

Masques de danse ou cartes géopolitiques?

L'invention de Kidumu chez les Téké tsayi au XIX^e siècle
(République populaire du Congo)

Marie-Claude DUPRÉ*

INTRODUCTION

Présentation

Les Téké tsayi font partie de l'aire téké, comme les Lali, les Tege, les Küküa (kukuya) et les ressortissants du royaume tio (fig. 1). Avec les Lali, ils vivent dans la forêt, où les remous de la traite au XIX^e siècle amenèrent de nombreux fragments de peuples venus du nord, de l'actuel Gabon.

Ils ont quitté les savanes sablonneuses, les « plateaux batéké », pour échapper à la contrainte d'un roi (Makoko) trop puissant, peut-être au début du XVI^e siècle.

Ils ont exploité de riches gisements de fer situés au nord-est de Komono (mines de Zanaga), et ce développement technique et commercial les mit en relation avec des peuples acheteurs de minerai, puis de métal. Au début du XVIII^e siècle, ou avant, un héros venu du groupe küküa imposa à la partie orientale du pays tsayi un système politique plus coercitif qui détruisit l'équilibre antérieur entre deux chefs homologues et opposés, le maître de la terre et le maître des hommes.

L'ouest du pays, resté organisé selon le système duel tsayi, connut à son tour un développement lié à l'exploitation de mines de fer, plus petites, situées autour du mont Lékoumou, vers Mbinda. Les routes de traite qui avaient jusque-là évité cette zone se multiplièrent, entraînant l'arrivée des peuples du nord. Les Duma (Nzabi), les Akele (Ngomo et Wumbu), les Kota (Ndasa), puis les Obamba.

*Sociologue CNRS, Coussangettes, 73840 Viverols

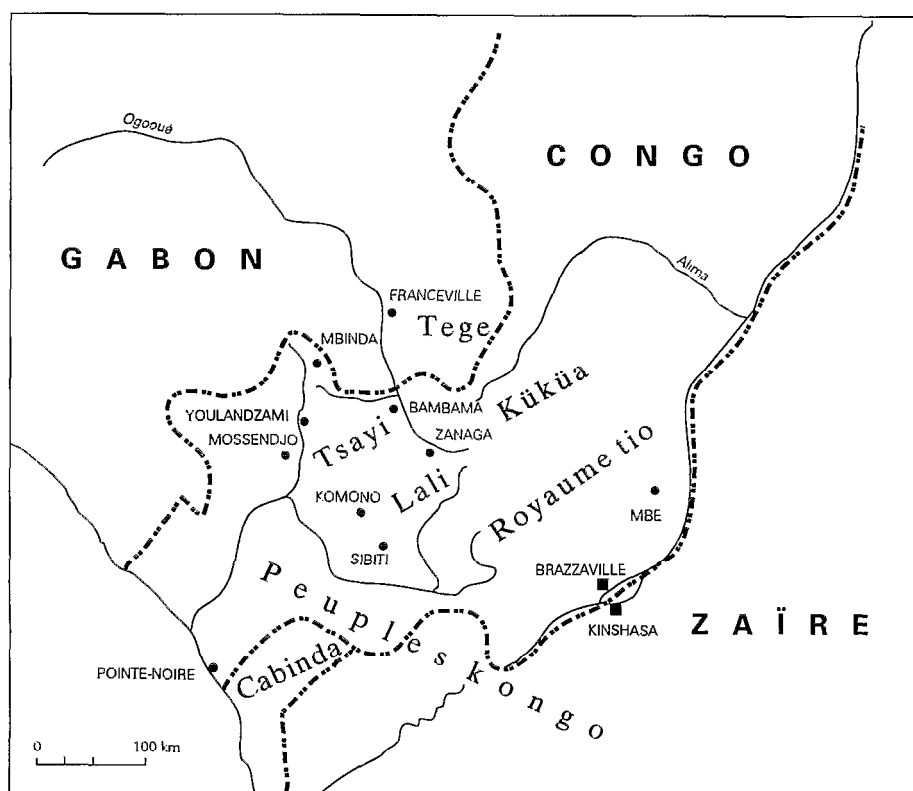


FIG. 1. — Les Téké tsayi et leurs voisins

Fallait-il, là aussi, modifier la structure politique pour la rendre plus coercitive ?

Ngwaka Banzuru (Ngwaka des fourneaux), métallurgiste et maître du mont Lékoumou, suscita alors, vers 1860, l'introduction de danses masquées destinées à montrer la grandeur d'un pouvoir politique qui entendait conserver sa structure duelle. La composition symétrique des masques Kidumu, dont le nom évoque le bruit du tonnerre et celui de la renommée, exprime cette opiniâtre dualité.

