

Revue Internationale de

ISSN 0980-1472

systemique

SYSTÉMIQUE ET COMPLEXITÉ

Vol. 4, N° 2, 1990

afcet

Dunod

AFSCET

Revue Internationale de
systemique

Revue
Internationale
de Sytémique

volume 04, numéro 2, pages 245 - 257, 1990

Système bipolaire à information fragmentaire

Marie-Claude Dupré

Numérisation Afscet, janvier 2016.



Creative Commons

SYSTÈME BIPOLAIRE À INFORMATION FRAGMENTAIRE

Marie-Claude DUPRÉ

C.N.R.S.¹

Ce modèle a été construit avec les matériaux obtenus dans un groupe social du Congo Brazzaville, les Téké Tsayi. Il cherche d'abord à rendre compte des «faits» de terrain, matière principale sinon unique de l'anthropologue. Il vise aussi à inclure dans la réflexion le mouvement de la recherche, cette collecte d'informations mises en perspective, rapportées à leur milieu d'origine, ou d'émergence. Pour cela j'ai rapproché les règles de la description anthropologique et son découpage en un certain nombre de chapitres de la quête des nécessités qui suscitent l'existence des informations recueillies ainsi que la façon dont elles sont transmises à un observateur étranger. Parce que j'estimais que cette liaison n'était pas faite dans les livres de cette discipline et parce qu'il me semblait évident qu'elle constituait la meilleure façon d'approcher le jeu des déterminismes sociaux, j'ai entrepris de la constituer, mêlant l'observation et la construction afin de mieux démêler ce qui appartenait à la dynamique d'auto-organisation de cette société et ce qui venait des concepts en cours dans mon propre milieu scientifique.

C'est en 1970, quatre ans après les débuts de la recherche que m'ont été offerts des éléments importants pour cette construction. Un livre de Stéphane Lupasco d'abord, avec ses concepts-clés d'antagonisme structurant, de potentialisation et d'actualisation, puis deux énoncés ayant cours chez les Téké Tsayi qui témoignaient qu'une dynamique sociale ressem-

1. Coussangette, 63840 Viverols, France.

blant à cet antagonisme structurant existait chez eux. Au cours des années suivantes, j'ai pu, petit à petit, mieux percevoir la bipolarité présente dans chacun des sous-ensembles classiquement utilisés par les anthropologues pour découper les sociétés étudiées.

La parenté et les règles de mariage, les rites, le système de production, le système politique et la création plastique sont, chez les Tsayi, écartelés en permanence entre deux façons d'être, entre deux modes de réalisation, entre deux pôles d'action. Il y a, par exemple, deux mariages préférentiels et non pas un seul, comme on a voulu le voir pour toutes les sociétés dites primitives.

J'ai défini cette bipolarité, en m'inspirant de Lupasco, par une relation fort particulière qui joint l'exclusion à la liaison la plus solide ; elle est contradictoire. La relation d'antagonisme entre les pôles définit une situation sociale telle que chaque décision prise va obligatoirement s'inscrire vers l'un ou l'autre pôle de l'alternative toujours offerte aux Tsayi. Cela entraîne, dans une certaine durée, que le jeu des relations sociales, ainsi écartelé entre deux normes contradictoires, entre deux bassins d'attraction antagonistes mais également nécessaires, se trouve caractérisé par une alternance de ses manifestations. Le modèle est aussi spatial, puisque l'observateur peut localiser ces manifestations par leur proximité plus ou moins grande de l'un ou l'autre pôle. Comme si, quelles que soient leurs activités ou le sujet de leurs réflexions, les Tsayi étaient pris dans des dilemmes constants, sans autre mouvement possible que cette alternance.

