que le droit déguisé du second de s'assujettir le premier. L'alliance bilatérale est donc à la fois un moment social historique, celui qui préside à la fondation de la nouvelle aire matrimoniale par deux lignages affins, et un élément constitutif du fonctionnement "instantané" de la société luguru.

Les évolutions de la période précoloniale tardive vont perturber cet agencement. Le foncier, moins abondant qu'en situation pionnière, et donc nécessairement plus inégalement réparti entre les lignages territoriaux et,

au sein de ceux-ci, entre les segments de lignage, devient un enjeu et un instrument de contrôle social. A contrario, la multiplicité des alliances matrimoniales possibles érode sensiblement l'efficacité du contrôle de l'attribution des épouses dans cette même fonction.

Pour comprendre le fonctionnement de la société luguru en période pionnière, une lecture historique des rapports sociaux est donc nécessaire. C'est ce que propose la seconde partie de ce travail.

SECONDE PARTIE
LA REPRODUCTION SOCIALE
LUGURU EN PÉRIODE PIONNIÈRE



Photo 7 : Un hameau du village de Kifulu (Vallée de Bunduki)

INTRODUCTION DE LA SECONDE PARTIE

Les trois premiers chapitres ont abouti à une périodisation de l'histoire luguru, depuis l'arrivée des pionniers et l'installation des aires matrimoniales initiales, au cours du XVIIIème siècle, jusqu'à l'orée de la colonisation allemande, à la fin du XIXème siècle, alors que le développement du commerce caravanier et les contrecoups du Mfecane bouleversent l'environnement direct des Waluguru et, par conséquent, le fonctionnement même de leur système social. Cette périodisation permet de distinguer une phase pionnière, durant laquelle les aires matrimoniales sont fondées sur une relation affine bilatérale, à l'échelle du clan, d'une phase précoloniale tardive qui est le théâtre d'une complexification de ces aires. À la relation bilatérale clanique se substituent en effet des relations multi-bilatérales qui, si elles restent dominées par les deux clans pionniers, concernent désormais plusieurs clans tiers. L'immigration de ces nouveaux clans au sein du massif montagneux résulte souvent de la situation d'instabilité chronique qui prévaut dans les plaines alentour. Cette dernière apparaît donc comme l'un des moteurs essentiels de cette évolution. Cependant, la relation bilatérale initiale semble elle-même caractérisée par une certaine instabilité. L'apparente facilité avec laquelle se réalise le passage du bi au multi-bi-latéralisme le suggère.

L'objet des deux chapitres suivant sera la caractérisation du système social luguru, et particulièrement des stratégies de reproduction sociale mises en œuvre pour assurer sa pérennité, en phase pionnière. Le premier chapitre traitera essentiellement du mariage et de la circulation des hommes entre les adelphies au sein de l'aire matrimoniale. Le cycle viager masculin sera partiellement décrit à cette occasion. Le second chapitre complétera l'analyse du cycle viager masculin et décrira celui de la femme. L'analyse de la circulation des individus, de leur énergie de travail et du produit pourra être alors entreprise. Dans cette démarche, les hypothèses relatives à l'organisation sociale seront confrontées en permanence aux conclusions du Chapitre III sur la vie matérielle luguru. En conclusion enfin, les parts relatives des facteurs endogènes et exogènes dans l'évolution précoloniale de la société luguru pourront être discutées.

CHAPITRE IV
LE MARIAGE AU CŒUR DU CYCLE VIAGER MASCULIN

1/ Introduction

1.1/ De la désinformation à l'information

Les Waluguru ne livrent pas spontanément les informations relatives au mariage traditionnel. La principale cause en est sans doute que les règles matrimoniales traditionnelles contreviennent à la morale chrétienne à l'aune de laquelle ils ont appris à juger et à remodeler leur propre culture depuis près d'un siècle. À quelques exceptions près, les informateurs commencent par décrire, sous couvert de mariage traditionnel, les modalités du mariage tel qu'il était pratiqué dans leur jeunesse, c'est-à-dire dans les années quarante et cinquante ou à l'époque du mariage de leurs parents ou grands-parents, soit, au mieux, au tournant du siècle dernier. Le cas échéant, ils en taisent les aspects qu'ils présument les plus choquants aux oreilles de leur interlocuteur²³⁷. Les récits font alors apparaître le mariage luguru comme une histoire d'amour qui ne dépayse guère l'auditeur occidental moderne. Bien sûr, l'exotisme de certaines pratiques convainc de l'authenticité du témoignage et l'on insiste beaucoup sur les consultations préalables au mariage et les différents cadeaux matrimoniaux²³⁸. D'une manière générale, le déroulement est le suivant : un jeune homme désire une jeune fille qu'il a remarquée à quelque occasion. Son entremetteur (*senga*) rencontre l'entremetteuse (*senga*) de la jeune fille. Ceux-ci consultent les parents utérins des prétendants au mariage ainsi que leurs "oncles maternels". À l'issue de ces consultations, si un accord de principe

²³⁷ C'est une situation classique. Talayesva, un indien Hopi, raconte : "Certains [des blancs qui lui rendaient visite] s'appelaient "anthropologues", me demandaient de leur raconter des histoires et me payaient très bien, mais je savais que les Blancs voient plus de péché que de plaisir dans l'amour, alors, j'expurgeais les vieilles histoires hopi." (Talayesva, 1959, p. 239).

²³⁸ Le mot Swahili utilisé par les informateurs est mahari (prononcé quelquefois improprement mali par les Waluguru) qui correspond au "bridewealth" des anglo-saxons qu'on traduit en français par "prix de la fiancée" (Deliège, 1996, p. 12) ou "compensation matrimoniale" (Copans, 1996, p. 56). Ici, le jeune homme effectue des prestations en travail mais les différents cadeaux qu'il fait à ses futurs beaux-parents ne sauraient constituer une compensation matrimoniale. D'une part, ils sont fort modestes, d'autre part, ils ne compensent rien puisque la femme reste attachée à son groupe matrilineaire et que c'est le groupe d'origine du jeune homme qui se voit privé de l'un de ses membres.

est obtenu, un cadeau de faible valeur est offert (un poulet, un bracelet métallique ou quelques shillings). Le mariage peut alors avoir lieu, immédiatement si la jeune fille est déjà initiée (c'est alors une mwali), après l'initiation dans le cas contraire (la fillette est encore une kigoli). Aucune cérémonie ne vient marquer cet événement. Le mariage est matrilocal, au moins durant les premières années de la vie du couple.

Beidelman, avec son habituel dédain pour l'histoire, choisit de considérer les tenants et aboutissants du mariage chez les Kaguru²³⁹ à partir de ce type de témoignages. Il propose ainsi une image du mariage Kaguru très semblable à celle du mariage occidental moderne :

"In the past Kaguru youths began to press their elders for wealth to secure a wife within a few years after their initiation. Of course, bachelorhood has its pleasures for Kaguru, and a few youths postpone marriage until their late twenties so that they can fully savor the joys of drinking at clubs, seducing girls at dances and beer clubs, and traveling about in the dry season. (...) A youth goes into his first marriage hoping to establish his own household and, through a wife and children, hoping to improve his economic and social situation. His aim at the beginning is to marry while incurring as few constricting obligations as possible to those who help him secure a wife." (Beidelman, 1971, p.61).

Pourtant, peu d'efforts suffisent à obtenir des déclarations d'une toute autre nature. L'histoire d'amour se dissipe comme un brouillard ténu pour laisser apparaître une réalité moins romantique. Après avoir laissé l'informateur s'exprimer et présenter ces images très chrétiennes des unions matrimoniales, il m'a toujours suffi d'évoquer de manière laconique le mariage d'un jeune garçon avec la fille de son kolo ("oncle maternel") ou encore les fiançailles "avec une grossesse" (kuchumbia mimba), pour que l'informateur revienne sur ses propos et livre les informations sur lesquelles la rédaction de ce paragraphe est fondée.

²³⁹ Rappelons que les Kaguru sont des voisins des Waluguru. Ils habitent la plaine située au nord des Monts Uluguru. Ils partagent avec eux une même origine, une langue quasi identique et des coutumes semblables. La plupart des clans sont communs aux deux groupes (voir Chapitre I, carte 2).

À la lecture des lignes qui suivent, on comprendra les raisons de ces réticences à s'exprimer sur le mariage traditionnel. En anticipant un peu, il est clair que le mariage d'un individu avec l'enfant de son "oncle maternel" ou de sa "tante paternelle" ou la cohabitation d'un adolescent ou d'un jeune homme avec une fillette non pubère contreviennent à la morale chrétienne. Les informateurs rapportent ainsi l'argument des missionnaires, défendant les principes catholiques : si tu ne peux pas te marier avec l'enfant de la sœur de ta mère comment le pourrais-tu avec l'enfant du frère de ta mère qui t'est tout aussi proche ? Dans un premier temps, ce discours fut sans doute incompréhensible aux Waluguru pour qui les catégories de père, de mère, de frère et de proximité génétique n'existent pas²⁴⁰. Aussi incompréhensible fut sans doute la catégorie de "kolo" aux oreilles des missionnaires (voir infra, paragraphe 5.2). Cependant, avec le temps, les Waluguru ont fini par saisir la subtilité du vocabulaire de parenté européen et appris à y conformer leur discours. La facilité avec laquelle ce discours est abandonné pour faire place à des informations plus fiables démontre le caractère superficiel de l'appropriation des valeurs chrétiennes par les Waluguru. C'est plus par désir de ne pas incommoder l'interlocuteur européen que par sentiment de culpabilité que les Waluguru taisent spontanément certaines des pratiques sociales qui fondaient pourtant le fonctionnement de leur société à l'époque précoloniale.

1.2/ De la nature normative des informations

Il est important de souligner que, contrairement aux traditions relatives au peuplement, les traditions ne rapportent pas ici des faits, aussi manipulés soient-ils. Les témoignages ne racontent pas un événement réel ou prétendu tel. Ils énoncent des normes autour desquelles se centrait sans doute un nuage de pratiques résultant des variations imposées par des réalités d'ordre multiple (démographique, politique, etc...). La distinction entre mariage préférentiel et mariage prescriptif est une illustration de ce phénomène. Deliège, exposant le point de vue de Levi-Strauss, écrit qu'il s'agit "des mêmes phénomènes selon que l'on se place au niveau du

²⁴⁰ Voir à ce sujet Geffray, 1991.

modèle ou de la réalité. Les sociétés qui préconisent ce type de mariage ne parviennent à s'y conformer, dans la pratique, que dans un petit nombre de cas. Le modèle théorique est bien prescriptif mais, dans la réalité, le mariage n'est plus que préférentiel car, pour diverses raisons, tout le monde ne parvient pas à se soumettre à la règle. Un système est donc prescriptif quand on l'envisage au niveau du modèle et préférentiel quand on l'envisage au niveau de la réalité." (Deliège, 1996, p. 107). L'important est de comprendre ce qui détermine le modèle et l'incomplétude de son application.

Quant aux faits eux-mêmes, on doit en général se contenter de l'expérience propre aux informateurs ou, au mieux, à celle de leurs parents ou grands-parents, pour des périodes où les pratiques matrimoniales étaient déjà radicalement altérées par les bouleversements de la situation coloniale.

2/ Le mariage luguru

2.1/ Mariage préférentiel

Tous les informateurs s'accordent clairement sur le fait que, jadis, un jeune homme se mariait de manière quasi-systématique avec la fille de son mtumba ou kolo, le frère classificatoire de sa mère classificatoire, son "oncle maternel".

Jadis nos traditions étaient qu'un homme se marie avec l'enfant de son oncle²⁴¹

Plus rarement, les informateurs évoquent aussi une relation quasi-symétrique, à savoir le mariage d'un jeune homme avec sa shangazi ou la fille de sa shangazi, la sœur classificatoire de son père classificatoire, sa "tante paternelle".

²⁴¹ "Mira zetu za zamani mtu kuposa mtoto wa mjomba wake." Rafaeli Hasan Josefu Mdumu, clan des Wazaganza, entretien du 15/03/95 à Kododo. La suite du texte montre sans ambiguïté qu'il faut traduire ici "mtu" par "homme", au lieu de "personne" sans précision de sexe (voir l'ensemble du témoignage présenté en Annexe 1).

Tu sais, jadis, selon l'histoire des Waluguru, il était obligatoire de se marier avec l'enfant de sa tante paternelle ou celui de son oncle. Jadis..., ces temps-ci je ne sais pas. Si par exemple moi, ici, j'ai un neveu [l'enfant mâle de ma sœur classificatoire], mon neveu doit nécessairement épouser mon enfant [l'enfant de mon épouse ou de l'épouse d'un membre de mon lignage] ou bien mon enfant mâle qu'il aille épouser sa "tante paternelle". C'est ainsi que fonctionnait jadis la famille. C'est là la véritable coutume luguru.²⁴²

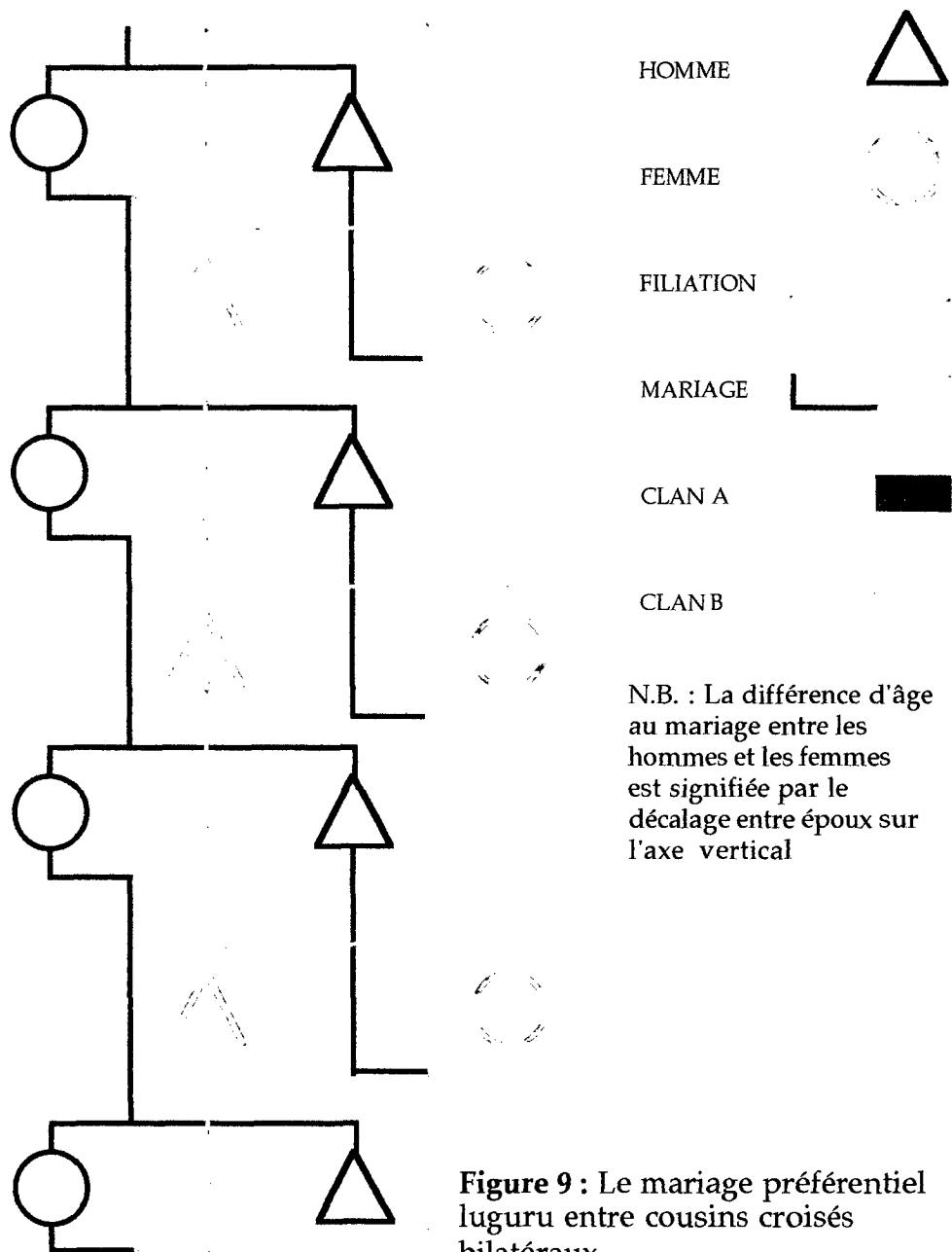
Il est particulièrement intéressant de souligner que les informateurs ne se placent jamais du point de vue de la future épouse. C'est toujours le futur époux dont la situation est évoquée. Et sa destinée matrimoniale dépend quasi systématiquement d'un autre homme, son "oncle maternel"²⁴³. En quelque sorte, on considère que la question de savoir avec qui se marie la femme ne présente guère d'intérêt. Et de fait, l'homme étant l'élément mobile du dispositif social, il semble raisonnable que le discours luguru sur le mariage parle avant tout de lui, qu'il n'envisage pas avec qui se marie la femme mais avec qui se marie l'homme, le gynécostatisme réglant le problème de la femme, semble-t-il, de manière définitive et péremptoire. La femme est le lignage. Elle et sa progéniture sont ancrées dans le saku, le territoire lignager, expression géographique de l'organisation sociale chez les luguru (voir le Chapitre II).

Se plaçant du seul point de vue de l'époux et privilégiant la relation "oncle maternel-neveu", le discours ne permet pas d'emblée de connaître le nombre de groupes affins considérés, de savoir si l'on parle d'échange restreint ou d'échange généralisé. L'évocation du mariage d'ego avec sa "tante paternelle" comme équivalent au mariage avec la fille de son "oncle maternel" suggère fortement qu'il s'agit bien d'un mariage entre cousins

²⁴² "Unajua zamani historia ya Waluguru lazima aposhe mtoto wa shangazi yake au mtoto wa mjomba wake, zamani, sijui siku hizi. Kama mimi hapa nina mpwa wangu, lazima mpwa wangu wa kiume aje aposhe mwanangu, au mimi mtoto wangu wa kiume nenda kaposhe shangazi yake. Ukoo zamani ndiyo unavyokwenda. Ndiyo jadi kabisa ya kiluguru ni hapo." Nicola Fabiani Ndambwagire Kupeni, clan des Waponera, entretien du 13/06/94 à Lukunguni.

²⁴³ Bien sûr, on ne manquera pas de remarquer que la plupart des informateurs sont des hommes (voir l'Introduction Générale, paragraphe 3.3.1). Cependant, les quelques témoignages de femmes confortent le point de vue exprimé ici (voir en Annexe 1 les témoignages de Binti Bwanali, Sofina Petri Kahonga, Zenze).

croisés bilatéraux et donc d'échange restreint²⁴⁴. En fait, on l'aura compris à la lecture des chapitres précédents, la question ne se pose pas aux Waluguru. La tradition est claire, les clans pionniers sont parvenus dans le massif associés par paires affines et cet appariement reste dominant jusqu'aujourd'hui.



²⁴⁴ Pour Brain : "Ideally a man should marry a FZD [la fille de la sœur du père], but MBD [la fille du frère de la mère] is also thought of as being an excellent match. Where prolonged intermarriage occurred a person can be both FZD and MBD at the same time." (Brain, 1978, p. 178).

Le “mariage préférentiel” entre cousins croisés bilatéraux est donc considéré par les Waluguru modernes comme ayant été la norme chez les Waluguru précoloniaux. On se posera plus loin la question de la validité d’une telle assertion, en considérant notamment la signification des mots kolo (“l’oncle maternel”), shangazi (“tante paternelle”) et mwihwa (neveu ou nièce) et en se demandant si les conditions matérielles concrètes, particulièrement démographiques, étaient réellement compatibles avec de telles pratiques. Je m’attacherai tout d’abord à décrire les pratiques liées au mariage préférentiel.

2.2/ Âge, statut des époux et situations des groupes affins

Au début de l’adolescence, entre 12 et 16 ans suivant les informateurs, apparemment dès que le jeune garçon est initié²⁴⁵, il va vivre auprès de son kolo où il travaille, se nourrit et dort. Il est surprenant de constater que les témoignages précisent toujours “chez son kolo” (kwa kolo wake) alors qu’il s’agit, en vertu du gynécostatisme, du hameau et du territoire de l’adelphie de l’épouse du kolo. Quelques rares informateurs affirment que le jeune garçon retourne dormir tous les soirs dans le hameau de sa mère, ce que permet la proximité des hameaux affins. Sous la direction de son kolo, le jeune garçon cultive donc les champs de l’épouse de celui-ci, mais il est également astreint à toutes sortes de travaux : il va chercher le bois de chauffe, l’eau, etc... Il est en quelque sorte un homme à tout faire, y compris les activités normalement réservées aux femmes. Ainsi, il peut être conduit à piler. Il existe quelques expressions toutes faites que reprennent la plupart des informateurs pour caractériser le travail du jeune fiancé :

²⁴⁵ Aucun informateur ne se réfère à l’initiation des jeunes garçons. C’est une pratique qui semble être complètement tombée en désuétude alors que l’initiation des jeunes filles reste très présente. Son importance continue à singulariser les Waluguru des tribus patrilineaires du Nord et de l’Ouest de la Tanzanie. En ce qui concerne l’initiation des garçons, Vermunt décrit plusieurs variantes nommées Nghula, Saye ou Konghongo ou Ngoma ya Kihenga (qui serait un abrégé de Nghula), Lwindi ou Mwangazi, une variante des plaines. Nghula viendrait de ukulala : adulte, devenir adulte. L’initiation se déroulerait aux environs de l’âge de 16 ans. Et Vermunt précise : “From that day the boy is now a man and considered full grown and allowed to marry” (Vermunt, n.d., n.p.). À noter que Mwangazi pourrait être la contraction de Mwana Sangazi, l’enfant de la tante paternelle, ce qui annoncerait le mariage avec la cousine croisée patrilatérale. Pour l’initiation des garçons voir également Mizambwa (1991, p. 48 et suivantes) & Brain (1980).

- "son travail est de fendre du bois" (*katzi kobenaga tzingodi*),

- ou encore, "il garde les chèvres" (*anachunga mbuzi*).²⁴⁶

*Son kolo lui dit voilà ta chambre, tu demeures ici. Toi, tu es comme mon "boy" [en anglais dans le texte], comme mon domestique jusqu'à ce qu'on te fasse grâce.*²⁴⁷

Lorsque le jeune homme se rend chez son kolo, sa fiancée est une jeune enfant non pubère (kigoli), voire un fœtus où même le simple espoir d'une grossesse. Dans ces deux derniers cas, si l'épouse de son kolo engendre un garçon, il attend une seconde grossesse. "Si l'épouse de ton kolo engendre un garçon, c'est ton ami. Si elle engendre une fille, tu as une épouse" répètent les informateurs. Ce mariage luguru avec une enfant non pubère ou une grossesse avait déjà été décrit par Vermunt :

"1- A boy may ask in marriage a girl, who is not yet born. He performs all the requirements for a real betrothal. He takes upon himself all the obligations of a son-in-law to his future parents-in-law.

2- A boy may ask in marriage a girl, who is not yet nubile. He will live in the hut of his future bride, cultivate together with her the fields, eat together, but they sleep each in their own partition of the hut. Sexual intercourse is officialy forbidden.

3- A boy may ask a nubile girl to marry, but who is not yet initiated or already initiated." (Vermunt, n.d., n.p.)²⁴⁸.

²⁴⁶ Aucune des expressions enregistrées lors des entretiens n'évoque les travaux agricoles. Cependant Beidelman (Beidelman, 1967, p. 43) rapporte que, chez les Kaguru, le jeune époux est désigné par ses affins par le terme "mukwe mulima", "l'affin qui cultive". Chez les Hopi, matrilinéaires et matrilocaux, la corvée de bois est également imposée au fiancé : "J'ai été leur [à sa fiancée et à sa famille] chercher du bois, en gendre consciencieux." (Talayesva, 1959, p. 235). Il s'agit là avant tout d'une manière d'exprimer l'obligation pour le fiancé, puis pour l'époux, de prendre soin de sa partenaire.

²⁴⁷ "Anamwambia chumba hiki unakaa hapa. Ni wewe ni kama boy yangu, mtumishi wangu mpaka unapojaliwa." Rafaeli Hasan Josefu Mdumu, clan des Wazaganza, entretien du 15/03/95 à Kododo.

²⁴⁸ Plus loin, il évoque également le mariage avec une fille "pas encore née" : "In the olden times child marriage happened frequently. It even happened that families or clans made agreements, that a girl, not yet born, would be taken by such or such boy. The boy, in such a case, had already to fullfill all the work as if the girl, his girl, were alive." (Vermunt, n.d., n. p.).

C'est dire que le jeune homme peut travailler dans la maison de son kolo de quelques années à une vingtaine d'années dans le "pire" des cas avant d'obtenir une épouse. Les narrateurs considèrent que le jeune garçon prend soin de l'épouse de son oncle, puis de la grossesse de celle-ci, puis de l'enfant de celle-ci jusqu'à ce que cette dernière soit initiée, atteigne l'âge du mariage et soit "confiée" à son époux²⁴⁹.

*Celui-là, s'il veut se marier chez son oncle ou chez quelqu'un d'autre, il attend cette grossesse [qui donnera une fille]. Si c'est une fille qui naît, il voit le résultat de sa patience. Si c'est un garçon, il espère encore. Il attend qu'elle soit enceinte à nouveau et qu'elle engendre une fille afin qu'il se marie. S'il est aimé et respecté, c'est là l'endroit [où il attendra]. J'ai entendu parler de tout ceci. Celui qui attend la grossesse est là [sur place], et on le fait travailler : cultiver, chercher du bois... Il attend la grossesse, qu'une fille vienne et qu'il puisse se marier. Que naisse un garçon, s'il perd espoir il rentre chez lui. S'il ne perd pas espoir, elle [sa future belle-mère] engendrera un autre enfant et il se mariera. Il résiste à tout cela. Mais s'il perd espoir il peut s'en aller. Tout et n'importe quoi, c'est son travail par respect pour ceux-là [ces hôtes et affins]."*²⁵⁰

Tout d'abord, jadis pour les anciens il était obligatoire d'être avec son oncle. Étant avec ton oncle, tu lui devais tout ton respect à lui et à son épouse, l'épouse de ton oncle. Il fallait absolument que tout ton respect soit là. Si l'épouse de ton oncle était enceinte, tu avais beaucoup de travail : porter le bois ou aller cultiver, avant qu'elle n'ait accouché. Tu sers ainsi toute l'année jusqu'à ce que la femme de ton oncle accouche. Si elle engendre une fille, c'est ton épouse. Si elle engendre un garçon, c'est ton

²⁴⁹Il n'existe aucune cérémonie marquant le mariage. C'est la fête de clôture de l'initiation de la jeune fille qui est ici considérée comme annonçant le début de la cohabitation féconde.

²⁵⁰ "Sasa yule akitaka kuposha kwa mjomba wake au hata kwa mtu mwengine, anangoja mimba ile. Akizaliwa mtoto wa kike, anajua hapa nimekaa. Akizaliwa mtoto wa kiume bado. Na pale bado anatamaa hapo, anangoja mpaka apate mimba mingine azae msichana aposhe. Kama anapendwa kwa heshima pale mahali. Nilisikia hayo. Anayengoja mimba, yuko pale pale. Anatumikia kazi : kulima, kuni. Anangojea mimba ile, itokee msichana aje aposhe. Kama anazaliwa dume, akikata tamaa anarudi kwake kama hapana hapa hapa atakuja zaa mwingine anakuja posha. Anavumilia yote hayo, kama anakata tamaa anaweza kusogea. Hata chote chote, kazi yake heshima kwa wale." Entretien avec Akilimali du clan kalagale, entretien de 02/95 à Luale.

ami. Mais tu continues à réaliser ces différents travaux. Cette femme est enceinte, tu continues à porter le bois, tu continues à cultiver. Tu continues à servir dans la maison de ton oncle jusqu'à ce que naisse une fille et que tu obtiennes ainsi une épouse. Et à cette époque, que l'enfant ait déjà pris le sein pendant trois ans, on te confie ton épouse et tu lui construis une maison suffisamment grande. Tu l'élèves toi-même jusqu'à sa puberté. Vient ensuite l'initiation. On lui enseigne les us et coutumes, la manière de se tenir avec son époux, la manière de respecter les anciens, la manière de respecter les jeunes comme elle, la manière de recevoir des hôtes. On enseigne à l'enfant [tout cela]. On te confie alors ton épouse une fois pour toutes.²⁵¹

L'adolescent peut être traité avec plus ou moins de prévenance, vraisemblablement suivant les relations qu'il entretient avec son kolo et l'épouse de celui-ci. Dans le meilleur des cas, il bénéficiera d'une chambre au sein de la case, de la msonge. Celle-ci est circulaire. Au centre se trouve la pièce qui abrite le foyer formé de trois pierres (mafiga) et le lit des parents. Autour de cette pièce, plusieurs autres forment un anneau (voir le plan en Annexe 7). Elles servent de chambre pour les enfants, de débarras, etc... C'est dans l'une de ces pièces que dormira le fiancé. Mais certains se souviennent avoir dormi pendant de longs mois sous l'auvent de la msonge ou sous un abri très sommaire qu'ils s'étaient eux-mêmes ménagé, hors de la case de leurs futurs "beaux-parents". Dans tous les cas, le jeune homme n'a ni grenier ni foyer qui lui soient propres.

²⁵¹ "Wazee wa zamani kwanza lazima uwe na mjomba wako. Ukiwa na mjomba wako heshima zako zote unampa mjomba wako na mkwe, mke wa mjomba wako. Lazima heshima zako zote pale. Mama wa mjomba wako akipata mimba wewe unakazi kubwa lazima ya kubeba kuni, au kwenda kulima shambani, kabla mkwe hajazaa. Unatumikia hivyo mwaka mzima mpaka yule mkwe wako, mke wa mjomba wako anazaa mtoto. Akizaa mtoto mwanamke, huyu ndiyo mkewe. Akizaa mtoto mwanaume huyu rafiki yako. Lakini shuguli zako za kazi bado zinaendelea. Mama yule anakuwa mja mzito, wewe unaendelea kupeleka kuni, unaendelea kulima. Unaendelea kutumikia nyumba ile ya mjomba wako. Mpaka azaliwe mtoto mwanamke halafu wewe ndiyo upate mke. Na kwa wakati huo, mtoto akishanyonya ziwa kwa muda wa miaka mitatu, unakabidhiwa mke wako na unamjengee nyumba kubwa wa kutosha. Unamlea mwenyewe mpaka anavunja ungo, halafu anawekwa ndani, anafundishwa desturi na mira, namna ya kukaa na mume, namna ya kueshimu mume, namna ya kuwaheshimu wazee, namna ya kuwaheshimu vijana wenziye, namna ya kuwapokea wageni, anafundishwa yule mtoto. Halafu unakabidhiwa mke wako moja kwa moja." Ngoroma du clan des Wakalagale, entretien du 02/03/95 à Mwalazi.

*Je me suis construit moi-même un abri là-bas [contre le mur extérieur de la msonge]. Je me suis serré là-bas, j'avais mon lit que j'avais posé là sur le côté. Elle [la fiancée] dormait à l'intérieur. (...) Je cultivais les champs de son père et la récolte rentrait à l'intérieur, je n'avais pas de grenier. J'étais dehors, sur le côté, comme un chien.*²⁵²

Ensuite les témoignages divergent. Pour les uns, la fillette vit avec son fiancé, dans une chambre de la case de ses parents, dès qu'elle est en âge de piler²⁵³. Pour les autres, cette cohabitation ne débutera qu'après l'initiation de la fiancée. La première situation correspond sans doute à la norme précoloniale, la seconde ayant vraisemblablement résulté de la diffusion de la morale chrétienne, comme le suggèrent les informations collectées par le prêtre catholique Cornell Vermunt (n.d., n.p.). Quoi qu'il en soit, dès que la fiancée a ses premières règles, elle subit l'initiation qui comporte une période de réclusion d'une année au maximum (voir le Chapitre V, paragraphe 1.1). La vie commune reprendra ensuite dans l'habitation de la mère. À partir de ce moment, les jeunes époux vont progressivement acquérir leur autonomie. Tout en continuant à travailler les parcelles de l'épouse du kolo, des parcelles propres leur seront confiées et ils disposeront d'un grenier (mkano) situé directement au dessus de leur chambre. Il semble que dès après son initiation la jeune épouse puisse disposer de son propre foyer. Malheureusement, les témoignages ne nous renseignent pas sur les destinations exactes du travail des jeunes époux, des récoltes et sur leur redistribution, notamment au travers de la prise des repas.

Nos anciens nous l'ont dit mon petit ! Tu fends le bois encore et encore. Une enfant est née et ton visage s'éclaire. Tu continues à fendre le bois pour qu'ils [ou elles] chauffent de l'eau et massent ta belle-mère. Tiens-toi tranquille te diront-ils, tiens-toi tranquille, ils [ou elles] prennent l'enfant

²⁵² "Mimi nimejitengenezea pale, nimejibana pale pale, mimi nina kitanda changu najiweka pale pembeni, yule analala ndani. (...) Kulima mashamba ya baba, mavuno yanaingia ndani, sina dali. (...) kibanda kadogo, nikatoka pale pembeni kama mbwa".Rajabu Martin du clan des Wategeta, entretien du 15/03/95 à Kododo.

²⁵³ Cela correspondrait peut-être à la distinction faites entre Kihinza (fillette de moins de 8 ans environ) et Kigoli (fillette de plus de 8 ans non pubère) que Brain rapporte (Brain, 1968).

ainsi, ils [ou elles] la posent à terre et elle marche à quatre pattes. Il se tient tranquille et persévère de la sorte. Et toujours il prend soin de la petite enfant. (...) Et lorsqu'elle est kigoli, ils mangent de l'ugali [la farine de maïs cuite à l'eau], les anciens [ou les anciennes] les instruisent et ils [ou elles] la confient à son époux.²⁵⁴

2.3/ Avoir des enfants et s'émanciper

La situation du fiancé est précaire. Il a déjà prouvé son dévouement et sa capacité à produire alors qu'il attendait patiemment que l'épouse de son kolo engendre une fille puis que celle-ci atteigne l'âge du mariage. Il doit désormais prouver sa capacité à engendrer. On considère avec gravité l'absence d'enfant après une certaine période. Dans ce cas, on consulte tout d'abord un guérisseur. Si, le remède administré, la stérilité du couple persiste, on tente d'identifier le responsable. On encourage la jeune femme à avoir de discrets rapports sexuels avec un homme notoirement fertile, tandis que le jeune homme, de son côté, cherche à se disculper en engrossant une autre femme. Mais la stérilité soupçonnée ou avérée d'un homme n'entraîne pas obligatoirement son rejet par ses affins. Ils le tolèrent tant qu'il respecte ses hôtes, c'est-à-dire tant qu'il se plie sans rechigner à la discipline de travail que lui impose son statut. Par contre, le peu d'entrain au travail conduit inévitablement au renvoi du jeune homme, quelle que soit sa capacité à procréer.

La coutume luguru voulait qu'on te confie son enfant pour une année. S'ils n'entendent aucune rumeur selon laquelle leur enfant est enceinte, alors tu ne conviens pas. On te renvoie au loin. Si on ne te renvoie pas on amène un autre homme qui engendre. On le fait rentrer dans la maison. À toi on te demande d'aller quelque part : "Va à tel endroit me chercher des

²⁵⁴ "Wakubwa wetu walitumbia mdodo ! Katzi kobenaga tzingoti, kobenaga tzingoti, kobenaga tzingoti. Basi kapatikana mwana pinga, uhanga wako uno unoga mtumba. Kutzidi kubena ngodi, kobena tzingodi wamgumile gamatzi mai wake. Uniyamale watzokulongela, uniyamale ukinda apfi ye wa mwika hasi kotambala, enyamale pfipfo akwalamira lipfo. Ang'ali pfifo akwalimira liyai. (...) Analipfi tayari wakuja ugali wumwingitizila mng'enda imulume wake." Entretien avec Binti Bwanali du clan des Wakalagale, le 10/02/95 à Luale.

poutrelles. Je veux réparer cette maison". Toi tu t'en vas et par derrière il appelle un autre homme dont ils savent qu'il engendre rapidement. Ils l'appellent, lui servent de la bière. Tu bois la bière et tu es grisé. Ils disent ensuite [à leur enfant] : "allez, accueille cet homme dans ta chambre". Elle l'accueille dans sa chambre et elle fait l'amour avec lui. Jadis on respectait beaucoup la procréation. Nous étions peu nombreux. Les oncles de la tradition voulaient d'un homme qu'il engendre un grand nombre. Ils t'ont donné leur enfant et tu as perdu deux ans sans procréer ? Toi, mon cher, non, ils ne veulent pas de toi. Et si tu le supportes, tu reste là-bas car tu les respectes beaucoup, mais nécessairement ils feront venir un autre homme [pour que ton épouse procréé].²⁵⁵

Ou si il ou elle te dit : "toi, c'est vainement que tu as disposé de mon enfant, tu es un mgumba [personne stérile, quel que soit le sexe] !" Ceux qui sont agressifs et ne connaissent pas les manières te chassent. Mais celui ou celle qui est sans agressivité, il ou elle reste posé et respectueux.²⁵⁶

L'émancipation du couple, c'est-à-dire l'acquisition d'une plus grande autonomie économique et sociale, ira alors croissante. La construction d'une case propre où les époux cohabiteront avec leur(s) fille(s) ou petite(s)-fille(s) et leur(s) époux est sans doute l'étape formelle la plus marquante de cette émancipation. J'aborderai plus loin cet aspect (Chapitre V).

²⁵⁵ "Mira ya kiluguru Bwana Mdogo zamahani, kama unakaa na mtoto, wanakukabidhi mtoto wao kwa mwaka mzima. Kama hawakusikia mning'ono mtoto wao ana mimba au vipi, basi we hufai. Unafukuziwa mbali. Kama hapana analeta mwanaume mwengine anayezaa. Anatiwa ndani. Unaambiwa wewe uende mahali fulani. Nenda mahali fulani, nende kalete mianzi nataka kujenga ile nyumba. Wewe unaondoka huko nyuma wanamwita mwanaume mwengine. Wanayejua huyu mwepesi kuzaa. Basi wanamwita wanampa pombe. Unakunywa pombe unalewa. Halafu wanasema haya, karibishe chumbani huyu bwana. Basi wanamkaribisha chumbani. Anafanya mapenzi na yule mtu. Zamani heshima kubwa ya kuzaa. Watu walikuwa hakuna. Hata wao wajomba wa mira nao wanataka mwanaume anayezaa idadi kubwa sana kuzaa. Wanakupa mtoto wao umepoteza miaka miwili bila kuzaa, wewe bwana, hapana, hawakutaki. Na kama atavumilia ukae pale kwa sababu unawaheshima sana, lakini lazima watakuletea mwanaume kutoka nje." Nogoroma du clan des Wakalagale, entretien du 26/02/95 à Mwalazi.

²⁵⁶ "Au yeye akisema wewe unamweka bule mtoto wangu, wewe mgumba hao wanamfukuza watu wenye asila wasiyejua maana yake. Lakini asiye na asila wanakaa kwa utaratibu, wanaheshimu." Akilimali du clan des Wakalagale, entretien de février 1995 à Luale.

2.4/ Conclusion

En résumé et d'une manière encore très descriptive, le mariage luguru se caractérise de la manière suivante :

- le mariage unit des cousins croisés bilatéraux classificatoires. Cependant la tradition insiste avant tout sur le fait qu'ego se marie avec la fille de son kolo, de son "oncle maternel" et n'évoque qu'incidemment le fait que cette fille est également la "shangazi" d'ego, sa "tante paternelle".
- les fiançailles ont lieu alors que le futur époux n'est qu'un jeune adolescent et la future épouse une très jeune enfant, un nourrisson, voire le simple espoir d'une naissance prochaine. La différence d'âge entre les époux est donc marquée. L'épouse est de 10 à 20 ans la cadette de l'époux,
- il n'y a pas de versement matrimonial. Le jeune garçon réside plusieurs années chez ses affins avant de cohabiter avec sa promise (les anglo-saxons parlent de "groom-service"). Cette cohabitation débute avant la puberté de la fiancée et ne sera interrompue que durant les quelques mois de réclusion et d'initiation que subit la nouvelle "bachelette"²⁵⁷.
- Fiancé puis jeune époux, l'homme est dans une situation de précarité et de totale dépendance et soumission économiques chez ses affins. Précarité car il est susceptible d'être renvoyé si pour une raison ou pour une autre il ne se plie pas à la discipline de travail qu'on lui impose ou, éventuellement, s'il se révèle stérile. Soumission et dépendance économiques car l'allocation de son travail et du produit de son travail est totalement gérée par ses affins et son kolo.

²⁵⁷ En ancien français, terme désignant les jeunes filles pubères aptes aux rapports sexuels. Le terme "garce" a originellement le même sens (Meillassoux, communication personnelle).

- l'émancipation du couple est progressive. Elle se fait à l'aune de sa capacité à engendrer selon des modalités que je développerai plus loin (voir le Chapitre V, paragraphe 1.2).

3/ Makhuwa et Bemba

Quant aux conditions du mariage, à la précarité de la situation du jeune époux, à sa dépendance et à sa soumission économiques et à la nécessaire démonstration de sa capacité à produire et à engendrer, les pratiques Makhuwa (Nord-Mozambique et Sud-Tanzanie) sont très semblables à celles des Waluguru. Geffray en fait une excellente présentation : "Un jeune homme a entre seize et vingt ans lorsqu'il quitte le foyer de son enfance, sa "mère", ses "sœurs". (...) Il pénètre sur le territoire voisin d'une adelphie étrangère et se présente, sans autre cérémonie, devant la paillote de sa "belle-mère" où vit la jeune fille de douze ou treize ans qui lui a été dévolue en mariage. On indique au jeune "gendre" l'endroit où il pourra dormir en attendant de disposer d'une maison et d'un lit : une natte à même le sol de la cuisine ou d'une quelconque bâtisse de la cour, au pied du grenier à sorgho ou encore sous le couvert du pwaro, l'auvent où siègent les conseils de famille. (...) Féconder et produire sont les deux exigences auxquelles doit satisfaire un jeune marié. (...) Ces mariages ne sont l'occasion d'aucun rituel ni cérémonie particulière, susceptible de leur garantir une existence institutionnelle un tant soit peu indépendante de la fécondité du couple : le jeune marié est en fait "à l'essai" dans le groupe de son épouse, sa condition y demeure profondément précaire, toujours suspendue à la démonstration tangible de ses capacités fécondes : la naissance du premier enfant. (...) L'incertitude et la précarité de sa condition s'atténuent à partir du moment où la naissance de nouveaux enfants est effectivement garantie dans le groupe adelphique de sa conjointe. Le jeune époux jouit-il alors d'un relatif confort psychologique ? Est-il admis en meilleure société par les membres de l'adelphie qui l'hébergent ? Encore faut-il qu'à ce moment de son parcours social le garçon ait fait la preuve non seulement de sa puissance fécondante, mais encore de ses capacités de travail auprès du groupe de son épouse, qu'il y soit apprécié et reconnu non simplement comme un fécondeur confirmé, mais aussi comme un

travailleur diligent et assidu, comme un producteur. (...) Chaque matin, le jeune marié se lève avant le soleil, et attend le réveil de son "beau-père", à quelques mètres face à l'entrée de sa case, accroupi, la houe à la main, dans une posture conventionnelle attestant son humilité, sa disponibilité, sa volonté de travailler et globalement son désir de bien faire. Il accompagne ensuite le "beau-père", aux côtés de qui il a soin de manifester son ardeur à cultiver, sarcler, planter, récolter, défricher... (...) Il ne bénéficiera de la répartition des tâches qui prévaut entre les sexes, lui épargnant en principe nombre d'activités ménagères, que plus tard, lorsqu'il aura vieilli de quelques années... (...) A la naissance du premier enfant seulement, la "belle-mère" peut autoriser le jeune homme à quitter le pwaro, bâtir une paillote pour son épouse et lui-même, à une vingtaine de mètres de celle de ses "beaux-parents", ouvrir enfin un champ et disposer d'un grenier pour le ménage. (...) si le jeune homme répugne à la corvée d'eau, de bois, aux tâches domestiques, s'il travaille peu ou mal aux champs, s'il ne répond pas ou de mauvaise grâce aux sollicitations de travail de ses "belles-sœurs", les tensions et bientôt les conflits surgissent. La "belle-mère", en accord avec le chef de son adelphie, n'attend pas jusqu'à la première naissance pour imposer le divorce." (Geffray, 1990, pp. 41-47).