Les débuts de la colonisation furent marqués par une longue période de *statu quo*. La pénétration coloniale, décidée en 1909, entraîna une révolte suivie d'une répression, en 1913-1920, appelée « guerre de l'impôt ». Près des neuf dixièmes des habitants périrent de faim et de maladies. Le pays fut alors réduit à quelques villages échelonnés le long des pistes.

L'indépendance marque un renouveau des traditions, surtout pour les Tsayi presque partout soumis aux groupes migrants par le colonisateur. Les masques Kidumu, qui dansent dans la toute nouvelle sous-préfecture de Bambama, sont faits dans les villages proches, Lékana et Kiboungou, d'après le premier masque sculpté près du mont Lékoumou, dans le nord-ouest, près d'un siècle auparavant.

La découverte

C'est en 1967 que j'ai vu pour la première fois un masque Kidumu chez les Téké tsayi, au village de Youlandzami situé entre Mossendjo et Mbinda, là où la Louessé, la route et la voie ferrée se croisent (fig. 1). Youlandzami fut, comme mes enquêtes sur l'histoire précoloniale me l'avaient appris, un centre important de la région de Kinzéri. Après la guerre de l'impôt, un village du même nom rassembla les survivants de cette zone puis, suivant les ordres de l'administration coloniale, se déplaça plusieurs fois vers l'ouest pour occuper, à partir de 1960 environ, l'emplacement d'un camp que venaient d'abandonner les techniciens qui avaient construit la voie ferrée pour la Comilog. Cette Compagnie minière de l'Ogooué extrait le manganèse des mines de Moanda au Gabon et l'évacue sur le port de Pointe-Noire.

Le masque montré à Youlandzami n'avait pas été fait pour danser. Il était récent, peint avec les restes du chantier de vives couleurs, rouge, noir et blanc. Il était destiné à remplacer l'exemplaire précédent vendu pendant les travaux et devait garder la mémoire du passé ; on m'affirma que si je pouvais le « lire », j'aurais toutes les informations nécessaires sur l'histoire des Téké tsayi. On m'indiqua qu'il existait un autre masque appelé Sanga et que Kidumu ressemblait à Mungala, l'être fabuleux suscité par les migrants, sans lui être identique. Puis on me donna les noms de certains motifs : les yeux, les oreilles, les scarifications, le nez, la bouche curieusement surmontée d'une barbe ; le tout figurant le visage d'un personnage mystérieux qui surgissait de la forêt proche. Les masques sortaient les jours de fête ou pour l'enterrement des chefs.

Une fois la photographie terminée, les villageois remballèrent précieusement leur relique et je restai avec cette étrange prescription : déchiffrer le masque pour avoir accès à l'histoire. Jamais on ne m'avait dit qu'un tel objet pouvait être un document d'archive. En quoi ce visage reflétait-il le passé de cette région ? Était-ce seulement un visage ? Comment suivre le conseil que l'on m'avait donné ?

Une observation constamment modélisée

Heureusement, le travail de terrain put être prolongé et ensuite repris en 1969, 1970 et 1972. Le pays téké tsayi, regroupé en quelques villages entre Mossendjo et Mbinda, s'étendait aussi le long des autres axes routiers, de Mossendjo à Komono et de Sibiti à Bambama, en passant soit par Komono, soit par Zanaga. L'enquête menée presque exhaustivement me prouva ce que j'avais perçu pendant les premiers mois où je m'étais tenue sur les limites occidentales du pays tsayi : un village ou un groupe de villages ne constitue pas une sorte de microcosme capable de refléter le macrocosme social. L'histoire a sédimenté différemment selon les lieux d'une même société, et ma recherche a consisté surtout à distinguer ce qui était structure et ce qui était système. Un système étant alors pour moi, chez les Tsayi, l'ensemble observable des réponses qui avaient actualisé localement la structure permanente sous l'impact de divers événements.

Le bloc apparemment compact des Tsayi devait pouvoir être décomposé en sous-systèmes distincts mais tous modélés par les mêmes impératifs, ceux qui déterminaient l'identité tsayi, cette façon particulière de définir les règles sociales et d'en gouverner les applications. Je menai mon enquête pendant des années avec une hypothèse qui resta longtemps informulée : il devait exister des masques différents selon les régions du pays tsayi, et je devais pouvoir en trouver les raisons à travers les traces laissées par les histoires régionales dans les concrétisations politiques locales.

L'origine, ou les origines des masques, était le fil conducteur de la collecte d'informations. Et cette remontée vers les origines devait reconstituer la diffusion géographique du masque, autant que possible. La recherche, ainsi, était inséparable d'une perspective comparatiste, celle qui me permettrait d'identifier dans le pays tsayi des zones originales (sous-systèmes ou sous-ensembles), considérées comme autant de variantes de la structure. Et cette quête ne pouvait s'exercer que dans un cadre suffisamment vaste, aussi bien dans le temps que dans l'espace.