A partir de là les informations recueillies acquièrent un statut original. Je les considère comme des traces d'un geste inscrit dans l'éventail bipolaire, qui informent à la fois sur ce geste et sur le geste contraire qui n'a pas été fait et qui est localisable, symétriquement, vers l'autre pôle. Ces informations, ou traces sont toutes fragmentaires, dépendant de l'autre fragment, potentialisé, qui leur donne existence ; utopiquement rassemblés, ces deux fragments donnent accès à la structure duelle toute entière. Pour l'observateur, chaque information obtenue informe sur un choix effectué par les Tsayi, qui exclut le choix symétrique sans pour autant l'annuler. Le choix exclu pourra un jour s'actualiser, potentialisant l'autre, si les circonstances et les pressions extérieures rendent nécessaire son inscription dans l'autre pôle. Lorsque le débat a lieu près de l'axe d'équilibre, sans que la tension entre les pôles soit très importante, les informations, définies comme des traces d'événements, sont difficilement accessibles à l'observation. L'alternance est moins marquée. On se trouve face à ce que j'ai appelé le fouillis du concret d'où n'émerge, apparemment, aucune nécessité.

Un peu de concret

Les Téké Tsayi étaient, en 1967, environ 13000. Etablis dans la forêt, ils font partie du groupe téké largement répandu dans les savanes du Congo Brazzaville, débordant sur le Zaïre (vers Kinshasa) et sur le Gabon, vers Franceville. Une bonne dizaine de groupes ont été individualisés par les jeux de l'histoire et les études les concernant sont maintenant assez nombreuses pour que je puisse suivre, dans l'espace et la durée, les variations du système bi-polaire.

Matrilinéaires et virilocaux, ils constituent ce que l'ethnologie appelle une société disharmonique, celle où la filiation et la résidence ne concordent pas. Mais les lignées patrilatérales ont une grande importance, étant généralement l'apanage des maîtres de la terre tandis que la résidence uxori-locale (au lieu de naissance de l'épouse) est aussi utilisée. Bref, pour les Téké, la disharmonie fournit le cadre et les éléments d'une stratégie inépuisable qui tantôt sépare et tantôt allie les contraires. Plusieurs récits d'origine coexistent, qui ont en commun de souligner la spécificité tsayi soit par rapport aux populations antérieurement installées : les Téké sont ceux qui ont des maîtres de la terre, soit par rapport aux autres groupes téké : les Tsayi sont ceux qui se sont soustraits à la traite organisée dans le royaume du Makoko en fuyant dans la forêt, en renonçant à l'écologie de savane et de lumière. Les deux versions laissent entendre que les Tsayi ont conservé plus fermement que les autres les bases de leur système social, cette bipolarité assortie d'un souci pour le bien-être des gens.

L'histoire des Tsayi n'est pas pour autant immobile. Dans leur nouvel habitat se trouvaient de riches gisements de fer connus de très loin. L'exploitation d'abord uniquement minière est devenue métallurgique, puis a connu un plus grand essor marqué par l'apparition de formes politiques explicitement nouvelles. Un récit d'origine postérieur met en scène un héros nommé Moubié qui, venant de l'est, parcourt le pays, épouse des femmes et dont les fils, apparemment sans aucune résistance, installeront au début du XVIIIe siècle un pouvoir coercitif, bien armé pour développer la production et le commerce. En 1972, j'avais supposé que ce nouveau pouvoir, malgré sa prétention à surgir brusquement et à s'imposer sans susciter de résistance, était en réalité issu de la contradiction du système politique tsayi portée à son degré extrême de déséquilibre. La dualité éclatée avait laissée vacante une place prise par des lignées patrilatérales se réclamant de Moubié, qui avaient été incapables de susciter une dynamique duelle et qui avaient ainsi décliné. Car l'ancien système n'avait pas été effacé et

persistait dans une grande partie du pays, se redéployant dans la zone métallurgique dès le déclin de la production de fer.

Dans ce qui suit, je résume ce qui m'a demandé des mois de collecte et de heureux hasards suivis par des années de réflexion et de manipulation d'un modèle encore imprécis dont je voudrais donner ici les grandes lignes.

Première partie

La seconde année de ma recherche, en passant de l'ouest à l'est du pays, j'avais, sans le savoir, pénétré dans la zone soumise à l'influence des descendants de Mobié. Les informations ne concordaient pas avec celles que j'avais recueillies dans l'ouest ; la méfiance et la mauvaise grâce de mes interlocuteurs étaient encore plus accentuées : les incohérences plus nombreuses jusqu'au moment où me vint l'idée d'une mutation politique qui serait venue détruire une organisation antérieure, celle que l'on m'avait décrite dans l'ouest. Un détail pouvait assurer l'hypothèse, fort trivial en apparence. Je posai la question, et l'on me répondit qu'effectivement, Mobié ne mangeait pas le python.