Un élément crée cependant une différence radicale entre les populations luguru et makhuwa. D'après l'auteur, chez les Makhuwa "les unions bilatérales sont communément présentées comme une forme privilégiée de l'affinité, et même comme un gage de réussite sociale" (idem, p. 144) et "la bilatéralité est un mode idéal d'affinité". Cependant, la présentation de Geffray ne fait pas apparaître le Kolo mais la belle-mère comme la pièce maîtresse de l'institution matrimoniale et "la formulation de ce principe [de bilatéralité] n'est nullement corrélatrice, dans l'esprit de ceux qui l'énoncent, d'une bilatéralité établie à l'échelle de deux adelphies et engageant la totalité de leurs membres." (idem, p. 144). Et l'auteur développe une argumentation sur laquelle je reviendrai²⁵⁸.

²⁵⁸ La synthèse de Dias sur les populations matrilineaires du Mozambique Septentrional suggère une grande similitude sociale entre elles. Nombre des caractéristiques Makhuwa sont sans doute partagées par elles. Chez les Lomwe, "il existait des fiançailles précoces et des cas de mariage où la fiancée était encore enfant. L'union préférentielle se réalise entre cousins croisés" (Dias, 1972, p. 936).

Chez les Bemba décrits par Richards, on retrouve une situation tout à fait comparable. "Among the Bemba the bridegroom has to work for some years in a position of economic dependence in order to prove his worth as a husband or father at all, and during this time his wife can be removed if he fails to carry out his obligations. The bride and bridegroom at marriage have no food-supply of their own. On his betrothal a youth goes to live in his bride's village. He cuts gardens for his father-in-law, directly under the latter's orders, and does any other work, such as hoeing, that may be required of him. He builds himself his own hut, which his future bride, possibly a young girl of 10 or 12, sweep and tidies for him, and in which she is later allowed to go and sleep until signs of approaching puberty make her mother afraid she may become pregnant before her initiation ceremony (icisungu) has been performed. After this rite the marriage ceremony itself takes place, and the bride returns to her husband's hut. During this period of betrothal and early marriage the bridegroom is fed by his mother-in-law who sends him dishes of cooked food, which he shares with the other young men in the village. (...) After a time a bridegroom may choose to make a separate millet patch of his own as well as clearing the bush and working in his father-in-law's garden, but in either case his nutritive dependence is unchanged. At harvest the grain is carried to the granary of his wife's family and for some years after marriage he is not allowed to build a store of his own. His wife in the meantime is equally dependent on her mother's household. She is not even allowed a fire-place of her own, and is considered unfit to cook or handle her supplies. (...) About a year after the marriage ceremony the girl is 'given a fire-place' (ukumupela shiko) by her mother, and is allowed to cook in her own hut the flour ground in her mothers'. Hereafter the mother will occasionally give her daughter a basket of millet to grind and cook for herself instead of sharing in the family supplies. (...) It is the bride's initial step of independence, for it gives her the right for the first time to distribute food or drink to her own and her husband's friends. As a next step, the son-in-law builds his own granary, if his wife is considered fit to take charge of the grain-supply. The young couple continue to rely on the parent household for additional support, and the wife still cooks and eats her food with her mother and sisters. Later the

young married people, themselves probably parents by this time, become completely responsible for their own commissariat, although the woman, if she continues to live in her own village, carries her basket of millet to her mother's hut, and cooks and eats it there with her relatives and children. (...) Thus in the old days the Bemba husband acquired sexual rights over his wife for five or six years before he could consider himself the economic head of his household (...) The bridegroom has in fact to change his position from being almost a stranger in his wife's village to one of considerable standing and even authority, when he comes to have married daughters and hence sons-in-law of his own." (Richards, 1961, p. 124-126).

Richards précise que "there are various forms of preferential marriage, with the daughter of the father's sister for instance, which do not involve the moving of the girl from her mother's home." (idem, p. 42). Elle ne propose pas, cependant, d'analyse détaillée de ces formes de mariage préférentiel. Elle rappelle, par ailleurs, qu'il existe certains types de relations bilatérales, des "joking relationships with paired and opposite clans" (idem, p. 38).

La littérature suggère que de nombreuses populations de la partie orientale de la ceinture matrilineaire africaine pratiquaient un mariage très semblable au mariage luguru, tel que je l'ai décrit. Outre les cas des Bemba et des Makhuwa que je viens d'évoquer, Richards considère la situation des populations Bisa, Lunda, Lala et Lamba comme comparable à celle des Bemba de ce point de vue (Richards, 1961, p. 16-17). On peut citer également les Yaos (Mitchell, 1961), les Kunda (Van S. Bruwer, 1958) et les Lomwe (Dias, 1972). Cependant, si dans tous les cas "l'oncle maternel" semble exercer une grande autorité sur ses neveux et nièces et si certaines formes d'organisation dualistes apparaissent, le mariage préférentiel entre cousins bilatéraux ne semblent pas s'être imposé aux différents auteurs comme une norme ou une pratique centrale des populations qu'ils étudiaient. Enfin, la différence d'âge entre les époux ne semble pas être aussi marquée que dans certaines situations luguru, sans doute exceptionnelles, où le jeune homme se trouve "placé" avant même la naissance de sa fiancée.

Il faut remarquer cependant que la littérature relative aux Waluguru et aux autres populations matrilineaire de Tanzanie Orientale est similaire de ce point de vue. Elle insiste également sur l'autorité de l'oncle maternel sans cependant mettre en avant ni le mariage préférentiel ni la différence d'âge au mariage (Brain, 1968 ; Beidelman, 1967 ; Vermunt, n.d.).

4/ L'idéologie luguru du mariage

L'idéologie luguru dispose évidemment de toute une batterie d'arguments pour justifier les pratiques sociales relatives au mariage.

4.1/ L'héritage

En ce qui concerne le mariage préférentiel et plus précisément le mariage d'ego avec l'enfant de son kolo, la réponse la plus fréquente est qu'il ne faut pas disperser les richesses ou encore qu'il ne faut pas apporter un bénéfice à un étranger.

Pourquoi me suis-je marié avec l'enfant de mon oncle maternel, pour quelle raison ? [Parce qu'ainsi] je récupère les richesses de mon oncle maternel, j'hérite des biens qu'il a produits. Que lui et moi nous profitons de nos biens, ceux que nous ont laissés nos ancêtres et oncle maternel. Car je ne peux pas offrir une semence à une autre personne et laisser l'endroit dont je suis venu. [Ce sont] nos anciennes traditions.²⁵⁹

Il attend [l'opportunité du mariage] chez son oncle maternel. Car un jour peut-être son oncle va engendrer une fille. Leurs biens reviennent là-bas, chez l'oncle maternel de la personne. Mes biens reviennent chez mon oncle maternel car j'ai épousé sa fille. Qu'ils n'aillent nul part ailleurs.²⁶⁰

²⁵⁹ "Nimemposha mtoto wa mjomba, kwa sababu gani ? Ninarudisha mali za mjomba, narithi mali ya mjomba aliyozalia huyu. Yeye na mimi tule mali zetu zile zilizoachwa wazazi wetu na mjomba. Kwa sababu siwezi kutoa mbegu iende pa mtu mwengine, nikaacha mahali pangu nilipotoka. Tabia zetu za zamani." Karoli Mkude bin Luciani du clan des Wamatze, entretien du 03/06/95 à Kinyovi.

²⁶⁰ Anasubiri kwa mjomba. Maana siku nyingine mjomba wake anazaa mtoto wa kike, mali zao zinarudi pale pale, kwa mjomba mtu. Mali ya mimi inarudi kwa mjomba wangu maana nimemposa mwanaye wa kike. Isiende mahali pengine." Isidori et Tadei Kulunge du clan des Wamwenda, entretien du 02/02/95 à Langali. Il semble ici que mali soit utilisé dans le sens de mahari (voir infra, note 238 p. 233). La justification s'appliquerait alors à la période coloniale, alors que la pratique du versement du prix de la fiancée commence à s'instituer.

*S'il se marie chez moi mon neveu, tous mes biens lui reviendront.*²⁶¹

*Jadis les gens se mariaient dans leur groupe. Un individu [de Maguruwe] ne pouvait pas aller se marier à Kibigili ou Tandali. Il attendait simplement l'enfant de son oncle. (...) La raison pour agir de la sorte c'est que si l'oncle mourrait, son enfant [l'épouse] et son neveu [l'époux] héritaient de ses biens.*²⁶²

La "dispersion des richesses" est un argument que reprend Brain qui écrit que le mariage préférentiel est "desirable for the sake of inheritance." (Brain, 1968, p. 102). Dans une société où les richesses matérielles sont limitées, où l'accès à la terre dépend de l'appartenance à un groupe lignager et ne pose en fait aucun réel problème, l'argument de l'héritage des biens paraît surprenant. Les biens matériels dont disposent un foyer luguru précolonial sont la msonge, son mobilier relativement réduit (lits au cadre de bois et au sommier de cordage, tabouret à trois pieds, poteries de cuisine), les outils agricoles, également en nombre réduit (chibode, sengo, muhaya et shoka - voir le Chapitre III) et le bétail (caprins et ovins). C'est sans doute grâce à celui-ci qu'un individu peut accumuler quelques richesses et il est vrai que la tradition orale illustre souvent la réussite d'un individu en référence à la taille de son troupeau :

*Ngoma avait beaucoup de biens (...), il possédait de nombreuses chèvres*²⁶³

En matière d'héritage, les règles luguru sont relativement simples et reflètent le caractère bilatéral des relations affines : on ne se marie pas entre individus mais ce sont deux lignages qui s'inter-marient. À ce titre, la disparition d'un quelconque des époux entraîne son remplacement par un membre de même sexe du lignage selon les règles du lévirat ou du sororat.

²⁶¹ "Akimposha kwangu mpwa wangu mali zangu.zote atapewa mpwa wangu." Rafaeli Joseph Mbago du clan des Walelengwe, entretien du 01/02/95 à Nyandira.

²⁶² "Zamani watu wanaposa kwenye ukoo. Mtu hawezi kutoka hapa akaenda kuposa Kibigili au Tandali. (...) Maana ya kufanya hivyo, akifa mjomba mali zile anarithi mtoto na mpwa." Matei Nongo Muluga du clan des Wamwenda, entretien du 08/07/95 à Maguruwe.

²⁶³ "Ngoma alikuwa na mali nyingi sana (...) mwenye mbuzi wengi." Nikola Fabiani Ndambwagire Kupeni du clan des Waponera, entretien du 13/06/95 à Lukunguni.

Les biens du couple, msonge, mobilier et bétail sont passés en revue lors de la cérémonie d'extinction du foyer (kutoa moto, voir le Chapitre V, paragraphe 2.1.3). Ils sont symboliquement partagés pour moitié entre les deux lignages affins. De fait, ils restent à la disposition du nouveau couple. Le foncier, bien sûr, en tant que patrimoine du lignage, n'est pas concerné par ce partage.

En l'occurrence, on peut se demander si la notion d'héritage a ici un sens. Le verbe swahili d'origine arabe, kurithi, est utilisé par la plupart des informateurs. Il correspond effectivement au verbe français "hériter". Mais le terme luguru est komwengila (en swahili kumwingilia) dont la signification exacte est ici "entrer à la place de quelqu'un", c'est-à-dire à la place du défunt. Il illustre parfaitement le remplacement systématique de l'époux défunt par l'un de ses congénères :

Jadis, si quelqu'un mourrait, si l'épouse mourrait, une autre femme du même matriclan venait. Elle entrait à la place de la défunte, pour hériter. Elle entrait à l'intérieur de la case et une fois entrée, tous les biens restaient sur place. L'époux et la [nouvelle] épouse les utilisaient pour nourrir les enfants.²⁶⁴

Si ton oncle meurt, tu prends son épouse. Ils l'amènent à la rivière et la baignent sept fois. Ils retournent avec elle jusqu'à sa demeure et la déposent dans la cour. Une foule est là pour entendre les droits de la veuve. Là ils disent :

"Compagnons voici la veuve. Ton oncle est mort, combien êtes-vous ceux dont l'oncle est mort ?"

"Ah ! Nous sommes trop nombreux mjomba, nous sommes cinq."

"Toi qui est l'aîné, tu dois hériter de cette femme, que tu fendes le bois, que tu attises le feu pour elle, que tu ailles avec elle."

²⁶⁴ "Kama zamani hapo, mtu akifa, kama mama kafa, anakuja mama mwengine kati ukoo ule. Yani anamwingilia, kurithi pale. Anaingia mle ndani, akishaingia mle ndani, ile mali inabaki pale. Watatumia yule mama na yule baba kulisha na watoto wale." Gaspari Shomari Mihenga du clan des Wakwama, entretien du 07/07/95 à Maguruwe.

Ah ! Il répond :

"Je ne peux pas !"

Vous vous tournez vers un autre.

"Que tu fendes du bois pour elle et que tu hérites de l'épouse de ton défunt oncle."

"Ah ! Moi je le peux."

"Lancez des hululements !"

Ils hululent et lui il hérite ainsi de la femme. (...) Il y a des biens du défunt. Il faut les sortir de sa demeure devant son épouse et les partager. Peut-être dira-t-elle :

"De tous ces biens, nous en prendrons la moitié."²⁶⁵

Enfin, la modestie des biens et les règles d'héritage font qu'il semble exagéré de fonder la pratique du mariage préférentiel autour du problème de la circulation des biens. Si celle-ci a pris de l'importance, c'est seulement à l'époque coloniale, alors que l'augmentation de la pression démographique et la déstructuration de l'organisation sociale traditionnelle au profit de règles patrilinéaires ont fait du foncier un enjeu, y compris entre affins. Mais en période précoloniale, la notion d'héritage ne correspond à aucune réalité. Ce dont il s'agit, c'est de la pérennisation de la relation affine au-delà de la vie d'un simple individu. D'ailleurs, la seule vraie richesse dont dispose ce dernier, c'est son énergie de travail et sa capacité à mobiliser celle des autres, celles de ces dépendants potentiels, cette énergie qui s'investit quotidiennement dans les activités de production et se réalise socialement dans la reproduction.

²⁶⁵ "Kufa kwa mjomba wanamchukua mke wake. Wanampeleka mtoni kwenda kumkoga mara saba. Wanarudi naye mpaka nyumbani, wanamweka uwanjani. Umate wote wamejaa wasikie amri wa yule mfile. Pale pale wanasema : jamaa huyu mfile, wewe mjomba wako amekufa, na mko wangapi na mjomba wenu amekufa. Ah ! Tuko wakulivu mjomba tuko watano. Wewe uliokuwa mkubwa, lazima tutakurithi kwa mama huyu, uvunje kuni, umpulizie moto, uende naye. Ah! Yule anasema : siwezi ! Kamateni mwingine, bwana umvunje kuni wewe kumrithi yule mama wa mjomba aliyekufa. Ah ! mimi naweza. Unaweza. Pigeni ugelegele. Wanapiga ugelegele. Huyu ndiyo anamrithi mama. (...) Kuna mali za mjomba, amekufa, mzitoe mbele ya mama. Zigawiwe mali zile pengine anasema mali zote hizi tunachukua nusu." Hamisi Bin Juma Wangazi du clan des Wanzeru, entretien du 11/06/95 à Ruvuma.

4.2/ La rareté des femmes

Un argument avancé quelquefois est celui de la rareté des femmes. Les femmes étant rares, le kolo "réserve" ses filles à ses neveux. Cet argument est doublement surprenant : tout d'abord du simple point de vue démographique, ensuite du point de vue du fonctionnement social luguru.

Du point de vue strictement démographique, il est probable que l'équilibre entre les sexes pencherait plutôt en faveur des femmes pour deux raisons.

La première de ces raisons est que la différence d'âge au mariage induit un déséquilibre numérique entre les partenaires disponibles suivant leur sexe. Pison en fait l'analyse détaillée à propos de la polygamie en Afrique (Pison, 1985 & 1986). Étant donné la forme de la pyramide des âges pour ce type de population (base large et sommet étroit avec rétrécissement relativement régulier), les épouses potentielles, très jeunes, sont plus nombreuses que les époux potentiels, plus âgés. Ce phénomène est renforcé par la spéculation sur le sexe de l'enfant que pratiquent les Waluguru dans le cas, peut-être marginal, d'un mariage arrangé "avec une grossesse". Il est également renforcé (Pison, 1986) pour une population en croissance, comme c'est le cas des Waluguru précoloniaux.

La seconde de ces raisons est que les Waluguru pratique l'infanticide des jumeaux et que ce sont systématiquement les garçons qui en sont les victimes :

Si une femme avait deux enfants, des jumeaux, un garçon et une fille, on refusait de les nourrir tous les deux. Il fallait qu'ils tuent l'enfant mâle et ils laissaient en vie l'enfant femelle. (...) Ils le mettaient dans une poterie qu'ils allaient cacher dans la brousse, quelque part dans la forêt, après avoir rempli la bouche et les narines du nouveau-né de cendres mouillées. Moi, j'en ai entendu un enfant pleurer dans la forêt. Il a pleuré une semaine entière. On gardait les chèvres. Ce jour-là on avait été les faire paître par là-

*bas et on a entendu l'enfant pleurer. Le troisième jour l'enfant pleurait toujours. Je l'ai entendu.*²⁶⁶

Au final, ce sont au contraire les jeunes hommes et non les épouses potentielles qui font défaut. Le caractère apparemment très rigide des règles du mariage, et notamment le mariage préférentiel, ne saurait trouver d'explication dans la rareté des femmes. Il se justifierait au contraire par la nécessité pour l'aîné de s'assurer le contrôle de ses cadets au travers de l'institution du mariage et dans une situation de relative abondance de femmes.

4.3/ Le statut du fiancé

En ce qui concerne le statut du jeune fiancé, la situation du jeune homme s'inscrit dans le respect que doit avoir un fiancé envers son kolo et ses affins. La description des relations entre le fiancé, son kolo et l'épouse de ce dernier est très imagée. Comme on l'a écrit plus haut, le jeune homme travaille durement. Il fend le bois pour sa belle-mère, prend soin de sa grossesse ; il élève sa petite fiancée et assure son bien-être matériel. On imagine aisément qu'il mette tout en œuvre pour que la grossesse de sa future belle-mère soit heureuse et que l'enfant atteigne la puberté ! Cependant, ce n'est pas ce travail qui lui donne droit à une épouse. Pour les Waluguru, s'il se voit finalement attribuer la fille de l'épouse de son kolo, c'est que ce dernier s'est lui-même éreinté à fendre le bois (*kolo kapfa tzingodi*). Dans l'idéologie luguru, c'est donc le travail, passé, du kolo et non celui, présent, du fiancé, qui justifie le droit du fiancé à l'épouse.

²⁶⁶ "Mama akipata watoto wawili, mwanamke na mwanaume, wanakataa kulea wote. Lazima wanaua mtoto mmoja mwanaume, mwanamke wanamwacha. (...). Wanaweka kwenye chungu, wanakwenda kuficha porini huko kwenye msitu. Wanaweka majivu mdomoni na puani. Mimi nimeona sasa mmoja mwituni mtoto analia, kabisa kalia wiki mzima, mtoto. Tunachunga mbuzi, jamaa mtoto tunamsikia analia, leo hii tumekwenda kuchungia huku tumemwona mtoto analia. Siku ya tatu mtoto analia. Wamemweka mwituni mwenye chungu. Siku tatu mtoto akakaa analia. Mimi nimeona." Leo Madenge Mwamilananga Midawa du clan des Wamatze, entretien du 05/07/95 à Maguruwe. Vermunt signale également l'infanticide de l'un des jumeaux ou même l'infanticide simple en cas de famine, signalant que ce sont les garçons qui sont les premières victimes de cette pratique : "Not only newly-born children, as twins or other ones, were put away living to die. Also grown-up children especially boys of course, who were a burden to the community because of incurable sickness or for lack of food in time of famine, were wrapped in grass and banana leaves and put somewhere in a bush or cave to die." (Vermunt, n.d., n.p.).

Jadis un homme de quarante ans, s'il n'avait pas d'oncle maternel ayant donné naissance à une fille, à quarante ans, il n'était toujours pas fiancé. Il n'y avait pas de femme à marier. Jadis les femmes n'avaient pas d'enfance et les hommes n'avaient aucune garantie de se marier jusqu'à ce que leur oncle maternel engendre une fille. A cette époque les "neveux" respectaient beaucoup leurs "oncles maternels". Parce que toi, le neveu, si tu manquais de respect à ton oncle, tu ne trouvais pas à te marier. Tu restais comme ça. Jadis l'âge du mariage pour une fille ça n'existait pas, il suffisait qu'elle naisse. Qu'elle arrête de téter le sein de sa mère et on la confiait à son mari. Parce que jadis on se fiançait avec une grossesse. Ta [future] belle-mère était enceinte, tu allais chercher le bois pour elle, tu le fendais, interminablement. Tu te fiançais avec une grossesse avant qu'on sache si celui qui allait naître était une fille ou un garçon. C'est la loi et la tradition. Qu'un garçon naisse, c'était ton ami, si c'était une fille, ton épouse. Il n'y avait donc pas d'âge pour dire qu'une fille atteigne l'âge de se marier, non !"²⁶⁷

4.4/ Conclusion

Les arguments luguru relatifs au mariage sont bien entendus idéologiques. Ils n'expliquent pas, ils justifient. Reste que ces justifications nous éclairent sur certains points essentiels :

- On se situe toujours du point de vue de la relation de l'aîné du lignage vis-à-vis de son cadet, du kolo au mwihwa, en effaçant du décor les autres protagonistes et notamment les plus importants, les affins.

²⁶⁷ Zamani mwaname mwenye umri wa miaka arobaini kama hana mjomba wake azae mtoto mwanamke, basi huyu umri wa miaka arobaini bado hajachumbia. Hakuna mwanamke wa kuposa. Zamani mwanamke alikuwa hana udogo wala mwaname alikuwa hana umuhimu wa kuposa mpaka mjomba wake aze mtoto wa kike. Wakati huo wapwa wote walikuwa wanaheshima sana na wajomba zao. Kwa sababu wewe mpwa kama huna heshima na mjomba wako basi huwezi kuposa. Utakaa vile vile. Zamani umri wa kuposa mtoto mwanamke kulikuwa haupo, mradi mtoto mwanamke amezaliwa. Akishaacha kunyonya tu, anakabidhiwa mumewe. Akishaacha kunyonya ziwa la mama yake anakabidhiwa mume wake. (...) Kwa hio mwanamke hana umri wa kusema afikie umri kadha ndiyo aolewe. Hapana." Ngoroma du clan des Wakalagale, entretien du 26/02/95 à Mwalazi.

- Qu'il s'agisse des "biens" du kolo ou de sa capacité à produire puis à réserver une épouse pour son mwihwa, c'est bien au kolo que le mwihwa est redevable de son épouse. L'idéologie luguru place ainsi le mwihwa en situation de dépendance et de soumission par rapport à son kolo.

Avant d'analyser les déterminants du mariage préférentiel, sa place et ses fonctions au sein de la structure sociale luguru, et de réexaminer à cette occasion les justifications qu'apporte l'idéologie luguru à cette pratique, je me propose maintenant de répondre à la question de savoir si le mariage préférentiel luguru est démographiquement possible. Pour ce faire, il faut avant toute chose évaluer la taille des groupes affins et préciser la signification du vocabulaire de parenté utilisé par les informateurs, évaluer la possibilité pour un individu de trouver un partenaire répondant aux exigences de ce mariage préférentiel.

5/ Le mariage préférentiel est-il démographiquement possible ?

On sait que la taille réduite des groupes humains pratiquant l'agriculture de défriche-brûlis sur jachère forestière les situe hors du champ d'application de la loi des grands nombres et les expose aux aléas démographiques (Kundstadter, 1979). La prescription du mariage entre cousins croisés bilatéraux semble venir encore accentuer la précarité démographique structurelle de tels groupes. C'est ce que fait remarquer Sutter dans son analyse des relations entre démographie, génétique et ethnologie : "Ce que nous voulons souligner, c'est qu'il ne faut pas être grand clerc pour constater qu'un grand nombre de ces règles [relatives au mariage] s'opposent, parfois très fortement, à l'accroissement démographique. Quels que soient les motifs qui aient suscité les interdits contre certains mariages, leur incidence démographique ne pouvait être que rarement négligeable. Si l'on pense que l'humanité primitive²⁶⁸ comportait un nombre très limité d'individus, agglomérés en des groupes restreints, il faut admettre que le problème du nombre était pour eux capital. Leur

²⁶⁸ L'auteur exprime ici un a priori fréquent selon lequel le fonctionnement des sociétés "primitives" refléterait celui de l'humanité primitive.

existence démographique, qui ne pouvait être que précaire, ne pouvait que violemment subir le contrecoup de leurs règles maritales si celles-ci étaient mal ajustées. On pourrait citer de nombreux exemples précis de règles de parenté s'opposant à un accroissement démographique. Bornons-nous à des exemples très simples. La règle, qui semble assez générale, du mariage matrilatéral, autrement dit du mariage préférentiel avec la fille du frère de la mère opposé au mariage avec la fille de la sœur du père, doit avoir des répercussions sur la nuptialité. A priori, cette répercussion doit varier suivant la dimension de l'isolat et la dimension moyenne des familles, mais elle ne peut être négligeable dans les groupes restreints." (Sutter, 1968, p. 1538-1539).

Au-delà de ces considérations qualitatives à propos de phénomènes quantitatifs, il est difficile de trouver des informations chiffrées à partir desquelles pourrait être conduite une réflexion sur les seuils de basculement d'une population, pour des règles d'affinité données, dans l'univers anti-aléatoire que régit la loi des grands nombres²⁶⁹.

5.1 / Le seuil de reproduction démographique

Dans un article datant de 1980, Le Bras rend compte du travail de Hammel (Hammel, 1979) qui propose une formalisation de l'influence exacte de la dimension des groupes humains et de leurs types d'interdits sur la fécondité, formalisation jusqu'alors impossible. "Grâce aux techniques de simulation de Monte-Carlo, on peut reconstituer le destin d'une population et des individus qui la composent. Malheureusement, au cours de ces simulations, la dimension des populations varie, ce qui voue à l'échec toute tentative pour étudier l'effet de cette dimension sur un facteur donné. Ainsi, on ne peut analyser par cette méthode les rapports entre la dimension d'une population primitive et la transgression des règles de

²⁶⁹ "Énoncée par Jacques Bernoulli (*Ars Conjectandi*, 1713), cette loi exprime que la fréquence de réalisation d'un événement A tend vers la probabilité de réalisation de A lorsque le nombre d'épreuves tend vers l'infini. (...) la loi des grands nombres signifie que, sur les grandes séries, les effets du hasard deviennent négligeables ; elle est donc à la base des applications du calcul statistique." (Ferréol, 1995, p. 168). Il reste que la loi n'indique pas à partir de quel seuil quantitatif on peut considérer qu'on se trouve dans son domaine de validité, ce seuil variant, évidemment, en fonction du phénomène considéré.

mariage. Récemment, trois chercheurs de l'Université de Berkeley ont trouvé un moyen simple de contourner cet obstacle. (...) Les naissances sont simulées comme si les mariages n'existaient pas ou plus exactement comme si toutes les femmes avaient des relations sexuelles dès leur puberté [ce qui est le cas chez les Waluguru]. En confrontant chaque naissance avec la situation de la mère telle qu'elle résulte des règles de parenté, on peut ainsi calculer la proportion des naissances qui surviennent au sein d'unions régulières [fécondité régulière] et la proportion complémentaire des naissances provenant soit des mères non mariées, soit de mariages qui ne respectent pas les règles [fécondité alternative]. (...) La discussion des résultats peut alors se limiter schématiquement à deux types de groupes humains. Dans le premier, la population s'élève à deux cents individus ou plus. Les interdits, quels qu'ils soient, n'exercent aucune influence réelle sur la reproduction. Malgré les règles de parenté, les possibilités de choix du conjoint ne sont supprimées pour personne. Dans ce cas, les contraintes démographiques n'existent pas. A l'inverse, lorsque la dimension du groupe humain tombe au-dessous de cent personnes, particulièrement dès qu'elle approche cinquante, l'effet des interdits s'élève brutalement et le type d'interdits exerce une influence considérable sur la réduction de fécondité, ou ce qui revient au même, sur la fécondité alternative. A titre d'exemple, pour qu'un groupe de quarante personnes en moyenne se maintienne stationnaire, il faut que 13% des naissances soient conçues hors mariage ; 14,5% ne peuvent respecter l'interdit simple de l'inceste, 20% l'extension de cet interdit aux cousins germains ; en cas d'interdit large de l'inceste (jusqu'aux cousins issus de germains) 35% des naissances ont été conçues en violation de la règle." (Le Bras, 1980, p. 80-81)²⁷⁰.

Cependant, Le Bras fait remarquer que "les auteurs n'ont prêté attention qu'aux interdits portant sur la proche parenté. Il est dans ce cas évident que l'augmentation de l'effectif de la population accroît aussi le nombre des unions possibles et limite les cas de célibat. Si les auteurs avaient tenu

²⁷⁰ Meillassoux, d'après Washburn et Lancaster, propose un chiffre supérieur. "Il faut environ une centaine de couples pour produire des enfants en quantité suffisante pour que le rapport des sexes approche 50/50 et afin que la vie sociale fonctionne sans à-coups. Cela exige une population d'approximativement cinq cents personnes" (Meillassoux, 1980, p. 29).

compte des mariages préférentiels, c'est-à-dire des règles qui assignent aux hommes certaines femmes avec un certain ordre de parenté (cousin croisé par exemple), des impossibilités seraient apparues qui auraient contraint au célibat certaines femmes, quelle que soit la dimension de la population. " (Le Bras, 1980, p. 81).

Dans quelle mesure cette dernière remarque de Le Bras invalide-t-elle les résultats de Hammel et, en ce qui nous concerne, interdit-elle leur utilisation au cas luguru ? Dans un autre texte, Le Bras apporte lui-même une première critique à la restriction qu'il a formulée : "Habituellement, le hasard du sexe, de la fécondité et de la mortalité empêche la plupart des unions préférentielles. Des simulations l'ont très tôt démontré dans le cas des cousins croisés (P. Kundaster et al., 1963) (...) On vient aisément à bout de cette objection, en mettant en évidence, d'autres unions possibles ordonnées en une séquence préférentielle. C. Lévi-Strauss voit d'ailleurs dans les organisations dualistes une structure abstraite simple permettant de parer aux déficiences des unions préférentielles. Plus généralement, les simulations fondées sur des règles invariables négligent la plasticité des sociétés primitives, qui savent toujours contourner les exceptions par des règles annexes, par des renominations, voire même par le changement des règles principales." (Le Bras, n.d., p. 3-5).

Plus fondamentalement, Coppet à propos de l'élaboration de modèles de mariage entre cousins croisés remarque que "les modèles proposés des types de mariage des cousins croisés présentent des relations terminologiques "vraies" [c'est-à-dire correspondantes au vocabulaire européen] au lieu de tenir compte du caractère "classificatoire" du terme de parenté considéré." (Coppet, 1982, p. 1074)²⁷¹.

En se plaçant dans cette perspective, on peut se demander si l'application des acceptions européennes des termes "cousins croisés bilatéraux" ne conduit pas à une vision par trop restrictive du mariage préférentiel en

²⁷¹ Ce qu'exprime également, en d'autres termes, Cresswell : "Ce deuxième procédé [le mariage entre certains parents, généralement entre cousins croisés] paraîtrait anormal et une limitation excessive des mariages possibles, si l'on ne savait que dans la plupart des sociétés qui se donnent cette règle, l'appellation de cousin croisé n'est pas réservée aux seuls enfants issus d'un frère et d'une sœur." (Cresswell, 1975, p. 137).

général, et du mariage préférentiel luguru en particulier. Quelles sont les significations exactes des termes de parenté que les Waluguru utilisent pour définir les règles de leur mariage ? On ne peut faire l'économie d'une réponse précise à cette question. De cette réponse dépend, en effet, l'estimation de la taille des groupes au sein desquels un individu est susceptible de trouver une épouse. C'est seulement alors que je pourrai éventuellement utiliser les résultats de Hammel et préciser le degré de précarité démographique de la population luguru précoloniale.

5.2/ Qui est kolo, qui est mwihwa ?

La relation kolo-mwihwa, je l'ai déjà écrit, est au centre de l'institution du mariage luguru. Ces deux termes parentaux sont converses, c'est-à-dire que leur sens ne s'entend que par couple²⁷². Ils correspondent en fait aux deux pôles d'une relation d'autorité où le kolo occupe la place dominante. "On doit se marier chez son kolo" (lazima mtu apose kwa kolo yake) déclare la tradition.

Dans son étude sur les populations matrilineaires de Tanzanie orientale, Beidelman propose une liste du vocabulaire de parenté pour huit des neufs "tribus" concernées. Cinq d'entre elles utiliseraient le mot kolo. À partir de la bibliographie consultée, il propose de traduire kolo par "mother's brother", le frère de la mère, en ce qui concerne les Zaramo, les Kwere, les Vidunda et les Luguru (Waluguru). En ce qui concerne les Kaguru, population sur laquelle porte l'essentiel de son propre travail, il propose "man of the first ascending generation of ego's clan", ce qui revient en fait à ajouter le qualificatif "classificatoire" à la formule précédente : frère classificatoire de la mère classificatoire. Le terme "mtumba" est également utilisé, soit par les mêmes populations (Kwere, Vidunda d'après Beidelman, mais également Luguru dans mes propres enquêtes) soit par celles qui n'utiliseraient pas le terme kolo (Sagara, Ngulu, Zigula).

²⁷²On dit de deux termes qu'il sont converses lorsque leurs "sens renvoient au mot considéré par conversion et réciproquement (ex. : aîné/cadet, père/fils)" (Meillassoux, 1986, p. 323).

Kolo est un mot du vocabulaire agricole luguru qui signifie souche-mère, pied-maître. On désignera ainsi par le terme kolo la tige principale du sorgho à partir de laquelle les tiges secondaires se développent lors du tallage. On retrouve le même mot chez les Yao qui comparent leur descendance à un arbre dont le fondateur serait le tronc (lipata ou likolo) à partir duquel se développeraient des branches (nyambi) (Mitchell, 1961)²⁷³. Le terme de kolo se réfère donc à une situation d'antériorité et de dépendance, dans la mesure où, autant du point de vue agronomique que de celui des Waluguru, les talles amorcent leur développement à partir des réserves accumulées par le pied-maître, les branches croissent à partir du tronc... Le terme mtumba est également utilisé comme équivalent de kolo. Je suis moins certain de son origine. Son étymologie est peut-être tumbo : la matrice²⁷⁴.

D'après mes propres enquêtes, l'acception du terme kolo est beaucoup plus large que celle proposée par ces auteurs. D'une manière générale, sera désigné par le mot "kolo" tout homme du matriclan d'ego appartenant à une génération antérieure à la sienne : celle de sa mère utérine, de sa grand-mère utérine, etc... Mais ce terme traduit avant tout une relation d'autorité basée sur une relation supposée d'antériorité : le kolo d'ego est un homme du matriclan d'ego possédant l'autorité sur lui. L'autorité basée sur l'antériorité est d'ailleurs une caractéristique fondamentale des sociétés domestiques (Meillassoux, 1975). Concrètement, cette antériorité du kolo sur le mwihwa n'exprime pas nécessairement une différence d'âge marquée. Ainsi, le récit de la rencontre de Rwambiko et de Mikwende rapporte l'établissement d'une relation de kolo à mwihwa indépendante de toute relation biologique de parenté et fondée sur l'antériorité en tant que défricheur, que pionnier, de Rwambiko sur Mikwende (voir le Chapitre II, paragraphe 2.4). De même, lors de la constitution des aires matrimoniales

²⁷³ Chez les Mbochi de la cuvette congolaise, ikoro signifie "famille au sens strict, la descendance ; ikoro s'oppose à ngaha, l'ascendance" (Obenga, 1976, p. 157).

²⁷⁴ Les Yaos de l'ancien Nyasaland Méridional désignent par le terme "mbumba" le groupe matrilocal de femmes issues d'une même aïeule (sorority-group) organisé autour d'un homme, généralement l'aîné des frères de ces femmes, et que l'on désigne par le terme "asyene mbumba" (Mitchell, 1961). Dias ajoute que le terme est également utilisé, dans la même acception, par les Maravi et les Yaos du Mozambique (Dias, 1972).

décrites au Chapitre II, l'accueil des wawihwa par le kolo exprime la reconnaissance d'une antériorité du même type, sans référence aux âges relatifs des protagonistes et à leurs éventuelles relations générationnelles.

Ce hiatus entre rang de naissance et notion d'antériorité se retrouve lors de l'investiture du doyen d'une adelphie qui est le kolo par excellence. Entre deux frères utérins ou deux cousins germains, une relation de kolo-mwihwa peut s'instaurer dans la mesure où l'un d'entre eux sera investi par la communauté du décanat. Dans ce cadre, il n'est pas rare que le kolo soit de quelques années plus jeune que son mwihwa si l'adelphie juge que celui-là est plus apte à remplir les fonctions de doyen que celui-ci. On a vu également qu'une femme pouvait être désignée comme doyen, kolo, d'une adelphie.

Finalement, par le terme de kolo, ego désigne un homme de son matriclan ayant autorité sur lui. Cette autorité étant basée sur l'antériorité, l'idéologie luguru conduit ego à désigner également par le terme de kolo un ancien de son matriclan appartenant à une adelphie éloignée et sans relation organique avec la sienne (donc sans réelle relation d'autorité). Ainsi, le vocabulaire de parenté luguru donne au mariage préférentiel un domaine d'application beaucoup plus étendu que la simple alliance matrimoniale entre cousins croisés bilatéraux : ego doit trouver son épouse chez les affins de ses kolo²⁷⁵.

En s'attachant de manière formelle à la définition du terme kolo, on réalise combien l'utilisation de termes européens conduit à une image faussée du mariage luguru. Le champ d'application du mariage apparaît alors tellement ouvert que les termes de "préférentiel" ou "prescrit" se révèlent totalement dérisoires. On aurait cependant tort de substituer à l'image d'un mariage préférentiel très fermé, où ego épouse la fille du frère utérin de sa mère, l'image d'un mariage totalement ouvert où ego

²⁷⁵ Pour l'ensemble des tribus matrilineaires de la Tanzanie orientale, Beidelman propose une description comparable : "The kinship systems and terminologies for these societies are very similar. The terminology is almost identical for these various groups, categorizing parallel cousins with siblings and differentiating these from cross-cousins who could be married. The system of vocative terms seems to emphasize the solidarity between alternate generations and the reciprocal relations between members of the the lineage." (Beidelman, 1967, p. xiii)

épouserait une quelconque fille de l'un de ses quelconques aînés claniques. Il faut tout d'abord réduire le champ des possibles à l'aire matrimoniale. Ego ne saurait épouser la fille d'un kolo "virtuel" vivant sur une autre aire matrimoniale et dont l'adelphie est sans relation organique avec la sienne. En se plaçant dans le cadre du bilatéralisme strict caractérisant la phase pionnière, on constate que les épouses potentielles d'ego sont toutes les femmes des adelphies affines disponibles à l'âge du mariage d'ego. Ces adelphies affines, appartenant toutes à un même matriclan, correspondent aux saku secondaires décrits au Chapitre II. Considérant l'écart d'âge au mariage entre les femmes et les hommes institué par les règles luguru, les femmes épousables seront filles des hommes du matriclan d'ego plus âgés que lui. Dans cette perspective, on comprend pourquoi le vocabulaire de parenté désigne toutes les femmes du matriclan affin d'ego comme des shangazi épousables²⁷⁶.

Formellement, le mariage luguru est donc très ouvert et s'écarte sensiblement du mariage préférentiel entre cousins croisés bilatéraux dans son acception stricte. Il renvoie plutôt à un fonctionnement dualiste (Lévi-Strauss, 1967). Concrètement cependant, et en anticipant déjà sur les développements du paragraphe 6.3 (voir infra), la proximité utérine des individus pourra être mise en avant pour régler des conflits de pouvoir, ramenant le couple kolo-mwihwa plus près du couple frère utérin de la mère-neveu et le mariage dualiste plus près du mariage préférentiel entre cousins croisés bilatéraux. Car si un homme quelconque de l'adelphie d'ego qui possède sur lui l'autorité est kolo, si le kolo par excellence est le doyen de l'adelphie, on pourra reconnaître une certaine gradation du droit d'exercer l'autorité. Il apparaîtra ainsi que les "cousins croisés sont moins des parents qui doivent se marier entre eux que les premiers, parmi les

²⁷⁶ Un "dictionnaire des sciences humaines" récent, propose une définition du mariage entre cousins croisés qui ne s'embarrasse pas de considérations sur les significations des termes de parenté. "Le plus connu et le mieux étudié de tous les mariages préférentiels ou prescrits. Il peut avoir lieu avec la cousine croisée patrilatérale (fille du frère de la mère) ou indifféremment avec l'une ou l'autre de ces deux cousines. Dans les deux premiers cas, on dit que la règle de mariage est asymétrique, et dans le dernier qu'elle est symétrique. Dans certains cas, comme dans le système kariëra, la règle de mariage veut qu'un homme épouse sa cousine croisée bilatérale, c'est-à-dire une femme qui est simultanément fille du frère de sa mère et fille de la sœur de son père." (Gresle, 1990, p 71). Ainsi défini, le mariage préférentiel entre cousins croisés bilatéraux apparaît, au mieux, comme un idéal social rarement accessible.

parents, entre lesquels le mariage soit possible" (Lévi-Strauss, 1967, p. 56).

Finalement, les restrictions au mariage se situeront moins dans les relations formelles de parenté que dans les relations de pouvoir, souvent exacerbées par les aléas démographiques, même si les relations formelles de parenté pourront être utilisées, voire manipulées, dans un but politique. Le terme de kolo exprime un rapport de pouvoir et ce sera donc dans les enjeux politiques du mariage qu'il faudra chercher les éventuelles restrictions qui s'y appliquent (voir le paragraphe 6.3). Il sera de même nécessaire de se poser la question de savoir ce qui fonde cette relation de pouvoir pour comprendre pourquoi elle se manifeste dans un fonctionnement dualiste. Pour l'heure, et pour répondre à la question de la possibilité du mariage préférentiel luguru, il suffit de considérer la relation affine comme permettant le mariage d'ego avec l'une des quelconques femmes en âge d'être épousées du matriclan affin.

5.3/ La taille des groupes pionniers

La question de la taille des groupes pionniers et des hameaux luguru a été abordée au Chapitre III. Dans les plaines environnantes, durant la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, les premiers européens parlent d'une dizaine de cases par hameaux. Une aire matrimoniale comme celle de Bunduki, si l'on additionne uniquement les saku secondaires (voir Chapitre II, carte 8), comporte, à l'époque pionnière, huit hameaux, soit environ quatre-vingts cases. Si l'on pose l'hypothèse apparemment raisonnable et même modeste d'une moyenne de trois personnes par case²⁷⁷, on arrive à un ensemble de

²⁷⁷ Ce genre d'hypothèse "raisonnable" est tout à fait discutable. Pourquoi trois personnes par case plutôt que 1,7 ou 5 ? Les approximations exposent toujours à de grossières erreurs. Richards (Richards, 1956) décrit ainsi les villages Bemba comme ayant de 20 à 50 cases et étant distants les uns des autres d'une vingtaine de miles. Elle annonce d'autre part une densité de 3,67 habitants au mile carré. Le calcul donne donc de 20 à 8 personnes par case, ce qui est à la limite concevable (8 personnes) ou totalement incompatible avec la taille des cases bemba (20 personnes). En ce qui concerne les Waluguru, je suis parti du raisonnement suivant. Pour ce type de population, la pyramide des âges présente une base large et un sommet très resserré. Les anciens disposent tous d'une case mais sont cependant peu représentés. Selon la coutume, ils cohabitent toujours avec au moins un de leurs petits-enfants. Les jeunes couples ne disposent d'une case que lorsqu'ils ont déjà enfanté au moins un enfant. Une autre formulation de cette proposition est que les cases des aînés abritent leurs enfants mariés tant que ceux-ci n'ont pas enfanté. Enfin, le dynamisme démographique supposé des Waluguru précoloniaux (voir Chapitre I) permet de poser un nombre d'enfants arrivant à l'âge adulte par couple sensiblement supérieur à deux.