L'espace fut celui du pays tsayi dans son extension maximale, un carré d'environ 100 km de côté, et fut encore tendu à d'autres sociétés téké situées à l'est car les remous de leur histoire avaient atteint le pays tsayi. Et il engloba les groupes voisins, au moins ceux qui jouèrent un rôle dans la création de Kidumu.

Le temps fut celui des séquences généalogiques qui, hélas, butent sur les débuts du XVIII^e siècle, malgré des indices qui font penser à

une sorte de répétition d'événements remontant beaucoup plus loin dans le passé. L'absence de prospection archéologique sur le territoire tsayi empêche de penser un raccord entre les temps archéologiques qui descendent aujourd'hui jusqu'au XVII^e siècle et les périodes accessibles à travers la mémoire des Tsayi.

Restait à utiliser au mieux les informations recueillies dans ce cadre. Or elles étaient à première vue assez pauvres. Courtes généalogies, bribes de récits de fondation, fragments sur les arts du fer, proverbes, de forme énigmatique comme il se doit. Seule et principale qualité, elles étaient répétitives, variant selon les lieux de leur collecte, tout comme le graphisme des masques abondamment recréés, pendant la durée de ma recherche, dans plusieurs localités du pays.

Après la définition du cadre, il fallait donner un statut à ces informations et justifier leur forme fragmentaire afin de pouvoir en tirer la moelle, puis les situer dans l'espace/temps des systèmes locaux tsayi (M.-C. DUPRÉ, 1990b). Ce qui est dit ici, assez simplement je l'espère, fut élaboré à tâtons, pendant des années. Il n'existait alors aucune théorie et encore moins de méthode qui ait traité des données de cette sorte avec l'ambition que j'avais. Cette exploration où tout était mené de front, la construction du cadre et l'extraction de sens, resta longtemps non formulée. Ce fut seulement au milieu des années quatre-vingt que je m'aperçus d'une évolution semblable dans d'autres domaines. J'avais procédé, solitairement, à une modélisation de systèmes complexes ; formule magique principalement utilisée dans les sciences économiques et surtout dans les recherches sur l'intelligence artificielle. On était loin des Tsayi et de leurs masques, mais en plein cœur d'une démarche novatrice.

LA PERSPECTIVE SYSTÉMIQUE EN ANTHROPOLOGIE

Une approche holiste inscrite dans la durée

La systémique, qui se définit comme une approche globale, holiste, retrouve les ambitions du structuralisme et plonge ses racines dans l'adage ethnologique plutôt ridiculisé par la formule bien connue : « Tout est dans tout et réciproquement ». Mais elle ajoute les méthodes ou, du moins, le vocabulaire de la cybernétique et construit des modèles pourvus de régulations homéostatiques et de corrections par rétroaction. Appliquée à l'anthropologie, cette « science » des petites sociétés closes permet de les reconsidérer comme des systèmes ouverts, dotés de limites perméables et en relation constante avec leur environnement. Or il est plus facile, à

propos de ces petites sociétés, de parler de crise ou de destruction car elles affrontent généralement, lorsque l'ethnologue parvient jusqu'à elles, des conditions politiques et économiques qui les poussent à l'éclatement ou à l'homogénéisation. Il était également plus facile de les écarter de tout mouvement et de les voir immobiles dans le « présent ethnographique », où elles ne peuvent que se maintenir dans un état d'équilibre précaire (sociétés d'autosubsistance) ou disparaître. Marshall SAHLINS (1976) fit scandale, au début des années soixante-dix, en les qualifiant de « premières sociétés d'abondance » ; il mettait ainsi l'accent sur l'efficacité de leurs relations avec leur environnement. Il restait à les voir inscrites dans la durée, porteuses d'une histoire qui leur était propre et dont les traces devenaient observables dès lors qu'on en postulait l'existence.

Expérience et modélisation

Parvenir à modéliser une société « primitive » de façon satisfaisante permet de faire face à un problème majeur des sciences humaines, l'impossibilité de mener des expériences sur leur « matériau ». Modéliser, c'est d'abord réduire un système à ses articulations principales puis le manipuler en faisant jouer ses composantes comme autant de variables. C'était déjà l'ambition du structuralisme, et les réussites sont incontestables dans les systèmes relativement clos des récits mythologiques où les mouvements sont peu nombreux, peu variés, et ne s'inscrivent pas dans une durée. Pour les systémiciens, un « bon » modèle doit pouvoir dépasser les limites de l'observation qui l'a produit et, par exemple, « fonctionner » dans la durée : autoriser des hypothèses sur ses transformations, sur les apparences qu'il possède dans une autre période historique, cent ou cinquante ans avant ou après l'observation. Tous nos experts en futur réalisent ainsi d'innombrables projections, prolongeant des courbes de tendances, croisant des variables, etc. C'est, en ces temps de paix prolongée, l'activité principale du Pentagone. C'est aussi l'un des ressorts de la montée grandissante des préoccupations écologistes.