Si Mobié ne mange pas le python, ceux à qui il s'est imposé le mangent puisque cet interdit alimentaire sert de repère mnémo-technique. Puisque Mobié est un héros fondateur, il succède à un autre. Quel est donc le héros tsayi ? C'est Mukaga nga Kabela, celui qui introduisit dans cette zone de forêt le pouvoir sur la terre, apanage des Téké. Cette opposition, exprimée en succession, fut le premier pas dans l'exploration du modèle bi-polaire.

Le second pas fut une supposition «logique» mais apparemment invraisemblable : Mobié constitue l'aboutissement du système posé par Mukaga, car il s'agit d'un système antagoniste voué à se détruire dès qu'il fonctionne (même s'il faut plusieurs siècles pour cela). L'antagonisme se développe en oscillations grandissantes si bien qu'un déséquilibre extrême finit par le détruire et qu'un autre système, non antagoniste, apparaît. Les oscillations sont des réponses à des déséquilibres internes suscités par des pressions externes. Ainsi sont introduits les événements de l'histoire, qui dépendent eux-mêmes d'accidents géographiques ou géologiques ; l'importance des mines de fer est certaine car le pouvoir représenté par le héros Mobié s'est greffé sur le développement de leur exploitation. Celle de la forêt est non moins grande car cette zone refuge a raffermi l'originalité bipolaire des Tsayi, qui sont, sur ce point, bien plus «simples» que leurs voisins téké où les bouleversements de l'histoire ont été plus nombreux et où la sédimentation subséquente rend plus difficile l'accès au cœur antagoniste.

Les noms des héros fondateurs ont-ils une traduction ? Si oui, tout Tsayi peut, seulement en les entendant, voir s'ouvrir devant lui son histoire entière. Mukaga nga Kabela signifie : l'Ancien, le maître du partage. C'est celui qui distribue la terre entre ses enfants et entre les clans, ainsi que le préconise le seul récit détaillé obtenu en pays tsayi. Le partage entre enfants de clans différents informe sur l'organisation disharmonique téké et souligne l'importance du père et de la patrilatéralité que l'on retrouve souvent dans les généalogies des maîtres de la terre. Quant à Mobié qui, lui aussi, partagea la terre entre ses enfants, leur attribuant de vastes territoires englobant chacun plusieurs unités territoriales tsayi, ce n'est pas ce geste qui le définit, mais le terme ubiala, s'élever au-dessus des autres. Ses successeurs sont désignés par le terme de mubiale, face aux maîtres de la terre, nga ntsié.

L'information «Mobié ne mange pas la python» contient ainsi, à elle seule, sa signification et son contraire. Elle porte, comme une menace ou un espoir, la destruction d'un ordre antérieur et le surgissement de quelque chose de nouveau, inconnu mais plus puissant, et par conséquent plus dangereux comme en témoigne l'importance de l'interdit alimentaire. Ainsi chargées d'une double signification et porteuses de contradiction, les informations obtenues ne sont pas neutres. Elles sont reçues, transmises et mémorisées avec toute la force contenue dans la structure duelle ; elles sont verbales mais aussi lourdement matérielles. Elles introduisent à une histoire oscillante dont les enjeux ne sont jamais éteints. En 1966, lors des débuts de mon travail, il était extrêmement important, et périlleux, de se prétendre nzinéké (partisan de l'organisation de Mobié) dans les zones situées à l'ouest, qui étaient restées tsayi. L'année suivante, cherchant un descendant de Mobié, j'entrepris un inventaire sauvage du pays, dans la partie est, demandant à chaque chef de village qu'il mangeait le python. La question, s'agissant de villages redevenus tsayi après l'affaiblissement de l'organisation nzinéké, n'en demeurait pas moins redoutable et mes interlocuteurs, subitement pleins d'effroi, bégayaient leur droit à se nourrir de serpents en cas de disette. J'étais devenue actrice dans leur histoire, porteuse des menaces et des violences répandues par les enfants de Mobié, alors que les témoignages sur cette violence, largement occultée, furent très peu nombreux. Puis vint un village dont le chef dit qu'il ne mangeait pas le python et qu'il descendait de Mobié.