240 personnes qui se répartissent en deux clans et huit hameaux, soit, en se contentant pour l'instant d'une stricte égalité démographique, 120 personnes par matriclan et trente personnes par hameaux, les deux sexes étant également représentés. La densité démographique correspondante serait alors pour l'aire matrimoniale de la vallée de Bunduki de vingt à trente habitants au kilomètre carré. Considérant qu'ego se trouve constamment face à un groupe de 120 personnes au sein duquel il peut choisir sans restriction son épouse (ou qu'il se trouve au sein d'un groupe de 240 personnes où la moitié des femmes lui sont interdites et l'autre moitié accessibles), on se trouve tout juste au-dessus du seuil caractérisant la première des deux situations décrites par Hammel où les contraintes démographiques n'existent pas : ego trouve toujours un conjoint. Si l'on considère, au contraire, que les mariages se réalisent entre deux hameaux de trente personnes chacune, alors, des contraintes démographiques apparaissent. En d'autres termes, si la relation d'affinité s'établissait exclusivement entre deux adelphies particulières (lignages territoriaux associés à des saku secondaires) de l'aire matrimoniale, et non entre toutes les adelphies des deux matriclans, alors, ego ne trouverait pas systématiquement un conjoint. Au passage on comprend la précipitation avec laquelle le pionnier attire à lui ses "neveux" et tente ainsi de passer rapidement au-dessus du seuil de précarité démographique (voir Chapitre II). Ce seuil de précarité démographique n'indique d'ailleurs pas uniquement un risque pesant sur la reproduction biologique, mais également des difficultés à assurer un fonctionnement social normal. Le mariage étant la pièce maîtresse du dispositif social du pouvoir, ne pas être en mesure d'assurer le mariage de chacun trahit également une incapacité à exercer le pouvoir.

5.4/ Conclusion

Du point de vue de la reproduction démographique, le mariage préférentiel entre cousins croisés bilatéraux serait possible à condition que les mariages s'effectuent au sein de l'aire matrimoniale prise dans son entier et que le terme cousin croisé bilatéral soit pris dans le sens du vocabulaire

luguru, c'est-à-dire qu'ego puisse épouser une quelconque fille de l'un quelconque de ses aînés matriclaniques. En rester à cette proposition serait dénaturer le fonctionnement social luguru car on conclurait, in fine, que n'importe quelle femme du groupe affin est accessible à ego, du moment qu'il se soumette à son époux qui, par vertu du bilatéralisme, est un kolo d'ego. La circulation des jeunes époux est un enjeu politique et économique qui ne saurait être soumis à l'unique règle d'appartenance au groupe affin. La proximité utérine joue également un rôle et chaque aîné tente d'orienter à son profit les relations d'affinité. Dans ce cadre, la relation d'affinité tend à se circonscrire à deux lignages territoriaux. Cependant, cette stratégie expose le groupe ainsi constitué à des accidents démographiques qui trouvent alors leur résolution à l'échelle de l'aire matrimoniale, ce qui suppose un minimum de coordination entre toutes les adelphies qu'elle contient.

Pour conclure, si l'on se situe bien dans une situation de "non précarité démographique", selon les chiffres proposés par Hammel, le système présente tout de même une certaine viscosité due aux enjeux politiques qui sous-tendent la gestion des mariages.

6/ Les fonctions du mariage

L'institution du mariage peut remplir des fonctions qui varient avec le type de société concerné. Rivière propose de la considérer comme une "union contractée entre deux groupes exogames par le mariage d'un de leur membre, l'alliance lie deux individus de sexe différent par un faisceau de droits et d'obligations mutuelles variables de culture à culture." (Rivière, 1995, p. 57). Beaucoup d'auteurs insistent surtout sur la légitimité du statut de l'enfant et définissent le mariage comme l'union garante de celle-ci (Deliège, 1996, citant "Notes and Queries in Anthropology"). Dans les communautés domestiques patrilineaires analysées par Meillassoux, la destination de la progéniture est l'enjeu central du mariage : "Dans notre hypothèse de la mobilité des femmes préférée à celle des hommes, la reproduction se fait par l'insertion de la progéniture de l'épouse dans la communauté d'accueil de l'époux (...) Cet accord, qui règle les conditions de la production du producteur et sa destination, c'est le mariage, fonctionnant

en tant qu'institution définissant la situation de l'épouse dans la communauté d'accueil, les rapports qu'elle entretiendra avec les membres de celle-ci et les relations de sa progéniture avec la communauté du père et avec la sienne, c'est-à-dire de la filiation." (Meillassoux, 1975, p. 72). Pour les communautés domestiques matrilineaires, la situation est fort différente. L'enfant n'a pas besoin d'un père pour appartenir à un lignage et Gough et Schneider font remarquer que certaines de ces sociétés vont jusqu'à nier le rôle de l'homme dans la procréation (Schneider & Gough, 1962)²⁷⁸. Au-delà du règlement de la question de la destination des enfants, se pose donc celle des fonctions fondamentales de l'alliance matrimoniale chez les Waluguru.

6.1/ Le mariage comme moyen de procréation

Le mariage luguru n'est pas avant tout une institution permettant d'assurer la procréation biologique. Les témoignages suggèrent que la liberté sexuelle est suffisamment grande pour toujours permettre à une femme d'engendrer sans que l'identité du père biologique importe vraiment (voir supra le paragraphe 2.3). D'autre part, la matrilinearité et le gynécostatisme assurent l'appartenance et l'intégration aux réseaux sociaux de tout enfant né d'une femme appartenant à un quelconque lignage. Ce qui importe donc, pour le lignage d'appartenance de la femme, c'est qu'elle engendre le plus grand nombre possible d'enfants et que ceux-ci atteignent l'âge de la production et de la reproduction. Sans originalité par rapport à tant d'autres sociétés, patri ou matrilineaires, les Waluguru louent les femmes à la descendance nombreuse et vénèrent leur mémoire. Ainsi Chigube mwenye Mani (Chigube la pouilleuse) est considérée comme l'aïeule de tous les Walelengwe des Monts Uluguru. Elle eût trois fils et quatre filles.

*Chigube engendra de nombreux enfants et les dispersa alentour*²⁷⁹

²⁷⁸ À ce sujet, le point de vue de Schneider à propos des sociétés matrilineaires en général me paraît tout à fait fondé : "Matrilineal descent groups do not require the statuses of father and husband (...) [et donc] the status of father-husband can vary within fairly wide limits in matrilineal descent groups (...) [et] in matrilineal descent groups the position of the in-marrying male is such that even his biological contribution can be socially ignored to some advantage to the matrilineal descent group, and an ideology of descent developed which ignores the male role in conception" (Schneider, 1962, p. 14-16).

²⁷⁹ "Yule Kigube alizaa watoto wengi sasa kawamwaga huko." Rangi du clan des Walelengwe, entretien du 15/04/95 à Nyandira.

*Nous venons tous de la matrice de Chigube, notre aieule c'est Chigube. Tous les Walelengwe ici viennent de Chigube. Même si tu vas jusqu'à Kilosa [à cinquante kilomètres au Nord] tu rencontreras Chigube. Beaucoup ont migré, ainsi si tu vas à Nyingwa tu rencontreras des neveux de Chigube. Où que tu ailles tu rencontreras les neveux de Chigube.*²⁸⁰

De ce point de vue, le fait que la femme soit, chez les Waluguru, socialement en position de procréer dès qu'elle l'est biologiquement est, comme Caldwell l'a montré, une garantie. "This analysis of World Fertility results has confirmed that, for all countries, no matter what the stage of development or the prevalence of contraception, completed fertility declines with increase in age at first marriage." (Caldwell, 1980, p. 39)²⁸¹. Si l'on pose que la procréation doit tout de même avoir lieu dans le cadre de l'institution du mariage, il suffit donc que l'époux soit disponible dès que l'initiation de la bachelette débute, quelques mois après ses premières règles. De ce point de vue, il est inutile de le "mobiliser" depuis la tendre enfance de l'épouse. Le fait que la femme soit fiancée dès son plus jeune âge, fort longtemps avant la puberté, indique bien qu'elle est la clef de stratégies sociales plus amples que la seule reproduction démographique.

L'analyse que propose Geffray sur les pratiques Makhuwa, si semblables aux Waluguru, insiste beaucoup sur le rôle procréateur de l'époux. L'institution du mariage acquiert alors un poids beaucoup plus important que celui que je lui prête ici dans la procréation. Cette analyse, par ailleurs magistrale, me semble ici excessive. Il écrit, pour les Makhuwa, que ce sont "les fonctions reproductrices de l'homme qui retiennent l'attention, sa

²⁸⁰ "Sisi wote tumetoka tumbo la Kigube, bibi yetu Kigube. Walelengwe wote hapa Kigube, hata ukienda Kilosa utamkuta Kigube. Wengi wamehama, ukienda Nyingwa utawakuta wapwa wa Kigube. Ukienda popote utawakuta wapwa wa Kigube." Alex Bigo du clan des Walelengwe, entretien du 23/05/95 à Dawilo.

²⁸¹ Contrairement aux idées reçues, un mariage précoce n'entraîne pas, statistiquement, une baisse de fertilité cumulée. "With regard to women marrying under age 15, Table 10 (voir au-dessus) indicates that their completed fertility was almost always as high or higher than that for women who married at ages 15-17. This suggests a relatively low level of significance of fecundity impairment due to very early age at marriage, but the point to be made here is that Table 11 generally shows a relatively lower level of cumulative fertility for women whose first marriage occurred 15-19 years before the survey, if they had married under age 15. In other words, the level of fertility in the first 20 years of marriage is somewhat lower for women who marry at very young ages, but their completed fertility is at least equivalent to those marrying at higher ages." (Caldwell, 1980, p. 25).

fécondité étant, on s'en souvient, la condition de la pérennité d'une union" (Geffray, 1990, p. 128). C'est ici, me semble-t-il, confondre le mariage et l'acte sexuel qui aboutit à la reproduction biologique²⁸². Et si l'idéologie luguru, comme celle des Makhuwa, fait de la fécondité de l'homme une condition de la pérennité d'une union, les pratiques nous enseignent autre chose. Les témoignages sont clairs, si le couple ne procréé pas, l'homme est effectivement considéré comme ne remplissant pas l'une de ses fonctions. Mais on trouvera d'autres moyens d'assurer la reproduction biologique du moment que l'époux "respecte" ses hôtes²⁸³. Et ce respect s'exprime avant tout au travers de la capacité du jeune homme à se plier à la discipline de travail qu'on lui impose. En d'autres termes, il est irréfutable que si l'on peut toujours pallier la stérilité d'un époux, il n'en va pas de même quant à sa nonchalance au travail (voir supra le paragraphe 2.3).

Les dispositions matrimoniales luguru sont donc cohérentes avec l'hypothèse d'une stratégie de maximisation de la croissance démographique que j'ai posée au Chapitre I mais elle ne la fonde pas.

6.2/ Le mariage comme appropriation de la progéniture

Contrairement aux situations patrilineaires, le mariage n'est pas une pratique sociale permettant l'appropriation de la progéniture de la femme, en tout cas de manière immédiate. La matrilinearité et le gynécostatisme règlent de manière définitive et péremptoire cette question. On peut reprendre les termes de Geffray pour les Makhuwa : "les fonctions reproductrices des femmes ne sont pas négociables - ce n'est pas de ça qu'il

²⁸² Pison montre que la différence de fécondité qu'on a cru observer entre les épouses des hommes monogames et celles des hommes polygames, au sein d'une même population, est un artefact (Pison, 1985). La stérilisation sociale des femmes intervient uniquement dans le cas d'un grand nombre de partenaires sexuelles pour un seul homme (multigamie).

²⁸³ Le recours à un autre homme est explicité par certains témoignages. La grande liberté sexuelle dont jouissent les individus dans ce type de société, hommes et femmes, est garante de l'expression de la fertilité d'une femme. À titre d'illustration, on peut consulter le témoignage de Talayesva (Hopi, matrilineaires et matrilocaux) qui doit répondre, le même jour, aux exigences de sa "tante", de sa "petite tante" et de la mère de celle-ci (Talayesva, 1959). Dias évoque également, pour les populations matrilineaires du Mozambique Septentrional, la grande liberté sexuelle des individus. Selon lui, l'échange des femmes entre les hommes serait traditionnel chez les Makhuwa, les Makonde et les Lomwe. "La virginité n'a pas de valeur significative pour les Maravi, pas plus que pour les autres groupes décrits plus haut" (Dias, 1972, p. 939).

est question dans le mariage" (Geffray, 1990, p. 128). L'enfant appartient donc au lignage de sa mère. Si c'est une fille, tout son avenir social s'inscrit dans cet espace qu'est le lignage territorial. Si c'est un garçon, c'est chez ses affins qu'il ira le réaliser. L'époux ne possède d'ailleurs qu'une autorité réduite sur ses enfants. Les informateurs le répètent à l'envi, "jadis l'enfant ne comptait pas [pour le père] et n'avait pas de valeur".

Il faut cependant souligner un trait primordial. Si l'autorité de "l'oncle maternel" sur les enfants de ses "sœurs" est sans partage, l'époux acquiert tout de même un droit particulier sur les filles de son épouse : celui de les marier. Le fait qu'il les ait nourries lui permettrait de les fiancer aux fils de sa sœur tandis qu'il userait de son autorité inconditionnelle pour conduire ceux-là à épouser celles-ci. C'est parce que l'oncle "s'est épuisé à fendre le bois" pour sa promesse que le fils de sa sœur a accès aux filles de son épouse. Le témoignage suivant, bien que se référant à la période précoloniale tardive, montre bien qu'aux yeux des Waluguru, il ne suffit pas d'engendrer un enfant. Encore faut-il le conduire jusqu'à l'âge où il devient producteur et reproducteur, ce qui implique un effort de production supplémentaire. Cet effort, l'époux y participe et l'adelphie affine lui en saura gré.

Nous sommes originaires de Lusungi, dans le canton de Mgeta. Au début, mon aïeule fut enlevée par un charlatan. Il l'attacha, la porta et la conduisit jusqu'à Lugulu. Il resta ainsi avec elle, là-bas à Lugulu, peut-être sept ans. Notre "oncle" Mkubwa décida de conduire des recherches dans toutes les zones de Morogoro. Par chance, un de ses amis habitait en montagne du côté de Tangeni. Alors qu'il le visitait, il lui expliqua qu'il avait un problème : " Un de mes parents s'est égaré."

- Quel parent ?

- Une nièce. Rend-moi service, renseigne-toi partout où tu iras.

Il lui répondit qu'en vérité, là où il se déplaçait, il y avait bien une femme qui ne savait pas d'où elle venait. Le bonhomme l'avait enlevée et la faisait travailler là-bas. Il lui avait déjà donné plusieurs enfants. Notre oncle lui demanda de se renseigner plus avant (...) Plus tard, l'ami de notre oncle lui envoya à nouveau un rapport pour lui dire : "Mon cher, ta nièce que tu cherchais, je l'ai déjà retrouvée. Elle est du côté de Lugulu." Ayant

reçu ces nouvelles, Mkubwa demanda à son ami de dire au bonhomme de lui rendre ses neveux et nièces, sans quoi il viendrait lui faire la guerre. L'ami dut voyager à nouveau jusqu'à Lugulu où il se rendit chez un habitant de ses connaissances. Il demanda à voir l'homme qui avait épousé une femme venue de Mgeta. Cet homme vint : "Cher ami, on m'a envoyé. L'oncle de ton épouse la recherche depuis des années. Il sait désormais que sa nièce est ici. Il est décidé à vous faire la guerre si tu ne lui rends pas sa nièce." L'homme avoua qu'il avait rencontré son épouse en chemin qu'il l'avait enlevée : "Je l'ai peut-être enlevée mais je lui ai donné quatre enfants. Aussi, s'il désire ses neveux et nièces, qu'il paie pour mes efforts pour prendre soin d'eux." Il fallut que l'ami revienne chez lui et donne des nouvelles à notre ancien : "Mon cher, j'ai porté ton message comme convenu. Il en est ainsi : le bonhomme veut que tu paies pour prendre tes neveux et nièces."

- Quel prix ?

- Une chèvre.

Notre ancien attrapa une chèvre et entreprit le voyage jusqu'à Tangeni, chez son ami. (...)²⁸⁴

²⁸⁴ "Asili yetu zaidi ni Lusungi katika tarafa hii ya Mgeta. Kwa hiyo asili kabisa ya bibi yangu alitoka na jambazi. Alimfunga, akambeba, akampeleka Lugulu. Alipompeleka Lugulu kule alikaa naye labda miaka saba hivi. Mjomba wetu mzee mkubwa akafanya binu za kutafuta kila sehemu katika sehemu hii ya Morogoro. Bahati kulikuwa na rafiki yake mmoja alikuwa anakaa sehemu za mlimani, sehemu za Tangeni. Alipokwenda kule, akamwuliza, akamweleza kwamba ndugu yangu mwenzio nina matatizo. Mpwa wangu mmoja amepotea. Mpwa wako gani ? Wakike. Kama unatembea bwana nisaidie humo unamotembelea. Yule ndugu akamwambia kwamba kiukweli sehemu hizo za Uluguru nakotembeaga na mimi, kuna mama mmoja hajui kwake. Huyu bwana amemwiba, kwa hiyo anamtumia huko na wameshazalia watoto. Kwa hiyo yule mzee akamwambia kwamba : "Bwana we kapeleleze tena. (...) akaanza kutuma repoti tena, kumwambia mzee Mkubwa "Bwana mpwa wako ulikuwa ukimtafuta, nimeshampata. Yuko sehemu za Lugulu." Kutumia habari hizo naye mzee Mkubwa akatuma habari, kwamba umwambie arudishe wapwa zangu, sivyoyote nitamletea vita, nitakuja kumpiga." Mzee huyu ikabidi afunge safari aende tena mpaka Luguluni. Akafika kwa mwenyeji wake pale, akasema ndiyo bwana yule aliyemposa mama yule aliyetoka Mgeta. Kuita bwana yule akaja mpaka pale pa yule mzee. "Bwana nimetumwa mimi. Mjomba wa mama huyu anamtafuta miaka sasa. Sasa amekwisha sikia kwamba mpwa wake yuko huku. Kwa hiyo anaamua kuleta vita huku, aje akupige usiporudisha mpwa wake." Basi mzee yule akasema ni ukweli, mimi mama huyu nimekutana naye njiani, nimemwiba. Na sasa kama nimemwiba nimeshazalia watoto wanne. Iliyoyote kama anataka, anilipe nguvu zangu, nilizowatunza watoto hawa." Ikabidi yule mzee arudi nyumbani. Kurudi nyumbani akatumia habari mzee mtumwa kwamba "Bwana ujumbe wako uliomtumia umekamilika. Iliyoyote tu yule mtu anataka umlipe ndiyo uchukue wapwa zako." "Galama gani ?" "Mbuzi mmoja !" Basi mzee mkubwa akakamata mbuzi, akafunga safari mpaka Tangeni kwa huyu rafiki yake." Mkubwa Roberti Fidelisi du clan des Wahingu, entretien du 17/03/95 à Luale. Voir le récit complet en Annexe 1.

6.3/ Le mariage comme moyen de contrôle de la circulation des hommes-cadets par les hommes-aînés

L'idéologie luguru habille de manière très frustrée le fait que le mariage est avant tout une institution dont l'un des enjeux principaux, sinon le principal enjeu, est la maîtrise de la circulation des jeunes hommes par les aînés. Les descriptions de la condition du fiancé chez ses affins montrent clairement que ce dernier dégage un surproduit accaparé par ses hôtes au nom de l'autorité de son kolo. Il est le "mukwe mulila", l'affin qui cultive et à qui l'on peut confier les travaux les plus divers, en contravention quelquefois avec la division sexuelle du travail²⁸⁵. Le fiancé accepte et supporte cette situation par soumission à son kolo et par reconnaissance envers lui. "Kolo kapfa tzingodi", le kolo s'est épuisé à fendre le bois [chez ses affins] et c'est en vertu de cela que le fiancé a droit à une épouse. Il place donc son activité productive sous l'autorité morale de son kolo. Cependant, la gestion du produit de son travail sera assurée durant les premières années par sa belle-mère, l'épouse du kolo, et les sœurs de celle-ci, puis, plus tard, par sa propre épouse. Les récoltes des parcelles qu'il cultive, d'abord celles de sa belle-mère et de ses sœurs, puis celles de son épouse, sont engrangées par ces femmes et gérées par elles. L'époux ne saurait pas même jeter un coup d'œil sur l'état des réserves sans risquer les protestations véhémentes de ses affins.

On se trouve donc dans la situation apparemment contradictoire où les hommes aînés d'une adelphie usent de leur autorité pour gérer la circulation de leurs cadets au profit de leurs affins. La situation est sensiblement différente de celles de populations patrilineaires dans la

²⁸⁵ Voir Vermunt : "Girls and even sometimes boys help at "kutwanga" and go to river for water" (Vermunt, n.d., n.p.). Toutes ces pratiques expliquent sans doute quelques comportements sociaux luguru qui surprennent et dont se gaussent les populations patrilineaires de Tanzanie. Encore aujourd'hui, l'homme va quelquefois chercher de l'eau, il sait piler et, bien que rarement, pile effectivement. Il porte l'enfant sur son dos à la manière des femmes. La véritable frontière est ailleurs. La chasse est une activité uniquement masculine, comme l'est la coupe et la collecte du bois de chauffe en dehors de l'espace cultivé et la défriche d'une nouvelle parcelle. De la récolte à la consommation, la gestion des réserves alimentaires (récolte, stockage, cuisson) est une activité purement féminine. Elle est strictement interdite aux hommes. Le seul moment où les hommes cuisinent, c'est lors des expéditions de chasse. Encore qu'il ne s'agisse alors que de viande ou de sauce d'accompagnement, leurs épouses leur ayant procuré des féculents déjà apprêtés.

mesure où il y a ici contradiction entre le rôle politique apparemment dévolu aux hommes, la conduite de l'adelphie assurée par le doyen, et l'andromobilité. Schneider avait déjà souligné cette spécificité de la parenté matrilineaire : "the first and most profound [difference] is that in patrilineal descent groups the line of authority and the line of descent both run through men. That is, both authority and group placement are male functions. In matrilineal descent groups, on the other hand, although the line of authority also runs through men, group placement runs through the line of women. The lines of authority and group placement are thus coördinate in males in patrilineal descent groups, but separated between males and females in matrilineal descent groups. This is, I believe, the fundamental structural difference between matrilineal and patrilineal descent groups. From this difference all others follow. (...) The two differences which are consequences of this structural difference and which are in turn fundamental to all others are, first, that matrilineal descent groups depend for their continuity and operation on retaining control over both male and female members. Second, that the sex role of the "in-marrying affine" is different in matrilineal and patrilineal descent groups." (Schneider, 1962, p. 7-8).

L'andromobilité (pendant du gynécostatisme) a pour corollaire que, mis à part le doyen de l'adelphie, les aînés qui exercent leur autorité sur les jeunes hommes vivent physiquement et se réalisent socialement hors de leur territoire lignager d'origine dans lequel naissent et grandissent, jusqu'à l'âge de la maturité sociale, leurs "neveux". De ce point de vue, encore unilatéral (celui d'un groupe donneur d'époux et d'un groupe offrant des épouses), la relation entre les deux groupes tendra à se renforcer tant que les conditions concrètes ne s'y opposeront pas. C'est-à-dire qu'à partir d'un mariage donné entre deux groupes affins, les relations d'autorité entre générations vont avoir tendance à reproduire la relation affine initiale qui ne pourra être rompue qu'au détriment de l'un ou de l'autre des deux groupes. "Le mariage préférentiel, en reproduisant les mariages antérieurs, scelle l'alliance entre les groupes" (Deliège, 1996, p. 106). Ainsi, l'oncle du lignage A, marié au sein du lignage B, va orienter le flux de ses neveux vers ce

dernier. On conçoit que le symétrique s'impose. L'oncle du lignage B, marié au sein du lignage A, orientera à l'opposé le flux de ses neveux, selon des modalités comparables. Chaque "oncle" se retrouve ainsi "doyen" d'un petit groupe d'hommes issus de son adelphie d'origine²⁸⁶.

7/ Conclusion

La condition faite aux cadets suggère un rapport d'exploitation-domination complexe où les hommes et les femmes aînés occuperaient des positions complémentaires. Il est donc clair que se pose à présent la question de l'usage économique et politique du contrôle de la circulation des jeunes hommes par leurs aînés matriclaniques. Pour conduire cette réflexion, je me propose tout d'abord de compléter la description et l'analyse du cycle viager masculin au-delà du mariage et d'entreprendre parallèlement celles du cycle viager féminin. À partir de là, l'étude de la circulation des individus, de leur énergie de travail et du produit de ce travail pourra être entreprise.

²⁸⁶ Chez les Makuwa, Geffray souligne la présence simultanée, au sein d'un groupe domestique, du doyen de l'adelphie, "*humu*", et du doyen des époux, "*njeio*" (Geffray, 1989a). En ce qui concerne les Waluguru, je n'ai pas identifié de vocables propres à chacune des ces fonctions qui pourtant existent bel et bien. Peut-être la synonymie entre les termes *kolo* et *mtumba* cache-t-elle une confusion ?

CHAPITRE V

Une société domestique agricole matriarcale ?

1/ Les cycles viagers masculin et féminin

Il n'a guère été question de femmes jusqu'ici dans la description du mariage luguru. Tout se passe comme si la gestion du mariage ne dépendait, à l'image de l'hypothèse que proposait Leach dans son analyse du mariage entre cousins croisés, que "des hommes adultes d'un groupe de parenté, qui résident tous au même endroit" (Leach, 1968, p.101). Or, ce sont à nouveau les hommes qui vont investir formellement le lieu de pouvoir par excellence dans ce type de société, à savoir le décanat. C'est un homme, le doyen, qui va conduire l'adelphie dont les seuls éléments de permanence sont pourtant les femmes. Le gynécostatisme et la matrilinearité ne semblent pas se traduire ici, c'est-à-dire au travers du décanat et de la gestion des mariages, par un partage du pouvoir entre les sexes. Il faudrait donc s'aligner sur le point de vue de Schneider qui postulait que dans les sociétés matrilineaires, unilatéralement, "adult men have authority over women and children" (Schneider, 1962, p. 5). Pourtant, non seulement l'idéologie luguru, mais également certaines pratiques démographiques dramatiques, affirment clairement que la femme importe plus que l'homme. On l'a vu à propos de l'infanticide préférentiel des garçons dans le cas de la naissance de jumeaux (voir chapitre IV). La naissance d'une fille est d'ailleurs accueillie par un double hululement alors que celle d'un garçon est plus sobrement marquée par un simple hululement : "On the birth of a boy a single trill ululation, kigelegele is given to announce the fact ; a girl rates a double trill." (Mizambwa, 1991, p. 38). Enfin, si les paragraphes précédents furent l'occasion de montrer que le mariage est avant tout une histoire d'hommes, il a également soulevé de nombreuses questions quant aux bénéfices réels que tiraient les partenaires sociaux respectifs de l'échange d'hommes entre groupes affins. À la question de savoir, notamment, si les hommes n'étaient pas "exploités" par les femmes, malgré leur omniprésence sur le devant de la scène politique, n'a pas encore été apporté de réponse satisfaisante. Il est donc grand temps de s'intéresser à la place des femmes pour explorer

systématiquement les éventuels lieux de pouvoir économique et/ou social qu'elles investissent. Mais peut-être faut-il aussi se demander jusqu'où va la pertinence des catégories d' "homme" et de "femme" et analyser la manière dont elles se combinent avec celles d' "aînés" et de "cadets".

En effet, quel que soit son sexe, le statut d'un individu dans la société luguru dépend avant tout de son âge social, c'est-à-dire du nombre de générations vivantes et intégrées dans les processus de production et/ou de reproduction qui l'encadrent. Cette proposition se dégage déjà de l'analyse du mariage en ce qui concerne les hommes et nous verrons qu'elle reste valable dans le monde des femmes. Un culte domestique féminin honore la mémoire des lignées des femmes d'une adelphie²⁸⁷. C'est grâce à lui que j'ai pu proposer une estimation de la date du peuplement des Monts Uluguru pour certains matrilignages (voir le Chapitre I), car la succession des générations de femmes est au cœur de la reproduction du matrilignage et rien ne doit venir l'interrompre. La tradition raconte que chez les Wamatze de Nyandira, une femme et sa fille se disputèrent au point qu'elles se maudirent mutuellement. La sanction des ancêtres ne tarda guère : la nuit suivante la foudre tomba sur le hameau et tua la fille et sa mère. Les survivants déplacèrent le hameau et considèrent jusqu'à ce jour ce lieu comme maudit.

À l'image de ce qui a été fait pour les hommes à l'occasion des paragraphes précédents, je me propose donc de décrire et d'analyser le cycle de vie d'une femme luguru jusqu'au mariage. Ensuite, c'est-à-dire pour la période qui s'étend du mariage au décès, l'étude des deux cycles, féminin et masculin, sera conduite en parallèle. Je considérerai que chaque individu parcourt normalement ce cycle. Les conditions pour ce faire sont simples :

- la femme et l'homme forment un couple qui élève au moins une fille et se perpétue suffisamment longtemps pour voir cette fille se marier à son tour et élever elle-même une fille.

²⁸⁷ Ce culte féminin est également présent chez les populations matrilineaires du Mozambique septentrional. "Les Makonde croient en un dieu unique, Nnungu, mais adressent leurs prières et leurs sacrifices aux ancêtres. Autrefois ces prières étaient adressées spécialement aux ancêtres féminins qui furent à l'origine des clans." (Dias, 1972, p. 931-932).

- l'homme doit avoir une "sœur" qui élève un garçon. La symétrie des relations implique que chaque couple doit donc élever au moins un garçon et une fille²⁸⁸.

En fait, elles ne sauraient être systématiquement remplies par tous les individus ; s'y opposent une mortalité qui emportent certaines d'entre eux au cours du cycle et les aléas qui aboutissent à une répartition non équitable des naissances entre les couples d'un même groupe domestique. Mais ces conditions s'appliquent non pas à l'échelle individuelle mais à celle de la paire d'adelphies affines, génération par génération, et une femme qui n'engendrerait que des garçons pourrait bénéficier de la progéniture féminine de l'une de ses "sœurs". Tant que les conditions objectives font que le renouvellement des générations est assuré à l'échelle adelphique, l'argument de la proximité utérine ne joue guère. Une fois précisé le cycle de vie féminin, il pourra ainsi être confronté au cycle masculin et, à partir de cette confrontation, je pourrai reconstruire la circulation des individus et donc de l'énergie de travail, mais également celle du produit de l'activité agricole, au sein de la société luguru. Je pourrais ensuite proposer une reconstruction, cohérente je l'espère, du fonctionnement socio-économique de la société luguru intégrant les cycles viagers aux niveaux d'organisation essentiels de la société luguru que sont l'aire matrimoniale, l'adelphie, le groupe domestique et la famille élargie. Ainsi, la manière dont s'organisent la production et la reproduction apparaîtra, notamment au travers de la circulation des individus et de l'énergie de travail, de la gestion du produit de ce travail, de l'accès à la terre et de la dévolution de la progéniture. Les évolutions marquant la fin de la période précoloniale pourront être ensuite abordées.

1.1/ Le cycle féminin de la naissance au mariage

Le chapitre précédent a déjà offert des informations relatives au cycle de vie de la femme luguru, au travers de celui de l'homme. Il s'agit ici de les

²⁸⁸ La circulation des enfants entre les femmes d'une adelphie justifie que je préfère utiliser ici "élever" plutôt qu' "engendrer". Ce qui importe ici c'est que la femme considérée comme ayant conduit l'enfant à l'âge adulte détient sur lui une autorité supérieure à celle des autres femmes du groupe. Cette femme est souvent, mais pas toujours, la mère utérine de l'enfant. C'est dans cette optique de genèse sociale que le terme engendrer sera utilisé dans la suite du chapitre.

ordonner et de les compléter afin de le décrire précisément et d'entreprendre son analyse.

La première partie de la vie de la femme, celle de nourrisson, se déroule souvent dans la case de sa grand-mère, où demeurent ses parents. Même si les parents de l'enfant disposent déjà de leur propre case, ce qui n'advient qu'après la naissance d'au moins un enfant et en général bien plus tard, l'enfant rejoindra fréquemment la case de sa grand-mère maternelle dès qu'elle aura acquis une certaine indépendance. Elle y résidera jusqu'à ses premières règles. Elle aidera sa grand-mère à de menus travaux : chercher de l'eau, ramasser des fagots, piler le grain... Il faut bien réaliser ce qui signifie ce changement de résidence pour l'enfant : peu de choses. Toutes les femmes de l'adelphie demeurent dans le même hameau, leurs cases sont distantes de quelques mètres seulement et, en termes pratiques, l'élève de l'enfant sera partagée entre toutes les femmes : ses "mères", ses "grand-mères", voir ses "sœurs aînées". Il est clair que, parmi toutes ces femmes, les plus âgées, moins impliquées dans les travaux des champs, auront des relations privilégiées avec les fillettes. De manière générale, il semble que dès qu'une femme enfante un nouvel enfant, la garde du précédent soit confiée à l'ensemble de la communauté : "a mother will take care of the child, untill the next child is born. Then the sisters will look after i.e. sisters taken in the broader sense of that word." (Vermunt, n.d., n.p.). Si l'on s'en tient aux règles luguru relatives à l'interdiction de toutes relations sexuelles post-partum durant trois années, l'intervalle intergénéral ne devait pas être inférieur à quatre ans, ce qui indique grossièrement l'âge auquel l'enfant passe sous la responsabilité de l'ensemble de la sororie.

Jadis les enfants restaient à téter le sein de leur mère durant trois ans. Et pendant ce temps, le père et la mère se tenaient à distance l'un de l'autre. Ils habitaient la même maison mais ne s'entraidaient pas [Ngoroma est pudique]. Les enfants étaient en pleine forme, ils avaient du poids. Ainsi un enfant était capable de porter celui qui venait après lui. De nos jours on ne suit plus cette règle. On l'oublie parce que les jeunes d'aujourd'hui sont pressés, ils n'ont aucune patience. Jadis, que quelqu'un manque à la règle il

*était obligatoirement puni car il avait enfreint la loi des anciens. D'ailleurs avant de te donner une femme on t'enseignait ces choses-là.*²⁸⁹

Binti Bwanali avait déjà deux filles lorsqu'elle quitta la case de sa mère et que son époux lui construisit sa propre case, quelques dizaines de mètres plus loin. Elle laissa ses deux filles chez sa mère, mais l'une d'entre elles n'avait guère d'entrain au travail.

*"Alors ma mère me dit : l'aînée ne convient pas ! C'est la plus jeune qui prend vraiment soin de moi. [J'ai dit à ma fille aînée] : retourne à la maison. Pourquoi ne prends-tu pas soin de ta grand-mère ! Moi je vous ai laissé ici à cause de votre grand-mère et à présent tu ne la soignes pas. Retourne à la maison que je m'occupe de ta paresse !"*²⁹⁰

Il est clair que rien ne permet d'affirmer ici, à partir des témoignages dont je dispose et étant donné le caractère classificatoire du vocabulaire de parenté luguru, qu'une fillette réside chez sa mère ou sa grand-mère utérines. On est ramené à une discussion du type de celle que j'ai conduite à propos du mwihwa et du kolo et l'utilisation du vocabulaire de parenté luguru correspond à un large éventail de possibilités. Je considère que ce flou est le reflet d'une gestion très opportuniste à l'échelle de l'adelphie. Entre la communauté des femmes, les enfants, et spécialement les enfants de sexe féminin, circulent, et avec elles les fiancés. Les aléas démographiques qui font, par exemple, qu'un couple n'a que des filles alors qu'un autre n'a que des garçons, ou qu'une aînée se trouve sans descendance utérine féminine vivante, peuvent être ainsi corrigés.

²⁸⁹ D'après Ngoroma, le long tabou post-partum avait pour fonction essentielle d'assurer une période d'allaitement et de soins suffisants pour permettre un bon développement des enfants. Pour Thibon, au Burundi, ce type de pratique s'intègre dans une stratégie sociale encore plus globale : "En jouant sur les deux variables, l'âge au mariage et l'espacement des naissances, la coutume et le jeu social tendaient à renforcer la cohésion familiale monogame par un nombre élevé d'enfants, à sauvegarder la santé de la mère comme de l'enfant par un certain seuil respecté dans les intervalles intergénéraliques. De telles pratiques nécessitaient une moralisation collective, une société de contraintes et de surveillance (...)" (Thibon, 1991, p. 228).

²⁹⁰ "Sasa yeye mama kasema yule mkubwa hatoshi, huyu mdogo ndiyo ananitunza kweli. Basi wewe rudi nyumbani kwako, kwa nini humtunzi bibi yako. Mimi hapa nimemwekeni kwa ajili ya bibi yenu. Sasa wewe humtunzi bibi. Rudi nyumbani kwako ! Nikakuone uvivu wako." Binti Bwanali du clan des Wakalagale

Lorsqu'on parle de fille, de mère ou de grand-mère, c'est bien de générations dont il est question. Il ne s'agit pas de dire que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles et que le vocabulaire classificatoire exprime une totale harmonie au sein d'une génération donnée. Certainement, les arbitrages sont difficiles et une femme fertile en enfants de sexe féminin saura faire jouer le principe de proximité utérine pour asseoir son autorité sur le groupe, se glorifier ou humilier les moins chanceuses qu'elle. La capitalisation de ces avantages démographiques n'est cependant pas possible et ne peut donc pas se cristalliser en une relation durable. Il faudrait pour cela que les époux acceptent eux aussi de mobiliser leurs "neveux" au profit unique du couple de l'adelphie affine le plus fécond. Enfin, la segmentation annule régulièrement les éventuels bénéfices de la capitalisation démographique de l'adelphie. Les comportements "individualistes" observés de manière instantanée, sur un pas de temps court, sont absorbés et annulés, sur le moyen terme, par le fonctionnement social de l'aire matrimoniale. Ils ont cependant pu être des points d'ancrage de l'institution de nouvelles relations sociales et économiques issues des bouleversements observés à la fin du XIX^{ème} siècle et, plus encore, au début de la colonisation européenne.

La fillette est fiancée avec le "neveu" de son "père". Ce neveu réside dans le même hameau que sa promise et travaille les parcelles des femmes de l'adelphie, sous l'autorité de son "oncle". Dès qu'elle a ses premières règles, la bachelette va habiter la case d'une ancienne, sa "grand-mère", de préférence veuve ou séparée afin de faciliter son isolement total d'avec les hommes. C'est là que se déroulera son initiation. Il s'agit d'un moment particulièrement important de la vie d'une femme luguru et cette cérémonie reste encore aujourd'hui très présente alors que l'initiation des garçons, collective et relativement brève, est tombée en désuétude (voir le Chapitre IV, paragraphe 2.2). L'initiation des jeunes filles est individuelle, elle ne dure désormais que quelques semaines mais se prolongeait plusieurs mois en période précoloniale. On retrouve d'ailleurs ce type de cérémonie dans toutes les sociétés matrilineaires d'Afrique Orientale et Centrale²⁹¹.

²⁹¹ Voir notamment l'ouvrage de Richards, Chisungu, consacré à cette initiation chez les Bemba, (Richards, 1956).

Cette initiation vient avant tout marquer formellement le passage à l'âge socialement adulte et permet à la bachelette d'acquérir les connaissances nécessaires à son insertion dans la vie de l'adelphe. Lewton-Brain a étudié plus particulièrement l'initiation des jeunes filles luguru et son travail m'oblige à m'attarder un peu sur le sujet. Il rappelle, à juste titre, que "at her first menstruation a Luguru girl is confined to a dark hut where she lies curled on a tiny bed on which it is impossible to stretch out" (Brain, 1979, p. 146). Il ajoute que cette réclusion dure actuellement seulement quelques semaines mais que "in the 1930s it could be for six years" (Brain, 1979, p. 146). Brain tient cette information du seul témoignage d'une infirmière allemande ayant travaillé dans les années trente au sein d'une population côtière apparentée aux Waluguru, les Wazaramo²⁹². Il n'en discute pas la validité et conclut ensuite que l'effet traumatique de plusieurs années de réclusion dans le noir est d'empêcher les femmes d'accéder à une position de pouvoir alors que "potentially they could be the economic, social and political equals of men" (Brain, 1978, p. 185). D'après lui, l'initiation des femmes serait une entreprise masculine ayant pour fonction première de soumettre les femmes à une pression idéologique censée écarter toute velléité de matriarcat : "Luguru women have unusually liberal rights for women in Africa. With this degree of intimidation, it is hardly surprising that they do not try to usurp more"²⁹³ (Brain, 1979, p. 149). En effet, on s'étonnerait fort que quiconque sorte indemne de six ans du traitement que devait subir les jeunes filles selon Lewton-Brain : mutisme, absence totale de toilette, gavage, immobilisme durant la journée sur un lit de petite taille obligeant l'initiée à dormir dans la position du fœtus, interdiction de voir la lumière... Il est difficile de critiquer la description que fait Brain des conditions dans lesquelles vit la jeune initiée dans la mesure où il ne cite pas ses sources. La description de Vermunt rejoint, sur de nombreux points, celle de Brain : "the girl may not do any work, what so ever ; she had to spend all her time on a small bed, may not bath or shave, may not see the sun and when need be to go outside, some woman must accompany her

²⁹² Il s'agit de Von Valdow (Von Valdow, 1935).

²⁹³ De la part des femmes, demander plus de droits serait ainsi une usurpation. S'agit-il d'une maladresse lexicale ou d'une nouvelle expression d'un des plus solides préjugés de l'histoire de l'humanité ?

and she must be completely covered. All that, because she is supposed to be dead. At fixed times she is instructed by elder women. These instruction are verbal and visual, all more or less in relation to her future marriage." (Vermunt, n.d., n.p.). Cependant Vermunt ramène la durée de la réclusion à quelques mois et souligne que la sortie de la bachelette se déroule après la période des récoltes lorsqu'il n'y a plus guère de travail et que la bière peut être brassée en quantité. Il précise également que le soir même la bachelette dort avec son fiancé. Je ne retiens de cette présentation la brièveté relative de l'initiation par rapport à celle proposée par Brain. Mes informateurs l'estiment également à quelques mois, le temps que la bachelette "acquière de la force, prenne du poids et que son teint s'éclaircisse". Il faut, d'autre part, que la période soit favorable aux festivités et la plupart des réclusions prenaient fin au cœur de la saison sèche^{294, 295}.

L'époque à laquelle se réfère Lewton-Brain doit être prise en compte et permet sans doute d'expliquer en partie l'importance de la durée avancée, son goût pour l'extraordinaire faisant le reste. De nombreux informateurs m'indiquent en effet qu'ils se marièrent dans les années trente, quarante ou cinquante alors qu'ils travaillaient sur des chantiers lointains (Dar-es-Salaam, Dodoma, etc...), palliant leur absence au sein de l'adelphie affine par des versements en numéraire ou différents cadeaux. Certains furent absents lors des premières menstruations de leur fiancée alors que leur présence eût été nécessaire au déroulement de la cérémonie qui marque normalement le début de la cohabitation féconde. Dans ce cadre, la durée de la période de réclusion a pu être sensiblement prolongée afin que l'époux puisse être présent lors de la sortie de l'initiée. L'interprétation de Brain n'est pas

²⁹⁴ Une fois les pluies installées et jusqu'à la récolte le pays (isi) doit rester silencieux, c'est la période dite "isi luri". L'usage des instruments, sifflets, flûtes, tambours, est interdit. La fête de clôture de l'initiation ne peut donc pas avoir à cette époque qui correspond également à la période de soudure durant laquelle les réserves sont au plus bas. Vient ensuite la récolte qui est une période laborieuse. En général, les deux ou trois premiers mois de bombance de la saison sèche suffisent pour que l'initiée ait belle mine à sa "sortie". Aujourd'hui encore, dans les Monts Uluguru, la plupart des initiations prennent fin au mois d'août.