Un « bon » modèle doit correspondre à la réalité qu'il prétend représenter et doit posséder une capacité de prédiction assez grande. Là réside son analogie avec les procès expérimentaux. On fait varier telle donnée au temps t et on retrouve telle configuration générale au temps t' . Cette manipulation du modèle est inconcevable sans une référence au passé ; en outre, une modification du modèle est plus facilement vérifiable dans l'histoire écoulée que dans le futur incertain. Et, inversement, une certaine connaissance du passé, même révolu, est indispensable à la confection du modèle utile pour rendre compte du présent.

La systémique s'écarte ici radicalement du structuralisme en refusant ce « temps immobile » qui, comme on nous l'a longtemps enseigné, caractériserait les sociétés « froides ». Cette nouvelle approche définit, *a priori* pourrait-on dire, les sociétés « primitives » comme douées de mouvement, capables de modifications et de transformations. Elle trouve à se nourrir, à collecter ses données dans les traces laissées par leur histoire. C'est-à-dire que les événements passés, manipulés et intégrés par les membres de ces sociétés, lorsqu'ils continuent d'être un enjeu, demeurent marqués dans le présent, cette courte période définie par le séjour de l'anthropologue, quelques mois ou quelques années, à l'intérieur desquels l'observation est obligatoirement confinée.

Un « bon modèle » manipulé par l'anthropologue échappe ainsi aux contraintes du réductionnisme : il est plus riche que la réalité qu'il reproduit pourtant schématiquement. Il n'est pas statique mais animé d'un mouvement incessant de réflexion pour resituer les matériaux récoltés dans les différents espaces/temps (ou sous-systèmes, ou systèmes locaux) identifiés dans la société observée.

Constructivisme ou observation ?

Mais cela réveille alors un autre problème non résolu par l'anthropologie. Est-ce que le chercheur décrit la réalité sociale ? Est-ce qu'il la construit ? S'il la déforme ou s'il l'interprète, est-ce inévitable et peut-on en reconnaître les biais ? Quelle est la part de création qui revient aux « informateurs », et quelle est celle de l'observateur (encore défini comme étranger, extérieur) ? Le structuralisme, rappelez-vous, avait suggéré une réponse en affirmant que les structures étaient inconscientes et que, par conséquent, seul un étranger non impliqué dans l'action pouvait les pressentir et les formuler. Comme disent les linguistes, parler, savoir une langue ne donne pas accès aux structures du langage ; il y faut une autre démarche, définie ainsi comme une rupture épistémologique.

Dans mes années d'études, et dans les premiers textes auxquels j'ai eu accès, cette incapacité des acteurs sociaux était formulée comme une règle. Les sujets d'une organisation sociale sont mus par elle, et là réside la possibilité d'en déchiffrer les lois, la base de l'œuvre scientifique. J'ai, bien sûr, accroché mes premières reconstructions à cet axiome. Il mettait en lumière la nécessaire prégnance de lois sociales et confortait la débutante que j'étais dans son projet de connaître ces Téké tsayi si avarés de paroles et si peu friands de souvenirs.

Il y avait pourtant une circularité qui est assez rapidement devenue inconfortable. Sujets d'un ensemble social, certes, nous le sommes tous ; il n'y a qu'à prêter quelque attention à nos propres formules

de politesse, à certains gestes plus proches du réflexe conditionné que de la stratégie raisonnée. Mais nous sommes aussi des acteurs. Il nous faut parfois choisir, créer l'irréversible, assumer des conséquences ; bref utiliser des lois connues obscurément ou non de façon raisonnée. Pourquoi dénier cette capacité aux membres de ces sociétés « autres » qui nous accueillent, qui s'efforcent de répondre au mieux à nos invraisemblables questions, qui acceptent notre présence dans leurs rituels et qui, à l'occasion, ne manquent pas de nous présenter en miroir nos préoccupations : « si tu arrives à lire ce masque, alors tu sauras notre histoire » ?

Manipulateurs ou observés ?