La question que j'avais posée quelque temps auparavant, Mobié mangea-t-il le python ?, m'était venue à l'idée grâce à une coïncidence de situations. L'année précédente, dans un village de l'ouest, j'avais eu un

interprète qui disait ne pas manger le python. Il était mal vu par les anciens qui m'avaient mise en garde plusieurs fois contre ses mensonges et son imagination. Là, à l'est, je venais de quitter une des rares femmes détentrices d'autorité politique qui avait essayé de me faire décommander le rendez-vous suivant, disant que cet homme ne savait rien de l'histoire. Ce qui apparut parfaitement inexact. J'entendis parler de Mobié pour la première fois, ce grand chef venu de l'est, dont les enfants avaient pouvoir sur de vastes territoires. Je recherchai les raisons de cette crainte si manifeste chez la femme ; elles m'apparurent de même nature que les calomnies des vieillards, l'année précédente. Et je pensai que si Mobié ne mangeait pas le python, c'était parce que l'organisation politique qu'il avait introduite venait détruire le système tsayi, composé de petits territoires autarciques et clos sur eux-mêmes. Et que toutes mes informations si péniblement rassemblées, si incohérentes et complexes, pourraient alors se sérier en deux ensembles formés de celles qui se rapportaient à l'organisation tsayi et des autres. La confusion pourrait se construire en contradiction et une histoire deviendrait possible. Ce qui advint lorsque je découvris un peu plus tard le dernier descendant de Mobié.

Ce ne fut qu'en 1970 que j'obtins l'énoncé complet récité par le chef d'un village de la zone frontière : «Mukaga est tsayi, il mange le python ; Mobié est nzinéké, il ne mange pas le python. Tous deux viennent de l'est». On ne possède plus là un fragment, mais la totalité de l'histoire en pays tsayi, de ses événements et de sa dynamique. Deux héros s'y opposent, mais ils viennent tous deux de l'est, direction de l'origine pour les Tsayi. Ils sont donc différents et semblables occupant successivement la même place dans l'organisation politique, le second capable de remplacer le premier parce qu'il en est l'opposé. On a bien cette relation qui joint l'exclusion au lien le plus solide.

L'histoire de l'organisation de Mobié s'étend sur deux siècles. Les généalogies collationnées révèlent des affaiblissements locaux, suivis de reprises. Au début, l'expansion est liée à un développement de la production de fer et à son exportation vers l'est. Après des moments de latence situés dans la première moitié du 19^e siècle, les descendants de Mobié se ressaisissent et deviennent forts à nouveau, cette fois en contrôlant les routes de traite qui se dirigeaient vers la côte atlantique, au sud-ouest. Jusqu'en 1913, jusqu'à la guerre de conquête, appelée «guerre de l'impôt», l'organisation nzinéké couvre tout l'est du pays. Après l'effondrement démographique et économique, il y eut retour sur le système antérieur, qui n'avait pas été détruit et qui retrouva sa pertinence dans le contexte d'austérité et de pénurie qui dure jusqu'à présent.

Cette histoire en dents de scie est tributaire des pressions extérieures ; elle suit les flux et les reflux des relations avec l'extérieur : demande de fer, commerce d'esclaves et d'ivoire pour le pôle nzinéké, refus de la traite et repli sur l'autarcie pour le pôle tsayi. Et le système duel est bien propre à épouser les variations de ces pressions car il offre toujours une «réponse» utile pour chaque contexte. Toutes ces réponses dessinent, dans la durée, des alternances répétées de périodes d'expansion et de périodes de repli, ce que j'ai appelé une histoire feuilletée. Avec Mobié, j'ai atteint une importante période d'expansion, présentée comme la première depuis les origines. Mais malgré plusieurs généalogies qui pointent avec une grande correspondance vers les années 1730-1740 pour la naissance des fils de Mobié, rien ne vient assurer qu'il s'agit réellement d'une date concrète. Dans les oscillations de plus faible amplitude observées depuis cette période se glisse la possibilité de feuilletages antérieurs que la mémoire ne contient plus et que l'observateur étranger ne peut pas davantage saisir.