²⁹⁵ Beidelman avance également une longue période de réclusion. "In the past, [luguru] girl novices (wali) were confined indoors for a year or more after their first menstruation." (Beidelman, 1967, p. 33). Pour le reste des tribus matrilinéaires de Tanzanie Orientale qui pratiquent cette réclusion, cette période serait de quelques semaines à quelques mois (Beidelman, 1967, p. 20, 21, 33, 49, 65, 70).

cohérente avec les informations, certes peu nombreuses, dont je dispose. Il est notoire dans les Monts Uluguru que les prêtres catholiques s'opposèrent à l'initiation des jeunes filles dans la mesure où "l'adultère" leur était alors enseigné²⁹⁶. Cette attitude n'est guère compatible avec une idéologie de soumission des femmes envers les hommes. Les jeunes filles sont exclusivement instruites par des femmes appartenant à la génération de leur grand-mère et il semble que ces instructions soient plutôt de nature à renforcer la solidarité des femmes de l'adelphie, de la sororie. Les femmes que j'ai rencontrées m'ont évidemment rien au nez lorsque j'ai tenté d'obtenir de leur part des informations relatives à leur initiation. Ces informations sont accessibles soit par le filtre d'hommes luguru, soit par l'intermédiaire de jeunes femmes dont la liberté de parole est le reflet d'un certain mépris, voire d'une ignorance, de la tradition. Une remarque de Beidelman, à propos des Ngulu (voir carte 2, Chapitre I), tend à conforter mon point de vue : "[Chez les Ngulu] Girls are instructed by grandparents or other elderly women and rigorously separated from men. These various ceremonies tend to express the various symbolic attributes of women and contain many aggressive symbolic acts towards men." (Beidelman, 1967, p. 65). Il est raisonnable de penser que si le rôle de l'initiation, outre les aspects d'éducation sexuelle et domestique, est de consolider le matrilineage, cette consolidation ne peut que passer par une solidarité accrue des femmes au détriment des relations femmes-hommes²⁹⁷.

²⁹⁶ On aurait encouragé la jeune fille à prendre son plaisir là où elle pouvait le trouver. Cette liberté sexuelle féminine est avérée dans bien des sociétés et, en toute logique, elle s'exprime avec plus d'exubérance là où les femmes disposent d'autorité. La note 279, p. 276 du Chapitre IV donne une idée précise de ce que signifie cette liberté chez les indiens Hopi. On peut préciser ici que Talayesva, jeune célibataire, reçoit le même jour chez sa tante, avec laquelle il a d'ailleurs des relations sexuelles, une autre amante et la mère de celle-ci. "Voilà encore ma fille qui dort avec son amant, et mon tour, alors ?" dit cette dernière en guise d'entrée en matière avant d'envoyer sa fille faire la cuisine (Talayesva, 1959, p. 220).

²⁹⁷ On retrouve cette même tension entre les sexes dans d'autres sociétés matrilineaires. Ainsi, Hurault écrit à propos des Noirs Réfugiés Boni de Guyane : "Ce n'est pas assez dire qu'ils [les hommes] ont peu de sentiments affectifs à l'égard de la femme. Dans les conversations que l'on entend le soir autour des feux de camp, s'exprime à son sujet un profond mépris ; il leur arrive de parler des femmes Boni comme d'une nation étrangère et presque ennemie" (Hurault, 1961, p. 133). Cette situation reflète bien la non correspondance des systèmes patrilineaires et matrilineaires. Dans le premier cas, la femme est privée de toute autorité significative et victime d'une idéologie de la soumission aux hommes. Dans le second cas, l'homme garde des prérogatives politiques importantes et l'idéologie correspondante n'est pas une idéologie de soumission d'un sexe vis-à-vis de l'autre mais de confrontation des deux sexes.

1.2/ Du mariage au décès

Après l'initiation de la jeune fille, débute la période de cohabitation féconde entre les époux, c'est-à-dire au moment où j'ai abandonné la description et l'analyse du cycle viager masculin (voir le Chapitre IV, paragraphe 2.3). La suite du paragraphe s'intéresse donc aux deux cycles viagers, masculin et féminin, qui désormais vont l'amble. Dans un premier temps, les époux demeurent chez la mère de la jeune fille, voire chez sa grand-mère. Cette situation se prolonge pour le moins jusqu'à la naissance du premier enfant, mais, vraisemblablement, beaucoup plus tardivement. Encore aujourd'hui, bien des couples mariés dans les années quarante ou cinquante racontent qu'ils ne s'installèrent dans leur propre case qu'après la naissance d'un troisième enfant. Trois générations sont donc regroupées en une unité d'habitation dont la structure de base est la suivante : une femme de la génération 1, la belle-mère, et son époux ; la femme et l'homme dont nous suivons les cycles viagers qui appartiennent à la génération 2 ; leur fille de la génération 3 et son époux²⁹⁸. Il faut enfin prendre en considération les enfants mâles du matriclan des épouses encore trop jeunes pour être fiancés. Les relations de parenté entre les époux des différentes générations sont celles de kolo à mwihwa, tandis que celles des femmes des différentes générations sont celles de "mère" à "fille".

En période précoloniale, et plus précisément en période pionnière, les relations de production qui s'établissent au sein de cette unité d'habitation, le kaye²⁹⁹, ne sont pas aisément identifiables³⁰⁰. Apparemment, chaque kaye dispose de l'usufruit de parcelles bien identifiées. Ces parcelles sont à leur tour ventilées ou non entre les différentes familles cellulaires du kaye

²⁹⁸ On expose ici la structure du groupe de résidence en terme de générations. Si l'on parlait d'individus, il faudrait ajouter les éventuelles sœurs de la femme de la génération 2 et/ou de celle de la génération 3 et leurs fiancés ou époux. La taille d'une case luguru impose un seuil numérique à la population qu'elle abrite. L'émancipation plus ou moins rapide d'un couple et la redistribution des enfants entre les familles suivant leur fécondité sont des mécanismes de régulation qui sont évoqués dans la suite de ce paragraphe (voir également Meillassoux, 1980, p. 94).

²⁹⁹ On dit encore ng'anda qui signifie "intérieur de la case", ou mulango, "seuil".

³⁰⁰ On ne dispose, évidemment, d'aucune tradition orale qui décrirait spécifiquement ces relations.

suivant que les couples des générations les plus jeunes ont acquis plus ou moins d'indépendance. La mise en culture des parcelles est une entreprise masculine qui regroupe généralement tous les hommes des kaye du hameau sous la direction des plus anciens de ces affins. Seule la mise en culture de la parcelle du doyen, qui ouvre la campagne culturale, se fait sous la direction de ce dernier. À l'issue de ces coups de main, le bénéficiaire offre toujours aux participants de la bière préparée par son épouse, la bière de mise en culture, "imbwali Iya kulima". L'entretien et la récolte des cultures sont essentiellement féminines avec l'appui facultatif des hommes. Ces opérations ne mobilisent généralement pas de groupe de travail au-delà du kaye. C'est ici la femme la plus ancienne du kaye qui dirige l'équipe de travail. Chaque couple disposant de parcelles propres possède également son grenier et l'épouse est autonome en ce qui concerne le stockage, la gestion et la préparation culinaire des récoltes. Cette autonomie est complète vis-à-vis des hommes mais la circulation de nourriture sous différentes formes (grains, farine, plats apprêtés) rend compte de relations complexes entre les femmes d'un même hameau. Finalement, du point de vue de la production et de la consommation, le niveau pertinent d'analyse est le hameau, c'est-à-dire le groupe domestique. L'organisation du travail agricole masculin est sans doute le processus qui révèle le plus directement ce fait. Au sein du hameau, une certaine autonomie est préservée entre les kaye pour ce qui concerne la terre et le travail agricole féminin puis, entre couples mariés, pour ce qui concerne le stockage des récoltes et la préparation des aliments. Ici, les processus de régulation sont subtils et je ne possède pas les éléments pour les décrire précisément. Les travaux de Richards pour les Bemba et de Geffray pour les Makhuwa montrent qu'ils s'agencent de telle manière que les femmes les plus anciennes du hameau gèrent des stocks et appréhendent une quantité de nourriture largement supérieures à ce qu'elles produisent pendant la même durée³⁰¹ (voir infra le paragraphe 3.2). Outre les aspects économiques que j'aborderai bientôt, il faut souligner que les conditions physiques respectives des femmes les plus âgées et des femmes plus jeunes justifieraient qu'on réserve aux dernières les travaux les plus pénibles

³⁰¹ Il faut ici préciser "pendant la même durée" dans la mesure où l'on peut considérer que sur l'ensemble de sa vie, une génération aura finalement géré l'équivalent de ce que sa génération aura produit.

(agriculture et cueillette). Avec l'aide des enfants et des jeunes adolescents (eau, bois, pilage), les femmes âgées peuvent prendre en charge le travail plus aisé de préparation des aliments à proprement parler.

Lorsque le couple de la génération 2 construit sa propre case et se sépare de son unité d'habitation d'origine, il a déjà engendré au moins une fille et accueilli son fiancé. La nouvelle unité d'habitation abrite alors deux générations, les générations 2 et 3. Au même moment, l'unité d'habitation d'origine de ce couple continue à garder sa structure initiale dans le cas fréquent où, parmi les filles de la femme de la génération 2, la benjamine, mzuanda (féminin et masculin, kiswahili mziwanda ou mzuwanda), reste avec sa mère. Il en sera généralement ainsi jusqu'à sa mort³⁰². C'est elle, sa descendance féminine et leurs époux qui assureront l'entretien de leur aïeule en prenant progressivement en main le contrôle de l'unité d'habitation. Dans le cas contraire, une ou plusieurs petites filles de la femme de la génération 1 continuent de cohabiter avec leur grand-mère.

En s'installant dans sa propre case, la femme devient une belle-mère "socialement active", c'est-à-dire que le gendre qu'elle reçoit, qui peut être en l'occurrence le fiancé de sa petite fille, est placé sous sa dépendance et celle de son époux. C'est notamment à partir de son grenier qu'il est nourrit. Il faut rappeler que la différence d'âge au mariage fait que l'âge du fiancé de la première fille d'une femme quelconque est comparable à celui de cette femme, sa belle-mère. Cette proximité d'âge compliquerait l'instauration d'une relation de respect et d'autorité si, dans la plupart des cas, la jeune mère ne résidait pas encore chez sa propre mère. Le gendre est alors placé sous l'autorité de cette dernière, sa belle-grand-mère. L'instauration de la relation de respect et d'autorité est alors facilitée. Lorsqu'apparaîtra une quatrième génération, le couple de la génération 2 se retrouvera dans la situation initiale du couple de la génération 1.

Les différentes unités d'habitations (kaye) sont réunies en un même hameau et forment un groupe domestique (voir Chapitre II, paragraphe 2.2,

³⁰² Chez les Makuwa c'est la première petite fille qui remplirait cette fonction (Geffray, 1990, p. 80).

p. 85). Le chevauchement des générations et la rapidité de leur succession aboutissent à des groupes domestiques de quatre à cinq générations (voir le Chapitre II, paragraphe 4.2.6, pp. 137-138). Les rangs des générations représentées au sein des différentes unités d'habitations du groupe domestique sont donc variables, comme l'illustre la figure 10.

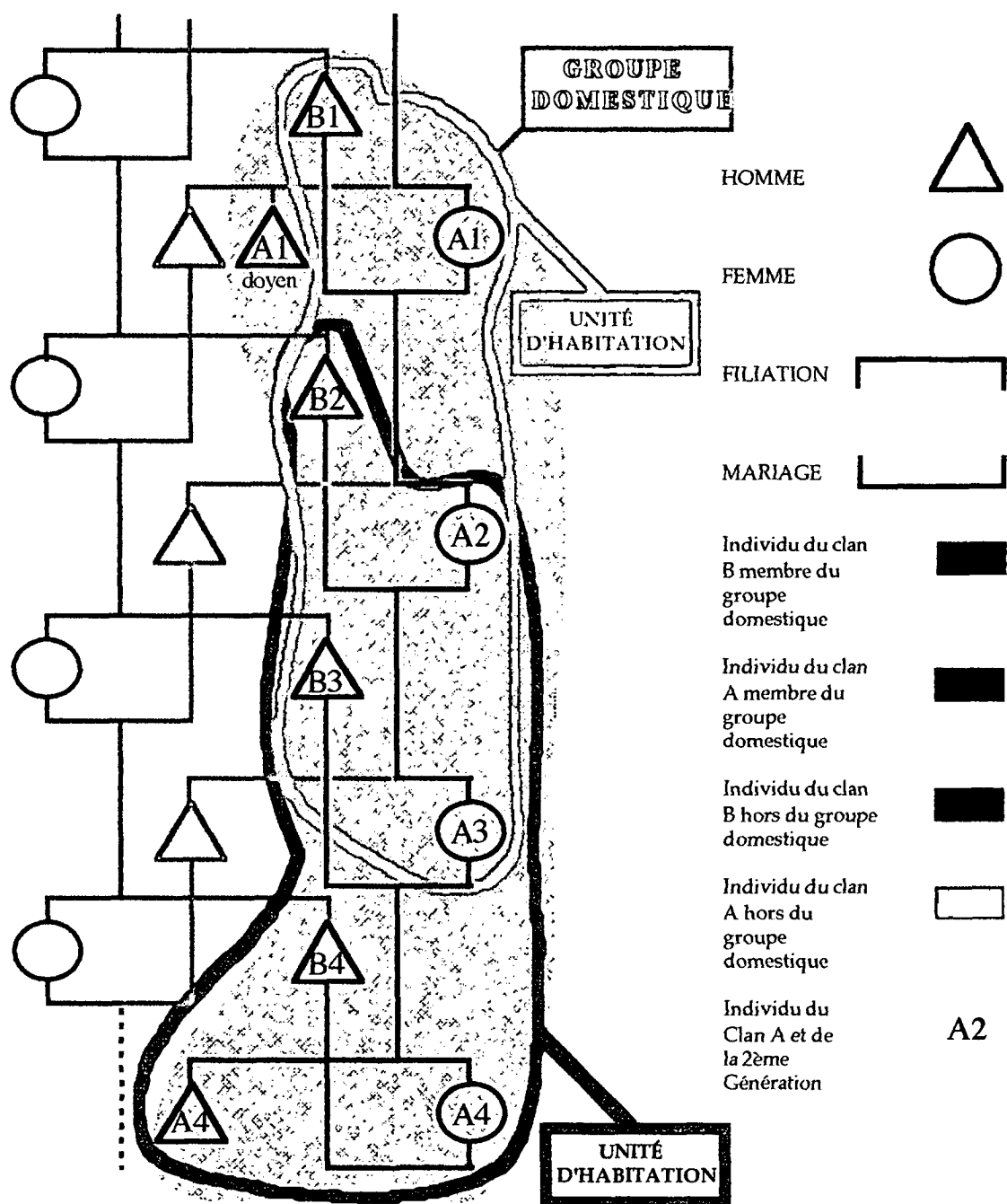


Figure 10 : Structure du groupe domestique luguru

Ce schéma est un schéma général à partir duquel on peut aisément décliner une multitude de cas particuliers. Ainsi, lorsqu'une femme engendre plusieurs filles, l'aînée de celles-ci peut créer une nouvelle unité d'habitation plus rapidement. Dans le cas d'une fille unique, le délai sera plus long. Il faudra attendre que naisse une petite-fille, qu'elle se fiance et qu'elle entre dans le cycle productif. Dans tous les cas, la logique reste la même, l'unité d'habitation doit regrouper un ensemble d'individus équilibré du point de vue du rapport capacité de production/besoins de consommation et donc productifs/improductifs. Si cet idéal social n'est pas atteint, des processus compensatoires à l'échelle de l'adelphie, du hameau, assureront un minimum de bien-être à chacun : circulation des fillettes entre kaye, circulation du produit entre femmes disposant de leurs propres greniers.

Ainsi, la réalisation sociale se fait au fur et à mesure du vieillissement du couple, de sa progression dans l'édifice générationnel, et au *prorata* de sa fécondité sociale. En ce qui concerne l'homme, si les relations d'autorité qui le lient aux enfants mâles de ses sœurs sont incontestables, elles restent virtuelles tant qu'il n'a pu les faire venir auprès de lui. Comme le font remarquer de nombreux auteurs à propos de différentes populations matrilineaires de la Zambie à la Tanzanie orientale, le pouvoir d'un homme est fonction croissante du nombre de dépendants qu'il attire à lui et, en l'occurrence, le seul moyen dont il dispose pour ce faire est le mariage. Or, seul l'époux d'une grand-mère est en mesure de marier et de diriger un nombre significatif de ses neveux.

Chez les Bemba, Richards rappelle que la circulation de l'énergie de travail des hommes (*service*) est intimement liée à toutes les obligations relatives aux relations de parenté : "Marriage contracts and most other kinship obligations were fulfilled by the giving of service, not goods, and enslavement was often enforced in lieu of a fine." (Richards, 1961, p. 22). Parmi ces relations, celle qui lie un homme à son gendre est centrale : "Thus, the chief principle of location in Bemba society is a man's legal right to the services of his son-in-law. The rule of residence results directly from

the type of marriage contract. (...) among the Bemba, the marriage payment is insignificant, or was so until the present day. It consisted of a small betrothal present (nsalamo) such as a bracelet, a couple of bark-cloths given by the bridegroom to his father-in-law at the initiation of the girl (fye cisungu), and at the time of the marriage ceremony (mpango). (...) It was the labour of the son-in-law over a certain period of years that was the essential tie uniting the families bound in marriage." (Richards, 1961, p. 113-114). L'analyse de Geffray à propos des Makhuwa est beaucoup plus complète. La socialisation des hommes se fait ici encore par le mariage. Ils s'insèrent dans le dispositif hiérarchisé des femmes de l'adelphie qui les accueille. Cependant, la gestion des mariages au sein de l'aire matrimoniale réunit plusieurs adelphies de différents clans et non de deux clans comme c'est le cas chez les Waluguru. Malheureusement, l'auteur ne va pas plus avant dans la description des institutions et des modalités qui président à la gestion des mariages au sein de l'aire matrimoniale.

Marié, l'homme dispose donc, en vertu du travail qu'il a investi dans l'élève des enfants de sa femme, d'un droit sur le mariage de ceux-ci (voir le Chapitre IV, paragraphe 6.2). Ce droit est d'ailleurs tout à l'avantage des affins qui ne peuvent être que reconnaissants des efforts que l'époux déploie pour attirer à lui ses cadets adelphiques. L'ancien, à qui le décanat de son adelphie d'origine n'aura pas été attribué, terminera d'ailleurs ses jours chez ses affins. Durant la période post-productive de sa vie, il sera donc à la charge des femmes affines (les cadettes de son épouse) et de leurs époux (ses propres cadets)³⁰³. Bien qu'assez rarement, on a même pu voir des doyens choisir de continuer à résider chez leurs affins, gérant les affaires de leur adelphie depuis l'espace social "étranger" au sein duquel ils s'étaient sans doute socialement épanouis³⁰⁴.

³⁰³ Lors de mes toutes premières enquêtes, je découvrais que beaucoup de mes informateurs les plus âgés vivaient au milieu de leurs affins. Je m'en étonnai car l'insistance avec laquelle on m'avait toujours présenté la relation d'un individu à son matriclan comme étant exclusive m'avait conduit à penser qu'un ancien finissait ses jours au sein de son adelphie d'origine. Ses proches m'expliquaient alors qu'il ne s'entendait pas avec ses nièces ou encore qu'il s'était si peu soucie d'elles alors qu'il était valide qu'elles ne voulaient plus entendre parler de lui.

³⁰⁴ C'est le cas, par exemple, de deux des doyens des Wamatze de Nyandira (voir le Chapitre I).

1.3/ Conclusion

Allant au bout de la description du mariage luguru et des cycles viagers, on se retrouve dans une situation singulière. L'aire matrimoniale est divisée en deux moitiés correspondant aux adelphies de deux clans pionniers, les Wamwenda et les Wamatze pour reprendre l'exemple du Chapitre II. Ces deux moitiés s'échangent des époux de manière systématique. Sur le territoire, le saku primaire, du matriclan des Wamwenda, qui réside donc ? Toutes les femmes de ce matriclan, tous les jeunes garçons en dessous de l'âge du mariage, les quatre doyens des quatre adelphies du matriclan et les époux des femmes mariées appartenant eux au matriclan des Wamatze. Sur l'autre saku primaire la situation est similaire... La réalité est sans doute un peu moins tranchée. Du fait de la proximité des territoires affins et de situations conjoncturelles quelques hommes du matriclan, bien que n'occupant pas la charge de doyen, peuvent résider, temporairement ou définitivement, sur le territoire de leur adelphie. On peut s'interroger sur d'éventuels conflits de pouvoir entre les hommes des deux groupes affins. On est renvoyé ici à une problématique souvent mise en exergue dans l'étude des sociétés matrilineaires et matrilocales, la contradiction entre les rôles d'oncle et de père. "Nous retiendrons ici que les sociétés qui ont adopté un mode de filiation matrilineaire doivent toutes résoudre un conflit entre l'autorité du père et celle de l'oncle car jamais elle ne parviennent à évacuer complètement le père" (Deliège, 1996, p. 74, voir également Schneider, 1962 ; Richards, 1961)³⁰⁵. Mais, s'il existait réellement un enjeu de pouvoir entre les hommes d'un matriclan et leur affins, quel en serait le théâtre ? L'andromobilité et le bilatéralisme jouent clairement en défaveur d'un tel affrontement en même temps qu'ils sont les conditions nécessaires à son évitement. C'est une tautologie que de dire que tant que le bilatéralisme est préservé, la déstructuration d'un des deux groupes affins est synonyme de la déstructuration de l'autre. Comme l'illustrent les traditions orales, leurs destins sont liés (voir les Chapitres I & II). Par contre, lorsque les conditions historiques sont telles que le bilatéralisme est rompu et/ou que l'andromobilité n'est plus une règle systématique (les deux

³⁰⁵ Un des postulats qui fonde ce point de vue, c'est que les hommes ont toujours une position d'autorité vis-à-vis des femmes (Schneider, 1962 ; Deliège, 1996). Plus loin, j'entends remettre en question ce postulat.

facteurs étant liés) les groupes affins masculins peuvent se trouver en conflit³⁰⁶. Lorsque durant la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, des lignages tiers sont accueillis et viennent rompre le bilatéralisme, une évolution vers l'avunculocalité s'esquisse sur certaines aires matrimoniales. C'est le cas de celle de Mwalatzi et de Luale, occupées initialement par la paire de lignages Wakalagale-Wanyagatwa. Ici, chacun des deux pôles s'est autonomisé grâce à la situation de subordination relative dans laquelle se trouvent leurs nouveaux affins. Ailleurs, les perturbations sont moindres ou encore les nouveaux affins arrivent à imposer graduellement une relation bilatérale classique.

Mais dans la situation précoloniale pionnière, les enjeux de pouvoir entre les hommes sont ailleurs que dans la confrontation entre groupes masculins affins car, outre le bilatéralisme, le dispositif social est tel qu'il préserve une certaine indépendance entre la sphère de réalisation sociale des hommes et celle de leurs épouses, bien que l'espace physique dans lesquelles elles s'inscrivent soit le même, le territoire de l'adelphie des épouses. Ici, la garantie de l'intégrité politique d'une adelphie où résident majoritairement des hommes "étrangers" c'est l'existence de deux sphères sociales distinctes, celle des femmes et celle des hommes. Cette séparation n'est cependant pas synonyme d'indépendance puisqu'elle permet au contraire l'instauration de relations de domination comme je le montrerai plus loin. En définitive, l'autorité dont disposent les femmes est le facteur décisif de la résolution des tensions entre hommes affins. À contrario, ces tensions sont le résultat de la séparation en groupes affins qui crée les conditions de l'échange et donc du contrôle des hommes-cadets par les hommes-aînés³⁰⁷. Pour prolonger cette discussion, il est nécessaire de

³⁰⁶ C'est la situation qui correspondrait aux considérations théoriques de Schneider où les hommes affins, ici les "in-marrying affines", seraient d'origine quelconque. "Matrilineal descent groups have special problems in the organization of in-marrying affines with respect to each other." (Schneider, 1962, p. 21). Il apporte cependant, toujours d'un point de vue théorique, une réponse qui renvoie cette fois-ci à la situation luguru : "One situation in which relations among male in-marrying affines are clearly organized is that of prescribed cross-cousin marriages (matrilateral, patrilateral, or bilateral). Here relations among the in-marrying men are structured prior to marriage and continue after marriage." (ibidem).

³⁰⁷ Je reprends ici la distinction entre circulation et échange. L'échange est posé comme négation, par une partie de la société et à son profit, de la séparation entre unités constitutives de cette société (Rey, 1975). Voir *infra* la Conclusion Générale.

compléter la description des cycles viagers par l'analyse du décanat. Il faut en effet répondre à la question suivante : que le décanat soit réservé à un homme n'est-il pas contradictoire avec le fait que l'adelphie assure sa continuité au travers de ses femmes et que celles-ci constituent un ensemble social à l'autonomie marquée ?

ÉPOUX				ÉPOUSE			
ÂGE	RÉSIDENCE	STATUT	CONDITION	ÂGE	RÉSIDENCE	STATUT	CONDITION
0-3	Adelphie d'Origine	Nourrisson	Dépendance économique et sociale totale				
4-14	Adelphie d'Origine	Enfant	Aide aux travaux domestiques et agricoles en fonction de l'âge				
15-30	Adelphie Affine	Jeune homme	Travail domestique et agricole chez l'épouse de l'oncle maternel au profit du lignage affiné	0-3	Adelphie d'Origine	Nourrisson	Dépendance économique et sociale totale
				4-9	Adelphie d'Origine	Kihinza	Aide aux travaux domestiques et agricoles en fonction de l'âge, possible co-habitation de la Kigoli et de l'époux
				10-14	Adelphie d'Origine	Kigoli	
31...	Adelphie Affine	Homme socialement adulte	<p>Le couple gagne progressivement son indépendance : construction de sa propre case, attribution de parcelles propres</p> <p>Les mariages des filles de l'épouse permettront au couple d'accueillir un ou plusieurs jeunes neveux d'ego</p>	15-35	Adelphie d'Origine	Mwali	<p>Le couple gagne progressivement son indépendance : construction de sa propre case, attribution de parcelles propres</p> <p>Les mariages des filles d'ego permettront au couple d'accueillir un ou plusieurs jeunes neveux de l'époux</p>
				36...		Ancienne	<p>Les premiers petits-enfants de l'épouse naissent</p> <p>En l'absence d'homme jugé capable de remplir les fonctions associées, le décanat peut être éventuellement détenu par une femme. Il n'existe pas de statut formel de "doyenne", la sororie fonctionne sans préséance institutionnalisée entre les anciennes</p>
	Adelphie Affine	Doyen des époux					
	Adelphie d'Origine	Doyen de l'Adelphie d'Origine					

Tableau 6 Les différentes étapes des cycles viagers de l'homme et de la femme luguru (les âges portés sur le tableau n'ont qu'un caractère indicatif)

2/ Le kolo

Contrairement aux hommes, les femmes, définitivement fixées à leur territoire d'origine, sont des éléments de continuité, informées au jour le jour des problèmes et des mésententes au sein du groupe domestique, témoins des moindres événements, véritables mémoires de la communauté. Elles sont aussi les garantes d'une prospérité qui se mesure avant tout en termes démographiques. Elles gèrent les récoltes, en assurent la circulation. C'est encore à travers elles que les hommes ont accès à la terre. Parmi elles les plus anciennes disposent d'une autorité particulière. Celle-ci n'est institutionnalisée que par les relations de parenté. En fait, au-delà de ces relations, la seule institution formelle est le décanat qui est habituellement pris en charge par un homme. Qu'une société où les femmes assurent non seulement la continuité du lignage mais disposent également de pouvoirs socio-économiques importants réserve la représentation politique aux hommes paraît surprenant³⁰⁸. En fait, cette formulation est incorrecte, car la représentation politique n'est pas assurée par "les hommes" mais par "un homme", le doyen, dont il faut comprendre les modalités de désignation et la nature des fonctions.

2.1/ La désignation du Doyen

2.1.1/ Qui désigne le doyen

Les modalités de désignation du doyen sont électives. À la mort du doyen précédent, l'ensemble des adultes des deux sexes de l'adelphie se réunit afin de désigner son successeur. Tous les auteurs (Bombwe 1983, Brain 1969, Young & Fosbrooke 1960) et mes informateurs se rejoignent sur le fait que ce choix est, in fine, du ressort des femmes.

Lorsque le doyen Muhulo meurt, les membres de l'adelphie se rencontrent et choisissent l'un d'entre eux afin qu'il soit Muhulo.

³⁰⁸ Sauf à considérer, comme Schneider (1962) ou Deliège (1996) que l'homme est naturellement prédestiné à occuper les positions de pouvoir : "Nous savons (...) que les hommes occupent partout une position globalement supérieure à celle de la femme" (Deliège, 1996, p. 62).

Habituellement les personnes les plus importantes parmi celles qui choisissent sont les femmes. (...) Ainsi, les femmes vont vers celui dont elles ont besoin et lui donnent le tabouret cérémoniel de Muhulo [le doyen] en poussant des hululements.³⁰⁹

Celles qui choisissent avant tout ce sont les femmes. Si elles refusent, inutile d'insister.³¹⁰

Ce sont les qualités personnelles d'un individu qui justifient son élection : "a cardinal principle that Luguru succession should depend on choice based on record of intelligence and integrity. It is said that a lineage head can be removed from office by popular consent of the lineage." (Young & Fosbrooke, 1960, p. 53).

Elles s'appuient pour leur choix sur les habitudes de l'individu, sa manière d'être, son comportement. Enfin elles disent qu'à partir de ses habitudes et de ses bonnes actions, il mérite de saisir le nom et donc qu'il est capable de conduire l'adelphie.³¹¹

On choisit celui qui a du respect, du respect pour les siens qu'ils soient des hommes, des femmes ou des enfants. (...) Bref, ils voient que c'est quelqu'un capable de s'occuper correctement de l'adelphie. Choisissons-le qu'il nous garde comme un berger, qu'il s'occupe de nous.³¹²

³⁰⁹ "Mara atakapokuwa amefariki, yule Muhulo aliyekwepo, basi wana ukoo wanakutana na kumchagua mmoja ndani ya ukoo kuwa Muhulo. Lakini wachaguzi wakuu kwa kawaida ni wanawake, wakina mama. (...) Kwa hiyo kina mama huenda kwa mtu wanayeitaji na kuanza kumpa kiti kile cha Muhulo na kupiga vigelegele." (Ignasi Mkude Gunda).

³¹⁰ "Wanachagua zaidi wakina mama. Kama wamegoma basi." (Mahowe Andreas).

³¹¹ "Wao wanatumia vigezo kutokana na tabia ya huyu mtu, jinsi alivyokuwa, tabia yake, mwenendo wake, basi wanasema kutokana na tabia hii na vitendo vyake vizuri huyu anastahili kulishika hili jina." (Ignasi Mkude Gunda). Voir également Brain : "Traditionally this person [le doyen] is chosen by the women. (...) During the pre-colonial times there was no higher political figure than the head of the sub-clan, and his authority was more ritual than political." (Brain, 1969, p.125). "The mwenye issi is chosen by acclamation of the women of the sub-clan from among the previous office-holder's sisters' sons." (Brain, 1978, p. 177).

³¹² "Aliyenaheshima, anaheshimu ndugu zake wamama au wababa au watoto. (...) Basi wanaona huyu nji mtu anayeweza kuangalia ukoo vizuri. Huyu tumchague ambao atuchunge, atuangalie." (Mkimbu Joni Ferdinandi)

Quelques rares informateurs suggèrent que le choix du successeur peut être en fait influencé par le doyen, notamment dans la mesure où celui-ci se sera attaché un aide qu'il aura, en quelque sorte, formé aux responsabilités du décanat. Cependant cette "pré-sélection" reste soumise à l'approbation des femmes.

Il est choisi par le doyen. Le doyen dit : "celui-ci est capable de posséder le nom, de prendre ce tabouret cérémoniel". Les femmes peuvent dire : "oui, c'est lui !" Mais si elles disent : "Ah ! Lui, nous n'en voulons pas, il y en a un autre". Alors, inutile d'insister. C'est ainsi que les femmes déclarent : "c'est lui qui nous satisfait".³¹³

Il semble, dans tous les cas, que le doyen soit effectivement flanqué d'un aide, nommé msulila, tenu au courant des affaires de l'adelphie. Il n'est pas nécessairement le successeur désigné du doyen mais le dépositaire d'un certain nombre d'informations dont la préservation doit être mise à l'abri de la mort accidentelle du doyen : les prohibitions et secrets liés au décanat, les affaires en cours, etc... Le msulila aurait également certaines fonctions rituelles. Il accompagne le doyen lors des cérémonies, consomme la bière sacrée en sa compagnie.

Young & Fosbrooke, tout en acceptant que le principe du choix repose avant tout sur le consensus féminin et les qualités individuelles, le contraignent dans un cadre élaboré à partir des relations de parenté. "The usual line of succession is to sister's son, but not to a particular sister's particular son, although there is perhaps a tendency for it to go to first sister's first son. If no suitable sister's son is available for appointment, the position may pass to a uterine brother. The succession may pass further afield, but always matrilineally." (Young & Fosbrooke, 1960, p. 52). À nouveau, l'utilisation du vocabulaire de parenté européen, dont il n'existe pas d'équivalent luguru, mène à des conclusions abusives. Le doyen est le

³¹³ "Anateguliwa na mjomba. Mjomba anasema huyu anaweza kumiliki jina, kuchukua kiti hiki. Wakina mama wanaweza kusema ndiyo ni yeye tu. Lakini wakisema ah ! huyu sisi hapana, kuna mwengine, basi huwezi ! Ndiyo wanasema (wakina mama) huyu huyu anakutosha sisi" Mahowe du clan des Wambiki, entretien du 03/03/95 à King'okwa (Bunduki).

kolo par excellence, tous les membres de l'adelphie, quelles que soient leurs relations généalogiques réelles avec lui, le considèrent comme ce que Young & Fosbrooke désigneraient comme mother's brother. Un informateur situera donc systématiquement le successeur du doyen comme étant son mwihwa, c'est-à-dire, toujours pour Young & Fosbrooke, son sister's son. Lorsque Ngoroma du clan des Wakalagale désire faire comprendre que la succession au décanat se fait en ligne matrilineaire au sein de son adelphie, par opposition aux pratiques de la majorité des populations tanzaniennes qui sont patrilinéaires, il dit : "L'enfant du défunt ne peut être investi du nom du doyen Debwe, ce sont les wapwa qui le sont" (Kwa sababu utawala la jina la Debwe hatawali mtoto, wanatawala wapwa). Ici le terme "mtoto" (sens restreint : progéniture) figure l'adelphie affine tandis que le terme "wapwa" (sens restreint : progéniture des sœurs classificatoires) figure l'adelphie du doyen.

Les traditions de divers lignages territoriaux rapportent des situations où, aucun homme n'ayant été trouvé pour occuper la place de doyen, une femme fut choisie. Cette situation est cependant jugée transitoire et le décanat pourra être retiré à la doyenne dès qu'un homme capable sera disponible.

Même si c'est une femme, le nom la saisit. Le nom la saisit et cette femme demeure et le nom la respecte. Qu'un enfant mâle soit disponible, il dévêtera [du décanat] la femme et la femme donnera le nom à son enfant. [c'est-à-dire à un homme de son lignage]³¹⁴

On trouve ainsi une femme dans la liste des seize noms de Wachuma de Nyandira, deux femmes dans la liste de seize noms des Wakalagale de Mwalazi, deux femmes dans la liste de douze noms des Wamatze de Nyandira, etc... À la question de savoir si une femme pouvait être doyen, Akilimali répond de nouveau sur le thème des qualités individuelles, sans

³¹⁴ "Hata kama mwanamke jina lile linampata. Sasa mwanamke limempata, yule mwanamke anakaa, na lile jina linamweshimu, akijakupata mtoto mwanaume, yule sasa anavua mwanamke, anampa mwanaye" Benadi Msingisira du clan des Wamwenda, entretien du 02/06/95 à Bunduki.

considération de sexe : *“Jadis, il y eut des femmes occupant le décanat et qui s’assirent sur le tabouret de doyen. Mais ils recherchaient quelqu’un de sage, qui ne perdait pas la tête pour avoir trop bu de bière, qui disait de bonnes paroles et qui ne se disputait pas avec les membres du clan”*.³¹⁵

L’absence de doyen n’est pas synonyme d’absence d’hommes capables de remplir cette fonction et je ne pense pas que les nombreuses situations où le décanat d’une adelphie fut occupé par une femme correspondent toujours à des accidents démographiques. Elle traduit aussi le fait que l’homme se réalise chez ses affins et qu’il peut considérer de son intérêt de refuser le décanat. Deux des doyens des Wamatze de Nyandira continuèrent de résider chez leurs affins après leur élection à la tête de l’adelphie et Kikalasa, doyen des Wakalagale de Luale, dut exiger que l’un de ses “neveux” vienne le rejoindre afin de préparer son remplacement.

*Le doyen s’appelait Celui-Qui-A-Pié-gé-La-Chauve-Souris. Il appela son “neveu” Rwambiko. Il dit : ‘viens et demeure ici. Je suis seul car Kiturukire est décédé. Il n’y personne ici [pour me remplacer]. Ne demeure pas sur le territoire des Wanyagatwa [les affins traditionnels des Wakalagale], je ne le veux pas. Le doyen refusa [que Rwambiko demeure chez ses affins]. Quand il revint le doyen lui dit de rester [et l’instruisit sur les affaires du clan].*³¹⁶

L’intérêt limité que, dans certaines conditions et non de manière systématique, les hommes portent à l’accession au décanat et le fait qu’une ancienne pallie toujours l’absence d’un homme au poste de doyen, montrent bien que la gestion de l’adelphie est une affaire de femmes. Que le doyen soit un homme apparaît comme une concession des femmes aux hommes, concession sur laquelle on n’hésite pas à revenir lorsque les

³¹⁵ “Hapo kale walikwepo walionaye, hata wamesimamia kiti. Lakini wanatafuta mtu mwenye elimu, siyo mtu anayepoteza akili yake, kama amelewa pombe hasemi maneno mazuri au kugombana na wapwa.” Akilimali du clan des Wakalagale entretien de février 1995 à Luale.

³¹⁶ “(...) mjomba anaitwa Kikalasa Konza Imbwawawa. Kamwita mpwa wake Rwambiko. Kasema njo ukae hapa, mimi niko peke yangu na Kiturukire amekufa, hakuna mtu hapa, njo ukae hapa. Usikae Mluzi kipande cha Wanyagatwa, sitaki mimi. Anakataa mjomba Kikalasa. Basi, alivyorudi hapo amemwambia mjomba akae” Binti Bwanali du clan des Wakalagale, entretien du 10/02/95 à Luale.

conditions l'imposent ou le permettent. Les modalités de déroulement de la cérémonie d'investiture au décanat confirment cette analyse (voir le paragraphe suivant). D'ailleurs, les hommes, qui trouvent à se réaliser socialement chez leurs affins, ne sont pas nécessairement enclins à convoiter le décanat. Le décanat n'est donc pas nécessairement ni systématiquement l'enjeu principal de pouvoir masculin.

2.1.2/ L'évolution des modalités de désignation du doyen en période précoloniale tardive et au début de la période coloniale

Quoi qu'il en soit, lorsqu'aucun homme n'accepte d'occuper le tabouret du doyen ou bien lorsqu'aucun consensus n'est atteint, une autre modalité de choix apparaît. Le doyen défunt se manifeste en frappant d'infortune son élu. Un protagoniste qui jouait jusqu'alors un rôle secondaire (voir le paragraphe suivant), le devin, acquiert un rôle central. C'est lui qui déterminera l'origine de l'infortune et l'attribuera à la volonté du défunt de désigner son propre successeur. "When the headman of a clan dies, it is the duty of the living elders to elect another person to take his place. This person should be married, has a good reputation and well known for his generosity, hospitality and must have some qualities of leadership. In a word, he must be a reliable person. If this has not been done, it is believed that the ancestor himself will appoint anyone he likes by sending him an illness or a grave misfortune. In this case the ancestor's identity and his will, will be revealed by a diviner" (Bombwe, 1983, p. 25). Il n'est d'ailleurs pas neutre que les quelques informateurs qui déclarent que le doyen n'est jamais élu mais "choisi" par l'esprit du défunt sont justement des devins³¹⁷ :

Nous ne choisissons pas nous-mêmes le doyen. C'est le défunt qui le choisit car c'est lui le détenteur du nom. Comme ces tabourets-ci, tu les laisses à l'intérieur [de la case du défunt] jusqu'à ce que quelqu'un tombe malade et prenne [la direction] du clan. Que ce soit un homme ou une femme, qu'il tombe malade et vous vous demandez : "pourquoi notre parent est-il dans cet état ?" Alors vous réaliserez que son "oncle", fils d'un

³¹⁷ Le rôle du devin en période précoloniale demanderait à être précisé au-delà des aspects descriptifs proposés plus loin. Mes informations ne me permettent pas de le faire.

*tel, en est responsable. Tous ses biens sont détruits et il s'étonne : "Pourquoi tous mes biens sont-ils détruits ? Je vais le demander au devin". C'est le nom de ton "oncle". Le tabouret cérémoniel de ton oncle n'a personne et il faut que tu l'occupes, que tu possèdes le nom de ton "oncle". Et c'est là que tu seras sauvé [de la maladie et de l'infortune]. Il ne s'agit pas de choisir quelqu'un. On ne vote pas pour ça. Cela vient avec la maladie.*³¹⁸

À un mode de désignation démocratique, où les contradictions au sein de l'adelphie s'expriment et trouvent une résolution publiquement, se substitue un processus beaucoup plus opaque et moins participatif³¹⁹. Il faut noter qu'à partir de l'époque coloniale, la divination va progressivement remplacer l'élection alors que parallèlement la fonction de doyen se videra de son contenu pour ne plus être, finalement, qu'un titre honorifique. La quasi totalité des actuels doyens ont d'ailleurs été "désignés" suivant cette modalité qui trahit l'absence de consensus au sein de l'adelphie. Le développement de forces socio-économiques centrifuges vis-à-vis de l'adelphie et l'augmentation de sa taille, en l'absence de possibilité de segmentation-migration, sont sans doute les deux principaux facteurs qui expliquent que la plupart des lignages territoriaux ont aujourd'hui plusieurs doyens investis du même nom (celui du pionnier-défricheur) alors même qu'à ce titre n'est plus associée aucune autorité.

³¹⁸ Atumchagui sisi, yule maheremu anachagua kwa sababu yeye ni mtawazi. Kama viti kama hivi, unaviweka ndani tu mpaka mtu anapata ugonjwa, kachukue ukoo huu. Kama mwanauke au mwanamke, akipata ugonjwa mnakwenda mnapeleleza jamaa yetu nini inamfaniya hivi ? Basi mtagundua kwamba tambiko la mjomba wake mwana fulani ndiyo linamfanya hivi. Hata mali yake zote zitaharibika. Sasa anashangaa : 'sasa mali zangu zote zinaharibika nini. Ninakwenda ninauliza kwa mganga'. Jina la mjomba wako ! Kiti cha mjomba wako hakina mtu (...) mpaka ushugulike kwenye kiti cha mjomba wako, jina lile la mjomba wako uwe nalo. Na hapo uhai wako. Siyo umchague, hapana. Haipigwi kula hii. Inakuja kwa malazi" Benadi Msingisira du clan des Wamwenda, entretien du 02/06/95 à Bunduki. Voir également le témoignage de Simba (Annexe 1).