Concevoir une société froide comme composée de sujets, d'automates, c'était refuser les enseignements de la pratique de terrain, cette autre particularité de l'anthropologie, qui nous mettait en relation avec de grands mystiques, de fins politiciens, des historiens amplement pourvus d'esprit critique. Observer une cérémonie, chez des Téké, ou chez des Kongo qui sont voisins, c'était mettre en lumière, non des réflexes inconscients, mais une sorte de dramaturgie aux règles connues de tous, sauf de l'étranger qui les reconstitue péniblement en transcrivant ses bandes magnétiques et en posant d'innombrables questions à son interprète. Georges CONDOMINAS (1957) avait fourni un premier exemple de ce modeste et gigantesque travail ; pour les pays que je connais, Pierre BONNAFÉ, Wyatt MAC GAFFEY, T. K. M. BUAKASA (1980), Georges DUPRÉ (1985) et moi-même avons mené à bien, simultanément mais séparément, les mêmes procédures.

Il en résulte que chaque cérémonie est une occasion, pour les acteurs sociaux, de procéder à un rajustement politique de leur sous-ensemble local à partir de la connaissance qu'ils possèdent de la structure organisatrice. Accusations de sorcellerie, procédures de divorce, rassemblements pour des levers de deuil et pour des successions constituent autant de rééquilibrages présentés d'abord à l'étranger comme une remise à zéro, un retour à un état a-historique, mais qui sont tout autant des adaptations à des conditions externes qui ont varié, ne serait-ce que par l'âge et le nombre des participants. Il s'agit, certes, à travers ces rituels, de justifier par le passé les décisions présentes ; par exemple en rappelant que telle personne n'a pas accès au statut d'acteur social en raison de ses origines obscures. D'autres fois, il s'agit au contraire d'annoncer que telle partie du lignage possède désormais sa pleine capacité de décision.

Cette approche rend perceptible la dynamique de l'histoire et les traces du passé qui pèsent sur le présent. Dans ces régions où la

traite a sévi pendant des siècles, elle fait apparaître une forte inégalité sociale, latente dans la vie quotidienne, mais qui sous-tend les droits et les activités de chacun. Il y a des sujets et des acteurs, et les premiers sont bien plus nombreux. Les changements apportés à l'occasion d'une cérémonie peuvent être évalués par rapport à la connaissance que les acteurs ont de la « structure » de leur société. Dans les exemples généraux que j'ai donnés, cette connaissance est utilisée pour engendrer deux mouvements inverses : le retour à une situation antérieure et l'ajustement à une situation nouvelle, contemporaine.

L'histoire et le travail effectué par les acteurs sociaux sur leur histoire pourraient être traduits par l'étranger au moyen d'un schéma d'oscillations se produisant plus ou moins loin d'un axe d'équilibre, que j'ai appelé « limite interne » et qui définit l'amplitude des oscillations (DUPRÉ, 1989c). L'inégalité sociale, ainsi reconnue, entraîne une stratégie de terrain simple mais coûteuse en temps, qui consiste à prêter une attention égale aux « bons » informateurs et aux autres, jeunes, ignorants, dépendants. Puis de mettre en perspective les informations en les confrontant les unes aux autres, en nuancant les « théories » des uns et des autres afin de donner à la réflexion la souplesse nécessaire pour évaluer ce jeu sur les lois de la structure que j'évoquais à propos de notre propre comportement, dans notre propre société.

Observateur ou acteur ?

L'observateur extérieur acquiert un autre statut ; il n'est plus l'étranger rationnel et quasi omniscient. Il est celui qui, en fréquentant les divers groupes sociaux, a acquis une familiarité avec les enjeux et les stratégies, ce qui lui donne une certaine facilité pour se comporter de façon efficace (poser la bonne question au bon moment et à la bonne personne) et une rapidité accrue dans la fabrication de ses hypothèses intermédiaires. Après une certaine durée, il est capable de manipuler un modèle d'une façon qui correspond au mouvement de la réalité sociale, même si celui-ci reste longtemps formulé de façon floue ou confuse.

On assouplit ainsi cette mystifiante dichotomie entre savoir « scientifique » et pratique sociale, entre cette définition d'une structure inconsciente et le fait évident que les acteurs d'un système social savent fort bien utiliser leurs propres lois, comme Paul VEYNE (1978) l'a souligné, à propos de Michel FOUCAULT. Sans cette précaution il n'y aurait aucune possibilité pour l'observateur étranger de comprendre la structure organisatrice et de la restituer à son milieu scientifique. Cela procède aussi, me semble-t-il, d'un minimum d'objectivité : prêter attention aux savants comme aux

ignorants; être sensible aux conduites quotidiennes, avec leurs injustices et leurs inégalités; ne pas fréquenter exclusivement les hautes sphères de la société qu'on prétend observer; convenir que chacun possède sa part de liberté dans un système social; reconnaître à la fois les contraintes d'une structure et le jeu (à tous les sens du mot) auquel elle se prête; admettre enfin que l'on n'atteint la «structure» qu'à travers la variété des conduites observables.