Ces créations politiques qui se sont imposées, venant de l'est, combien de fois se sont-elles produites ? Quels Mobiés antérieurs, après avoir détruit une bipolarité existante, ont ensuite constitué un pôle contraire, engageant avec lui des relations contradictoires jusqu'à un nouvel éclatement de la bipolarité ? Comment en retrouver les traces ? Dans les autres groupes téké, m'appuyant sur les travaux de mes collègues, j'ai pu supposer des répétitions plus nombreuses qu'en pays tsayi. Ces répétitions construisent un feuilletage plus flou où les indices de bipolarités successives, dont aucune ne détruit entièrement l'antérieure, sont difficiles à saisir, mais restent sensibles.

Deuxième partie

Verrait-on mieux les mouvements de ce système duel en redescendant, au contraire, dans des zones plus resserrées, celles où se produit un mouvement moins ample d'oscillations ? Après l'histoire de Mobié qui nous a introduits dans le feuilletage d'une histoire contradictoire, dont les mouvements ont une forte amplitude, je vais décrire le système politique tsayi, celui qui est à la fois antérieur, contemporain et successeur. Celui où la bipolarité définit autrement le temps en produisant des oscillations plus faibles. Pour cela, il convient de souligner à nouveau qu'il s'agit d'un système manipulé par les Tsayi eux-mêmes, un cadre d'action qui leur est propre et qui leur permet d'agir sur les événements «fortuits» et d'utiliser les pressions venues de l'extérieur. En effet, selon les récits, les origines

des Tsayi sont doubles : d'une part, fuite dans la forêt pour préserver un mode de vie où l'accent est mis sur la fécondité des humains ; d'autre part, introduction du pouvoir sur la terre par le héros Mukaga nga Kabela qui souligne l'importance d'une richesse matérielle.

Ces deux actes de naissance aux conséquences opposées n'ont rien d'incohérent ; ils offrent au contraire un schéma fort clair de la bipolarité qui contient l'histoire tsayi. Le maître des gens, celui qui ne reconnaît comme richesse que la santé des gens, est le chef d'un groupe de parenté matrilineaire ; on l'appelle aussi oncle maternel (ngu balaga, mère-homme), maître du lignage (nga nzo). Il veille à la santé et à la fécondité de ses gens, organise les mariages avec ses homologues en veillant à l'existence de liens de parenté bien définis entre les futurs époux, au prix d'une obéissance totale à sa loi : respect, frugalité, prestations «spontanées» régulièrement remises. Celui qui tente de s'émanciper, d'accumuler des biens matériels est châtié dans sa chair et dans sa vie, lui ou ses proches du même lignage, ou même ses enfants. C'est une obligation à laquelle personne ne peut se soustraire et bien des jeunes gens «réfugiés» en ville sont quand même atteints de maladies incurables et meurent s'ils n'acceptent de s'humilier devant leur oncle.

Face aux oncles présents sur une terre aux dimensions restreintes se trouve le maître de la terre (nga ntsié). Il est aussi maître des gens pour ceux de son lignage mais il peut accumuler des hommes et des femmes qui n'ont pas de liens de parenté avec lui : esclaves, personnes mises en gage pour dette, orphelins et fauteurs venus chercher refuge. Il est polygame, ayant davantage de femmes que les oncles, peut épouser des femmes loin de sa terre, nouant des alliances politiques dépourvues de liens de parenté préalables. Il règle les relations extérieures, dans les domaines judiciaire et économique et a le droit d'accumuler des biens matériels qui sont dispersés à sa mort. Chacun des chefs offre aux Tsayi un programme distinct, l'un axé sur le bien-être et la frugalité, l'autre sur l'expansion économique appuyée par la violence physique.