³¹⁹ Le consensus évoqué ici ne signifie pas ici que "tout le monde est d'accord" mais que les protagonistes s'entendent sur une ou des propositions qui conduisent l'ensemble des contradictions à des seuils minima (des optima en l'occurrence) acceptables et publiquement acceptés par tous. On pourrait faire ici un parallèle avec les Nambikwara décrits par Lévi-Strauss : "Quand un chef devient vieux, tombe malade et se sent incapable d'assumer plus longtemps ses lourdes fonctions, il choisit lui-même son successeur (...) Nous verrons plus loin combien faible est l'autorité du chef, et dans ce cas comme dans tous les autres, la décision définitive semble être précédée d'un sondage de l'opinion publique : l'héritier désigné est aussi le plus favorisé par la majorité." Et plus loin : "Le consentement est à l'origine du pouvoir, et c'est aussi le consentement qui entretient sa légitimité." (Lévi-Strauss, 1955, p 355 et 357)

Le dernier Muhulo est Muhulo enfant de Kipira. Il est mort dans les années soixante-dix. Jusqu'à présent personne n'a pris le nom de Muhulo. Quelques-uns se font appeler Muhulo mais ils n'ont pas été investis par le clan. Ce nom-là ce n'est pas comme d'autres noms d'ancêtres qu'on peut prendre à la légère. (...) Les membres du clan se réunissent pour choisir l'un d'entre eux (...). Il ne s'agit pas simplement de rêver qu'on veut le nom comme cela se fait pour d'autres noms. Ou bien encore il ne s'agit pas de tomber malade et d'aller voir le devin qui te dit : "toi, le nom d'un tel t'a saisi". Non, il ne s'agit pas de cela !³²⁰

2.1.3/ La cérémonie d'investiture au décanat

L'enterrement d'un individu quelconque se déroule immédiatement après son décès. Les affins (wagongo) creusent la tombe, lavent le corps du défunt, le transportent et l'enterrent. Se déroule ensuite une cérémonie lors de laquelle on extrait le foyer de la case du défunt, kutoa moto (sortir le feu). C'est alors que sont réglés les problèmes de succession. Les funérailles s'étendent sur plusieurs jours, trois semaines selon quelques informateurs. Elles se terminent par une cérémonie nommée "kimwala sanzu" (kimwaga tanga pour Bombwe³²¹). Entre le décès et cette cérémonie, l'adelphie a préparé de la bière et rassemblé des victuailles. Dans le cas d'un doyen, cette cérémonie est particulièrement fastueuse : la bière est brassée en quantité,

³²⁰ "Muhulo wa mwisho ni Muhulo mwana Kipira amefariki mwaka wa sabini na kitu. Na kutoka hapo jina la Muhulo bado halijachukuliwa na mtu yeyote. Lakini wapo wanaojiita Muhulo, lakini si kwa maana ya kutawazwa. Kwa sababu jina lenyewe hili siyo mtu anayelichukua kyenyeji hivi hivi, hapana, kama majina mengine. (...) wana ukoo wanakutana na kumteua mmoja ndani wa mkutano. (...) Lakini si kwa maana kwamba labda, kama majina mengine, labda amelala ameota ametaka kuwa na jina fulani, au pengine ameumwa kaenda labda kupiga lamri, na lamri imekamata kwamba wewe una jina fulani linakukamata, hapana !" Ignasi Mkude Gunda du clan des Wambiki, entretien du 11/07/95 à Langali.

³²¹ "In any case, the ancestral rituals are accorded to the deceased only after "Kimwaga tanga", the ceremony which marks the end of the mournful days, never before this day." (Bombwe, 1983, p. 15). Actuellement la cérémonie de Kimwaga tanga ou Kimwala sanzu a été adaptée aux rites catholiques. On la désigne comme "siku ya msalaba", le jour de la croix. Aux anciens rites funéraires (nettoyage de la tombe et de ses alentours, offrandes, libations et prières au défunt) s'est ajoutée l'installation de la croix sur la tombe. Une cérémonie semblable existe, par exemple, chez les Makonde, où elle porte le nom de matanga : "Plusieurs mois ou même parfois un an après la mort de quelqu'un, on organise une grande fête, matanga, où l'on mange un repas rituel de communion avec les morts." (Dias, 1972, p. 953). "Tanga" (souvent utilisé au pluriel "matanga") signifie deuil et/ou funérailles.

plusieurs chèvres sont égorgées et les peaux seront offertes aux pairs du défunt. D'après la plupart des témoignages et Bombwe (1983), c'est lors de cette cérémonie que l'adelphie désigne formellement son nouveau doyen. Certains informateurs prétendent que la désignation a lieu le jour même du décès, lors de la cérémonie kutoa moto. C'est également la position de Young & Fosbrooke : "The Luguru insist on this, and installation usually occurs on the same day as the dead head's funeral, though in neighboring Kutu a trend has been noted to delay installation until a suitable occasion when a sufficiency of food and drink would be available." (Young & Fosbrooke, 1960, p. 55-56). De fait, les rites d'investiture nécessitent des préparatifs qui invalident cette affirmation. Le brassage de la bière sacrée, notamment, requiert plusieurs jours. Comme le montre le calendrier rituel décrit plus loin, chacun des jours du brassage correspond à une étape. L'investiture aura lieu le jour même de la consommation de la bière sacrée. Il faut d'autre part s'assurer de la participation de tous les membres de l'adelphie, notamment celle des hommes dispersés sur les territoires des adelphies affines, et des affins eux-mêmes. Finalement, quel que soit le moment réel du choix, l'investiture formelle, accompagnée d'un cérémoniel particulier, ne peut avoir lieu immédiatement après le décès.

Au moment de kutoa moto, c'est alors qu'ils commencent à choisir. Mais dire qu'ils choisissent et qu'ils lui disent ce jour-là, non ! Ils sortent le feu et se réunissent discrètement, ils prennent conseil les uns les autres. Quel est donc le jour où vraiment on saisit le nom et on dépose l'élu sur le siège cérémoniel ? C'est le jour du kimwagasanzu, le jour de la croix comme on dit aujourd'hui³²².

Il se saisit du nom le jour même de la mort du doyen (...). Celui qui est mort est sur le lit et là-même vous vous réunissez. Vous êtes tous là pour inhumer votre "oncle". Alors vous vous saisissez de celui qui s'assiéra sur le tabouret (...). Plus tard, ils l'obligeront à brasser la bière afin de l'instruire

³²² "Wakati wa kutoa moto, ndiyo wanaanza kuchagua. Lakini kuchagua kwa siku ile siyo anamwambia leo hivyo, wanatoa moto halafu wanaitana kianza huko, wanashauriana, wanashauriana hivi. Siku gani ambayo ya kukamata jina ile hasa kumweka kwenye kiti. Siku ya Kimwagasanzu, siku hizi tunasema msalaba, siku ya kimwagasanzu." Mkimbu John Ferdinand du clan des Wachiro, entretien du 25/05/95 à Pera (Bumu).

tout à fait dans le culte. C'est alors que vous lui faites part des prohibitions et des secrets du décanat : "il faut que tu fasses ainsi et ainsi..."³²³

J'ai pu observer quelques variations dans les témoignages relatifs aux rites d'investiture et, plus rarement, des références apocryphes. Ainsi, dans la présentation de Wangazi (voir l'Annexe 1), par ailleurs très détaillée, on trouve l'injonction suivante faite au nouveau doyen : *va selon les dix commandements de Dieu qui nous viennent de nos anciens*³²⁴. Ailleurs, de l'argent est remis à l'impétrant par les participants à la cérémonie d'investiture : *chacun de ceux qui fendent une graine du bracelet de l'impétrant lui donne de l'argent selon ses possibilités*³²⁵.

Mais, pour l'essentiel, les descriptions du rituel d'investiture demeurent semblables. Les jours de brassage de la bière rythment son déroulement et les femmes du clan y jouent un rôle central au travers de leur représentante qui est la mère rituelle de l'élue, désignée par le terme *mwenye mwana*. Le devin est également omniprésent. La description qui suit est basée sur le témoignage de Wangazi et les commentaires de Mang'ofu (voir l'Annexe 1)³²⁶.

Le devin vient le jour où l'on met les grains à germer en vue du brassage. C'est lui qui met le grain à tremper. Une fois le grain mis à tremper, l'impétrant ne peut plus se déplacer ni traverser un ruisseau. Il reste alentour. Le jour où l'on pile et fait bouillir la bière, le devin vient à nouveau. Il met un philtre dans la bière. Le jour où l'on presse la bière, il

³²³ "Anakamata siku ile ile, pale pale, alipokufa yule mzee (...). Sasa mtu akifa, yule kafa yupo kitandani, sasa pale pale mnakusanyika, wote mpo pale kuzika mjomba wako, sasa wanmshika mmoja awe kama anakalia kiti. (...) baadaye wanamlazimisha apike pombe nakumwekea tambiko alisi. Sasa hapo 'nampa mwiko wake wote. Ufanye hivyo, fanye hivyo, tende hivyo." Fokasi Saidi du clan des Wang'amba, entretien du 04/02/95 à Nyandira.

³²⁴ "Uende kwa Mungu kwa amri kumi za Mungu zilizotoka kwa wazee wetu" Hamisi Bin Juma Wangazi du clan des Wanzeru, entretien du 11/06/95 à Ruvuma.

³²⁵ "Kila anayepasua anampa pesa kwa uwezo wake" Mang'ofu du clan des Wachuma, entretien du 11/06/95 à Ruvuma.

³²⁶ Il faut souligner que certains traits de ce rite d'investiture sont communs à tous les rites luguru : les affins (*wagongo*) y sont associés, le chiffre sept revient sans cesse, un philtre est préparé à partir de sept plantes et du bol alimentaire du mouton et la feuille du bananier traditionnel (*dosa*) est présente (voir le paragraphe 2.2.1. relatif aux rites agraires).

revient encore avec ses philtres et il tond l'impétrant, poils et cheveux. Ce jour-là, tous ceux qui sont concernés veilleront jusqu'au matin le nom du doyen (...) Au chant du coq, un maître de cérémonie appelle les détenteurs d'un nom *mlunga*³²⁷ qui s'installent sur le glacis devant la case. Le devin commence la cérémonie à l'intérieur de la case en déclarant : "Que chacun d'entre vous dorme, ainsi dort la genette. Une personne respectable dort profondément. Que les hommes dorment à droite et que les femmes dorment à gauche."³²⁸ Et il invoque le nom du doyen. Il pulvérise à sept reprises, à l'aide de sa bouche, du *poza*³²⁹ sur l'impétrant. Dehors, l'assemblée commence à boire la bière, les détenteurs d'un nom *mlunga* d'abord, dans le silence, puis les détenteurs d'un nom *nyungo* et le reste de l'assemblée.

³²⁷ Les Waluguru distinguent deux types de nom (*lytagwa*) : *lytagwa lya mlunga* et *lytagwa lya nyungo*. On dit que le nom saisit celui qui devra le porter, *lytagwa lyngoga* (le nom s'est saisi de moi). Comme dans d'autres cas, cette dichotomie renverrait aux deux sexes. Le *lytagwa lya mlunga* serait un nom mâle tandis que le *lytagwa lya nyungo* serait un nom femelle. *Nyungo* est la louche de calebasse avec laquelle on sert la bière. La bière est brassée par les femmes à l'occasion des travaux agricoles réalisés en groupe d'entraide. *Nyungo* renverrait donc aux femmes et à l'activité agricole. Je n'ai pas identifié avec certitude l'étymologie de *mlunga*. Je remarque que *Runga*, prononcé *lunga* par les Waluguru, signifie "se rassembler pour la chasse". *Runga* renverrait donc aux hommes et à la chasse. Le "genre" du nom reçu ne correspond pas au sexe de la personne qui le reçoit. Une femme peut porter un *lytagwa lya mlunga* et un homme un *lytagwa lya nyungo*. Le sexe référerait plutôt à l'origine clanique du nom : certains informateurs précisent en effet qu'on hérite d'un *lytagwa lya mlunga* (mâle) de son père, c'est-à-dire du clan affiné, et du *lytagwa lya nyungo* (femelle) de son oncle maternel, c'est-à-dire de son propre clan. Cette affirmation semble en contradiction avec le fait que, dans le cas d'un doyen portant un *lytagwa lya mlunga*, le successeur hériterait de ce nom. "Si ton oncle avait un nom *mlunga*, tu auras un nom *mlunga*. Si ton oncle avait un nom *nyungo*, tu auras un nom *nyungo*. Il y a une différence car il y a le mâle et la femelle. Le mâle c'est le *mlunga*, la femelle c'est le *nyungo*. Le plus grand c'est celui de la femme. Dans la tradition le *nyungo* est le plus grand" (Fokasi Saidi, voir son témoignage en Annexe 1). Au type de nom porté sont associées certaines prérogatives. D'une manière générale, on dit que le *lytagwa lya mlunga* est "au-dessous" (*chini ya*) du *lytagwa lya nyungo*. Mais à cet "au-dessous" les informateurs ne font rien correspondre de concret. Au contraire, lors du déroulement des différentes cérémonies, les détenteurs d'un *lytagwa lya mlunga* sont l'objet de plus de respect, notamment en ce qui concerne la consommation de la bière sacrée. Ils entament la cérémonie en buvant sept fois à deux reprises. L'assemblée doit respecter un silence total : si, par exemple, un coq chante alors, il doit être sacrifié. Ensuite, le silence est rompu et boivent les détenteurs de *lytagwa lya nyungo*. Viennent finalement les autres individus qui n'ont pas encore été saisis par un nom.

³²⁸ Cette même formulation est rapportée par Bombwe : "Kawaseni pfiwasile fungo, munu mukulu kawasa kekunza. Muwalume ghwa hakulume, muwapinga ghwa hakudala." (Bombwe, 1983, p. 31).

³²⁹ *Kupoza* signifie "refroidir" ou "soulager", la maladie étant associée à la fièvre et à une température anormalement élevée. Le "*poza*" est donc un philtre qui dissipe un principe de chaleur aux effets néfastes.

Le matin, lorsque le jour s'est levé, la mère rituelle le fait asseoir sur ses genoux à la manière d'un enfant. (...) Elle lui dit : 'viens t'asseoir sur mes genoux'. Elle dit : 'l'enfant que j'ai nourri est grand, il a hérité du nom. (...) Moi-même je lui ai donné l'ugali consacré, j'ai nourri mon enfant de l'ugali consacré (...) C'est moi-même qui l'ai engendré de mes propres entrailles. Elle le prend : 'viens toi l'homme'. Elle le fait asseoir sur ses genoux à la manière d'un enfant et elle lui donne sept morceaux d'ugali³³⁰. Elle prépare ensuite la bière. Une fois que l'impétrant a bu la bière elle lui dit : 'quel est ton nom ?' L'impétrant prononce alors le nom du doyen. L'impétrant est maintenant dehors. Il est assis sur le tabouret (chigoda), recouvert d'une feuille de bananier dosa. Il porte un turban (lufia ou lupembelo), une coiffe (ming'andi), une hache cérémonielle sur l'épaule (ng'ambaza ou mambaza) et un bracelet de cuivre (kuhngu) ou de cuir orné d'un coquillage marin (mhange). Un ancien du lignage déclare :

"Voici notre doyen. Notre doyen est mort. La porte lui a été fermée mais nous, nous lui avons ouvert. Celui que nous avons déposé dehors, sur le seuil, c'est lui notre doyen. [Vous les femmes]³³¹ prenez-en soin et poussez pour lui des hululements. Que celle qui le refuse, si je la vois je la chasserais afin qu'elle aille dans son propre lignage puisqu'elle a méprisé son lignage [d'origine]. [Ce seront] deux lignages !"³³².

Les femmes poussent des hululements et parcourent le hameau en entourant le nouveau doyen et en criant "shiti ! shiti !" (le tabouret ! le tabouret !). Vient ensuite le festin où l'on consomme la bière, l'ugali et la viande des chèvres et des volailles sacrifiés.

³³⁰ Le devin a demandé à la mwenye mwana : "le nom veut ton enfant. Prépare cet ugali toi-même que tu viennes nourrir ton enfant" (mtoto wako jina linamtaka, sasa mwenyewe ugali huu songe mwenyewe, uje umlisha mtoto wako). Le verbe utilisé pour décrire l'alimentation de l'impétrant par la mwenye mama est spécifique : "komdigula". L'impétrant recrache les bouchées. Le verbe utilisé pour un enfant nourrit sur les genoux de sa mère serait "komwanitza".

³³¹ Le kiswahili et le chiluguru n'ont pas de genre. Ici, c'est l'invitation à pousser des hululements qui permet d'affirmer que le sujet est féminin.

³³² "Sasa mjomba wenu huyu. Mjomba wenu amekufa amefungiwa mlango, na sisi tumefungulia mlango, tumemweka uwanjani, huyu ni mjomba wenu, mtunze sana, mpige vigelegele. Huyu anayempinga, nikimwona nitamfukuza aende kwenye koo lake maana amedharau koo lake. Maziwa mawili" Hamisi bin Juma Wangazi du clan des Wanzeru, entretien du 11/06/95 à Ruvuma.

La place des femmes tout au long de la cérémonie est dominante. Pour être investi du décanat, l'ancien doit s'asseoir sur les genoux de l'une de ses "sœurs", sa mère rituelle, et être nourri par elle, comme un petit enfant. Par le geste et par la parole, les femmes rappellent au doyen que c'est à elles qu'il doit sa vie et sa charge. Elles l'ont enfanté, nourri et c'est à nouveau elles qui l'acclament. Si formellement le décanat est masculin, ce sont bien les femmes qui détiennent l'autorité au sein de l'adelphie et le doyen n'est que l'homme des femmes de l'adelphie.

2.2/ Les fonctions du doyen

Le doyen remplit des fonctions de gestion de la vie quotidienne du groupe domestique que j'ai déjà évoquées à propos des qualités personnelles de l'impétrant. Il doit nécessairement agir comme modérateur dans les affaires qui opposent des femmes de l'adelphie entre elles, mais également dans celles qui opposent ces dernières à leurs époux. Quelques témoignages précisent qu'il se doit de visiter ses neveux résidant chez leurs affins et s'assurer de leur bien-être. Je note cependant que ces témoignages émanent de membres de matriclans arrivés tardivement dans la zone et placés en situation de dépendance relative vis-à-vis de leur hôtes³³³. D'un point de vue plus formel, le doyen remplit certaines fonctions rituelles qui ressortissent toutes de l'activité agricole. Les rites agraires rythment en effet la campagne culturelle luguru et sont toujours exécutés par le doyen³³⁴.

³³³ En l'occurrence, il s'agit des Wabena et des Waponera. Pour s'imposer, ces matriclans surent faire peser la menace de la mobilisation violente de leurs hommes dispersés au sein d'aires matrimoniales où ils étaient étrangers à la paire de clans fondateurs. Cette stratégie fut particulièrement efficace dans le cas des Wabena du versant Est des Monts Uluguru. Ce clan, arrivé tardivement, finit par supplanter ses prédécesseurs et s'engagea même dans le commerce des esclaves. Encore une fois, ces phénomènes ressortissent de la période précoloniale tardive. On peut faire le parallèle ici avec les stratégies respectives des Dinka et des Nuer, telles que Salhins les analyse (1961). Le fait que l'expansion des Nuer se fasse au sein d'un territoire déjà occupé par les Dinka les conduit à adopter une organisation où la fusion opportuniste des lignages leur permet de s'imposer face aux lignages Dinka dispersés. Pour Salhins le lignage segmentaire Nuer est une organisation d'expansion prédatrice.

³³⁴ Le doyen n'intervient pas dans les activités de chasse qui sont d'ailleurs purement masculines. Les chasseurs, organisés en guildes, possèdent leurs propres rites dont je connais peu de choses. Plusieurs hommes sont en général regroupés autour d'un chasseur chevronné dépositaire d'un philtre magique.

2.2.1/ Le saku, adelphie, groupe domestique, doyen et rites agraires

Le calendrier annuel luguru est rythmé par l'accomplissement régulier d'un certain nombre de rites. Il s'agit, dans tous les cas, de rites agraires. L'ensemble social qui se réunit à ces occasions, c'est le groupe domestique associé à un territoire (saku) particulier, sous l'autorité du doyen de l'adelphie correspondante. Chaque lignage territorial dispose d'un ou de plusieurs lieux d'exécution des rites nommés makili ou changa. Bombwe les définit simplement comme "place chosen by the ancestors themselves" (Bombwe, 1983, p. 22). Ces sanctuaires sont marqués par un bouquet de bananiers traditionnels (dosa) ou d'un arbre sacré (ndigisi, muhenga ou mzegamba). Plus rarement ils se situent à l'intérieur d'une grotte. Au cœur du bouquet de bananier, au pied du vidigisi ou au centre d'un cercle de pierre, un pot de terre d'une vingtaine de centimètres de diamètre est enfoui dans le sol jusqu'à la gueule. Il est destiné à recevoir les offrandes propitiatoires et les libations de bière sacrée faites aux ancêtres. Il est recouvert d'un autre pot semblable (voir également le Chapitre II, paragraphe 2.3, p. 90-91).

Pour les rites agraires, chaque doyen de lignage officie. Chaque territoire a sa personne qui officie. Ainsi Kimanga officie chez lui, puis vient Muwinge qui officie chez lui. Il en va de même pour Numbuganga, pour Muhode à Malongole et pour Kibamba. Ils n'officient pas ensemble, chaque lignage [du clan des Wamwenda de l'aire matrimoniale de Bunduki] a son propre doyen qui officie.³³⁵

Le huitième mois, ils accomplissent les rites. Ils commencent la campagne et il faut appeler les anciens afin qu'ils accomplissent les rites. Ils s'appellent au sein de chaque lignage, tel "sein", tel autre "sein", etc...³³⁶

³³⁵ "Kwenye tambiko kila mwenye kiti cha ukoo anatambika. Kila kipande kina mtu huyu mmoja anaotambika. Kama Kimanga anatambika pale pale pake, anakuja Mwinge anatambika pale pale, anakuja Numbuganga anatambika hapa hapa, anakuja Malongole Muhode, anakuja Kibamba anatambika pale pale. Si kama wote jumla, hapana, kila ukoo ni mkubwa mmoja ndiyo anashika kutambika" Benadi Msingisira du clan des Wamwenda, entretien du 02/06/95 à Bunduki. Les noms qui sont cités ici correspondent aux saku secondaires et primaires des cartes 7 & 8 du Chapitre II.

³³⁶ "Mwezi wa nane, wanafanya tambiko. Wanaanza kilimo lazima waitwa wakubwa watambike. Wanaitana kiukoo, ziwa fulani, ziwa fulani, ziwa fulani..." Damiani Mzuko

*Chacun avait son propre territoire. Ici, c'était Mgongo lui-même et là-bas Ndulu. Un peu plus loin, c'était Nyagendo. Chacun officiait chez lui, là où se trouvait son territoire.*³³⁷

Ainsi le lignage du pionnier-fondateur de l'aire matrimoniale ne dispose pas de prérogatives particulières vis-à-vis des autres lignages de son matriclan installés sur les saku secondaires (voir le Chapitre II). La seule véritable distinction s'établit à l'endroit des lignages arrivés tardivement, à la fin du XIX^{ème} siècle, et qui ne disposent pas de véritables saku. Ils dépendent de leurs hôtes pour l'accomplissement des rites agraires.

*Celui qui officie pour cet endroit où je suis, c'est Bombwe (...) C'est un sanctuaire du clan des Wanyagatwa mais nous, les Wabena, nous l'utilisons aussi. De même, les médecines qui viennent de ce sanctuaire, nous les utilisons nous les Wabena.*³³⁸

Les témoignages relatifs aux rites agraires saisonniers³³⁹ présentent une certaine diversité. Ils diffèrent notamment par leur précision ou par certains aspects relatifs à la forme ou à l'ordre de déroulement de ces rites. On peut cependant en distinguer clairement deux types. Le premier est élaboré autour de la mise en place d'un jardin divinatoire, le kikano. Il aboutit à la proclamation de l'ouverture de la campagne culturale. Le second correspond aux principales étapes culturelles : préparation des parcelles, semis et récolte. À partir des éléments qui reviennent avec régularité et de quelques considérations d'ordre logique, je propose une reconstitution de l'ensemble ordonné des pratiques et une analyse de leur signification. Mais, avant toute chose, il faut souligner combien les témoignages insistent sur la

³³⁷ "Kila mmoja alikuwa na sehemu yake. Hapa alikuwa Mgongo mwenyewe, na hapa Ndulu, kule mbele Nyang'endo (Nyagendo). Kila mmoja anatambika mahali pa kwake panapo saku yake" Herman Petri Mdeke du clan des Wamatze, entretien du 06/07/95 à Kenge (Vinile, Bunduki).

³³⁸ "Mwenye tambiko kwangu mimi kwa upande wa hapa nilipo imeshikwa na mzee mmoja anaitwa Bombwe (...) Hilo tambiko ni la Mnyagatwa lakini kwa sisi Wabena pia tunaitumia. Hata dawa zinazotokana na hilo tambiko tunatumia kwa sisi Wabena." Eduadi Nyombe du clan des Wabena, entretien du 26/11/54 à Luale. Voir également le témoignage d'Abel Jumanne en Annexe 1.

³³⁹ Par opposition à des rites, comme ceux de la pluie, qui ne sont accomplis qu'en cas de nécessité.

préséance du doyen et sur sa nécessaire intervention comme intermédiaire entre les vivants et les ancêtres défunts afin d'assurer le bon déroulement de la campagne culturale. Rien ne peut s'accomplir sans sa bénédiction.

Le dixième mois, alors que la saison est arrivée, la première chose à faire c'est que le doyen annonce que le moment est arrivé. Alors, nous tous, il faut que nous nous rendions chez le doyen, celui qui connaît la tradition. Vous vous rendez là-bas avec vos outils, serpe ou bien houe. Vous les apportez au doyen. Il les reçoit et les bénit. Il demande aux ancêtres défunts : "ces enfants sont venus chez moi pour demander humblement que partout où ils cultiveront, ils obtiennent un résultat qui les satisfasse eux et leurs enfants". Alors le doyen sort les outils qu'il avait reçus et il les confie à ceux-là mêmes qui les lui avaient donnés. Ainsi ils peuvent aller cultiver. Personne ne peut cultiver avant d'être passé chez l'ancien qui a la charge du sanctuaire (...) De même, lorsque vient l'époque de la récolte, ceux-là même qui portèrent les outils au doyen reviennent lui dire que la récolte est prête et que les enfants espèrent manger. Alors le doyen dit que tout cela est parfait et qu'il peut leur donner la permission de récolter leurs cultures. Il donne la permission de la même façon qu'il avait donné la permission de cultiver.³⁴⁰

Par dessus tout, il ne t'est pas permis, que tu sois une personne ordinaire, un ancien ou un jeune, de prendre ta houe et d'aller cultiver et semer de ton propre chef alors que débute la saison des pluies. C'était la loi des rites

³⁴⁰ "Kama mwaka umefikia kwenye mwezi wa kumi, utaratibu wa kwanza, yule mkubwa anatoa taarifa kama wakati umefikia. Sasa inawezekana sisi wote tuende kwa mkubwa, anayejua mira afike kwake. Baadaye mkifika pale, mnaleta vifaa, kama sengo au jembe. Mnapeleka kwa mkubwa. Mkubwa yule anavipokea vyombo vile, nakutambika, na kuwaomba wale maheremu waliofariki kwamba watoto hawa wamefika kwangu kwa kuomba kwamba mahali popote anapolima, afadhali apate riziki imtoshe pamoja na watoto wake. Basi mkubwa vyombo vile kupokea, halafu mzee yule anatoa vyombo anawakabidhi wale walioleta vitu vyao. Kwa hivi ndipo anapoanza kwenda kulima. Hawezi kulima kabla hajafika kwa yule mzee mwenye tambiko lake. (...) Yeye mkubwa wakati ule kama mavuno tayari, wakati wa kuvuna chakula, isipo kuwa wao, wale waliopoleka vifaa, sengo pamoja na jembe, wanakwenda kwamba sisi chakula chetu kimekuwa tayari. Kwa hivyo watoto wanategemea kula. Sasa yule mzee ndiyo anasema kwamba ni vizuri zaidi sana, kwa hivi mnaweza kupewa ruhusa kwa kuweza kuvuna chakula chenu. Anatoa ruhusu kama alivyotoa ruhusu wakati wa kulima" Notkeri Pinde Msamvu Mnola du clan des Wachuma, entretien du 15/06/95 à Muhale 15/06/95.

*agricoles. Voilà ce que je sais. Et il en était de même à l'époque de la récolte. Tu n'avais pas la permission de récolter un épi de maïs avant le doyen. Qu'il récolte d'abord un épi afin que vous puissiez faire de même.*³⁴¹

*Le doyen vous a donné la permission de cultiver. Et ce giraumon (...) une femme ne peut pas le cueillir comme ça, bien qu'il soit dans son propre champ. Il faut que le doyen donne la permission : "récoltez les giraumons ! Calmez votre faim !" Alors, ils récoltent les giraumons car le doyen en a donné la permission. Lorsque le maïs mûrit ou que commence le haricot, vous ne pouvez pas en manger (...) jusqu'à ce que le doyen les goûte et donne la permission.*³⁴²

2.2.2/ Tambiko ya mwaka : la proclamation des bans cultureux

D'après Vermunt (n.d., n.p.), l'apparition des Pléiades dans le ciel annonce l'ouverture de la saison culturelle. Formellement, c'est le doyen de l'adelphie qui décide de cette ouverture. Sa décision est rendue publique lorsqu'il couche, à l'aide de son pied, une tige sèche de maïs de l'année précédente et en sectionne le système racinaire d'un coup de chibode.

*Le doyen prend sa houe, il couche un chaume avec son pied et donne un coup de houe. Il a ainsi donné la permission que quiconque cultive.*³⁴³

³⁴¹ "Kinyume cha hayo kilimo cha zamani huruhusiwi aidha uwe mtu wa kawaida mzee au kijana kwenda kuchukua jembe wakati mvua inanyesha na kwenda kulima na kupanda mwenyewe. Ilikuwa ni sheria kabisa ya tambiko ya kilimo. Hiyo ndivyo ni kitu ambacho ninakifahamu. Ni hivyo hivyo hata katika mavuno. Huruhusiwi kuenda kuchukua hindi bila kuvunja mzee mmoja wa tambiko. Wakalivunje ile hindi ili mweze kulitumia." Eduadi Nyombe du clan des Wabena, entretien du 07/02/95 à Luale.

³⁴² "Kampeni ruhusa mnalima. Mboga hii (...) hawezi kuchuma mama hivi hivi. angalao iko shambani kwake, mpaka atie ruhusa kwa sasa "chumeni mboga ! Mtulie !" Wanachuma zile mboga. Katie ruhusa yule mkubwa. Wakati wa mahindi kuiva au maharage yameanza. Hamwezi kuanza kula (...) mpaka mkubwa aonje atie ruhusa." Adriani Kaziyabwana Manda Kaziyabwana mwana Kilosa du clan des Wambiki, entretien du 08/07/95 à Malongole (Kifulu).

³⁴³ "Mzee, mkubwa wa mira, anachukua jembe, anaangusha kibua kwa mguu halafu anapiga jembe (...) ameruhusu mtu alime, basi." Fokasi Saidi du clan des Wang'amba, entretien du 04/02/95 à Nyandira.

*Il prend sa chibode et va au champ. Il saisit un chaume, le brise et va le déposer à la croisée des chemins. Une fois qu'il a déposé le chaume à la croisée des chemins, c'est qu'il a ouvert la campagne culturale. Le temps est venu de permettre à tous de cultiver.*³⁴⁴

Cette image du doyen chaumant présente l'avantage de rappeler de manière simple l'autorité qu'il exerce sur l'activité agricole. En fait, le rite d'ouverture de la campagne culturale est long et complexe³⁴⁵. Il se déroule sur plusieurs semaines. Les témoignages dont je dispose permettent de caractériser les principales étapes de ce rite et d'en fixer l'ordre de succession approximatif malgré les variantes qui apparaissent d'une aire matrimoniale à l'autre, voire d'une adelphie à l'autre. Il est difficile, d'autre part, d'avoir une idée précise de la durée totale du rite. Deux étapes principales sont à distinguer. La première est la réalisation d'une pépinière divinatoire (kikano) qui permettra d'anticiper sur le comportement des cultures pour l'année à venir. La seconde est la mise en culture de la parcelle du doyen qui se terminera par la consommation de la bière sacrée après laquelle la campagne sera définitivement ouverte.

2.2.2.1/ Kikano : de la prévision agronomique

Le doyen se rend au makili accompagné d'une jeune affine, sa "petite fille" (mtzukulu, petit-enfant). Celle-ci porte, dans un sac ou dans un petit van³⁴⁶, les semences de sept espèces cultivées, des poils de genette (fungo) et le bol alimentaire d'un mouton³⁴⁷ (ufuwa ng'olo). Le doyen appelle la

³⁴⁴ "anashika kibode, anakwenda kwenye shamba, anakamata kibua, anavunja, anakuja kukiweka njia ya panda. Akishaweka njia ya panda tayari, anakwenda kuonyesha kama yeye anaanzisha kilimo sasa. Ni wakati umefikia kuwaruhusu watu wote ili waende wakalime." Malengela Mbwhililo bin Simba du clan des Wabena, entretien du 14/06/95 à Lukunguni.

³⁴⁵ Je n'ai pas pu identifier les modalités selon lesquelles ces rites sont transmis d'un doyen à son successeur.

³⁴⁶ On dit des officiants : "ohandilo libeta" (kiswahili : wanapandia kitunga), "ils sèment à l'aide d'un petit van".

³⁴⁷ Comme on l'a vu au Chapitre III, les Waluguru précoloniaux élèvent principalement des caprins. Pourtant, les informateurs sont péremptores : le bol alimentaire de la chèvre ne peut se substituer à celui du mouton lors de l'exécution des rites.

bénédictio des ancêtres. Il ouvre ensuite un kikano³⁴⁸, c'est-à-dire un jardinet au sein duquel il va semer ou planter les 7 types de semences³⁴⁹. À l'aide du bâton à semer (muhaya) il creuse des poquets (magobe ou matzika) au fond desquels l'affine dépose les semences. Elle les recouvre ensuite à l'aide de son pied³⁵⁰. Chaque espèce sera semée en sept poquets, ou sept paires de poquets, six sur le périmètre d'un cercle, le dernier en son centre³⁵¹. Dès que les semences auront germé et débuté leur croissance, le doyen viendra les observer. De cette observation il tirera les augures relatives au développement de chacune des cultures pour la campagne à venir : telle espèce se développera bien tandis que telle autre non, la récolte de celle-ci sera bonne sur les parcelles de basse altitude, celle-là sera soumise à des attaques de charançons, etc...

Quand vient le temps de cultiver, Kibamba prépare son kikano. Il commence la préparation au mois de mai. Il se rend là en secret, accompagné par son petit-enfant [c'est-à-dire son affin-cadet]. Il va au kikano pour y déposer les semences. Il plante sept graines de maïs. Il plante sept graines d'haricot, sept graines de niébé (Vigna spp.), sept graines de concombre (Cucumis spp.). Chaque semence, il la sème là. Ceci fait il attend. Après deux ou trois jours il y retourne. Il cultive. Il ne cultive pas tout le champ mais seulement là où il avait semé. Il voit que les graines ont germé. Les graines qui n'ont pas germé convenablement, il cultive à nouveau. (...) Il dit ensuite à ses gens : "savez-vous que cette année, si vous

³⁴⁸ Mkano signifie grenier, kikano serait un diminutif utilisé exclusivement pour désigner le jardin divinatoire.

³⁴⁹ Le chiffre 7 est sacré et on le retrouve dans tous les rites. Même les informateurs qui finalement citent plus de sept noms d'espèces annoncent ce chiffre. Les espèces souvent citées sont le bananier dosa (dosa, imdosa ou ing'oho), le giraumon (maboga), le vigna (ng'unde, choroko), l'ambrevade (mange, *Cajanus cajan*), le maïs (gumtama), le sorgho (uhemba), l'igname (chigonzo), le concombre (tanga za maboga), l'éleusine (ulezi) et le pois lablab (fili ou fiwi), la patate douce (lihoka, mandolo, *Ipomea batatas*).

³⁵⁰ Selon certaines variantes, le doyen sème lui-même, voire bouche lui-même les poquets.

³⁵¹ Variante : Le doyen lui-même saisit le muhaya et fait des poquets par groupe de sept. Dans le champ il fait sept poquet à l'est, sept à l'ouest, sept au sud et sept au nord. Ceci fait il prend les semences. Il commence à semer les poquets sept à sept ("yeye mwenyewe anashika muhaya, anakwenda kupiga mashimo saba saba. Katika shamba anapiga saba pembe ya mashariki, saba magarihi, saba kusini, saba kazkazini. Akishamaliza tayari, anachukua mbegu. Anaanza kupanda yale mashimo saba saba" Malengela Mbwhililo bin Simba du clan des Wabena, entretien du 14/06/95 à Lukunguni.

*semez du haricot il portera. Si vous semez du maïs, il portera. Cependant, si vous semez telle culture, bien que vous vous en occupiez ainsi, elle ne portera pas”.*³⁵²

*Il est avec une femme, une jeune fille initiée. Elle est du clan des Wamatze [les affins des Wamwenda]. Il faut que les Wamatze et les Wamwenda y aillent ensemble. Il creusent deux fois sept poquets. Il y déposent les semences sans les recouvrir. La femme vient derrière et recouvre les semences. Après dix jours ou un mois, s’il voit que le kikano a bien poussé, toutes les cultures qu’il a semées, le pays est prospère. Le pays est en paix. “Mes enfants, la pluie arrive. Cultivons à présent”.*³⁵³

*Il observe pour voir si le maïs a bien levé. La campagne sera bonne. D’autres fois, si le maïs n’a pas réussi à pousser, il déclare que le maïs n’a pas poussé et que la campagne sera mauvaise ou que les ravageurs ont détruit le maïs.*³⁵⁴

Je n’ai pas pu déterminer la période exacte de la mise en place du kikano. Beaucoup d’informateurs parlent des mois de mai-juin (début de la saison sèche), d’autres des mois d’août-septembre (premières averses sporadiques

³⁵² Wakati wa kulima yeye anaanza kukata kikano kile, anaanza kukata mwezi wa tano. Kwa siri wake anakwenda huko, na mjukuu. Anakwenda kule kwenye kikano, anatia mbegu hizo. Anapanda mahindi, saba. Anatia maharage saba, kunde saba, tango saba. Kila mbegu anatia kule. Sasa akiweka vile anangojea. Siku mbili tatu anakwenda. Analima pale pale. Halimi shamba lote. Pale pale alipozungusha. Basi pale anaona mbegu zile zinamea. Mbegu isiomea vizuri, basi anakata pale, analima. (...) Halafu anawaambia watu wake : “mna habari, mwaka huu mkipanda maharage yatakuwa maharage tu. Mkipanda mahindi, mahindi tu. Lakini zao fulani angalao tushugulike hiviyo hiviyo hamna. Anasema halafu nyinyi mnaweza kulima lakini kwanza linaanza shamba lake.” Adriani Kaziyabwana Manda Kaziyabwana mwana Kilosa du clan des Wambiki, entretien du 08/07/95 à Malongole (Kifulu).

³⁵³ Ana mwanamke mmoja, mwali hivi. Kabila la Wamatze, Mmaze na Mmwenda pale lazima waende. Anapiga magobe saba mara mbili. Anatumbukiza mbegu zile, tumbukiza, tumbukiza, tumbukiza bila kufukia kwanza. Basi halafu anakuja mama kule nyuma, anafukia, anafukia, anafukia. Siku kumi au mwezi mmoja akiona kimeota vizuri, vyakula vyote vilivyopandwa pale, vizuri, nchi hii rehema. Nchi imani kabisa. Basi wanangu mvua itakuja tu. Tulime sasa” Kado Numbuganga du clan des Wamatze, entretien du 04/07/95 à Vinile.

³⁵⁴ “Anaangalia mahindi yameshachipua kilimo safi. Siku zingine kama anaona mahindi hayakufaa aote basi anasema mahindi hayakuota, kilimo mwaka huu kibaya au yakiliwa na wadudu” Teresia Leonardi Maze Lifungile du clan des Wamatze, entretien du 30/05/95 à Visinde.

de la fin de la saison sèche). Pour permettre la germination au sein du kikano, il faut un minimum d'humidité. Comme la plupart des makili se trouvent en altitude où la saison sèche est courte, les deux périodes pourraient convenir. Il est vraisemblable que le rite s'accomplisse au début de la saison sèche. Tout d'abord, le kikano est mis en place à partir de graines offertes au doyen à l'époque de la récolte et qui serviront également à la préparation de la bière sacrée. Ensuite, il n'est pas récolté, ce qui laisse supposer qu'une fois la divination réalisée, il est abandonné. Enfin, la saison culturelle débute par la défriche qui se déroule nécessairement au cœur de la saison sèche afin de permettre un séchage et un brûlis de qualité. Il est vraisemblable que la réalisation tardive du kikano, à la fin de la saison sèche avec les premières averses sporadiques, corresponde à l'évolution tardive du mode de mise en valeur du milieu décrite au chapitre III. Le raccourcissement de la jachère et la disparition de la friche arborée ont bouleversé les pratiques de défriche-brûlis en réduisant le temps de travail nécessaire et en le repoussant plus tard dans l'année. Cette éventuelle modification de date ne m'apparaît pas significative du point de vue de la valeur du rite. Une fois installé le kikano, le doyen brasserait la bière sacrée. Le délai nécessaire à la préparation de la bière permettrait la germination des graines semées dans le kikano et le rite d'ouverture de la campagne culturelle suivrait immédiatement l'observation et l'interprétation des résultats du semis (voir le témoignage de Chasigwe en Annexe 1). De retour du kikano, soit après sa mise en place, soit lors de la phase divinatoire à proprement parler, le doyen rentre au hameau en traînant derrière lui une liane de kwezere³⁵⁵ qu'il tient à la main ou qu'il a liée à sa cheville. Il appelle ainsi la pluie. C'est d'ailleurs un élément qu'on retrouve dans les rites exécutés par les faiseurs de pluies.

*Il cherche ensuite une liane qu'il attache à son pied et il s'en va. Avec de la chance, Dieu et les ancêtres reçoivent sa demande et il pleut. Alors les gens commencent à planter et continuent.*³⁵⁶

³⁵⁵ Liane forestière à la sève irritante.

³⁵⁶ "Halafu anatafuta kamba anafunga mguuni, safari. Kama ni bahati Mwenyezi Mungu pamoja na Maheremu wanampokea, mvua inanyesha. Watu wanazidi kupanda, na kuendelea" Abel Jumanne du clan des Wayingu, entretien du 06/07/95 à Tawa (Bunduki).

2.2.2.2/ L'ouverture de la saison culturelle : tambiko ya mwaka

Après avoir divulgué les augures tirées de l'observation du kikano, le doyen déclare la saison culturelle ouverte. Il a brassé la bière sacrée qui sera l'offrande propitiatoire principale faite aux ancêtres défunts au cours d'une cérémonie de bénédiction des semences. Lorsque la bière sacrée est prête, chaque foyer apporte une poignée (ng'hinza : quantité qu'on peut compter sur les doigts de la main) de semences au doyen³⁵⁷. Le doyen invoque la bénédiction des ancêtres et les semences passent la nuit chez lui où elles sont mises à tremper afin de faciliter leur germination. Le lendemain chaque foyer récupère des semences ainsi bénies. Elles seront mêlées aux semences de l'année. Le doyen se rend ensuite sur sa parcelle. Il renouvelle les offrandes propitiatoires et les prières aux ancêtres puis les travaux de défriche et de semis débutent. La parcelle du doyen est nettoyée et semée par les membres du groupe domestique. De nouveau, le doyen sèmerait les sept premiers poquets puis abandonnerait la tâche à une femme³⁵⁸. À la fin de la journée, le groupe retourne à la case du doyen où sera consommée la bière sacrée. Chaque foyer prépare ensuite sa propre bière afin d'organiser des groupes d'entraide sur ses propres parcelles.

*Vous lui apportez les semences afin qu'il les saisisse. Les graines de maïs, les graines de haricot ou de pois yeux-noirs (Vigna spp.) ou quelque semence que ce soit. Tu peux les apporter au doyen afin qu'il les saisisse. Ensuite, tu t'en retournas afin de semer. Lui, il les bénit.*³⁵⁹

³⁵⁷ Dans certaines variantes, les serpes (sengo) ou les houes (chibode, jembe) sont également bénites. Mdumu (voir l'Annexe 1) affirme que ce sont les offrandes faites au doyen par les membres du groupe domestique lors de la récolte qui sont utilisées pour la préparation de la bière sacrée. Ainsi serait souligné le lien de dépendance qui unit un cycle agricole à celui qui l'a précédé.

³⁵⁸ "Katika tambiko mkubwa ana piga magobe saba, anaacha muhaya halafu mama anaanza kupanda" Emiliani Singisira Madaluka du clan des Wamwenda, entretien du 03/03/95 à Bunduki.

³⁵⁹ "Mbegu za kupanda mnapeleka, enda akashike. Mbegu za mahindi au maharage au kunde, mbegu yeyote. Unaweza kupeleka kwa mkubwa yule, enda kaishike. Halafu atakurudisha uende ukapande. Anaitambika" Adriani Kaziyabwana Manda Kaziyabwana mwana Kilosa du clan des Wambiki, entretien du 08/07/95 à Malongole (Kifulu).

2.2.3/ Isi luri

Après l'implantation des cultures, il existe une période spéciale durant laquelle toute manifestation bruyante ou festive est interdite. C'est la période dite "isi luri", le pays est immature³⁶⁰. Tambour et sifflet sont alors prohibés. Il est interdit de traîner au sol le bois de chauffe qu'on rapporte à la maison. Il faut le porter jusqu'au seuil de la case. Il est de même interdit de piler une fois la nuit tombée³⁶¹. Si ces interdits n'étaient pas respectés, un vent fort et froid viendrait verser les maïs.