KIDUMU ET SON HISTOIRE

Dans la dynamique d'une recherche de terrain, la construction du modèle et l'extraction de sens à partir des «faits bruts» vont de pair, et il est artificiel, bien que nécessaire, de les démêler après coup. Sens et modèle ont surgi peu à peu d'une confrontation recherchée entre les informations et leur environnement social. Il m'a fallu pour cela parcourir tout le pays tsayi, poser les mêmes questions en différents endroits et noter les variantes dans les réponses. Cela a permis d'enrichir considérablement les informations localement disponibles sur quelques thèmes précis : les récits des origines; les arts du fer; les généalogies de chefs et de héros; les rapports conflictuels du maître de la terre et des maîtres des gens; et surtout les souvenirs concernant les seigneurs nzineke qui avaient imposé dans une partie du pays tsayi une organisation politique différente du système bipolaire local.

Une situation très variée

Au lieu de chercher à déterminer quelle était la «vraie» réponse et de créer une hiérarchie des «faits» et des informateurs, je me suis attachée à découvrir les raisons de ces variantes dans l'origine socio-politique des réponses obtenues. Au lieu de faire appel à un métasystème, j'ai manipulé des systèmes locaux en les rapportant à leur espace/temps spécifique. Ce travail m'a permis de découper le pays tsayi en plusieurs régions et de faire mieux apparaître une hétérogénéité qui résultait d'histoires locales différentes.

Une première division sépare le pays tsayi en deux sous-ensembles distincts. La partie est-sud-est où les seigneurs nzinéké ont imposé une organisation politique unipolaire, depuis le début du XVIII^e siècle au plus tard, et la partie occidentale où ils n'ont pas étendu leur emprise (fig. 3). Au milieu, bien sûr, une zone floue (M.-C. DUPRÉ, 1989b).

L'ouest a été à son tour divisé en quatre sous-régions, du nord au sud, en suivant les limites géographiques indiquées par les Tsayi :

Mukuolo près du mont Lékoumou, Kinzéri autour de Youlandzami, Lèsumu et Mudiéné où les masques n'ont pas été recréés après l'indépendance. Les particularités propres à ces divisions ont été élaborées à l'aide de quelques critères : les noms des clans dominants, la polygamie des chefs politiques, leur réseau d'alliances matrimoniales, le mode de succession de chaque lignée de chefs, leur réputation de commerçants et/ou de guerriers, la présence sur leur territoire de migrants venus du nord, Ngomo et Wumbu, groupes akele, l'existence du rite Mungala propre à ces migrants et enfin le réseau des danseurs Kidumu et celui des danseurs Sanga qui les avaient précédés (fig. 2).

Il a fallu ensuite s'orienter dans la diversité chatoyante des masques recréés en grande quantité de 1965 à 1974, surtout dans le nord-est du pays, et réussir à les localiser ou, du moins, à retrouver leur localisation précoloniale.

Car, ce qui venait compliquer un terrain déjà varié, la guerre de l'impôt qui avait entraîné une catastrophe démographique (M.-C. DUPRÉ, 1990a), fut suivie de plusieurs découpages au fil desquels le pays tsayi se trouva repoussé sur ses limites. Dans le brassage de la guerre, avec la dispersion des « campements », maquis et sanctuaires avant la lettre, puis à cause de la dépopula-

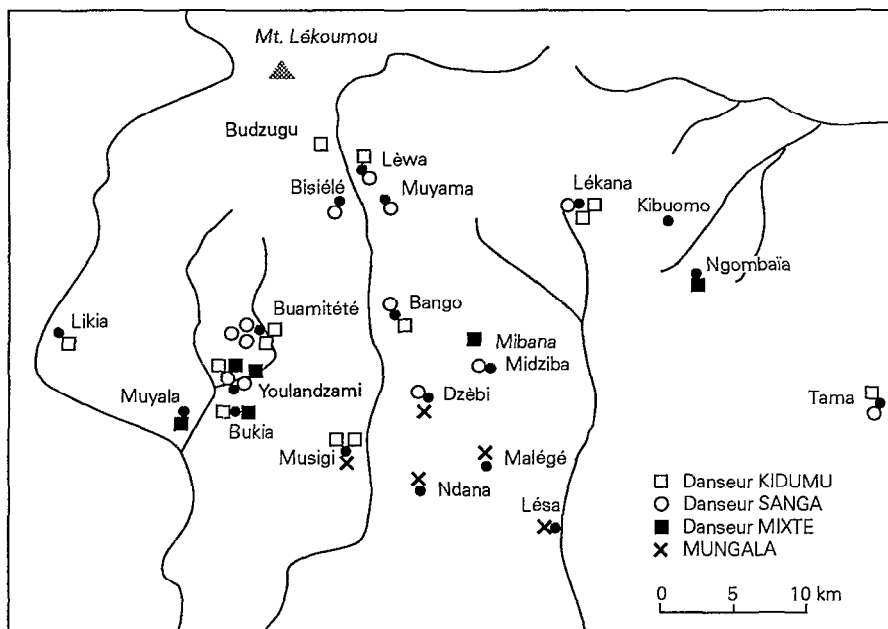


FIG. 2. — Danseurs tsayi et akele, Mukuolo et Kinzéri, 1910
(Kidumu et Sanga sont tsayi, Mungala est akele)

tion qui suivit, les masques disparurent très largement et presque tous ceux qui furent recréés après l'indépendance suivaient les souvenirs de vieillards parfois déplacés loin de leur village d'origine.