Ces deux programmes sont virtuellement contradictoires, mais ne s'actualisent que lorsque les conditions d'une accumulation matérielle se mettent à exister. Cette relation contradictoire est accessible à l'observateur dans les cérémonies qui mettent en jeu les deux maîtres. Sous un rituel présenté comme invariable, la «prière à la terre», les détails concrets sont fort variables si bien que chaque «prière» peut être interprétée comme un bilan des relations entre les deux chefs, comme état du système. L'anthropologue dispose ainsi d'images, parfois fort différentes, qui ne prennent tout leur

sens que lorsqu'il les a localisées dans les oscillations historiquement réalisées, en les replaçant dans l'éventail bipolaire. Considérées dans la durée, les répercussions d'un événement extérieur ou «fortuit» vont s'inscrire spatialement et quasi automatiquement, fournissant aux dirigeants tsayi un moyen d'appréciation et de décision. Il y a des répétitions qui renvoient à une jurisprudence qui a fait ses preuves et des événements dont l'ampleur est telle que la réaction doit être nouvelle (allant jusqu'à l'éclatement de la bipolarité) ou fictivement répétitive (avec retour forcé à une relation antérieure). Dans le déroulement de l'enquête, ces prières à la terre ont fourni des informations caractérisées à la fois par leur contenu et par leur position. J'enrichis la définition du fragment qui n'est plus seulement statique mais dynamique : tout en étant étroitement localisé, il met en branle l'ensemble du système. Voyons maintenant quelques cas d'affrontement entre les deux maîtres tsayi.

On crédite le maître de la terre d'un pouvoir sacré sur les productions naturelles, le gibier et la sève de palmier qui se transforme en boisson fermentée. S'il n'a pas reçu les prestations en gibier auxquelles il a droit (une cuisse), il empêche la sève de couler et rend vaine la chasse. Au cours d'une cérémonie publique, il va désigner le coupable, puis prend une gorgée de vin qu'il recrache sur le sol, renouant l'alliance rompue avec les Esprits de la terre. Cette cérémonie est volontiers décrite, de cette façon brève, dans tout le pays tsayi ; si la présentation a sans contexte un rôle édifiant, la cérémonie elle-même, une fois détaillée, fournit un témoignage précieux sur le fonctionnement du système bipolaire. Dans ce récit minimal, le maître de la terre semble être le seul acteur ; il est celui qui suscite la stérilité de la terre pour ensuite l'abolir, une fois son autorité reconnue et l'ordre revenu. Il semble le maître incontesté de la situation. Quelques détails vont modifier l'image édifiante et faire apparaître la complexité sous-jacente.

Ces Esprits auxquels il verse le vin de l'alliance renouvelée, est-il leur maître ou leur serviteur ? S'agit-il d'Esprits de la Terre ou d'Esprits d'ancêtres, comme certains le prétendent ? Est-il autre chose qu'un doublet du maître des gens qui, lui aussi, en cas de conflit avec un des siens, va mettre un terme à la procédure en offrant du vin, mais à ses ancêtres ? S'inscrit-il dans la continuité ou dans la différence ? Dans la répétition ou dans l'opposition ? Dès qu'on sort du récit minimal, a-spatial et a-temporel, qui célèbre la supériorité absolue du maître de la terre, on obtient des informations qui introduisent d'autres personnages et d'autres nécessités. Ainsi le fauteur est mis à l'amende. Il s'agit presque toujours d'un homme

jeune ou de bas statut, soumis à un oncle ou à un maître et, de toutes façons, incapable de payer une amende car il ne possède aucun bien matériel. L'amende sera payée par son supérieur. Les animaux seront mangés par ceux qui ont pris part à la cérémonie ; les tissus de raphia sont remis aux maîtres des gens présents.

Ce n'est donc plus un tête-à-tête entre un juge et un coupable dénoncé par une sorte de divination. Les maîtres des gens sont présents et actifs. On découvre qu'ils ont parfois dénoncé eux-mêmes le fauteur et que cette cérémonie qui consacre en apparence la supériorité du maître de la terre tourne surtout à leur avantage. D'autres stérilités ne sont pas causées par une prestation omise mais par un début d'accumulation réalisée par un de ces jeunes définis par leur pauvreté. Le scénario reste identique.