La campagne culturale principale commence en septembre-octobre. Jadis, dès décembre, le maïs planté sur le compost près de la maison était déjà mûr. On commençait à le manger. Mais les anciens utilisaient de grandes parcelles plus éloignées. Il y avait une médecine pour empêcher les coups de vent et la verse du maïs. Ils utilisaient également une médecine pour empêcher les éclairs d'être trop bruyants afin que les enfants ne soient pas effrayés. C'était le travail de certains anciens. On demandait [au doyen] de se hâter d'aller dans la montagne, qu'il fasse que les éclairs restent au loin et qu'il écarte le vent et le froid. Les interdits principaux [de cette période de l'année] étaient de ne pas pousser de cri, de ne pas tirer le bois de chauffe [mais de le porter], de ne pas battre le tambour. Toutes les réjouissances étaient interdites. Lorsque le maïs sortait ses inflorescences femelles, c'est-à-dire qu'il était sur le point de fleurir (inflorescences mâles), on n'avait plus la permission d'utiliser ces choses-là, de pousser des cris, de tirer du bois, de battre le tambour, etc... Le monde devait être silencieux. C'était les interdits de ces médecines-là qu'on avait préparées. Et vraiment le vent et la

³⁶⁰ Isi signifie "pays", comme dans d'autres langues Bantu (Obenga, 1985). On peut désigner le pionnier défricheur ou ses successeurs par les termes "mwenye isi", celui qui possède le pays. Luri est un qualificatif qu'on emploie, par exemple, pour caractériser l'état d'un nourrisson encore incapable de s'asseoir et de rire : imwana ayuno luri au ndekedeke, hana akomale bai, cet enfant est luri ou ndekedeke, il n'est pas encore mûr.

³⁶¹ D'autres témoignages ajoutent les interdits suivant : les femmes ne devaient pas aller puiser de l'eau à l'aide de la kata, une cuillère faite d'une demie noix de coco et munie d'un long manche, afin d'éviter le "glouglou" de l'eau, ce même "glouglou" ne devait pas être entendu lorsqu'on servait de la bière. Si, malgré tout, le ciel se faisait menaçant, on demandait à une fillette de piler dans un mortier vide alors que les autres fillettes criaient pour éloigner le vent et la pluie.

froidure étaient liées et ne pouvaient pas venir. Si quelqu'un tirait au sol son bois, alors on le punissait et il devait payer une amende.³⁶²

Dès que débutent les rites d'ouverture de la récolte, la période *isi luri* prend fin et les interdits qui y sont liés sont levés.

2.2.4/ L'ouverture de la récolte

Quand vient la récolte, on observe le même ordre de préséance que pour la mise en culture. Personne ne saurait récolter avant que le doyen n'en ait donné la permission. Lorsque le maïs est mûr, chacun cueille les prémices, un ou deux épis, et va les offrir au doyen en le priant de publier le ban de récolte. Le doyen accomplit alors un rituel qui permet de "refroidir" les champs et évite que la nourriture ne "brûle" celui qui la consomme. D'après les témoignages, les quantités offertes au doyen sont insignifiantes et permettent uniquement de préparer la bière sacrée lors de l'ouverture de la prochaine saison de culture³⁶³.

Il n'est pas question qu'une personne mange un épi de maïs avant qu'il ne l'ait fait lui-même. Jadis, chacun apportait un épi à l'ancien. Même la tige que l'on mâche³⁶⁴ allait d'abord chez l'ancien. Il commençait lui-même à mâcher. Chaque chose avait son remède avec lequel l'ancien

³⁶² Kilimo kikuu kinaanza mwezi septemba, oktoba. Zamani mpaka desemba mihindi mwenye majalala imekoma, tayari inianza kuliwa. Lakini wazee walikuwa wakitumia sehemu kubwa, sehemu mbali. Kuna dawa za kuzuia kimbunga kisiangushe mihindi. Walikuwa wakitumia dawa za kuzia radi, isipige kelele sana, isiwasiue watoto. Sasa kuna wazee, wenye kazi yao hio. Wanamwambia mzee ignekuwa vizuri kuwai katika milima, zinapigwa mbali, zakuzuia baridi. Na mwiko mkubwa, hapana kupiga mkwenzi, hapana kuvuta kuni, hapana kupiga ngoma. Na vitu vyote vya visherehe visherehe vilikuwa mwiko. Wakati mihindi inapofikia, sisi tunasema bigili, yani yatakaribia kufumua, basi sisi tunasema bigili. Hakuna ruhusa kutumia vitu hivyo, kupiga mkwenzi, kuvuta kuni, kupiga ngoma, na kadhalika. Dunia inakuwa kimya. Huu ni mwiko wa zile dawa zilizofungwa. Na kweli baridi inafungwa na haiwezi kuja. Na wakati mtu anavuta kuni anashtakiwa, analipa fini" Ngoroma, du clan des Wakalagale, entretien du 26/02/95 à Mwalazi.

³⁶³ À la fin du XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème} siècle, cette pratique servira de support à l'institution du *ngoto*, partie de la récolte versée au doyen par un individu étranger à la paire affine traditionnelle et cultivant les terres de l'adelphie.

³⁶⁴ Comme la canne-à-sucre, certaines variétés de sorgho et de maïs possèdent une tige riche en saccharose.

écartait la malédiction³⁶⁵ : “Mes enfants, que chacun mange à présent ce maïs !”. Il avait déjà parcouru ses différents sanctuaires. Oui, c’est ainsi qu’il en était.³⁶⁶

Le grenier possède des poutrelles. Là, on y suspend sept épis de maïs. Une fois que le doyen a fait ainsi, il a donné la permission de récolter tout le maïs et de l’apporter dans les greniers.³⁶⁷

Il brise sept pied de maïs et les apporte au doyen. “Puisque mon maïs est mûr, que mes enfants mangent de l’ugali de maïs récolté aujourd’hui.” Ils les déposent dans un pot consacré.³⁶⁸

Au commencement, comme me le disait mon grand-père, lorsque le maïs commençait à mûrir, un petit enfant ne pouvait aller au champ pour briser un épi n’importe comment. C’était interdit. Il fallait d’abord que l’ancien exécute le rite et qu’il répande son remède sur chacun. Alors les gens pouvaient manger. Qu’il s’agisse d’un potiron ou de quoi que ce soit, la règle était la même.³⁶⁹

À l’époque de la récolte, l’ancien récupère un ou deux épis ici ou là. Quand il a obtenu une debe [20 litres], ce sera la bière sacrée pour l’ouverture de la prochaine saison de culture.³⁷⁰

³⁶⁵ L’ancien “refroidit” la chose à laquelle il administre le philtre. Voir la note 329, p. 305.

³⁶⁶ “Hapana mtu mmoja kula hindi bila ya yeye kwanza. Kila mmoja anatoa hindi moja, zamani hapo. Linaenda kwa mkubwa wenu yule. Buwa la kutafuna lote liende kwa mkubwa yule yule, anaanza kutafuna, ina dawa zake anapoza. Hawa wanangu kuleni mahindi hayo. Kesho tembeleza zile tambiko zake, tayari. Ndiyo ndivyo ilivyo.” Kado Numbuganga du clan des Wamatze, entretien du 04/07/95 à Vinile.

³⁶⁷ “Ile kano ina miamba. Sasa ile miamba wanatundika yale mahindi saba. Baada akifanya hivyo basi ameruhusiwa kabisa kuvuna mahindi yote na kuyaweka ghalani.” Malengela Mbwhililo bin Simba du clan des Wabena, entretien du 14/06/95 à Lukunguni.

³⁶⁸ Anavunja matama masaba anapeleka kwa mkubwa. “Kama matama zangu ghepfa agala. Iwanangu wakaje likomola”. Wanaweka ndani ya mzimbo (= chungu cha kutambikia)” Benadi Msingisira du clan des Wamwenda, entretien du 02/06/95 à Bunduki.

³⁶⁹ “Hapo mwanzo babu alivyoniambia wakati mahindi yameshaanza kuiva mtoto mdogo hawezi akaenda shambani kuvunja mahindi kula ovyo-ovyo, ni mwiko. Mpaka mkubwa ye anatomia, mambo yake anayajua mwenyewe kama tambiko ya zaa anamwagia watu wanakula mahindi. Isiwe maboga wala kitu gani.” Rafaeli Mbago du clan des Walelengwe, entretien du 01/02/95 à Nyandira.

³⁷⁰ “Wakati wa mavuno, yule mzee anapata hindi moja-mbili huku na huku. Akipata debe itakuwa pombe ile ya kikano chake.” Raphael Hassan Joseph Mdumu du clan des Wazaganza (Wakongera), entretien du 15/03/95 à Kododo.

Figure 11 : Calendrier cultural et rituel simplifié de l'agriculture luguru



2.2.5/ La signification des rites agraires

Les rites agraires revêtent une certaine diversité de formes. Celle-ci est le reflet, notamment, de l'intégration des évolutions tardives des techniques agricoles : ainsi la présence de houes de fer (msoweke) ou la place dominante du maïs. A contrario, la mise à feu des défriches, étape essentielle de la mise en culture dans une agriculture de défriche-brûlis à longue jachère, n'est que rarement évoquée³⁷¹. Cependant, malgré ces évolutions et cette diversité, la signification des rites agraires ne prête guère à confusion. L'activité agricole n'est pas une entreprise individuelle mais elle concerne l'ensemble du groupe domestique. Son succès est entre les mains du doyen, investi de l'autorité de l'adelphie. Lors de l'exécution des rites, il doit être accompagné d'une affine. Mais lui seul est capable d'intercéder auprès des ancêtres défunts dont la bénédiction est indispensable. Il est dépositaire de la connaissance ésotérique nécessaire à l'accomplissement des rites et à l'interprétation des signes. C'est uniquement une fois qu'ils sont passés entre ses mains et que l'assentiment des ancêtres a été obtenu que les semences deviennent fertiles, les outils efficaces et les récoltes consommables. Il faut noter que la pratique du jardin divinatoire s'apparente, par certains de ses aspects, à une démarche quasi-

³⁷¹ Au début du siècle, la mise à feu des parcelles reste sous le contrôle du doyen chez les Bemba (Richards, 1950).

expérimentale. Il s'agit ici d'extrapoler les résultats agronomiques du kikano pour la campagne à venir. Enfin, chaque cycle annuel est ouvert sur le prochain dans la mesure où les offrandes des prémices servent à l'accomplissement du rite d'ouverture de la campagne suivante.

2.3/ Décanat et cycle viager masculin

On aurait finalement tort de considérer le décanat comme le stade ultime du cycle viager masculin chez les Waluguru. Le fonctionnement du système social est tel que les hommes se réalisent avant tout chez leurs affins où ils reconstituent un groupe masculin cohérent. Le doyen est donc l'homme des femmes. Il personnalise l'adelphie construite autour des générations féminines. Désigné par elles, ses fonctions rituelles s'appliquent uniquement à l'activité agricole, pour l'essentiel entre les mains des femmes. Intercesseur auprès des ancêtres, il ne remplit cependant pas la fonction centrale de gestion du produit agricole qui reste du ressort des anciennes de l'adelphie³⁷². Il n'est pas donc l'archétype achevé du doyen qui cristalliserait en lui l'essentiel des fonctions politiques et économiques nécessaires à la reproduction sociale. Le véritable aboutissement du cycle viager masculin, c'est la conduite d'un groupe de "neveux", d'un groupe d'époux, au sein de l'adelphie affine. Chez les Makhuwa, Geffray met d'ailleurs en évidence, sans l'analyser, l'existence de ce "double décanat" : celui de l'adelphie *l'humu*, et celui des époux-affins, le *njeio* (Geffray, 1989a).

³⁷² Les fonctions de stockage et de redistribution permettant de faire face aux aléas auxquels est soumise la production agricole ne sont pas nécessairement centralisées par le doyen. Chez les Bemba, par exemple, les réseaux de parenté sont utilisés sans pour autant qu'il existe de formalisation spécifique de ces fonctions : "Besides this regular unit of consumption each household is connected by bonds of sentiment and legal identification with relatives in other villages, 20, 50 or even as much as 100 miles away. In fact these kinship obligations result in quite a considerable distribution of food. If a man's crops are destroyed by some sudden calamity, or if he has planted insufficient for his needs, relatives in his own village may be able to help him by giving baskets of grain or offering him a share in their meals. But if the whole community has been visited by the same affliction, such as a locust swarm or a raider elephant the householder will move himself and his family to live with other kinsmen in an area where food is less scarce. The lack of permanence of Bemba dwellings and the ample supply of land makes such temporary shifts easy. In fact, with this particular economic system, it is simpler for the needy individuals to move to a district of plenty than for the food itself to be transferred to them." (Richards, 1961, p. 108-109).

3/ Exploitation économique, domination politique et cycles viagers

À ce point de mon analyse se dégagent déjà plusieurs traits essentiels de la société luguru. Les femmes y occupent une place dominante et la matrilinearité dont il est ici question s'établit bel et bien entre les femmes et leurs enfants, mais essentiellement leurs enfants de sexe féminin, les garçons étant destinés à quitter définitivement le territoire adelphique. La relation entre le frère de la mère et les enfants de celle-ci concerne, quant à elle, essentiellement les enfants mâles. Elle s'actualise lors des échanges matrimoniaux. C'est donc bien dans la succession des générations féminines que s'enracine la cohérence du matrilignage.

L'autorité des femmes est d'ailleurs évidente. Outre la dévolution de la progéniture et l'accès à la terre, la gestion du produit de l'activité agricole est entre leurs mains. Elle paraît également dans les modalités de désignation des doyens, bien que le fait qu'il s'agisse d'un homme, et non d'une femme, pose question. Je reviendrai sur ce point.

La situation de soumission de l'homme-cadet vis-à-vis de la femme-aînée ne doit pas être sous-estimée. Le jeune fiancé est dans une situation précaire. La pression d'une sororie solidaire, de laquelle il dépend entièrement, s'exerce sur lui. L'inconfort de sa situation n'est pas étrangère à son zèle au travail. Il n'est pas déplacé d'évoquer ici le témoignage de Don C. Talayesva, chez les indiens Hopi³⁷³, confronté à une situation en tout point similaire à celle du jeune luguru. "Évidemment, je devais quelque chose à Irène [son épouse] tous les jours, qu'on ait fait l'amour ou non, et je ne pouvais pas essayer d'échapper à cette obligation - c'était mon devoir de tenir sa maison approvisionnée en nourriture et en combustible, de lui assurer de bons vêtements, d'essayer de rester en bons termes avec ses parents et de leur rendre des services. (...) Je savais que mon devoir était de la rendre heureuse. J'ai aussi appris à respecter ses droits. Elle était propriétaire de la maison et de tout ce que lui donnaient ses parents, y compris les vergers, le cheptel, les trous d'eau, la terre et les biens

³⁷³ Les Hopi forment une société agricole matrilinearité et gynécostatique.

personnels. Elle était aussi propriétaire de tout ce qu'elle faisait de ses mains : poteries, paniers, meules, vêtements ; de tout ce qu'elle gagnait pour son travail ou achetait avec notre argent. Elle était propriétaire du combustible et des aliments que j'apportais dans sa maison, aussi bien que de tous les ustensiles et de tout l'équipement ménagers. Quand elle recevait du mouton, des melons, du maïs ou des fruits de mes mains et qu'elle me remerciait, ils devenaient les siens. Elle était libre d'inviter ses parents à manger notre nourriture, chaque fois qu'elle voulait. Elle pouvait vendre notre maïs, même pour s'acheter des vêtements de luxe, mais je lui ai fait des remontrances à ce sujet. (...) Chaque fois que je manquais à mes devoirs envers Irène, elle trouvait des manières de me tourmenter, elle criait, pleurait, même devant les parents et les voisins ; elle faisait courir des ragots sur mon compte, elle se payait ma tête en public et m'appelait "flemmard qui se la coule douce", ce qui était un des reproches les plus durs à digérer. Elle me douchait si je dormais après le lever du soleil ; elle me refusait le plaisir sexuel en restant frigide, en se comportant comme un mouton crevé et quelquefois elle menaçait de me chasser de la maison. Elle avait le pouvoir et les moyens de me rendre si malheureux que je pouvais en tomber malade." (Talayesva, 1959, pp. 297-298)³⁷⁴.

Avec l'âge, la situation de l'homme s'améliore et perd son caractère de précarité. Dans le cas des Bemba, il existe d'ailleurs une étape formelle qui marque l'entrée définitive de l'homme dans son groupe d'accueil. "After a period varying anything from five to fifteen years he is ceremoniously admitted to his wife's family (ukumingishya) 'to make him enter in'³⁷⁵, and after this feast and dance the keeping of the in-law taboos is at an end. This rite take place when the marriage appears absolutely stable and two or more children have been born" (Richards, 1961, p. 127). Cette évolution n'est pas concomitante à un gain d'autorité directe sur son épouse ou sur les enfants de celle-ci. Elle repose avant tout sur l'autorité dont dispose l'homme, maintenant aîné ou "oncle", envers ses cadets ou "neveux", devenus ses

³⁷⁴ La suite du texte insiste encore sur la présence pesante de la belle-famille et sur son influence sur le comportement du mari.

³⁷⁵ La même expression existe en chiluguru, "komwingilia", mais elle se réfère aux pratiques du lévirat et du sororat (voir le paragraphe 4.1. du chapitre IV).

beaux-fils. Les cadets sont donc l'objet d'une double domination, celle de leurs oncles et celle de leurs épouses. Les relations doivent donc être envisagées des points de vue combinés de la génération (rapport aîné-cadet) et du sexe (rapport homme-femme).

Ces processus de soumission-domination sont-ils les supports de relations d'exploitation ? Y a-t-il "utilisation du surproduit par un groupe [...] qui n'a pas fourni le surtravail correspondant [qui permette la reproduction des] conditions d'une nouvelle extorsion de surtravail aux producteurs" (Dupré & Rey, 1969, p. 151) ? C'est ce à quoi je vais tenter de répondre en suivant la circulation du travail et du produit au sein de l'aire matrimoniale et à l'échelle du renouvellement des générations.

3.1/ La circulation du travail : qui travaille pour qui ?

Pour comprendre la circulation de l'énergie de travail, il faut se replacer à la plus petite échelle³⁷⁶ d'appréhension de la circulation des individus, la paire de matriclans affins. La figure 10 (voir le paragraphe 1.2) peut être reprise et adaptée à cette entreprise. Elle représente au départ deux lignées de matri-filiation unies par des relations affines bilatérales. J'en déduis ici un schéma représentant le groupe domestique³⁷⁷ de l'un des deux matriclans qu'on limite, par hypothèse, à quatre générations. À un moment T_0 , on trouve dans le hameau localisé sur le territoire de l'adelphie A les individus suivants :

- les pré-productifs de l'adelphie A, filles et garçons. C'est la génération 4 complète de l'adelphie A.
- les productifs de l'adelphie A de sexe féminin. Ce sont les générations 2 et 3 féminines de l'adelphie A.
- les productifs de l'adelphie affine B de sexe masculin, époux des générations féminines 2, 3 et 4 de l'adelphie A. Ce sont, respectivement, les générations masculines 2, 3 et 4 de l'adelphie B.

³⁷⁶ Le langage commun ayant perverti le sens de cette expression, je me permets de rappeler ici que la plus petite échelle correspond au plus grand des ensembles sociaux considérés.

³⁷⁷ Cette distinction est comparable à celle que fait Leach entre lignée locale et lignée de filiation (Leach, 1968, p. 102-103).

- les post-productifs de l'adelphie A de sexe féminin et leurs époux post-productifs de l'adelphie B de sexe masculin. Il s'agit des générations 1, respectivement féminine de l'adelphie A et masculine de l'adelphie B.
- le doyen, post-productif de l'adelphie A. C'est généralement le seul homme de la génération 1 de l'adelphie A résidant sur le territoire de cette adelphie.

On raisonne ici en termes de génération en indexant les générations de l'adelphie affine par rapport à celles des épouses de l'adelphie de référence. Un groupe domestique réel réunit fréquemment quatre, voire cinq générations³⁷⁸ mais les catégories de pré-productif, productif et post-productif n'y sont pas strictement, mais seulement approximativement, congruentes à celles des générations successives. D'autre part, si l'on pose comme hypothèse que les âges d'entrée et de sortie dans ces catégories ne dépendent pas du sexe, la différence d'âge au mariage fait qu'un époux parcourt les différentes périodes productives en avance par rapport à son épouse. Ces clarifications ayant été apportées, il ne me semble pas que le modèle biaise l'interprétation qui suit.

Au moment T_0 , les hommes et les femmes productives travaillent pour se nourrir et nourrir les pré et post-productifs de l'adelphie A. Parmi les pré-productifs, on peut distinguer les individus de sexe féminin, qui resteront jusqu'à leur mort sur le territoire adelphique, des individus de sexe masculin qui iront vivre toute leur vie productive et post-productive chez leurs affins. Le travail du groupe domestique résidant sur le territoire de l'adelphie A nourrit donc des hommes pré-productifs, membres de cette adelphie, pour le bénéfice du groupe domestique localisé sur le territoire de l'adelphie affine B. La bilatéralité fait de ce bénéfice un bénéfice mutuel puisque que l'inverse se déroule simultanément sur le territoire de l'adelphie B. Parmi les post-productifs, on peut distinguer à nouveau, suivant le sexe, les individus nés sur le territoire, les femmes, de ceux issus du territoire de l'adelphie affine, les hommes. Le travail du groupe

³⁷⁸ C'est, en général, la taille des adelphies des populations de la ceinture matrilineaire africaine (voir Lancaster, 1989 ; Richards, 1961 ; Tew, 1950).

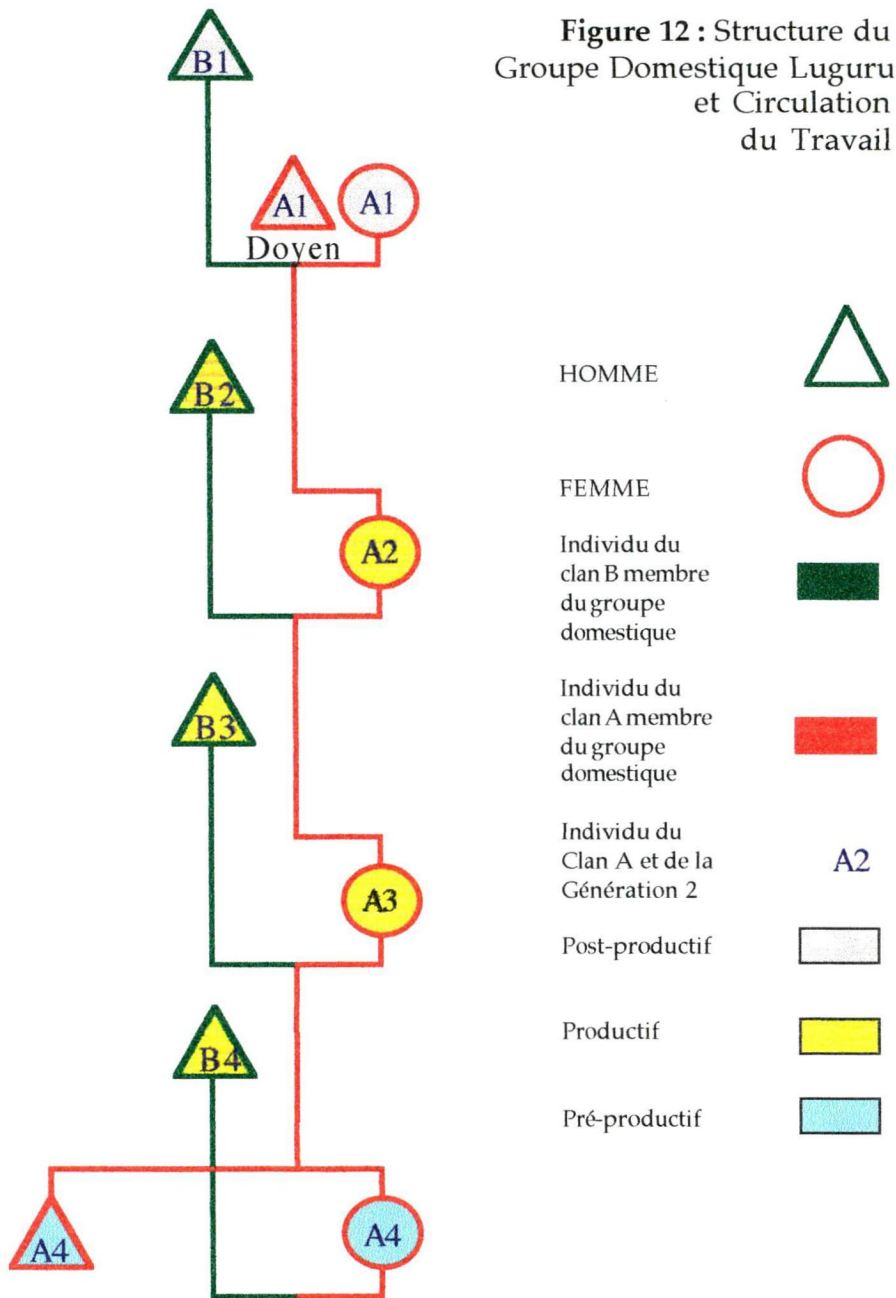
domestique nourrit donc des hommes post-productifs de l'adelphie affine B. Le doyen, je l'ai déjà écrit, est le seul homme post-productif de l'adelphie A à être nourri par ce groupe domestique.

Les individus en période productive sont toutes les femmes des générations 2 et 3 de l'adelphie A et les hommes de l'adelphie affine B des générations 1, 2 et 3. Le biais introduit ici par le raisonnement en terme de générations et par l'indexation des générations de l'adelphie affine sur celles de leurs épouses fait qu'une génération supplémentaire d'hommes apparaît dans l'ensemble des individus productifs. Si, comme j'en ai fait l'hypothèse plus haut, la durée des périodes pré-productives et productives ne dépend pas du sexe, au temps T_0 une partie des hommes de l'adelphie affine B de la génération 2 est déjà entrée en période post-productive tandis qu'une partie des hommes de l'adelphie affine B de la génération 4 est encore en période pré-productive (c'est-à-dire encore en situation matrilocale). Ceci étant dit, on retiendra que l'ensemble des non-productifs du groupe domestique est nourri par le travail d'un ensemble d'individus constitué à peu près pour moitié de membres des deux adelphies A et B.

En ce qui concerne la paire de matriclans, le bilan de la circulation du travail est équilibré pour autant que les échanges matrimoniaux le soient (Voir les figures 10 et 12). Sur le long terme, ceux-ci l'étant à l'échelle de l'aire matrimoniale, je pose donc que c'est à cette échelle que cet équilibre se réalise. Sur le plus court terme, les échanges matrimoniaux s'orientent préférentiellement en fonction de la proximité utérine, c'est-à-dire entre deux lignages territoriaux, entre deux adelphies à proprement parler. À cette échelle, les aléas démographiques ne peuvent que conduire à des déséquilibres conjoncturels dans la circulation des individus et donc de l'énergie de travail. Ces déséquilibres sont sans doute vecteurs de tensions mais celles-ci se résolvent par des rééquilibrages au sein de l'aire matrimoniale.

La circulation du travail entre générations est également équilibrée dans la mesure où la génération 3 au temps T_0 sera la génération 4 au temps T_0+t , si t représente l'intervalle inter-génération. Mais, étant donnée l'allure de

la pyramide des âges pour ce type de population, il est clair que tout individu ne parcourt pas l'ensemble du cycle. Un certain nombre de pré-productifs n'atteindra pas l'âge productif de même qu'un certain nombre de productifs n'atteindra pas l'âge post-productif. Cela signifie que le surproduit est avant tout consommé par l'entretien des pré-productifs³⁷⁹.



³⁷⁹ Cela signifie également que si le régime démographique change, dans le cadre d'un système productif inchangé, les conditions d'entrée dans la période post-productive et/ou les conditions matérielles concrètes des post-productifs peuvent évoluer. Cette évolution ne saurait relever d'une causalité linéaire, l'éventuel changement du régime démographique étant nécessairement lié à un faisceau complexe de causes.

La circulation du travail entre sexes, elle aussi, est équilibrée, à deux conditions cependant. La première est d'accepter mon hypothèse d'absence de différenciation sexuelle des durées des différentes périodes productive et non-productives. La seconde est de ne s'intéresser qu'au sens des échanges et non aux quantités de travail réellement en jeu. Or, rien n'indique *a priori* que les quantités réelles de travail (en heures ou en journées par exemple) soient identiques. Ce problème conduit à considérer celui de la différenciation sexuelle du travail. J'ai montré au chapitre précédent que si l'homme affiné pouvait être réellement investi d'une certaine autorité au sein du groupe domestique qui l'accueille, c'était grâce à une claire différenciation sexuelle du travail. L'équipe des "neveux" conduite par "l'oncle" est en charge de la défriche et du brûlis. La plantation, l'entretien (fort réduit) et la récolte sont des travaux essentiellement féminins jusqu'à ce que les modifications du mode de mise en valeur du milieu conduisent à l'intensification des pratiques agricoles (voir le Chapitre III). L'aide de l'homme y est facultative, d'autant plus facultative que la génération à laquelle il appartient est de rang élevé. Les travaux masculins ne représentent qu'une faible part du travail agricole total. Si l'on ajoute les travaux de transformation des produits agricoles qui les rendent propres à la consommation et qui sont exclusivement féminins, cette part décroît encore. Ce type de division du travail se retrouve partout où le mode de mise en valeur du milieu est caractérisé par des techniques de culture rudimentaires de défriche-brûlis associées à des activités de chasse et de cueillette participant de manière significative à la subsistance du groupe qui les pratique. Je ne dispose pas de chiffre en ce qui concerne les Waluguru précoloniaux, mais quelques données tirées d'autres sociétés pratiquant une agriculture similaire illustrent mes propos. Elles sont rassemblées dans le tableau 7 (page suivante). On y voit qu'en général le temps de travail agricole féminin est largement supérieur au temps de travail masculin, surtout si l'on prend en compte les travaux de stockage et de transformation post-récolte³⁸⁰. Un bilan complet nécessiterait d'inclure dans l'analyse tous les travaux : chasse, cueillette, coupe et transport du bois, transport de l'eau, construction et entretien des cases, etc... Je n'en ai pas ici les moyens.

³⁸⁰ Pour les Bemba, par exemple, Richards insiste beaucoup sur le fait que les techniques de préparation des repas sont très coûteuses en temps (Richards, 1961).

Type d'opération	Cas 1	Cas 2	Cas 3	Cas 4	Cas 5	Cas 6	Cas 7	Cas 8
Abattis	135	254	301	115	166	68	261,7	490
Brûlis et nettoyage	79	164		184				
Plantation et semis	127	107	142	181	52	62	115,3	170
Sarclage	145	37	292	416	242	148	277,3	0
Gardiennage	256	44	222	294	0	0	0	0
Récolte	268	164	218	277	485	456	412	960
Battage	59		84	224				80
Total	1069	770	1259	1691	945	734	1066,3	1700
Total homme	277,5	471,5	372	389,5	192	99	319,5	490
% homme	26	61,2	29,5	23	20,3	13,5	30	28,8
Total femme	535,5	254,5	665	1007,5	753	635	747	1210
% femme	50,1	33,1	52,8	59,6	79,7	86,5	70	71,2
Total enfant	256	44	222	294	0	0	0	0
% enfant	23,9	5,7	17,7	17,4	0	0	0	0

Tableau 7 : Division sexuelle de l'activité agricole et temps de travail (en heures de travail/an). Cas 1 : Sierra Leone (Ruthenberg, 1980) ; cas 2 : Liberia (*idem*) ; cas 3 : Côte-d'Ivoire (*idem*) ; cas 4 : Cameroun (*idem*) ; cas 5 : Ghana (*idem*) ; cas 6 : Brésil (*idem*) ; cas 7 : Kenya (*idem*) ; cas 8 : Aluku Nengue de Guyane (Hurault, 1961 & 1965).

3.2/ La circulation du produit : qui stocke et cuisine pour qui ?

L'étude de la circulation du produit est plus délicate que celle du travail dans la mesure où, dans ce type d'économie, si "le contrôle de l'énergie humaine ne se dissocie pas de celui du producteur" (Meillassoux, 1980, p. 84), la circulation du produit ne reste pas attachée à celle de l'individu. Ainsi, dans le paragraphe précédent, l'individu a servi de traceur et la reconstitution de la circulation des individus a permis celle du travail. En ce qui concerne le produit, aucun traceur semblable n'existe et les informations dont je dispose sont beaucoup plus vagues. J'emprunterai donc aux travaux consacrés à d'autres populations similaires des éléments pour les mettre en cohérence avec ceux dont je dispose et pour proposer un modèle.

Geffray (1990) a reconstitué, pour les Makhuwa, la contribution des différents membres du groupe domestique à l'élève des enfants. Il montre que la participation des grand-mères à la sustentation des enfants est plus importante que celle des mères, notamment grâce à la capacité qu'ont les premières à concentrer dans leur grenier une partie du produit du travail des secondes. "Les seniores s'interposent, avec leurs grands greniers, entre les enfants et leurs "mères" (...), en sorte que la perception sociale de l'origine du surproduit crédite d'abord l'aïeule d'avoir nourri ces enfants, quelle que soit la contribution du travail et des greniers des juniores dans leur alimentation effective" (Geffray, 1990, p. 91). De la même façon, c'est la belle-mère et/ou la mère de la belle-mère qui nourrit le gendre tant que sa future épouse ne dispose pas de sa propre cuisine. Ici comme chez les Waluguru, "Les femmes seules ont la capacité socialement reconnue, donc le pouvoir, d'administrer les greniers" (Geffray, 1990, p. 57). Pour Geffray, cette situation permettrait d'occulter, voire de dénier, la part prise par les hommes dans la production.

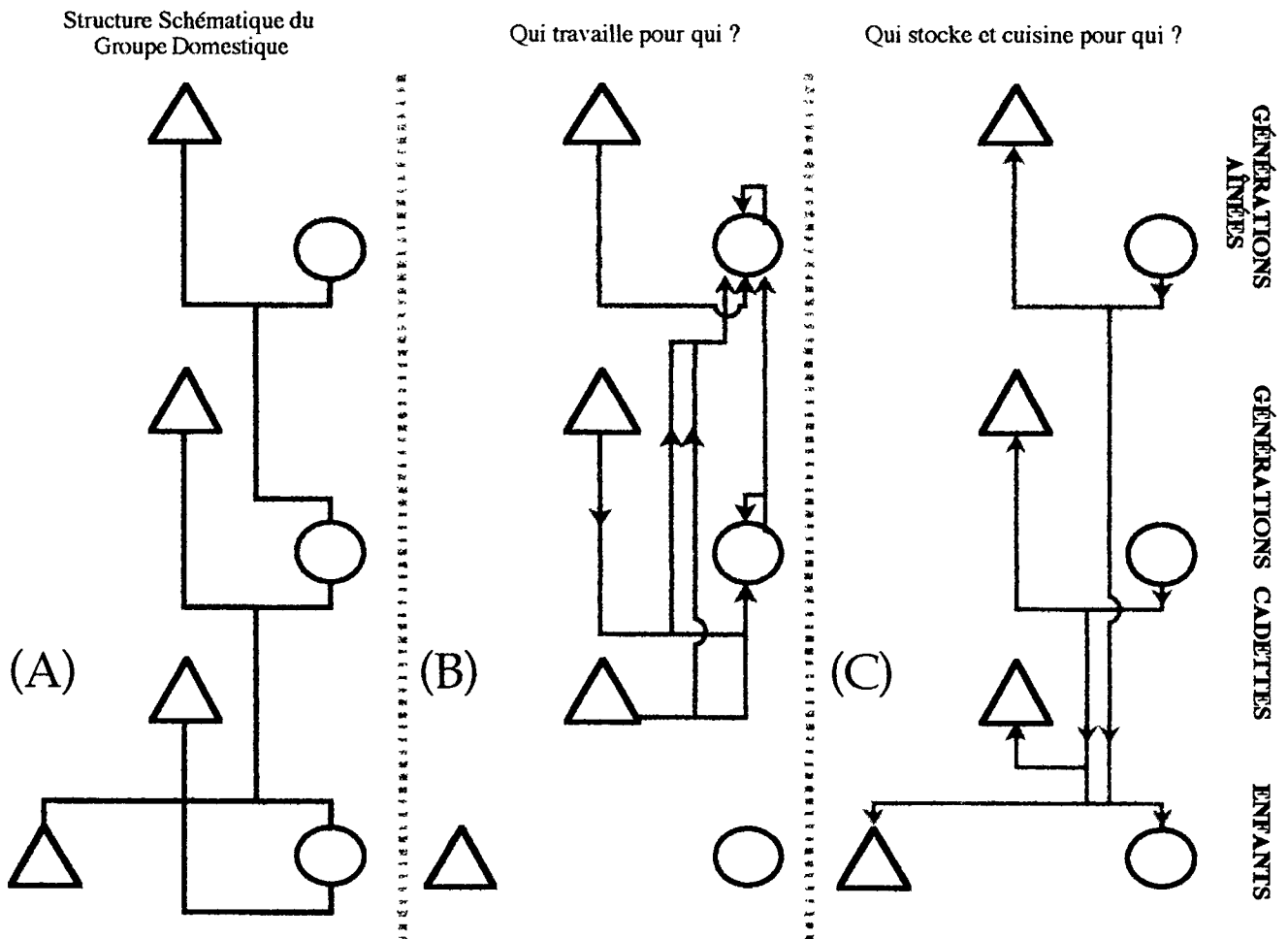
Richards décrit une situation très semblable chez les Bemba où "the wife has, of course, full charge of the granary, and is entirely responsible for the care and allotment of the food." (Richards, 1961, p.191). D'autre part, les plus jeunes d'entre elles sont tenues à l'écart du stockage et de la préparation de la nourriture. "The woman describes the process of taking out millet from the granary (ukubansa) as a very difficult task. 'Only old women know how to look after the food' (ukutentembe filyo - to care for or to plan out supplies)." (Richards, 1961, p. 88). Cette discrimination se retrouve pour le brassage de la bière : "Young girls can't make beer. Only we elders know how to brew." (idem, p. 97). La bière étant l'élément indispensable à l'organisation des travaux agricoles d'entraide masculins au sein de l'adelphie, la capacité (sociale) à brasser correspond à la capacité à mobiliser du travail masculin. Enfin, on retrouve également chez les Bemba, comme chez les Makhuwa, une circulation des récoltes et de la nourriture qui a pour cadre la sororie : "Among the Bemba it is rare for any individual to housekeep alone. Several households are grouped round one granary and even one kitchen, and are linked by close economic ties with a wider circle

of relatives in the same village, with whom they constantly eat in common, and on occasion pool supplies." (idem, p. 108). La femme appartient toujours à un groupe de cuisine constitué de ses parentes matrilineaires qui exercent des pressions sur elle en faveur du groupe matrilineaire, de la sororie.

Les témoignages dont je dispose ne me permettent pas de reconstituer la circulation du produit et sa redistribution de manière précise chez les Waluguru précoloniaux. La situation luguru moderne est trop radicalement différente de celle qui prévalait en période précoloniale pour qu'on puisse conclure quoi que ce soit de son observation. Ce qui reste indéniable, c'est que les femmes luguru ont, en période précoloniale, la même maîtrise sans partage de leur grenier que les femmes Bemba ou Makhuwa et que les mêmes relations inter-générationnelles existent. Elles s'articulent autour de la sororie, la face féminine de l'adelphie. Le produit du travail agricole est récolté, stocké, géré, cuisiné et redistribué par les femmes, sans ingérence directe de l'homme. Tout porte donc à croire que les situations décrites par Geffray et Richards sont très comparables à la situation luguru précoloniale et que le système permet le contrôle des générations féminines les plus anciennes sur la circulation du produit agricole. Ce produit agricole constitue l'essentiel du résultat de l'activité économique luguru. Il est utilisé à la sustentation de chacun selon ses besoins et, si la maîtrise des greniers est bien féminine, la redistribution s'effectue de manière égalitaire. Le contrôle ressortit donc du politique. Il n'est pas l'outil d'une exploitation des hommes par les femmes.

Il faut remarquer enfin que la circulation du produit s'effectue au sein de l'adelphie. Elle ne met pas en vis-à-vis deux unités de production. Il s'agit de circulation, au sein d'une même cellule productive, et non d'échange, entre cellules productives³⁸¹.

³⁸¹ Voir Rey (1975, p. 517).



Le schéma A rappelle la structure simplifiée du groupe domestique. Par souci de clarté, l'ensemble des générations constituant un groupe domestique réel, au nombre de quatre à cinq, a été divisé en trois niveaux générationnels.

Le schéma B illustre les flux d'énergie de travail agricole, de ceux qui fournissent cette énergie vers celles qui contrôlent le produit de celle-ci.

Le schéma C illustre la circulation du produit agricole, de celles qui le contrôlent et le transforment, vers ceux qui le consomment.

Figure 13 : Circulation du Travail et du Produit, entre Niveaux Générationnels, au Sein du Groupe Domestique Luguru

3.3/ Conclusions

Pour Meillassoux, qui élabore une théorie de la communauté domestique agricole à partir de sa forme achevée où "la progéniture des épouses est accordée à la communauté de l'époux" (Meillassoux, 1980, p. 57), les rapports de production y créent "des rapports viagers organiques entre les membres de la communauté ; ils suscitent une structure hiérarchique fondée sur

l'antériorité (ou l' "âge") ; ils contribuent à la constitution de cellules économiques et sociales fonctionnelles cohérentes organiquement liées dans le temps ; ils définissent une appartenance, une structure et un pouvoir de gestion dévolu au plus ancien dans le cycle productif." (Meillassoux, 1980, p. 70-71). L'auteur précise ensuite que ce sont les rapports de reproduction qui offrent au système un espace de liberté ouvrant sur la transformation sociale. Ce cadre théorique permet une lecture efficace de la société luguru. Il est clair que celle-ci s'organise essentiellement autour du cycle d'avances-restitutions mis en évidence par cet auteur. Elle paraît presque le symétrique matrilineaire de l'archétype patrilineaire proposé. Là où la perpétuation du cycle productif s'appuyait sur la succession des générations masculines, le gynécostatisme et la matrilinearité font des femmes le pôle permanent de la communauté domestique. Là où les femmes circulaient, ce sont les hommes qui s'échangent. On est même conduit à reconnaître l'existence d'une société où, contrairement d'ailleurs à ce qu'écrit cet auteur, la filiation mère/fille s'impose³⁸². Je ne la qualifierai pas pour autant de matriarcale, dans la mesure où la soumission des hommes aux femmes n'y est pas comparable à la soumission des femmes aux hommes dans un système patriarcal³⁸³. Seul l'homme cadet est soumis, conjointement, à la femme et à l'homme aînés. De plus, la soumission de l'homme cadet à la femme aînée n'est possible que par l'intermédiaire de l'homme aîné, son époux. Enfin, si la place du cycle avances/restitutions reste déterminante dans l'élaboration du dispositif social, le gynécostatisme, que Meillassoux met également en évidence, interroge, bien entendu, la cohérence de ses propositions relatives à la reproduction³⁸⁴. C'est ce que je m'attacherai à montrer dans la conclusion générale.

³⁸² "la matrilinearité ne s'établit pas entre la mère et ses enfants (ce serait un système matriarcal), mais entre le frère de la mère et les enfants de celle-ci. (C'est seulement en raison du fait qu'il n'existe pas de société connue pratiquant la filiation mère/fille que ce langage ne prête pas à l'équivoque.)" Meillassoux, 1980, p. 45.

³⁸³ On pourrait dire qu'elle est pseudo-matriarcale, ou même "ambiarcale" dans la mesure où le pouvoir y est détenu par les deux sexes.

³⁸⁴ Dont le domaine de validité annoncé, je le répète, était les sociétés patrilineaires et gynécomobiles. L'auteur précise clairement que la théorie générale des "sociétés agricoles dites matrilineaires" reste à faire.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La description raisonnée de la société luguru précoloniale m'a permis de mettre en évidence un système social spécifique à la phase de peuplement pionnier des Monts Uluguru. La question de sa pérennité a été posée. Ce système est-il réellement "pionnier", s'altère-t-il une fois l'installation terminée, une fois la colonisation de la région achevée ? L'histoire luguru du XIX^{ème} siècle est trop confuse pour que se dégage une réponse claire de son analyse. Mfecane et développement du commerce caravanier bouleversent indubitablement ce qu'aurait été une évolution endogène des communautés agricoles domestiques luguru n'ayant "de rapports qu'avec des communautés pareilles"³⁸⁵. Je pense, cependant, avoir dégagé suffisamment d'éléments pour proposer, en guise de conclusion, des éléments de réponse à cette question, à partir d'une première esquisse de théorisation du système social luguru. Pour ce faire, je me propose de confronter mes résultats au modèle de fonctionnement des communautés agricoles domestiques proposé par Meillassoux (1980).