Ma propre recherche contribua en outre, très tôt, à brouiller les cartes. Le premier article publié (écrit en avril 1968) mettait l'accent sur les masques photographiés en 1967 qui appartenaient tous à une zone originalement restreinte, Mukuolo et la partie limitrophe de Kinzéri, dont les habitants avaient été écartelés entre Youlandzami et Bambama. Il en résulta un important développement artisanal de copies de ce type, celui qui ressemble le plus à un visage, que j'avais ainsi « authentifié », au détriment des autres types très nombreux et plus variés, venant de Mbama, qui n'avaient fait leur apparition qu'en juillet 1968, à l'occasion d'une semaine culturelle organisée à Brazzaville (fig. 3).

Il fallait encore réussir à tenir compte des zones où les masques étaient absents, n'ayant pas été recréés ni créés ou parce qu'ils avaient été contrés, bien avant la guerre de l'impôt, par les autorités politiques locales, en particulier par les seigneurs nzineke.

Il fallait enfin découvrir le lieu de la « naissance » de Kidumu et en connaître la date pour suivre sa diffusion dans le pays tsayi et apprécier sa capacité de transformation graphique.

Les naissances du masque

Ce tissu d'informations extraordinairement variées fut lentement ourdi à partir des recensements de la population précoloniale, des généalogies de chefs et de danseurs, des indications portant sur la hiérarchisation précoloniale, des souvenirs concernant Kidumu et enfin des photographies de masques prises partout où il en existait pendant les quelques années de ma quête.

Reprenons quelques éléments concernant le masque : il peut être « lu », donc les motifs qui le décorent ont une fonction sémantique reconnue des Tsayi. Il est un instrument du pouvoir politique et, comme tel, il est incompatible avec certaines configurations politiques historiquement reconnues, comme le système nzineke. Ses nombreuses variantes graphiques peuvent être rapportées à la variété des histoires locales incarnées dans les divers sous-ensembles tsayi (systèmes locaux) qui existaient avant la guerre de l'impôt. Date et lieu de naissance ont été obtenus à partir de plusieurs généalogies. L'une, partant d'un danseur actuel, remonte à son « inventeur » ; l'autre, partant d'un historien local, aboutit au chef politique, un métallurgiste, qui envoya l'inventeur se former là où existaient des masques, aux limites septentrionales du pays tsayi, en un lieu que je n'ai pu identifier. Vers 1860, le premier danseur revint, les mains vides, dans son village situé aux limites nord-ouest