Mais il n'est plus semblable qu'en apparence lorsqu'une accusation de sorcellerie est émise envers un homme enrichi et non plus envers un jeune ou un dépendant. C'est que le pôle constitué autour de l'idéal de richesse matérielle est déjà plus fort. Dans la société tsayi en effet, si le maître de la terre dispose de quelques surplus et si les maîtres des gens détiennent de façon pérenne les tissus de raphia qui sanctionnent les alliances matrimoniales, la pauvreté est de rigueur. Une équivalence est clairement définie entre la pauvreté et le bien-être physique qui sont opposés à la richesse matérielle estimée dangereuse et liée à la sorcellerie. Selon cette définition, la seule source de richesse imaginable se trouve dans la pratique illégitime de la magie. Car les seuls magiciens autorisés sont les maîtres des gens, qui ne s'enrichissent pas, et le maître de la terre dont les biens matériels sont détruits et dispersés après sa mort.

Le maître de la terre présenté, dans le récit minimal, hagiographique, comme le plus puissant et comme entièrement libre de ses gestes, se trouve, au terme de cette présentation, réduit au rôle d'homme de paille des maîtres des gens. Comment évaluer la «bonne» image, si les Tsayi disposent en permanence de deux façons de gérer les gens et les biens, et si toute interprétation peut être inversée ? La réponse est simple : la dynamique du système vient de ce que les deux pôles ne sont pas strictement équivalents, ce qui entraînerait une incapacité de mouvement. La plus grande valeur est attribuée au pôle du maître des gens si bien que l'avantage accordé au maître de la terre n'est qu'apparent et vient masquer sa soumission au maître des gens et à l'idéal de frugalité qu'il impose. Toute prière à la terre qui se produit dans une période d'expansion des pouvoirs du maître de la terre entraîne cette distorsion dans la présentation des «faits». Et c'est au prix d'une seconde torsion que l'observateur parvient à localiser cet épiso-

de dans un mouvement d'oscillation produit de façon répétée vers le pôle du maître de la terre.

Le développement de la production (de fer mais aussi de tissus, de produits agricoles et cynégétiques) et l'intensification des échanges à longue distance posent à l'idéal des maîtres des gens un défi insurmontable. L'accumulation de biens qui a lieu ne peut pas être diluée dans le réseau des compensations matrimoniales ni attribuée au seul maître de la terre, et on ne peut indéfiniment accuser de sorcellerie ceux qui s'enrichissent. Le système arrive à des situations insolubles et touche ses limites. Il en existe quelques exemples. Si une stérilité est attribuée, par les maîtres des gens, au fils du maître de la terre, la cérémonie publique ne peut avoir lieu. Père et fils s'enferment dans la maison. Aucune information ne filtre mais la stérilité disparaît. Le maître de la terre ici montre qu'il manipule réellement la magie de la terre et non pas qu'il se contente d'obéir à des Esprits ; il est devenu, dans le domaine du sacré, aussi puissant que les maîtres des gens. Si aucune information n'est donnée, c'est que les mots manquent pour décrire cette situation qui échappe à toutes les coordonnées du système bipolaire. On est près d'une inversion des pôles, avec prééminence accordée à la production et à la richesse.

De tels cas-limites ont peut-être été nombreux à la fin du XIXe siècle, dans la partie ouest du pays tsayi. Et dans l'est, au cours des siècles précédents, ils ont probablement été encore plus nombreux, aboutissant à l'instauration du pouvoir de Mobié. Si bien que ce que j'ai décrit comme un éclatement de la bipolarité suivi d'une reconstitution plus ou moins réussie pourrait aussi être considéré comme une inversion entre les pôles. Mais je manque d'exemples pour la période contemporaine car la guerre de l'impôt est venue remettre le compteur à zéro ; les Tsayi fonctionnent à nouveau sur un mode économique minimal.

Un autre cas de relations extrêmes entre les deux chefs, venant aussi de l'ouest, décrit une contre-attaque des maîtres des gens. Attribuant au maître de la terre un nombre de décès trop important, ils le dénoncent comme sorcier et le destituent. Le village part se reconstruire plus loin avec un nouveau maître de la terre. Ici c'est le clivage entre le pouvoir sur les gens et le pouvoir sur la terre qui est réaffirmé : le maître de la terre ne doit pas interférer avec la vie des gens ; il ne doit pas empiéter sur le domaine de la vie et de la fécondité. Or le développement économique l'amène en fait à accumuler aussi des gens. Sa richesse lui attire des dépendants de toutes sortes. Il se soustrait aux règles de mariage, grâce à sa grande polygamie (une dizaine d'épouses), agit en maître des gens en réglant