Le modèle que propose Meillassoux se construit en deux temps qui recourent les deux niveaux principaux de "l'organisation sociale : celui de la cellule productive et celui du groupe de reproduction" (Meillassoux, 1980, p. 30)³⁸⁶.

C'est essentiellement à partir de l'analyse du groupe de production-consommation qu'il met en évidence un cycle d'avances/restitutions et un principe prestataire/redistributif qui débouchent sur l'élaboration d'une parenté de filiation reflétant la succession des générations. Les considérations relatives à la reproduction sont ici déjà présentes, dans la mesure où la reproduction du cycle productif dépend, à terme, de la succession des générations. Elles sont donc essentiellement présentes en tant que reproduction des rapports de production. Les contraintes propres à la reproduction démographique n'apparaissent qu'ensuite. Celle-ci nécessite un ensemble social plus large que celui défini par le cycle productif. "Dans une économie qui n'emploie que des moyens individuels de production, l'effectif de ces cellules [de production], dans la mesure où il n'est

³⁸⁵ Pour reprendre la formulation de Meillassoux (1980, p. 60).

³⁸⁶ Voir également Leroi-Gourhan, 1964, pp. 213-216.

commandé que par les exigences de la production, est toujours inférieur à celui qui serait nécessaire pour assurer sa reproduction endogène" (*idem*, p. 29). Sur le pas de temps de la période productive d'un cycle viager, la cellule productive se suffit à elle-même. Sur le pas de temps du renouvellement des générations (successions de plusieurs périodes productives), elle doit s'ouvrir sur d'autres cellules. "La mobilité des individus entre un ensemble de cellules de production est donc nécessaire" (*ibidem*).

Chez les Waluguru, la cellule de production est très clairement le groupe domestique dont l'existence sociale s'exprime géographiquement par la résidence dans un même hameau (*muji*) et l'exploitation agricole d'un espace délimité, le territoire lignager (*saku*). Le cœur de ce groupe domestique est la face féminine de l'adelphie (du matrilignage) associée au *saku*. La filiation de mère à fille, l'existence d'un culte domestique spécifiquement féminin, honorant la mémoire des aïeules, l'évocation des femmes défuntes, au même titre que les hommes, dans toutes les prières faites aux ancêtres, l'autorité des femmes-aînées sur les hommes-cadets-affins, les caractéristiques du décanat, tous ces éléments m'ont conduit à qualifier la société luguru "d'ambiarcale" (voir le Chapitre V, note 380). Les femmes sont bel et bien les principales composantes du cycle d'avances/restitutions autour duquel s'élabore l'organisation du groupe domestique.

La taille du groupe domestique luguru, conformément aux hypothèses de Meillassoux, n'est pas suffisante pour assurer sa reproduction en continuité. On a vu au chapitre II que le premier souci du fondateur d'un nouvel établissement était d'attirer à lui des "wapwa" et leurs affins et que l'ensemble des groupes domestiques ainsi réunis correspondait à une population indépendante du point de vue de sa reproduction démographique. Cet ensemble constitue une aire matrimoniale au sein de laquelle s'organise la mobilité des individus. Cependant, à partir du moment où la mobilité dont je parle ici concerne le mariage, et donc les hommes, elle ne répond pas aux exigences d'équilibre démographique de chaque adelphie. La seule mobilité "utile" est, en effet, celle des femmes. Et

ce serait-là la faiblesse structurelle des systèmes gynécostatiques : “la reproduction du groupe repose uniquement sur les capacités génésiques des femmes nées du groupe” et, de ce fait, “le gynécostatisme permet moins bien [il faudrait dire pas du tout] la correction des accidents qui mettent en cause la reproduction des petites unités démographiques” (*idem*, p. 46-47). Pour répondre à cette “rigidité” du système, l’utilisation de la violence serait la seule voie ouverte à “l’introduction de femmes prises à l’extérieur de la communauté” (*idem*, p. 51). Ainsi, les sociétés gynécostatiques se caractériseraient par “une tendance permanente au rapt et à la violence” (*ibidem*).

Le cas luguru vient modifier cette hypothèse. Mon analyse de la société luguru ne fait apparaître le recours au rapt et à la violence que lors de la période précoloniale tardive et elle montre que les déterminants de ce recours sont d’origine exogène. Les systèmes gynécostatiques, pour les raisons de reproduction déjà évoquées, ne peuvent exister que grâce à certaines modalités de mobilité des femmes. Mais la mobilité des femmes luguru en phase pionnière n’est pas une mobilité entre adelphiés. L’adelphie luguru ne cède pas ses femmes et le système reste strictement gynécostatique à cette échelle d’appréhension de l’organisation sociale qui correspond à la cellule productive. La mobilité est celle des adelphies, ou plus précisément de sorories, soit à l’échelle de l’aire matrimoniale, soit à l’échelle d’un ensemble d’aires matrimoniales liées génétiquement entre elles. Il faut donc sortir d’une vision trop “statique” du gynécostatisme... On a vu au Chapitre II que l’adhésion était à l’origine de la constitution de nouvelles aires matrimoniales. Cette adhésion est une modalité de mobilité des femmes, mobilité qui ne touche pas un individu mais un groupe d’individus correspondant à une paire d’adelphies affines. Elle est permise par la permanence des relations d’affinité entre paires de matriclans. Sur l’arborescence de segmentation-migration, la recombinaison des aires matrimoniales entre elles est rendue possible par cette permanence et par les liens que continuent d’entretenir entre elles les aires matrimoniales génétiquement liées. Ainsi, l’expansion ou, au contraire, la contraction démographiques d’une adelphie pourraient être absorbées par des

phénomènes de segmentation-aggrégation dont l'ouverture d'un nouvel établissement n'est qu'un exemple. La plupart des études ethnographiques concernant la partie orientale de la ceinture matrilineaire bantu soulignent la grande mobilité des adelphies, construites autour de sorories, leur constante réorganisation pacifique³⁸⁷ (Voir Richards, 1961 ; Colson, 1961 ; Van S. Bruwer, 1958 ; White, 1959) et l'existence du bilatéralisme³⁸⁸. La première application de cette mobilité pourrait être tout simplement au sein de l'aire matrimoniale, entre adelphies du même matriclan. C'est ainsi, par exemple, que sur l'aire de Bunduki (voir le Chapitre II) la coexistence de quatre adelphies du matriclan des Wamatze assurerait leur sécurité démographique. En gardant un point de vue strictement démographique, on comprendrait alors mieux l'existence d'aires matrimoniales dans ce système gynécostatique. En effet, dans la mesure où les femmes seraient strictement rivées à leur adelphies d'appartenance et où l'aire matrimoniale se réduirait à être un espace de circulation des hommes, son utilité démographique se révélerait nulle.

Il faut ajouter que la grande malléabilité des notions de parenté luguru facilite beaucoup les processus d'adhésion. L'adhésion serait donc la principale modalité de régulation démographique chez les luguru, et probablement chez beaucoup de bantu matrilineaires³⁸⁹. Elle aurait pour principal espace d'application l'aire matrimoniale, mais également l'ensemble des aires matrimoniales génétiquement liées. Il est clair qu'elle est liée à un système social où le pouvoir politique est faible, notamment du fait de la disjonction des sphères politiques féminine et masculine.

³⁸⁷ Pacifique, c'est-à-dire sans recours à la violence guerrière.

³⁸⁸ A propos des Kunda, Van S. Bruwer écrit : "The kinship terminology clearly indicates the conjugal links between specific matrilineages and, on a broader basis, between matriclans. These links are further stressed by means of an extended system of preferential marriages between members of two matrilineages belonging to two different matriclans." (Van S. Bruwer, 1958, p. 210). Chez les Bemba, les relations à plaisanterie concernent également des paires de clans : "The Bemba are organized in matrilineal clans distinguished by totemic observances, stereotyped forms of greeting between clan members, joking relationships with paired and opposite clans, and honorific titles." (Richards, 1956, p. 38). Le bilatéralisme est également attesté chez les Luvale dont les huit clans sont organisés en quatre paires (White, 1959).

³⁸⁹ Les récits de la fin du XIX^e siècle traitent souvent de femmes prenant la décision individuelle de quitter leur adelphie (voir le Chapitre III). Face à une situation dramatique, elles décident de partir à la recherche d'une nouvelle adelphie d'accueil. Cette attitude, bien qu'exacerbée par les conditions spécifiques de cette période, illustre cependant la mobilité des individus dans ce système social (voir en Annexe 1, le témoignage de Sesilia Thomas).

Pour régler les problèmes de régulation démographique évoqués, d'autres processus peuvent venir s'ajouter à l'adhésion. La mise en gage en fait partie. Elle correspond à des situations où une adelphie traverse une période de disette. Un individu est alors placé dans une adelphie étrangère contre de la nourriture. Cet individu pourra être récupéré contre remboursement. Dans le cas contraire, il sera définitivement intégré à l'adelphie d'accueil³⁹⁰. Les informations dont je dispose sont relatives à des mises en gage de jeunes adolescentes³⁹¹ et montrent qu'il s'agissait bien là, notamment, d'une possibilité de mobilité des femmes. Les adelphies protagonistes n'appartiennent ni à la même aire matrimoniale, ni au même matriclan. Enfin, tant la mise en gage que la récupération de la personne gagée ont pour acteur principal le doyen, éventuellement appuyé des autres hommes de son adelphie et de l'adelphie affine, si le groupe domestique d'accueil de l'individu gagé est récalcitrant à la restitution. Ceci illustre sans doute les potentialités d'un glissement du système vers l'utilisation de la violence dans le règlement des problèmes démographiques.

Au final, si le gynécostatisme luguru peut se permettre de résoudre pacifiquement ses problèmes de régulation démographique, c'est qu'il est capable de ménager une certaine mobilité féminine. Cette mobilité est celle de petits groupes domestiques qui ne sont soumis à aucune autorité politique forte et qui se meuvent dans un tissu social lâche constitué de communautés semblables et organisées autour de relations bilatérales.

Je dois préciser que le rapt n'est pas totalement absent des traditions orales luguru. On le voit apparaître dans quelques rares récits correspondant à la

³⁹⁰ Pour la femme, elle devient un membre à part entière de l'adelphie d'accueil. Pour l'homme, il devient un époux entièrement à part car il ne s'intègre pas dans la relation affine bilatérale. Il est destiné à être un cadet à vie. Dans ce cas, outre que la plupart des mises en gage concerne des jeunes filles (voir *infra*), la faible fréquence de la mise en gage, ainsi que la taille de l'adelphie, ne permettent pas l'instauration d'un rapport d'exploitation tel qu'il a été défini au chapitre précédent (voir le Chapitre V, paragraphe 3). Le paiement d'une dette de sang chez les Waluguru correspond à une situation différente. Il y a subrogation. L'individu prend l'identité sociale, le nom, l'époux ou l'épouse, les enfants, etc... du défunt (voir en Annexe 1 le témoignage de Masesa).

³⁹¹ Il s'agit peut être d'un biais. Ces événements ont été gardés en mémoire parce que la femme gagée fut récupérée par son adelphie d'origine et que ses descendants sont là pour le raconter. Or, c'est justement lorsqu'il s'agissait d'une femme (reproductrice) que l'adelphie avait intérêt à récupérer l'individu gagé. Je ne pense pas que cette remarque altère les conclusions de l'analyse.

fin du XIX^{ème} ou au début du XX^{ème} siècle. Il est surtout dramatiquement présent dans les récits relatifs aux raids des Wambunga, ou Mafiti, des bandes armées venus de Kilombero.

Ils incendiaient les maisons mais leurs habitants s'étaient cachés dans la forêt. Nous étions trois nourrissons et ils nous portaient pour nous cacher dans les fourrés. Les Ngonis une fois arrivés essayaient de les tromper : "nous vous avons vu ! nous vous avons vu ! Sortez de là !" Mais c'était faux. Ils empalaient les enfants sur des pieux pour faire venir leurs mères. Ils les embrochaient comme de la viande à rôtir. Si les Wambunga voyaient un village vidé de ses habitants, ils y mettaient le feu. Si l'on avait abandonné les chèvres derrière soi, alors, ils les emmenaient avec eux. Les villageois se cachaient dans les grottes de Lukwangule, au sommet de la montagne³⁹².

Les agresseurs ne sont pas issus de communautés domestiques semblables à celles de leurs victimes mais de groupes constitués à la suite du *Mfecane* (voir le Chapitre III, paragraphe 3.3.3.2). Les récits qui les concernent décrivent des pratiques d'une férocité sans égale dans les autres traditions antérieures à cette époque que les Waluguru ont d'ailleurs nommée "wakati wa Wabunga", le temps des Wabunga. On peut poser que si les techniques de rapt et de guerre avaient été développées chez les Waluguru³⁹³, le traumatisme aurait été plus léger et les techniques de résistance plus efficaces. Je n'exclus donc pas le rapt en tant que pratique exceptionnelle devenue plus courante à partir de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle et dont les Waluguru sont avant tout les victimes.

³⁹² "Wanaunguza manyumba, wamehama wako mwituni. Walikuwa watubeba tuko watatu. Walikuwa wanatuficha mwenye kichaka. Wakija kule wanadanganya bule : "tumwona, tumwona, tumwonani mlawe !". Kudanganya. Walikuwa wanawatunga mianzi watoto. Mama zao wakija pale, wakitizama watoto, wameuana, wamewatia *malanzi*, kama vile nyama za kuchoma. Hawa Wambunga wakitazamia mji ule hakuna watu wanaunguza manyumba. Hawa Wambunga. Wanasema Mfite, waliacha mbuzi wanachukua mbuzi wanakwenda nazo. Msituni walikuwa wanakaa kwenye *madago* huku Lukwangule" Emiliani Singisira Madaluka du clan des Wamwenda, entretien du 03/03/95 à Bunduki.

³⁹³ Les techniques utilisés par les Wambunga ressemblent fort à celles que décrit Helena Valero pour les Yanoama (Biocca, 1968) : attaque d'un village, de préférence alors que les hommes sont éloignés, meurtres des enfants trop jeunes, des mâles et des vieillards, rapt des femmes. La faible résistance des communautés domestiques matrilineaires d'Afrique de l'Est est avérée ailleurs (voir l'exemple des Tonga, population soumise au raids de ses voisins Kololo, Barotse, Ndebele et Lozi durant le XIX^{ème} siècle sans réaction d'organisation défensive, Colson, 1961)

Enfin, à l'existence du rapt comme modalité structurelle de régulation des problèmes démographiques chez les Waluguru, on peut avancer une objection d'ordre purement logique. Dans le système gynécostatique et matrilineaire luguru, quels sont concrètement les hommes susceptibles de protéger les femmes ? Les affins, et plus spécialement les affins-cadets. Dans un tel système, pour quelle adelphie un groupe d'hommes issus d'une même adelphie ou d'adelphies du même clan et génétiquement proches aurait-il intérêt au rapt ? Pour l'adelphie qui lui fournit des épouses, c'est-à-dire son adelphie affine. Or, il est difficile d'imaginer qu'après avoir obtenu son épouse par la force, on se soumette à elle comme le font les hommes luguru. Le fonctionnement social luguru et la place qu'y occupe la femme semblent peu compatibles avec l'utilisation structurelle de la violence comme modalité de circulation des femmes entre unités productives. On comprend que, soumis à une telle obligation (celle de l'utilisation régulière de la violence), le fonctionnement social luguru aurait évolué sensiblement. Notamment, la relative autonomie des sphères de réalisation sociale féminine et masculine se serait amenuiser au détriment des femmes. Et cela semble effectivement la tendance évolutive de la fin du XIX^{ème} siècle.

Pour Geffray (1990), par exemple, qui reprend l'essentiel de l'argumentation de Meillassoux, le contrôle du mariage par les hommes Makhuwa s'enracine avant tout dans le rôle central que joue le rapt dans la gestion des aléas démographiques. Or, cet auteur présente une situation de "multilatéralisme". Il qualifie le bilatéralisme d'idéal social jamais atteint et même incompatible avec le bon fonctionnement de la société Makhuwa. Celle-ci semble d'ailleurs plus hiérarchisée que la société luguru : l'unique clan pionnier y domine les autres et les clans affins se joignent tous à celui-ci comme pourvoyeurs d'épouses, bien sûr, mais aussi comme "accueillis" sur le territoire dirigé par le doyen, l'oncle de leurs épouses. Je pose comme hypothèse que la situation Makhuwa décrite par Geffray est déjà le résultat d'une évolution semblable à celle qui caractérisera la société luguru en périodes précoloniale tardive et coloniale. L'aire Makhuwa est d'ailleurs exposée aux influences de la Côte swahili bien plus tôt que l'aire Luguru.

Ce qu'il faut considérer à présent, c'est que le règlement pacifique de la mobilité féminine n'est pas le produit d'une inclination naturelle des Waluguru mais qu'il est soumis à l'existence de conditions bien précises. Lorsque ces conditions ne sont plus remplies, peuvent alors apparaître des systèmes gynécostatiques plus ou moins stables où la violence masculine s'impose comme élément régulateur des aléas démographiques³⁹⁴. Ces conditions sont les conditions socio-politiques que nous avons déjà recensées : l'existence d'aires matrimoniales construites sur la base du bilatéralisme et liées génétiquement entre elles, l'absence de pouvoir politique fort, la faible taille des groupes domestiques. Elles me semblent assurer la mobilité des sorories, plutôt que celle de femmes "isolées", et permettre ainsi les processus de régulation démographique et politique évoqués. Ces conditions sont à leur tour nécessairement liées à des caractéristiques du mode de mise en valeur du milieu : faible pression démographique associée à une économie mixte, dont le pôle agricole, essentiellement féminin, est socialement dominant et n'a qu'un impact écologique limité sur le milieu, et dont le pôle de prédation, indispensable mais socialement dominé, est essentiellement masculin.

Ces considérations n'épuisent pas la question du bilatéralisme, étroitement liée à celle de la mobilité masculine. Du point de vue démographique, cette mobilité est très secondaire par rapport à celle des femmes et l'échange des hommes ne saurait être considéré comme le symétrique de celui des femmes. Lorsque Meillassoux analyse ce dernier, il le fait du point de vue de la dévolution de la progéniture, car "ce sont les potentialités procréatrices de la femme qui sont négociées lors de son entrée dans la communauté d'accueil" (Meillassoux, 1980, p. 72). Il n'en est rien en ce qui concerne l'échange des hommes luguru³⁹⁵. Le cadre de contrainte

³⁹⁴ D'autres situations sont possibles, comme le suggère le cas des Babemba (Labrecque, 1936, 1939 ; Richards, 1937, 1961, 1964 ; Roberts, 1973 ; Whiteley, 1951). Apparemment, la création du royaume Bemba laisse en place, à la base d'une structure sociale hiérarchisée (royaume, chefferies), des groupes domestiques dont le cœur est la sororie. L'adhésion semble y jouer un rôle encore plus important que chez les Waluguru alors que l'aire matrimoniale ne s'impose pas à l'observateur comme une réalité claire et que les relations bilatérales relèvent d'un éventuel passé révolu. La sécurité qu'impose le souverain au sein de son royaume est peut être un facteur d'exacerbation de la mobilité par adhésion et de disparition du bilatéralisme.

³⁹⁵ Voir le paragraphe 6 du Chapitre IV, pp. 267-268 : au sein de certaines sociétés matrilineaires, le rôle de l'homme dans la procréation est nié (Schneider, 1962).

associé à la mobilité masculine est donc beaucoup plus lâche que dans les situations gynécomobiles où l'appropriation de la progéniture est en jeu. On peut s'étonner alors de la rigidité qu'impose le bilatéralisme luguru. Si les modalités de circulation des hommes importent peu, pourquoi s'expriment-elles donc de manière aussi contraignante ? Pour interpréter ce phénomène, je propose d'emprunter à Rey la problématique de la négation par l'échange de la séparation entre cellules productives. "L'échange n'apparaît de façon permanente que lorsqu'une partie de la société nie pour elle-même la séparation entre les unités, tout en la maintenant pour le reste de la société" (Rey, 1975, p. 517).

Si la mobilité des femmes au sein de l'aire matrimoniale et entre aires matrimoniales génétiquement liées, selon les modalités exposées ci-dessus, règle les problèmes de sécurité démographique, il suffirait alors que les hommes circulent, d'une manière ou d'une autre, entre cellules productives, pour assurer la procréation et leur participation réduite au cycle agricole. C'est sûrement le cas dans les systèmes sociaux gynécostatiques où l'époux visite simplement son épouse, de façon prolongée aux époques où sa participation aux travaux agricoles l'exige, de manière ponctuelle le reste de l'année³⁹⁶. De toute évidence, la circulation entre adelphies de l'homme luguru remplit aussi d'autres fonctions. Elle ne s'effectue pas sous le contrôle direct des femmes ou de leur représentant, le doyen, mais sous celui des hommes-aînés résidant en territoire affin. À ce titre encore, l'andromobilité se distingue de la gynécomobilité. S'impose alors la figure du "doyen" des hommes affins, des époux, déjà identifié par Geffray chez les Makhuwa (1990, voir le Chapitre IV, note 286, p. 276, et le Chapitre V, paragraphe 2.3). Bien sûr, ce contrôle est lui-même sous contrôle, dans la mesure où, d'une part, le fiancé est dirigé vers un foyer disposant (potentiellement) d'une fillette et que la répartition des fillettes entre les

³⁹⁶ Chez les Boni (Aluku Nengue) de Guyane, par exemple, l'époux ne fait que rendre visite à son épouse. Ces séjours se prolongent uniquement lors de l'ouverture de l'abattis qu'il a le devoir de réaliser annuellement pour son épouse (Hurault, 1961 et 1965). La multiplicité des formes prises par les systèmes gynécostatiques est peut-être liée aux faibles enjeux de l'andromobilité (par rapport à ceux de la gynécomobilité). S'y ajoute le caractère instable de celles de ces formes où la violence joue un rôle central, secrétant "des pratiques sociales complexes et multifformes" (Meillassoux, 1980, p. 56). Sans aucun doute, le gynécostatisme ménage une aire de liberté relativement large dans les choix politiques d'élaboration des stratégies de reproduction sociale (voir l'Introduction Générale, figure 1).

foyers est du ressort des femmes, et où, d'autre part, l'homme peut théoriquement être "remercié" par ses hôtes. Sur ce second point, le dispositif social pousse les femmes à la tempérance. Nous avons vu les liens d'interdépendance que tisse le bilatéralisme et qui rendent improbable une rupture d'alliance entre les moitiés. Le mariage luguru apparaît donc comme une institution par laquelle les hommes-aînés règlent la circulation des hommes-cadets de leur lignage. Au premier abord, cette circulation paraît s'ordonner de façon à assurer la reproduction des rapports de production, entre hommes, sur le canevas d'un cycle d'avances et de restitutions inspiré "de" et s'appuyant "sur" celui des femmes, mais idéologiquement fondé sur l'accès aux épouses et non sur la circulation du produit. Quant aux hommes, le cycle d'avances/restitutions réel est en effet tronqué puisque l'andromobilité conduit l'homme à quitter la communauté dans laquelle il a grandi en tant que pré-productif et à terminer son cycle viager chez ses affins³⁹⁷. Ce cycle est dépendant de celui des femmes car il n'existe que par lui, mais il lie cependant essentiellement les hommes entre eux par des relations organiques qui, en tant que cadets, les soumettent aux aînés (femmes et hommes) et, en tant qu'aînés, les soustraient à cette soumission. Pour reprendre la problématique de Rey, ce serait ici hommes et femmes aînés qui proclameraient la séparation des sexes (au travers de l'exogamie, de la constitution de la paire affine), pour la nier à leur profit et soumettre hommes et femmes cadets. La séparation serait donc celle qu'institutionnalisent l'exogamie clanique et l'existence de deux clans affins. Elle serait renforcée par une idéologie de confrontation des sexes où le rapport homme-femme tendrait à masquer le rapport aîné-cadet (hommes et femmes) dominant³⁹⁸. La négation de la séparation se ferait au profit des aînés (hommes et femmes) et au "dépend" des cadets, permettant la généralisation du principe prestataire/redistributif à tout le système social.

³⁹⁷ Il existe d'ailleurs une filiation patrilinéaire luguru de très faible profondeur généalogique. Elle relie simplement deux générations et s'exprime par le *mtala* attribué à chaque individu. Le *mtala* est un nom, communément employé pour s'adresser à ego et qui dépend uniquement du clan de son père. Ainsi, l'enfant d'un homme du clan des *Wamatze* (les gens du sorgho) s'appelle *Kobelo* (une variété de sorgho), si c'est un homme, *Chinoge* (doux, savoureux, comme une bonne bière de sorgho), si c'est une femme. En vertu du bilatéralisme, par son *mtala*, ego annonce le clan de son père et celui de son conjoint (voir la figure 6, Chapitre IV, p. 238).

³⁹⁸ Cette séparation s'appuie aussi sur quelque chose de très concret, à savoir la division sexuelle des activités productives.

La fonction essentielle du mariage luguru est la reconstruction d'un cycle d'avances/restitutions et la généralisation du principe prestataire/redistributif, calqués sur ceux des femmes, qui permet aux hommes de se bâtir une aïnesse sociale comparable à celles des femmes (alors qu'en système gynécomobile la femme n'échappe jamais à sa condition de soumission). En l'occurrence, la condition de cette reconstruction est le bilatéralisme. On remarque au passage que, dans un tel système bilatéral, le fameux problème de la contradiction entre le rôle de père et celui d'oncle, spécifique aux systèmes matrilineaires³⁹⁹, s'estompe. Celui part du double postulat que l'homme détient toujours l'autorité sur la femme et qu'il doit nécessairement travailler aux intérêts de son groupe de parenté⁴⁰⁰. Le fait que ego mâle appartienne au clan X ferait, par définition, que ses attitudes et stratégies sociales seraient congruentes avec la prospérité du clan X. Le cas luguru montre qu'il peut en être autrement. Le domaine de la filiation y est un domaine féminin. Les groupes de filiation sont matrilineaires et l'autorité réelle y est détenue par les femmes. L'homme travaille à sa réalisation sociale chez ses affins et ses attitudes et stratégies sociales s'inscrivent dans ce lieu social, pour le présent (en tant que productif) et pour le futur (en tant que post-productif)⁴⁰¹.

Dans le système social luguru pionnier, le bilatéralisme est donc la condition nécessaire à l'exercice de l'autorité masculine. On comprend aisément que les évolutions vers d'autres types de fonctionnement et, notamment, vers des formes sociales où l'autorité masculine pourra se fonder sur la violence et/ou vers des formes caractérisées par une centralisation politique plus poussée, passent par l'altération et la

³⁹⁹ "Nous retiendrons ici que les sociétés qui ont adopté un mode de filiation matrilineaire doivent toutes résoudre un conflit entre l'autorité du père et celle de l'oncle maternel car jamais elle ne parviennent à évacuer complètement le père" (Deliège, 1996, p. 74).

⁴⁰⁰ Ainsi Schneider, dans son ouvrage de référence sur la matrilinearité (1962), identifie trois constantes des groupes de descendance unilineaire parmi lesquelles le fait que "adult men have authority over women and children" (Schneider, 1965, p. 5).

⁴⁰¹ Les situations de crise l'illustrent parfaitement. D'un côté, les principes luguru insistent sur l'absence totale d'autorité de l'homme sur les enfants de son épouse, de l'autre côté, certaines pratiques démontrent qu'il leur porte un intérêt vital. Tous mes informateurs rapportent que, durant la période troublée de la fin du XIX^{ème} siècle, pour faire face à une éventuelle disette, l'homme utilisait systématiquement son autorité de *kolo* pour vendre l'un de ses *mpwa* et utilisait la nourriture ainsi obtenue à nourrir les enfants de sa femme.

destruction du bilatéralisme. Ainsi, l'évolution vers le multibilatéralisme constatée sur certaines aires matrimoniales luguru à la fin du XIX^{ème} siècle, et décrite chez les Makhuwa par Geffray, est peut-être une étape vers des systèmes patriarcaux. Le multibilatéralisme pose effectivement le problème des relations entre affins comme Schneider le remarquait à juste titre "matrilineal descent groups have special problems in the organization of in-marrying affines with respect to each other" (Schneider, 1962, p. 21). L'existence d'une mosaïque d'affins crée les conditions de conflits de pouvoir entre les hommes. En l'absence de système politique centralisé, la régulation passe nécessairement par le doyen de l'adelphie d'accueil, à l'aide des membres masculins de son matriclan, ou par un lignage dominant autour duquel se construit l'aire matrimoniale. Un système avunculaire peut alors se développer et éroder la position politique des femmes.

Au final, il apparaît que le principe prestataire/redistributif, qui naît de la place dominante de l'agriculture au sein des activités productives et du cycle d'avances/restitutions qui en découle, façonne le système social luguru. La forme spécifique qu'élaborent les Waluguru n'est qu'une des formes sous lesquelles peut se manifester ce principe. Elle est sans doute le résultat d'un faisceau complexe de facteurs secondaires (détermination de second ordre) mais elle exprime également, à sa manière, l'espace de liberté qu'abandonnent les différents déterminismes à la créativité sociale.

La pertinence des analyses conduites au cours de ce travail serait sans aucun doute utilement confrontée à un élargissement de la problématique dans une double direction spatiale et temporelle :

- au cours de mon étude, j'ai souvent fait référence à des travaux portant sur d'autres populations de la ceinture matrilinéaire bantu, notamment les Babemba et les Makhuwa. L'application, à ces populations, de l'approche ici développée permettrait, si elles les confirme, d'affiner et d'enrichir mes interprétations.

- Dans une même perspective, pourrait être menée une étude approfondie des transformations plus récentes de la société luguru (fin du XIXème siècle et début du XXème siècle) ayant conduit à son fonctionnement actuel, qu'il faudrait alors caractériser selon les mêmes points de vue que ceux que j'ai adoptés au cours de ce travail.

BIBLIOGRAPHIE

- Acland, J.D., East African crops, Longman, London, 1971, 252 p.
- Alexandre, D.Y., Dynamique de la régénération naturelle en forêt dense de Côte-d'Ivoire, Etudes et thèses ORSTOM, Paris, 1989a, 102 p.
- Alexandre, D.Y., "L'arbre et le maintien des potentialités agricoles en zone intertropicale humide", Eldin, M. & Milleville, P. (eds), Le risque en Agriculture, ORSTOM, Paris, 1989b, pp. 115-129.
- Allan, William & al., Land holding and land usage among the Plateau Tonga of Mazabuka District, Oxford University Press, Cape Town-London-New York, 1948, 192 p.
- Allan, William, Studies in African land usage in Northern Rhodesia, Oxford University Press, Cape Town-London-New York, 1949, 86 p.
- Allan, William, The African husbandman, Oliver & Boyd, Edinburg-London, 1967, 505 p.
- Alpers, E.A., The East-African slave trade, East-African Publishing House, Nairobi, 1967.
- Alpers, E.A., Ivory and slaves in East Central Africa (1721-1810), Heineman, London, 1975.
- Alpers, E.A. & Ehret, C., "Eastern Africa", The Cambridge history of Africa, Vol. 4, Fage, J.D. & Oliver, R. (eds.), Cambridge University Press, London, 1975.
- Amselle, Jean-Loup, "Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique", Au cœur de l'ethnie, Amselle J-L & E. M'bokolo, Éditions La Découverte, Paris, 1985, pp. 11-48.
- Anonyme, Foundation of the Mission Station Morogoro, Archives Générales des Pères du Saint-Esprit, Boite 198, dossier A, n.d., n.p.
- Augé, M., Le rivage Alladian ; organisation et évolution des villages Alladian, ORSTOM, Paris, 1969, 264 p.
- Augé, M., "Statut, pouvoir et richesses : relations lignagères, relations de dépendance et rapports de production dans la société Alladian", Cahiers d'Études Africaines, vol. X, n°35, pp. 461-481.
- Augé, M., Les domaines de la parenté, François Maspéro, 1975, 134 p.
- Balandier, Georges, Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, Presses Universitaires de France, Paris, 1971 (première édition 1955), pp. 532.
- Bamba, M. S. & Gonnin, G., "Dynamique historique de deux ethnies de Côte-d'Ivoire", Les ethnies ont une histoire, Chrétien, J.P. & Prunier, G. (eds), Karthala-ACCT, Paris, 1989, pp 77-90.
- Barbour, K. M. & Prothero, R. M., Essays on African population, Routledge & Kegan Paul, London, 1961, 336 p.
- Baur, R.P., Lettre manuscrite au R.P. Horner, 21 septembre 1875, Archives Générales des Pères du Saint-Esprit, Boite 196B, Chemise IV.
- Baur, R.P., Lettre manuscrite au T.R.P. Supérieur, 17 novembre 1875, Archives Générales des Pères du Saint-Esprit, Boite 196B, Chemise IV.
- Baur, R.P., Lettre manuscrite au T.R.P. Supérieur, 27 juillet 1876, Archives Générales des Pères du Saint-Esprit, Boite 196B, Chemise IV.
- Baur, R.P., "Voyages de Bagamoyo à Mhonda (Oussigoua)", Les Missions Catholiques, avril 1878, pp. 177-9 ; 189-91 ; 201-202.
- Baur, R.P., Voyage dans l'Oudoé et l'Ouzigoua, Lyon, 1882, 93 p. (? l'exemplaire consulté est privé de ses dernière pages)

- Baur, R.P. & Le Roy, R.P., À travers le Zanguebar, voyage dans l'Oudoé, l'Oukwéré, l'Oukami et l'Ousagara, Tours, 1899, 367 p.
- Baxter, P.T.W., "The Kiga", East African chiefs, Audrey I. Richards (Ed.), Faber and Faber Ltd. London, 1959, pp. 278-307.
- Becker, J., La vie en Afrique, Lebègue, Paris-Bruxelles, 1887.
- Beets, Willem, Raising and sustaining productivity fo smallholder farming systems int the tropics, AgBé Publishing, Alkmar, Hollande, 1990, 738 pp.
- Beidelman, T.O., "A Note on Luguru descent groups", Anthropos, n°55, 1960, pp. 882-884.
- Beidelman, T.O., "Bibliographia", Anthropos, 1961, n° 56, pp. 677-680.
- Beidelman, T.O., "A history of the Kaguru, 1857-1916", Tanzania Notes and Records", mars-septembre 1962, n° 58-59, pp. 11-39.
- Beidelman, T.O., "Notes on the Vidunda of Eastern Tanganyika", Tanzania Notes and Records", mars 1962, n° 65, pp. 63-80.
- Beidelman, T.O., "Four Kaguru tales", Tanzania Notes and Records", septembre 1963, n° 61, pp. 135-146.
- Beidelman, T.O., The matrilineal peoples of Eastern Tanzania, International African Institute, London, 1967, 91 p.
- Beidelman, T.O., "The matrilineal peoples of Eastern Tanzania : bibliographical corrigenda and addenda", Africa, XXXIX, 1969, pp. 186-188.
- Beidelman, T.O., The Kaguru, a matrilineal people of East Africa, Holt, Rinehart and Winston, Inc., New-York, 1971a, 134 p.
- Beidelman, T.O., "Kaguru descent groups", Anthropos, 1971b, 66 (5-6), pp 371-396.
- Beidelman T.O., "The Kaguru house", Anthropos, 1972, 67, pp 690-707
- Beidelman, T.O., "The matrilineal peoples of Eastern Tanzania : bibliographical addenda", Africa, XLIV, 1974, pp. 297-299.
- Beidelman, T.O., "De certaines notions Kaguru sur l'inceste et autres interdits sexuels", La parenté en question, Seuil, Paris, 1977 (première édition anglaise 1971), pp 267-85.
- Beidelman, T.O., "Third addendum to "The matrilineal peoples of Eastern Tanzania"", Anthropos, n°76, 1981, pp. 864-865.
- Belloncle, Guy, "Marx et l'Afrique. Nouvelles réflexions sur la lettre à Véra Zassoulitch", Présence Africaine, n°112, 1979, pp. 3-25.
- Belson, Lydia (Sr.), Courrier adressé à Mgr. Courmont, 04 mars 1896, Archives Générales des Pères du Saint-Esprit, Boite 196c, Chemise IV, 3 p. (n.p.).
- Bensa, A. & Rivière, J.-C., Les Chemins de l'alliance, SELAF, Paris, 1982, 582 p.
- Bernardet, P., "Pour une étude des modes de transmission. La technologie du manche court en Afrique Noire", Cah. ORSTOM, sér. Sci. Hum., 1984, vol. XX, n° 3-4, pp. 375-398.
- Bertalanffy (von), Ludwig, Théorie générale des systèmes, Dunod, Paris, 1973 (1ère édition anglaise 1968 sous le titre "General System Theory"), 298 p.
- Biocca, E., Yanoama, Plon, Paris, 1968, 470 p.
- Bloyet, De Zanzibar à la station de Kondoa, 1890.
- Bombwe, G., Luguru ancestor cult and christian morals, Pontifica Universitas Urbaniana, Rome, 1983, 89 p.
- Bonte, Pierre & Izar Michel, Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, 755 p.

- Bory, Antoine & Paul, Jean-Luc, "Approche systémique et fonctionnement de l'exploitation agricole : questions théoriques et méthodologiques pour une mise en œuvre dans la zone Caraïbe", Sistemas de Producción y Desarrollo Agrícola, Hermilio Navarro Garza, Jean-Philippe Colin et Pierre Milleville, ORSTOM, Mexico, 1993, pp 199-206.
- Boserup, Ester, Évolution agraire et pression démographique, Flammarion, Paris, 1970, 218 p.
- Boserup, Ester, "Environnement, population et technologie dans les sociétés primitives", Annales économies, sociétés, civilisations, 29ème année, n° 3, mai-juin 1974, pp 538-552.
- Bourlière, F. (ed.), Ecosystems of the world, 13, Tropical Savannas, Elsevier, Amsterdam, 1983, 730 p.
- Bovill, William, "Notes from East Africa : the Uluguru Mountains and the Rufiji Plain", The Geographical Journal, juillet-décembre 1917, Vol. L, pp. 277-283.
- Brain, J. L., "The Kwere of the Eastern Province", Tanzania Notes and Records, mars-septembre 1962, n° 58-59, pp. 231-241.
- Brain, James L., "Patterns of continuity and change in the context of planned settlement in Tanzania", Thèse de Doctorat, 1968, Université du Michigan, 394 p.
- Brain, James L., "Matrilineal descent and marital stability : a Tanzanian case", Journal of Asian and African Studies, 1969, IV. 2, pp 122-31.
- Brain, James L., "A myth of origin from Eastern Tanzania", Anthropos, 1971, 66, pp 817-38.
- Brain, James L., "Symbolic rebirth : the mwali rite among the luguru of eastern Tanzania", Africa, 48 (2), 1978, p176-188.
- Brain, James L., The last taboo, sex and fear of the death, Anchor Press, New-York, 1979, 217 p.
- Brain, James L., "Boy's initiation rites among the Luguru of Eastern Tanzania", Anthropos, n°75, 1980, pp. 369-382.
- Bulletins des Œuvres, 1883 à 1923, Congrégation des Pères du Saint-Esprit, Paris.
- Burton, J., The Lake Region of Central Africa, Vol. 1, London, 1860, p. 95.
- Burton, J., Voyage aux Grands Lacs de l'Afrique Orientale, Hachette, Paris, 1862, 719 p.
- Caldwell, C., McDonald, P. F. & Ruzicka, L.T., World Fertility Survey Conference, "Interrelationships between nuptiality and fertility : the evidence from the world fertility survey", Proceedings of the World Fertility Survey Conférence, Wembley conference centre, London, 7th to 11th July 1980, pp. 20-45.
- Carnell, W. J., "Sympathetic magic among the Gogo of Mpwapwa District", Tanganyika Notes and Records, 1955, n° 39, pp. 25-38.
- Chrétien, J.-P., "Les deux visages de Cham : points de vue français du XIXème siècle sur les races africaines d'après l'exemple de l'Afrique Orientale", L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine, Guiral, P. & Temime, E. (eds.), Éditions du CNRS, Paris, 1977, pp. 171-199.
- Chrétien, Jean-Pierre, Histoire rurale de l'Afrique des Grands Lacs, Afera-Karthala, Paris, 1983, 285 p.
- Chrétien, Jean-Pierre, "Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi", Au Cœur de l'Ethnie, Amselle J-L & E. M'bokolo, Éditions La Découverte, Paris, 1985, pp. 129-165.

Chrétien, Jean-Pierre, "La Crise écologique de l'Afrique Orientale au début du XXe Siècle", Questions sur la Paysannerie au Burundi, Université du Burundi, Bujumbura, 1987, pp. 55-93.

Chrétien, Jean-Pierre, "Dimension historique de l'ethnicité en Afrique", Les Ethnies ont une Histoire, Chrétien, J.P. & Prunier, G. (eds), Karthala-ACCT, Paris, 1989, pp 5-9.

Chrétien, Jean-Pierre & G. Prunier, Les ethnies ont une histoire, Karthala-ACCT, Paris, 1989.

Clastres, Pierre, "L'anthropologie des marxistes", Libre, n°3, 1978.

Cleave, John H., African farmers : labor use in the development of smallholder agriculture, Praeger Publishers, New-York-Washington-London, 1974, 253 p.

Colson, Elisabeth, "Rain-shrines of the Plateau Tonga of Northern Rhodesia", Africa, 1948, Vol XVIII, n°4, pp. 272-283.

Colson, Elisabeth, "The Plateau Tonga of Northern Rhodesia", Seven tribes of British Central Africa, Colson, E. & Gluckman, M. (eds.), 1961 (1st ed. 1951), Manchester University Press, pp 292-353.

Coniat, D. & Raison, J.-P., "Utilisation du sol et aménagement de l'espace dans le Haut Mgeta (Monts Uluguru)", Essais sur les Montagnes de Tanzanie, Raison, J-P (éd.), Karthala-IFRA-Géotropiques, Paris, 1997, pp. 225-263.

Copans, J., Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie, Nathan, Paris, 1996, 128 p.

Copet-Rougier, E., "Clan", Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Bonte & Izard, Presses Universitaires de France, Paris, 1992, pp. 151-152.

Coppet (de), D., "Systèmes de parenté", Encyclopédie Universalis, XIII, Paris, 1982, pp. 1070-1076.

Coquery-Vidrovitch, Catherine, "Écologie et histoire en Afrique Noire", Sociétés Africaines et Diaspora, n°1, mars 1996, pp. 103-127.

Cordell, D. D. & Gregory, J. W., "Historical demography and demographic history in Africa : theoretical and methodological considerations", Revue Canadienne des Etudes Africaines (Canadian Journal of African Studies), 1980, XIV (3) : 389-416.

Coulson, Andrew, Tanzania, a political economy, 1982, Clarendon Press, Oxford.

Courmont, M., Carnets de voyage, document manuscrit, 1886, Archives Générales des Pères du Saint-Esprit, Boite 198, dossier B1 et B2.

Cresswell, Éléments d'ethnologie ; T1 : huit terrains, Armand Colin - Collection U, Paris, 1975, 319 p.

Cresswell, Éléments d'ethnologie ; T2 : Six approches, Armand Colin - Collection U, Paris, 1975, 284 p.

Darby, J. N., La Sainte Bible, La Bonne Semence, Valence, 1975, 867 p.

Deliège, Robert, Anthropologie de la parenté, Armand Colin, Paris, 1996, 175 p.

Dennell, R.W., "L'origine de l'agriculture en Europe", La Recherche, Vol. 17, n° 176, avril 1986, pp. 480-488.

Dias, A. Jorge, "Le Mozambique", Ethnologie Régionale I : Afrique-Océanie, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1972, pp. 923-965.

Dufumier, Marc & Trebuil, Guy, "Repères méthodologiques pour la recherche-développement en agriculture", Les Cahiers de la Recherche-Développement, 1983, n° 2, pp. 35-43.

Dupré, Georges & Rey, Pierre-Philippe, "Réflexions sur la pertinence d'une théorie de l'histoire des échanges", Cahiers Internationaux de Sociologie, XLVI, 1969, pp. 133-162.