les alliances à l'intérieur de son groupe de dépendants. Il applique à son gré les règles de filiation et de succession en se faisant remplacer par un fils du même clan, voire de même lignage, ce qui suppose un certain nombre d'entorses préalables. La répétition finit par peser de façon quantitative et les justifications successives ne parviennent plus à masquer l'hypertrophie du pôle de l'accumulation matérielle. Profitant des circonstances, les maîtres des gens suscitent une remise à zéro du système. Concrètement, ils ont localisé la cause des décès dans le pôle des maîtres des gens (alors qu'elle devrait leur être attribuée) et, en rendant responsable l'homme qui incarne ce pôle, ils le déclarent sorcier et l'excluent du jeu bipolaire.

Si le système bipolaire tsayi gère sans problèmes une histoire dont les mouvements ont une faible amplitude, il apparaît assez rigide dès que les pressions extérieures produisent des effets cumulatifs dans le pôle dominé. Les cérémonies de prière à la terre interviennent alors pour renforcer l'idéologie tsayi et assurer que le pôle des gens est toujours dominant car, comme le veut le proverbe que l'on m'a cité en 1970, «il y a le maître des gens et il y a le maître de la terre ; le maître des gens est le plus fort». Il existe même un cas («théorique» ?) selon lequel les désordres de fécondité de la chasse sont dus à l'ignorance d'un jeune maître de la terre et disparaissent après qu'il ait été instruit par les maîtres des gens. La dépendance est bien réelle et elle induit l'inégalité des pôles, une dissymétrie nécessaire au fonctionnement du système.

Malgré cette inégalité, tout se passe comme si chaque façon d'être, présentée simultanément aux Tsayi, était exclusive. La dissymétrie, bien qu'elle soit reconnue, est masquée sous l'apparence d'un insoluble dilemme, entretenu par chaque décision, et qui est résolu dans la vie quotidienne par une alternance de gestes soigneusement dosée entre le respect dû au maître des gens et les obligations envers le maître de la terre. L'idéal de pauvreté est ainsi entretenu pendant longtemps par une double obéissance qui régit des prestations redoublées. Le ressort de la vie sociale n'en réside pas moins dans la contradiction développée par les conséquences de cette double obéissance que définit la bipolarité politique tsayi.

Comment exprimer cette forme de nécessité qui inclut la domination d'un pôle sur l'autre et qui entraîne la possibilité de leur inversion ? Antagonisme structurant, ago-antagonisme, dynamique de la contradiction, les concepts existent depuis quelques années, mais ne répondent pas exactement à la matière sociale fournie par mes observations. L'énoncé que j'ai choisi, système bi-polaire à information fragmentaire, insiste sur la puis-

sance des gestes quotidiens qui, en se répétant, suscitent vers un pôle une oscillation d'une certaine ampleur qui va alors devenir visible, quantitativement sensible, et sera sanctionnée par une manifestation sociale, sorte de correction d'équilibre ; et j'ai retenu ici l'exemple des cérémonies de prière à la terre. Chaque cérémonie est bien une information fragmentaire car, si elle permet d'observer les effets d'un événement local sur l'ensemble du système, elle rend également possible l'identification et la prévision des mouvements, antérieurs ou postérieurs, qui sont contenus de façon nécessaire entre les pôles. Ce qui est, pour les Tsayi, un cadre d'action, et on pourrait presque dire, de réflexe, a pu aussi être utilisé comme cadre d'observation et de réflexion pour l'anthropologue.

Références

- M. C. DUPRÉ, 1989, Place du serment dans une structure politique duale. In *Le Serment*, Publidix, Nanterre, pp. 125-136.
- M. C. DUPRÉ, 1989, Un système politique et son histoire. In *Perspectives systémiques*. Colloque de Cerisy, sous la direction de B. Paulré. L'interdisciplinaire, Limonest, pp. 225-234.
- M. C. DUPRÉ, 1989, Application de la systémique dans un système social. Le cas des Téké tsayi du Congo. In *Congrès Européen de Systémique*. AFCET, Paris et Inforge, Lausanne, pp. 343-354.