Durand (Abbé), Voyage du Père Horner dans l'Oukouéré et l'Oukami, Société Générale de Librairie Catholique, Paris, 1878, 15 p.

Échos des Missions d'Afrique, 1884-1885, 1^{ère} année, n° 4, pp. 171-183.

Ehrenfels, U.R., "Bilineal succession in East Africa", Anthropos, n°54, 1959, pp. 576-578.

Eiras Roel, Antonio, "Préface", Evolution agraire et croissance démographique, A. Fauve-Chamoux ed., Ordina Editions, Liège, 1987, pp 23-30.

Eldin, Michel & Milleville, Pierre (éds.), Le risque en agriculture, ORSTOM, Paris, 1989, 619 p.

Étienne, Pierre & Étienne, Mona, "Avant-propos", Cahiers de l'ORSTOM, sér. Sci. hum., vol. VIII, n°2, 1971a, pp.131-142.

Étienne, Pierre & Étienne, Mona, "À qui mieux mieux ou le mariage chez les Baoulé", Cahiers de l'ORSTOM, sér. Sci. hum., vol. VIII, n°2, 1971b, pp.165-186.

Evans-Pritchard, E. E., The Nuer, Clarendon Press, Oxford, 1940.

Ferréol, G. & Schlachter, D., Dictionnaire des techniques quantitatives appliquées aux sciences économiques et sociales, Armand Colin, Paris, 1995, 400p.

Finehas, D. Ntemo, "Some notes on Ngulu", Tanganyika Notes and Records, décembre 1956, n° 45, pp. 15-19.

Floret, C. & Pontanier, R., "Recherches sur la dynamique de la végétation des jachères en Afrique Tropicale", "La Jachère en Afrique de l'Ouest", Floret, C. & Serpantié, G. (eds), ORSTOM, Paris, 1993a, pp. 33-46.

Floret, C. & Pontanier, R., "Recherches sur la jachère en Afrique Tropicale", La jachère en Afrique Tropicale, Floret C., Pontanier R. & Serpantié G. (éds.), dossier MAB 16, UNESCO, Paris, 1993b, pp 11-54

Floret, C. & Serpantié, G. (eds), La Jachère en Afrique de l'Ouest, ORSTOM, Paris, 1993, 494 p.

Fortes, M. & Evans-Pritchard, E. E., Systèmes politiques africains, PUF, 1964.

Freyne, D.F. & MacAlpine, J.R., "Land clearing and development in Papua New Guinea", Tropical Land Clearing for Sustainable Agriculture, IBSRAM, Bangkok, Thailand, 1987, pp. 153-163.

Fuggles-Couchman, Agricultural change in Tanganyika : 1945-1960, Food and Research Institute, Standford (California), 1964, 98 p.

Geffray, C., "Les Hommes au travail, les femmes au grenier. La société Makhuwa (Erati) des années trente à 1956", Cahiers des Sciences Humaines, vol. 25, n°3, 1989a, pp. 313-324.

Geffray, C., "Hommes pique-assiette et femmes amoureuses. La société Makhuwa (Erati) des années trente à 1956", Cahiers des Sciences Humaines, vol. 25, n°3, 1989b, pp. 325-337.

Geffray, C., Ni père ni mère, Seuil, Paris, 1990, 183 p.

Gillman, C., A population map of Tanganyika territory, Government Printer, Dar-es-Salaam, 1936, 16 p. + carte. (la carte n'a pas été vue, elle était manquante à l'Institut National de Géographie)

Gillman, C., "A vegetation-types map of Tanganyika territory", Geographical Review, janvier 1949, Vol. XXXIX, n°1, pp. 7-37.

Gillman, H., "Bush fallowing on the Makonde Plateau", Tanganyika Notes and Records, juin 1945, n° 19, pp. 34-44

Gillon, D., "The fire problem in tropical savannas", Ecosystems of the World, 13, Tropical Savannas, Bourlière F. (ed.), Elsevier, Amsterdam, 1983, pp. 617-641.

- Giraud, V., "Carte d'ensemble des voyages aux Grands Lacs de l'Afrique Méridionale", Compte Rendu des Séances de la Société de Géographie, N° 7 et 8, 1885.
- Gluckman, M., "Social aspects of first fruits ceremonies among the South-Eastern Bantu", Africa, 1938, XII, p. 25-41.
- Godelier, Maurice, "Préface", Sur les sociétés précapitalistes ; textes choisis de Marx, Engels, Lénine, Éditions Sociales, Paris, 1973, pp. 13-142.
- Godelier, Maurice, Horizon, trajets marxistes en anthropologie I, Maspéro, Paris, 1977a, 240 p.
- Godelier, Maurice, Horizon, trajets marxistes en anthropologie II, Maspéro, Paris, 1977b, 307 p.
- Godelier, Maurice, "Économie", Éléments d'ethnologie, Cresswell Robert, Armand Colin-Collection U, Paris, 1975, pp. 80-131.
- Godelier, Maurice, Rationalité et irrationalité en économie - I, Maspéro, Paris, 1983a, 124 p.
- Godelier, Maurice, Rationalité et irrationalité en économie - II, Maspéro, Paris, 1983b, 213 p.
- Gommenginger, Ludwig Karl, Foundation of the Mission Station Morogoro, n. d., n. p. Archives Générales des Pères du Saint-Esprit, Boîte 198, dossier A. *Il s'agit d'une traduction sommaire, datée de 1900, par le Père Th. Hurk d'un livre de Gommenginger rédigé en allemand et dont les références ne sont pas indiquées.*
- Gough, K., "Variation in matrilineal systems", Matrilineal Kinship, Schneider, D.M. & Gough, K., University of California Press, Berkeley et Los Angeles, 1962, pp. 443-652.
- Gower, R.H., "Ukutu in the Nineteenth Century", Tanganyika Notes and Records, décembre 1958, n° 51, pp. 206-215.
- Gras, R., Le fait technique en agronomie, INRA-L'Harmattan, Paris, 1989, 184 p.
- Gray, R. & Birmingham, D. (eds.), Pre-colonial African trade, Oxford University Press, London, 1970.
- Gresle, F. ; Panoff, M. ; Perrin, M. ; Tripier, P., Dictionnaire des sciences humaines, Nathan, Luçon, 1990, 380 p.
- GRET, Recherche-développement et farming system research, Concepts approches et méthodes, Paris, 1985, 27 p.
- Guillaud, D., L'ombre du mil, ORSTOM, Paris, 1993, 321 p.
- Guille-Escuret, G., Les sociétés et leurs natures, Armand Colin, Paris, 1989, 182 p.
- Gwynne, M. D., "The origin and spread of some domestic food plants of Eastern Africa", East Africa and the Orient, Neville Chittick H. and Robert I. Rotberg (eds.), Africana Publishing Company, New York, 1975, pp. 248-271.
- Hadjivayanis, G., "Perverse capitalism in agriculture. Peasant differentiation in Nyandira village", Eastern Africa Social Science Review, III, 1987, 60 p.
- Hadumbavhinu, R.L., Waluguru na desturi zao, East African Literature Bureau, Dar-es-Salaam, 1968, 65 p.
- Hammel, E.A. ; McDaniel C.K. & Wachter, K.W., "Demographic consequences of incest taboo : a microsimulation analysis", Science, 205, 1979.
- Harlan, J.R., de Wet, J.M.J. & Stemler, A.B.L., Origins of african plant domestication, Mouton, Paris, 1976, 498 p.
- Harlan, J.R., Les plantes cultivées, Presses Universitaires de France, 1987 (Première édition anglaise, 1975 sous le titre : Crops and Man), 414 p.
- Harris, D.R., "Swidden systems and settlement", Man, Settlement and Urbanism,

- Ucko, P.J., Tringham, R. & Dimbleby, G.W. (eds.), Duckworth, London, 1972, pp. 245-262.
- Hartnoll, A.V. & Fuggles Couchman, N.R., "The Mashokora cultivations of the coast", Tanganyika Notes and Records, avril 1939, pp. 34-39.
- Hedberg, Olov, "Vegetation belts of the East African mountains", Svensk Botanisk Tidskrift, 1951, Bd 45, H. 1, pp. 140-202.
- Henry, Louis, "Dictionnaire démographique multilingue" (volume français), Ordina éditions, Liège, 1981, 179 p.
- Herskovits, Melville J., "The Bush Negroes of Suriname", Proceedings of the XXIIIrd International Congress of Americanists, New-York, 1928, pp. 713-727.
- Hornby, H.E. & Hornby, R.M., "The vegetation of Mpwapwa", Tanganyika Notes and Records, 1943, n° 15, pp. 25-48.
- Horner, R.P., Voyage à la côte orientale d'Afrique pendant l'année 1866, Gaume Frères et J. Duprey Editeurs, Paris, 1872, 267 p. + 1 carte.
- Horner, R.P., "De Bagamoyo à l'Oukami", Extrait du Bulletin de la Société de Géographie, Abbeville, août 1873, 15 p.
- Horner, R.P., "Voyage dans l'Oukami", Les Missions Catholiques, décembre 1873-janvier 1874, n° 235 à 240.
- Horner, R.P., Lettre manuscrite au T.R.P. Supérieur, 12 juillet 1876, Archives Générales des Pères du Saint-Esprit, Boite 196B, Chemise IV.
- Huber, Hugo, "The agricultural calendar of the Kwaya", Tanzania Notes and Records, 1974, n° 74, pp. 49-59.
- Hurault, Jean, Les Noirs réfugiés Boni de la Guyane Française, Mémoires de l'IFAN n°63, IFAN, Dakar, 1961, 362 p.
- Hurault, Jean, La vie matérielle des noirs réfugiés Boni et des indiens Wayana du Haut Maroni (Guyane française), ORSTOM, Paris, 1965, pp 142.
- Hurault, Jean, Africains de Guyane, Mouton, Paris, 1970, 224 p.
- Hurault, Jean, "Anciens outils agricoles de l'Adamaoua occidentale (Cameroun)", Cah. ORSTOM, sér. Sci. Hum., 1984, vol. XX, n° 3-4, pp. 575-582.
- Ilfie, John, Tanganyika under German rule (1905-1912), East African Publishing House, Nairobi, 1973, 236 p.
- Ilfie, John, A modern history of Tanganyika, Cambridge University Press, London, 1979, 616 p.
- Ilfie, John, Les Africains ; histoire d'un continent, Aubier, Paris, 1997, 458 p.
- IBSRAM (International Board for Soil Research and Management), Tropical land clearing for sustainable agriculture, Proceedings of IBSRAM inaugural Workshop, Bangkok, Thailand, 1987, 226 p.
- Jean, S., Les jachères en Afrique tropicale, interprétation technique et foncière, Institut d'ethnologie, Musée de l'homme, Paris, 1975, 168 p.
- Jenike, Mark R. & al., "Variation saisonnière de la production alimentaire, statut nutritionnel, fonction ovarienne et fécondité en Afrique Centrale", L'alimentation en forêt tropicale, Volume 1, UNESCO, Paris, 1996, pp. 605-623.
- Johnson, F., A standard swahili-english dictionary, Oxford University Press, Dar-es-Salaam, 1995 (première édition 1939), 548 p.
- Jones, Samantha, "Discourses on land degradation in the Uluguru Mountains, Tanzania : evolution and influences", Journal of Rural Studies, Vol. 12, n° 2, 1996, pp. 187-199.
- Jouve, Philippe, "Le diagnostic agronomique, préalable aux opérations de recherche-développement", Les Cahiers de la Recherche-Développement, 1984, n°

3-4, pp. 67-75.

Jouve, Philippe, "Usages et fonctions de la jachère dans les systèmes de production d'Afrique tropicale et du Maghreb", Cahiers d'Agricultures 1993 ; 2 : 308-17.

Kimambo, R.H., Mining and mineral prospects in Tanzania, Eastern Africa Publications Limited, Arusha, 1984, 249 p.

Kjekshus, Helge, Ecology control and economic development in East African history ; the case of Tanganyika 1850-1950, Heinemann, London, 1977, 215 p.

Koponen, Juhani, People and production in late precolonial Tanzania - History and structures, Scandinavian Institute of African Studies, Helsinki, 1988, 434 p.

Kopytoff, I., The african frontier, Indiana University Press, 1989, 288 p.

Kunstadter & al, "Démographie", UNESCO, Écosystèmes forestier tropicaux", UNESCO-PNUE, Paris, 1979, pp. 447-489.

Labica, Georges & Bensussan, Gérard, Dictionnaire critique du marxisme, Presses Universitaires de France, Paris, 1985, 1240 p.

Labrecque, E., "La tribu des Babemba, II.", Anthropos, XXXI, 1936, pp 910-921.

Labrecque, E., "Le mariage chez les Babemba", Africa IV, 1939, pp. 209-21.

Labrousse R., "Rappels sur la diversité agro-écologique des zones tropicales humides", Les Agricultures des zones tropicales humides, Ministère de la Coopération, 1996, pp. 47-56 + 3 cartes.

La Fontaine, J., "The Gisu", East african chiefs, Audrey I. Richards (Ed.), Faber and Faber Ltd. London, 1969, pp. 260-77.

Lal, R., "Need for, approaches to, and consequences of land clearing and development in the tropics", Tropical land clearing for sustainable agriculture : proceedings of an IBSRAM inaugural workshop. IBSRAM (International Board for Soil Research and Management), Bangkok, Thailand, 1987, pp 15-27.

Lal, R., "Need for, approaches to, and consequences of land clearing and development in the tropics", Tropical land clearing for sustainable agriculture : proceedings of an IBSRAM inaugural workshop, IBSRAM (International Board for Soil Research and Management), Bangkok (Thailand), 1987, pp 15-27.

Lamphear, John, "The Kamba and the Northern Mrima coast", Pre-colonial african trade, Gray, R. & Birmingham, D. (eds.), Oxford University Press, London, 1970, pp. 75-102.

Lancaster, Ch. & Lancaster, S., "Political structure and ethnicity in an immigrant society : the Goba of the Zambezi", The african frontier, Kopytoff (ed.), Indiana University Press, 1989, pp. 102-120.

Laplantine, François, La description ethnographique, Nathan, Paris, 128 p.

Leach, E. R., Critique de l'anthropologie, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, 238 p.

Lebeau, R., Les grands types de structures agraires dans le monde, Masson, Paris, 1972 (2e édition mise à jour), 120 p.

Le Bras, Hervé, "L'interdit de l'inceste : une règle qu'il faut savoir transgresser", La Recherche, janvier 1980, n°107, volume 11, pp. 80-81.

Le Bras, H., Le mariage ou l'impossible régulation, Ined-EHESS, ronéotypé, n.d., 38 p.

Le Moigne, Jean-Louis, La théorie du système général, PUF, Paris, 1984 (2ème édition), 320 p.

Leroi Gourhan, Le geste et la parole : technique et langage, Albin Michel, 1964, 323 p.

Leroi Gourhan, Le geste et la parole : la mémoire et les rythmes, Albin Michel, 1965, 285 p.

Le Roy, R.P., À travers le Zanguebar, Congrégation du St-Esprit, Paris, 1884, 197 p.

Lesourd M., "Une remise en cause de l'ethnicité : le comportement sociospatial des Baule émigrés dans le sud-ouest de la Côte-d'Ivoire", Les Ethnies ont une Histoire, Chrétien, J.P. & Prunier, G. (eds), Karthala-ACCT, Paris, 1989, pp 77-90.

Levang P., "Jachère arboré et culture sur brûlis dans les îles extérieures de l'archipel indonésien", La jachère en Afrique de l'Ouest, Floret C. et Serpantié G. (eds), ORSTOM, Paris, 1993, pp 179-192.

Lévi-Strauss, C., Anthropologie structurale, Plon, Paris, 1958, 480 p.

Lévi-Strauss, C., La pensée sauvage, Plon, Paris, 1962, 349 p.

Lévi-Strauss, C., Les structures élémentaires de la parenté, Mouton, Paris, 1967 (1ère édition 1947), 583 p.

Macdonald, David, The encyclopaedia of mammals, T. 1, George Allen & Unwin, London, 1984, 447 p.

Malaisse, F., "L'écosystème miombo", Écosystème forestier tropicaux, UNESCO-PNUE, Paris, 1979, pp. 641-659.

Mandelbaum, May, "The Bachiga of East Africa", Cooperation and competition among primitive peoples, Margaret Mead (ed.), McGraw-Hill Book Company Inc., New-York, 1937, pp. 127-152.

Mandelbaum, May, "Property among the Ciga in Uganda", Africa, 1938, Vol. XI, n°3, pp. 325-341.

Maquet, Jacques, Pouvoir et société en Afrique, Hachette, Paris.

Marcellin, Fr., Lettre manuscrite au Fr. Louis-Stanislas, 18 août 1870, Archives Générales des Pères du Saint-Esprit, Boite 196B, Chemise III, 3 p. (n.p.).

Marcellin, Fr., Lettre manuscrite au Fr. Louis-Stanislas, 08 octobre 1870, Archives Générales des Pères du Saint-Esprit, Boite 196B, Chemise III, 3 p. (n.p.).

Marchal, J.Y., "Lorsque l'outil ne compte plus. Techniques agraires et entités sociales au Yatênga", Cah. ORSTOM, sér. Sci. Hum., 1984, vol. XX, n° 3-4, pp. 461-470.

Marie, Alain, "Parenté, échange matrimonial et réciprocité", L'Homme, vol. XII, n° 3, 1972a, pp. 5-46.

Marie, Alain, "Parenté, échange matrimonial et réciprocité", L'Homme, vol. XII, n° 4, 1972b, pp. 5-36.

McMaster, D.N., "East Africa : influences and trends in land use", A geography of Africa, Mansell R. Prothero (ed.), Routledge and Kegan Paul, London, 1969, pp. 204-263.

McVicar, Thomas, "The relations between religion and morality among the Wanguru", Primitive Man, 1934, Vol VII, n°1, pp. 1-5.

Meillassoux, Claude, Terrains et théories, Anthropos, Paris, 1978, 344 p.

Meillassoux, Claude, Femmes, greniers & capitaux, Maspero, Paris, 1980 (1ère édition 1975), 251 p.

Meillassoux, Anthropologie de l'esclavage, Presses Universitaires de France, Paris, 1986, 375 p.

Meillassoux, Claude, "La leçon de Malthus : le contrôle démographique", Les spectres de Malthus, EDI-ORSTOM-CEPED, Paris, 1991, pp 15-32.

Meillassoux, Claude, "L'Anthropologie de Marx", Économie et Sociétés, Série Études de Marxologie, S, n°30-31, 6-7, 1994, pp 119-131.

Menaut, J.C., "The vegetation of african savannas", Ecosystems of the world, 13, Tropical savannas, Bourlière F. (ed.), Elsevier, Amsterdam, 1983, pp. 109-166.
Messiaen, Le Potager tropical, Presses Universitaires de France, 1974, 567 p.

Milleville, Pierre, "Approche agronomique de la notion de parcelle en milieu traditionnel africain", Cahier de l'ORSTOM, sér. Biol., n°17, 1972, pp. 23-37.

Milleville, Pierre, "Enquête sur les facteurs de la production arachidière dans trois terroirs de Moyenne-Casamance", Cahier de l'ORSTOM, sér. Biol., n°24, 1974, pp. 65-99.

Milleville, Pierre, "Comportement technique sur une parcelle de cotonnier au Sénégal", Cahier de l'ORSTOM, sér. Biol., vol. XI, n°4, 1976, pp. 263-275.

Miracle, Marvin P., Agriculture in the Congo Basin, The University of Wisconsin Press, Madison-Milwaukee & London, 1967.

Missions Catholiques (les), numéros de juillet à septembre 1882, pp. 353-356 ; 368-370 ; 378-382 ; 391-392 ; 401-404 ; 413-414 ; 424-426.

Mitchell, J. C., "The Yao of southern Nyasaland", Seven tribes of British Central Africa, Colson, E. & Gluckman, M. (eds.), Manchester University Press, 1961 (1st ed. 1951).

Mizambwa, A. Seraphin, Theological-Pastoral catechesis of salt usage and symbolism in christian initiation adapting this catechesis among the luguru bantu, St. Anselm International Pontifical Institute of Liturgy, Rome, 1991, pp. 150.

Moñino, Y., "Histoires d'Houes. Instruments Aratoires Centrafricains", Cah. ORSTOM, sér. Sci. Hum., 1984, vol. XX, n° 3-4, pp. 585-596.

Montague Yudelman, Africans on the Land, Havard University Press, Cambridge, 1964, 288 p.

Morgan, David R., "Salt production in Tanzania : past and present", Tanzania Notes and Records, 1974, n° 74, pp. 31-37

Morgan, W.T.W., Eat Africa, Longman, London, 1973, 409 p.

Morin, Edgar, La méthode : la nature de la nature, Paris, Seuil, 1977, 399 p.

Morin, Edgar, La méthode : la vie de la vie, Paris, Seuil, 1980, 470 p.

Morin, Edgar, La méthode : la connaissance de la connaissance, Paris, Seuil, 1986, 246 p.

Morin, Edgar, La méthode : les idées, leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation, Paris, Seuil, 1991, 262 p.

Mzuanda, C.J., Historia ya Morogoro mjini, document dactylographié transmis par l'auteur, n.d., 45 p.

Mzuanda, C.J., Historia ya Uluguru, Dar-es-Salaam Printers Limited, Dar-es-Salaam, 1958, 160 p.

Nowak, Ronald M., Walker's mammals of the world, T. 2, The John Hopkins University Press, London, 1991, 1 629 p.

Obenga, Théophile, La cuvette congolaise, Présence Africaine, Paris, 1976, 172 p.

Obenga, Théophile, Les Bantu, Présence Africaine, Paris, 1985, 376 p.

Obenga, T. (ed), Les peuples Bantu, migrations, expansion et identité culturelle, Tomes I & II, L'Harmattan, Paris, 1989, 583 p.

Oldeman, Roelof A. A., Forests : elements of silvology, Springer-Verlag Berlin, 1990, 624 p.

Oliver, R. & Atmore, A., The african middle ages (1400-1800), Cambridge University Press, London, 1981, 216 p.

Oliver, Roland, "L'Afrique Orientale", Deschamps H. (éd.), Histoire générale de

l'Afrique Noire, de Madagascar et des Archipels, Tome I, PUF, Paris, 1970, pp. 423-449.

ORSTOM, Les instruments aratoires en Afrique tropicale : la fonction et le signe, Cah. ORSTOM, sér. Sci. Hum., 1984, vol. XX, n° 3-4, 656 p.

Paul, Jean-Luc, 1987, Land tenure evolution in Uluguru Mountains (Tanzania), Paris, Cimade-Université Sokoine d'Agriculture.

Paul, Jean-Luc, Systèmes agraires dans le Haut-Mgeta (Tanzanie), Cimade-Université Sokoine d'Agriculture, Paris, 1988, 100 p + annexes.

Paul, Jean-Luc, "Avant les paysans : agriculture et écologie dans une société agraire", Revue Tiers-Monde, 1993, t. XXXIV, n°134, avril-juin, pp. 263-280.

Paul, Jean-Luc & al., "Quel système de référence pour la prise en compte de la rationalité de l'agriculteur : du système de production agricole au système d'activité", Les Cahiers de la Recherche-Développement, 1994, n° 39, pp 7-19.

Pieri, Christian, Fertilité des terres de savanes ; bilan de trente ans de recherche et de développement agricoles au sud du Sahara, Ministère de la Coopération et CIRAD-IRAT, Paris, 1989, 444 pp.

Pison, G., "La démographie de la polygamie", La Recherche, n° 168, vol. 16, juillet-août 1985, pp. 894-901.

Pison, G., "La démographie de la polygamie", Population, 1, 1986, pp. 93-122.

Pitblado J. Roger, A review of agricultural land use and land tenure in Tanzania, BRALUP-University of Dar-es-Salaam, Dar-es-Salaam, 1970, 41 p.

Pócs, T., "Bioclimatic studies in the Uluguru Mountains (I)," Acta Botanica Academiae Scientiarum Hungaricae, 1974, 20 (1-2), pp. 115-135.

Pócs, T., Vegetation map of the Northern Uluguru Mountains, Conservatoire et Jardin Botaniques, Genève, 1975, 1 carte.

Pócs, T., "Bioclimatic studies in the Uluguru Mountains (II)," Acta Botanica Academiae Scientiarum Hungaricae, 1976a, 22 (1-2), pp. 163-183.

Pócs, T., "Vegetation mapping in the Uluguru Mountains", Boissiera, 1976b, 24, pp. 477-498 + 1 carte.

Pouillon, François, L'anthropologie économique ; courants et problèmes, Maspéro, Paris, 1976, 159 p.

Purseglove, J.W., Tropical crops, monocotyledons, Longman, Essex (UK), 1968, 607 p.

Purseglove, J.W., Tropical crops, dicotyledons, Longman, Essex (UK), 1968, 718 p.

Raison, Jean-Pierre (éd.), Essais sur les montagnes de Tanzanie, Karthala-IFRA-Géotropiques, Paris, 1997, 267 p.

Raulin, H., "Techniques agraires et instruments aratoires au sud du Sahara", Cah. ORSTOM, sér. Sci. Hum., 1984, vol. XX, n° 3-4, pp. 339-358.

Raynaud, C., "Outils agricoles de la région de Maradi (Niger)", Cah. ORSTOM, sér. Sci. Hum., 1984, vol. XX, n° 3-4, pp. 505-536.

Rey, Pierre-Philippe, Les alliances de classes, Maspéro, Paris, 1973, 221 p.

Rey, Pierre-Philippe, "L'esclavage lignager chez les Tsangui, les Punu et les Kuni du Congo-Brazzaville, sa place dans le système d'ensemble des rapports de production", L'esclavage en Afrique précoloniale, Meillassoux C. (éd.), Maspéro, Paris, 1975, 509-528.

Rey, Pierre-Philippe, "Guerres et politiques lignagères", Guerres de lignages et guerres d'états en Afrique, Bazin & Terray, Archives Contemporaines, Paris, 1982, pp. 33-69.

Reynald (de) & al., Agricultures familiales et développement en front pionnier amazonien, D.A.T, Université Antilles Guyane, Guadeloupe, 1995, 74 p.

- Richards, P.W., The Tropical rain forest, Cambridge University Press, Cambridge, 1966, 407 p.
- Richards, Audrey I., "Reciprocal clan relationships among the Bemba of N.E. Rhodesia", Man, N° 221-222, décembre 1937, pp. 188-193.
- Richards, Audrey I., Chisungu, Faber & Faber, Londres, 1956, 224 pp.
- Richards, Audrey I., Land, labour and diet in Northern Rhodesia, International African Institute, Oxford University Press, London, 1961 (1ère édition 1939), 418 p.
- Richards, Audrey I., "La tribu Bemba de la Rhodésie du Nord-Est", Systèmes politiques africains, Fortes, M. & Evans-Pritchard, E. E., PUF, 1964, pp 73-105.
- Rigby, P., "Joking relationships, kin categories, and clanship among the Gogo", Africa, XXXVIII (2), 1968, pp. 133-55.
- Rivière, Claude, Introduction à l'anthropologie, Hachette, Paris, 1995, 158 p.
- Roberts, Andrew, "Nyamwezi trade", Pre-colonial african trade, Gray, R. & Birmingham, D. (eds.), Oxford University Press, London, 1970, pp. 39-74.
- Roberts, A. D., A history of the Bemba, political growth and change in North-Eastern Zambia before 1900, Longman, London, 1973, 420p.
- Rosemond (de), C.C., "Iron smelting in the Kahama District", Tanganyika Notes and Records, 1943, n° 16, pp. 79-84.
- Rouw (de), A., 1993, "Influence du raccourcissement de la jachère sur l'enherbement et la conduite des systèmes de culture en zone forestière", La jachère en Afrique de l'Ouest, Floret & Pontanier (eds.), pp. 258-266.
- Ruthenberg, Hans, Agricultural development in Tanganyika, Springer-Verlag, Berlin, 1964, 212 p.
- Ruthenberg, Hans (ed.), Smallholder farming and smallholder development in Tanzania, Weltforum Verlag, München, 1968, 360 p.
- Ruthenberg, Hans, Farming systems in the tropics, Clarendon Press, Oxford, 1980 (première édition 1971), 212 p.
- Sahlins, Marshall, "The segmentary lineage : an organization of predatory expansion", American Anthropologist, n°63, 1961, pp. 322-345.
- Sahlins, Marshall, Au cœur des sociétés, Gallimard, Paris, 1976, 303 p.
- Sarmiento, G. & Monasterio, M., "Life forms and phenology in tropical savannas", Ecosystems of the World, 13, Tropical Savannas, Bourlière F. (ed.), Elsevier, Amsterdam, 1983, pp. 79-108.
- Sautier, Denis, "Risques agricoles et risques alimentaires : remarques sur un exemple andin", Le risque en agriculture, Eldin, Michel & Milleville, Pierre, Éditions de l'ORSTOM, Paris, 1989, 395-405.
- Schaegelen, Th., Les sacrifices chez les Wavidundas, Document dactylographié, 1950, Archives Générales des Pères du Saint-Esprit, Boîte 395B, chemise XI.
- Schneider, D.M. & Gough, K., Matrilineal kinship, University of California Press, Berkeley et Los Angeles, 1962, 761 p.
- Schneider, D.M., "The distinctive features of matrilineal descent groups", Matrilineal Kinship, Schneider, D.M. & Gough, K., University of California Press, Berkeley et Los Angeles, 1962, pp. 1-29.
- Schlippé (de), Pierre, Écocultures d'Afrique, Éditions Terres et Vie, Paris, 1986 (1ère édition 1956 sous le titre "Shifting cultivation in Africa"), 201 p.
- Schlemmer, Bernard, Terrains et engagements de Claude Meillassoux, Karthala, Paris, 1998, 408 p.
- Sigaut, François, L'agriculture et le feu, Mouton & Co, Paris-La Haye, 1975, 320 p.
- Sigaut, François, "Essai d'identification des instruments à bras de travail du sol",

Cah. ORSTOM, sér. Sci. Hum., 1984, vol. XX, n° 3-4, pp. 359-374.

Sigaut, François, "Aperçus sur l'histoire de la technologie en tant que science humaine", Histoire de techniques et compréhension de l'innovation, INRA, Collection Actes et Colloques n° 6, 1991.

Spencer, J.E., Shifting cultivation in Southern Asia, University of California Publications in Geography, Vol 19, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1966, 247 p.

Stanley, Henri M., Comment j'ai retrouvé Livingstone. Voyages, aventures et découvertes dans le centre de l'Afrique, Hachette, Paris, 1874, 600 p.

Stewart, Omer C., "Fire as the first great force employed by man", Man's role in changing the face of the earth, William L. Thomas (ed), The University of Chicago Press, Chicago (Illinois), pp. 115-133.

St John, Christopher, "Kazembe and the Tanganyika-Nyasa Corridor, 1800-1890", Pre-colonial African Trade, Gray, R. & Birmingham, D. (eds.), Oxford University Press, London, 1970, pp. 202-230.

Stuhlmann, F., "Dr. F. Stuhlmanns Forschungsreisen in Usaramo", Mitteilungen der geographischen Gesellschaft, 7, 1894 a, 223-232. (non consulté)

Stuhlmann, F., "Bericht über eine Reise in Hinterlande von Bagamoyo, in Ukami und Uluguru", Mitteilungen der geographischen Gesellschaft, 7, 1894 b, 282-291. (non consulté)

Stuhlmann, F., "Ueber die Uluguruberge in Deutsch-Ostafrika", Mitteilungen der geographischen Gesellschaft, 8, 1895, 209-226. (non consulté)

Sutter, J., "Démographie, génétique, ethnologie", Ethnologie générale, Poirier, J. (éd.), Gallimard : Encyclopédie de la Pleïade, Paris, 1968, pp. 1504-1544.

Swantz, Lloyd W., "The Zaramo of Dar es Salaam", Tanzania Notes and Records, 1970, n° 71, pp. 157-164

Swantz, L.W., The role of the medecine man among the Zaramo of Dar Es Salaam, PhD. diss., University of Dar Es Salaam, 1972, p. 239.

Swynnerton, G. H., "Vernacular names for some of the better known mammals in the Central Province, Tanganyika Territory", Tanganyika Notes and Records, juin 1946, n° 21, Reprinted 1968 Johnson Corporation, USA, pp. 21-38.

Taasisi ya Uchunguzi wa Kiswahili, Kamusi ya Kiswahili Sanifu, Oxford University Press, Dar-es-Salaam, 1981, 325 p.

Talayesva, Don C., Soleil Hopi, Textes rassemblés et présentés par Simmons, L. W., Paris, Plon, 1959, 459 p.

Temple, Paul H., "Soil and water conservations policies in the Uluguru Mountains, Tanzania", Geografiska Annaler, Vol. 54 A, n°3-4, 1972, pp. 110-123.

Terray, Emmanuel, Marxism and 'primitive' societies, Monthly Review Press, New-York, 1972, 186 p. (Édition anglophone de "Le Marxisme devant les Sociétés Primitives")

Tew, Mary, Peoples of the Lake Nyasa Region, International African Institute, Oxford University Press, 1950, 131 p.

Thibon, Ch., "Démographie historique : perspectives de recherches", Histoire rurale de l'Afrique des Grands Lacs, Chrétien, J-P. (éd.), Afera-Karthala, Paris, 1983, pp. 222-226.

Thibon, Ch., "Un siècle de croissance démographique au Burundi (1850-1950)", Cahiers d'Études Africaines, 1987, n° 105-6, XXVII 1-2, pp 61-81.

Thibon, Ch. "Croissance et régimes démographiques anciens", Histoire sociale de l'Afrique de l'Est, Département d'Histoire de l'Université du Burundi, Karthala,

Paris, 1991, pp. 207-229.

Thomas, I.D., Some notes on population and land use in the more densely populated parts of the Uluguru Mountains of Morogoro District, BRALUP-University of Dar-es-Salaam, Dar-es-Salaam, 1970, 51 p.

Thorax, R.P., Lettre manuscrite au R.P. Horner, 21 octobre 1875, Archives Générales des Pères du Saint-Esprit, Boite 196B, Chemise IV.

Tindall, H.D., Vegetables in the tropics, MacMillan Press, London, 1983, 533 p.

Trochain, Jean-Louis, Écologie végétale de la zone intertropicale non désertique, Université Paul Sabatier, Toulouse, 1980, 468 p.

UNESCO, Écosystèmes forestiers tropicaux, UNESCO, Paris, 1979, 740 p.

United Nations, The population of Tanganyika, United Nations, Department of Social Affairs, Population Division, Reports on the Population of the Trust Territories n°2, Lake Success (New York), 1949, 151 p.

Vandenput, A., Les principales cultures en Afrique Centrale, Administration Générale de la Coopération au Développement, Bruxelles, 1981, 1252 p.

Van Donge, Jan Kees, "Agricultural decline in Tanzania : the case of the Uluguru Mountains", African Affairs, n°91, 1992, pp. 73-74.

Van S. Bruwer, J.P., "Matrilineal kinship among the Kunda", Africa, 1958, Vol. XXVIII, n°3, pp. 207-224.

Vansina, Jan, De la tradition orale, essai de méthode historique, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren, Belgique, 1961, 179 p.

Vermunt, Cornell, Uluguru history of the clans : their origin, migrations and arrival in the mountains, Mimiographed, non daté, 334 p. (non paginé) ; disponible à : Bishop's House, P.O. Box 640 - Morogoro, Tanzanie.

Von Valdow, A., The mwali custom of the Zaramo, Notes written at Maneromango for the Berlin Lutheran Mission, Cory Collection, Université de Dar-es-Salaam, 1935, n.p.

Vuorela, Ulla, The women's question and the modes of human reproduction. An analysis of a Tanzanian village, Monographs of the Finnish Society for Development Studies, Helsinki, 1987, 234 pp.

Wallis, P., "Waluguru sibs", Primitive Man, 1934, Vol VII, n°1, pp. 58-63.

Walter, François, "L'historien et l'environnement : vers un nouveau paradigme", Natures-Sciences-Sociétés, vol. 2, n°1, 1994, pp. 31-39.

Wembah-Rashid, J.A.R., The ethnohistory of the Matrilineal Peoples of Southeast Tanzania, Actae Ethnologica et Linguistica, n°32, series Africana 9, Wien, 1975.

Were, G.S. & Wilson, D.A., East Africa through a thousand years (A.D. 1000 to the present day), Evans Brother Limited, Over Wallop, second edition 1972, 372 p.

White, C.N.M., 1953, "Conservatism and modern adaptation in Luvale female puberty ritual", Africa, XXIII, 1953, p. 15-24.

White, C.N.M., "Clan, chieftainship and slavery in Luvale political organisation", Africa, 1959, p. 59-75.

White, F., "The savanna woodlands of the Zambezi and Sudanic domains. An Ecological and Phytogeographical Comparison", Webbia, 1965, n° 19, pp. 651-681.

White, F., La végétation de l'Afrique, ORSTOM-UNESCO, Paris, 1986, 384 p. +4 cartes.

Whiteley, Wilfred, The Bemba and the related people of Northern Rhodesia, International African Institute, London, 1951, 100 p. + 1 carte.

Wigg, L., "Index" de l'article de Pitt, J., "Provisional macroscopic key to the identification of certain timbers of Tanganyika territory", Tanganyika Notes and

Records, décembre 1939, n°8, pp. 43-46.

Willis, Roy G., The Fipa and the related peoples of South-West Tanzania and North-East Zambia, International African Institute, London, 1966, 79 p.

Wyckaert, R.P., "Forgérons païens et forgerons chrétiens au Tanganyika", Anthropos, 1914, IX, pp 371-380.

Yana, Simon, "Fécondité et famille au Cameroun : les Bamiléké et les Pahouins (Fang-Béti-Bulu)", Maîtrise de la croissance démographique et développement en Afrique, ORSTOM, Collection Colloques et Séminaires, 1985, pp 121-140.

Yana, S. ; Wautelet, J.-M. & Kelodjoue, S., "Pression démographique et production alimentaire : l'exemple de trois régions du Cameroun", Les spectres de Malthus, EDI-ORSTOM-CEPED, Paris, 1991, pp 15-32.

Young, R. & Fosbrooke, H., Smoke in the hills, Northwestern University Press, Evanston, 1960, 183 p. + annexes.

Cartes

Kenya-Tanzanie-Burundi-Rwanda, 1/2 500 000, Série Internationale 366, Blay-Foldex, Montreuil-Budapest, 1997.

Ostafrika, 1/2 000 000, Ravenstein Verlag, Bad Soden, n.d.

Tanzania-Rwanda-Burundi, 1/1 500 000, Nelles Verlag, München, n.d.

Cartes au 1/1 000 000

Malawi, Mozambique, Tanzania, Zaïre, Zambia, Zimbabwe, Operational Navigation Chart N-5, Defense Mapping Agency Aerospace Center, St. Louis, Missouri, 1986.

Kenya, Somalia, Tanzania, Uganda, Operational Navigation Chart M-5, Defense Mapping Agency Aerospace Center, St. Louis, Missouri, 1987.

Cartes au 1/500 000

Kenya, Tanzania, Tactical Pilotage Chart M-5C, Director of Military Survey, Ministry of Defence, United Kingdom, 1974.

Cartes au 1/250 000

Kilosa, Series Y 503, Sheet SB. 37. 9., Ministry of Lands Housing and Urban Development, Survey Division, Tanzania, 1975.

Mikumi, Series Y 503, Sheet SB. 37. 13., Ministry of Lands, Forests and Wildlife, Tanganyika, 1963. (la carte originale n'était pas disponible en Tanzanie en 1995, j'ai travaillé sur une photocopie noir et blanc de piètre qualité)

Morogoro, Series Y 503, Sheet SB. 37. 10., Ministry of Lands Housing and Urban Development, Survey Division, Tanzania, 1975.

Utete, Series Y 503, Sheet SB. 37. 14., Ministry of Lands Housing and Urban Development, Survey and Mapping Division, Tanzania, 1975. (la carte originale n'était pas disponible en Tanzanie en 1995, j'ai travaillé sur une photocopie noir et blanc de piètre qualité)

Cartes au 1/200 000

Moisel, M., Karte von Deutsch-Ostafrika, E.5, Kissaki, carte au 200 000 ème, 1902.

Uhlig, C., Wirtschaftskarte von Deutsch-Ostafrika, carte au 200 000 ème, 1902.

Cartes au 1/50 000

Dutumi, Series Y 742, Sheet 201/4, Ministry of Lands Housing and Urban Development, Survey and Mapping Division, Tanzania, 1983.

Matombo, Series Y 742, Sheet 201/2, Ministry of Lands Housing and Urban Development, Survey and Mapping Division, Tanzania, 1982. (la carte originale n'était pas disponible en Tanzanie en 1995, j'ai travaillé sur une photocopie noir et blanc de piètre qualité)

Kingolwira, Series Y 742, Sheet 183/4, Ministry of Lands Housing and Urban Development, Survey and Mapping Division, Tanzania, 1970. (la carte originale n'était pas disponible en Tanzanie en 1995, j'ai travaillé sur une photocopie noir et blanc de piètre qualité)

Kisaki, Series Y 742, Sheet 201/3, Ministry of Lands Housing and Urban Development, Survey and Mapping Division, Tanzania, 1982.

Mgeta, Series Y 742, Sheet 201/1, Ministry of Lands Housing and Urban Development, Survey and Mapping Division, Tanzania, 1982.

Mkata, Series Y 742, Sheet 182/4, Ministry of Lands Housing and Urban Development, Survey and Mapping Division, Tanzania, 1970.

Morogoro, Series Y 742, Sheet 183/3, Ministry of Lands Housing and Urban Development, Survey and Mapping Division, Tanzania, 1970. (la carte originale n'était pas disponible en Tanzanie en 1995, j'ai travaillé sur une photocopie noir et blanc de piètre qualité)

Msongozi, Series Y 742, Sheet 200/2, Ministry of Lands Housing and Urban Development, Survey and Mapping Division, Tanzania, 1971.

Rudete River, Series Y 742, Sheet 200/4, Ministry of Lands Housing and Urban Development, Survey and Mapping Division, Tanzania, 1971.

Résumé : Le fonctionnement et l'évolution historique de la société luguru en période précoloniale (1750-1900) sont décrits et analysés dans la perspective transdisciplinaire de l'anthropologie économique marxiste. Le travail repose essentiellement sur l'étude d'un fonds de traditions orales collectées par l'auteur sur le terrain, interprété de manière critique par la mobilisation des disciplines que sont : l'histoire, l'écologie, l'agronomie, la démographie, la socio-économie et l'anthropologie économique et politique. Les luguru sont issus d'un mouvement de peuplement de la Tanzanie Orientale qui s'origine au sud-ouest du pays, aux environs du Lac Nyasa, et débute au cours du XVIIIème siècle. Un large front pionnier, constitué de communautés agricoles domestiques gynécostatiques, progresse lentement selon un axe sud-ouest/nord-est. Ces communautés sont organisées par des relations affines bilatérales quasi-exclusives : elles constituent des aires matrimoniales regroupant plusieurs lignages appartenant à deux clans affins. Ces aires se multiplient de proche en proche par un processus de segmentation-aggrégation associé à un régime démographique singulier. La progression du front pionnier jusqu'au Monts Uluguru est cartographiée et interprétée au regard, d'une part, des contraintes agro-écologiques propres au mode de mise en valeur du milieu pratiqué par les luguru, d'autre part, du fonctionnement politique des communautés. Le fonctionnement du système social luguru en période pionnière est analysé. Il s'organise autour du principe prestataire/redistributif qui lie organiquement les générations successives entre elles. Cependant, le gynécostatisme et la matrilinearité vraie qui le caractérise imposent à ce principe une forme originale. Le partage de l'autorité politique et économique, équilibré, mais non identique, entre les hommes-aînés et les femmes-aînées justifie la qualification néologique du système par le terme "ambarcal". La démonstration s'appuie sur la description raisonnée des cycles viagers masculins et féminins. Enfin, les évolutions tardives (fin du XIXème siècle), essentiellement dues à des facteurs exogènes (commerce caravanier, contrecoups du Mfecane zoulou) sont esquissées.

Discipline : Anthropologie

Mots-Clefs : Agriculture / Agré-écologie / Anthropologie économique / Bantu / Démographie historique / Gynécostatisme / Histoire rurale / Luguru / Matrilinearité / Matriarcat / Peuplement / Régime démographique / Segmentation / Tanzanie

Département d'Anthropologie - UFR 3 - T.E.S. -2 rue de la Liberté
93256 Saint-Denis Cedex 02