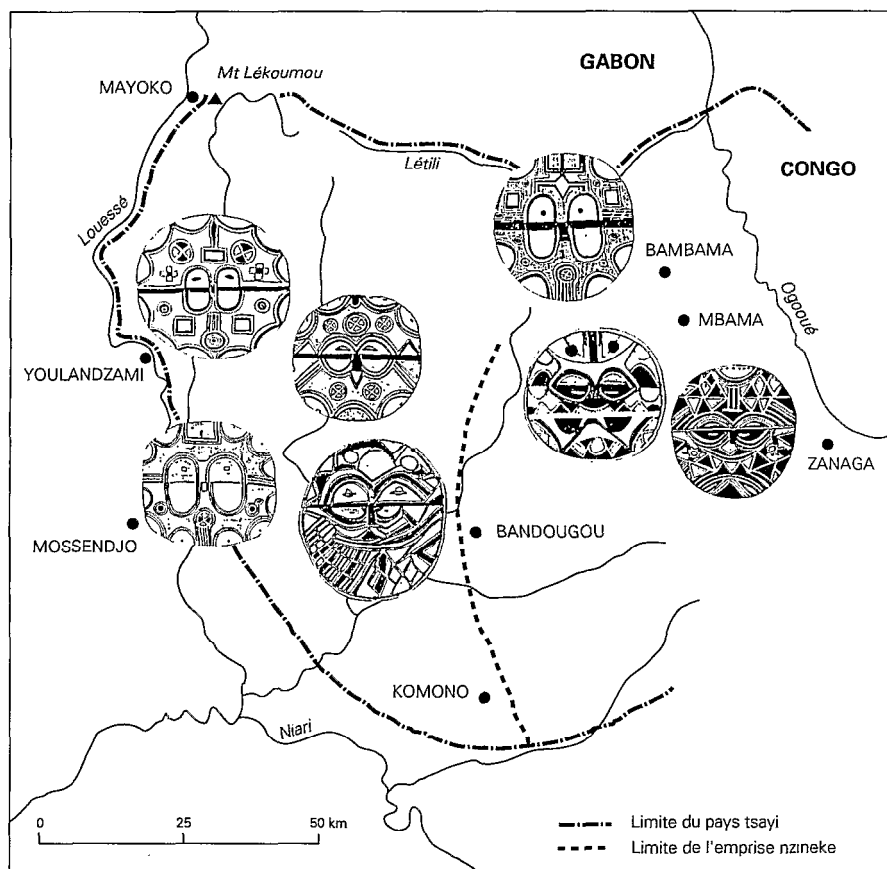


FIG. 3. — Masques Kidumu chez les Téké tsayi

Les masques de Bambama (Lékana, 1965) et de Youlandzami (vers 1960) ont leur origine dans la région de Mukuolo (mont Lékoumou).

Ceux de Mossendjo (vers 1930), d'Isaac PAÏLÈS (vers 1917) et de Bandougou (vers 1963) sont de la zone médiane.

Ceux de Mbama (1968 et 1970) ont évolué dans la zone soumise aux Nzineke.

De 1968 à 1972, les ateliers de récréation étaient massivement concentrés autour de Mbama et de Bambama.

du pays, à Mukuolo, près des mines de fer du mont Lékoumou et recréa le premier masque Kidumu que l'on peut penser semblable à ceux de Kiboungou, village proche de Bambama où vivent encore ses descendants (M.-C. DUPRÉ, 1989a).

Ensuite le masque se diffusa dans le pays en conservant le mode initial qui impose un hiatus entre l'apprentissage et la fabrication de

l'exemplaire localement utilisé. Les premiers spécialistes étaient souvent des danseurs Sanga dont un important noyau se trouvait dans le centre nord du pays. Ces danseurs n'avaient pas de masque mais étaient entièrement dissimulés sous d'amples voiles de raphia tissé. Sanga et Kidumu sont aujourd'hui encore souvent associés. Puis Kidumu arriva près des zones soumises au pouvoir nzinéké, au nord-est de Komono. Là son graphisme se modifie beaucoup ; le masque devient moins rigoureux et plus touffu ; aujourd'hui il est absent de la petite zone restée nzinéké et les souvenirs rapportent qu'il pouvait défier le seigneur.

Lorsque la guerre de l'impôt éclata, il existait, probablement, plus de trois cents variantes des masques Kidumu. Il reste, au plus, une demi-douzaine de témoins antérieurs à 1920. Un bref renouveau, centré sur Youlandzami, vers 1930, fit apparaître quatre masques différents (dont trois photographies). Puis viennent les créations contemporaines fort nombreuses durant les années qui suivirent l'indépendance mais dont j'ignore les débuts. La plupart des masques que j'ai pu voir en Europe hors des musées n'ont pas d'origine ni de localisation précises ; ils sont difficiles à prendre en compte, plus encore lorsque je les retrouve, en croquis, dans les ateliers tsayi (M.-C. DUPRÉ, 1981).

C'est pourquoi je n'ai utilisé que la documentation des musées, les masques que j'ai photographiés et ceux auxquels leur propriétaire pouvait donner une date et un lieu d'origine et qui n'avaient pas fait l'objet de tentatives de créations téléguidées d'Europe. Au bout du compte quelque soixante-dix « témoins » qui, malgré l'interruption de 1920-1960, portent les traces des dynamismes et des variations de l'histoire régionale tsayi depuis le milieu du XIX^e siècle.

KIDUMU COMME RÉFLEXION DU POLITIQUE

Kidumu est alors créé au milieu du XIX^e siècle pour être un instrument au service du pouvoir politique tsayi et, au cours de sa diffusion, il deviendra un opposant au pouvoir nzineke, puis aux migrants venus du nord. Cette hypothèse formulée de bonne heure lui assigne un rôle plutôt original dans les fonctions généralement reconnues aux masques d'Afrique qui se manifestent pour les initiations, les moments saillants des cycles agricoles, les funérailles des personnages importants. Toutes ces manifestations chargées de sacré tendent à lier les masques au domaine du religieux. J'ai, au contraire, questionné l'histoire de Kidumu pour relever les indices qui en faisaient une émanation du pouvoir politique. La décoration

du disque toujours présentée comme une sorte d'écriture, l'appartenance clanique des danseurs qui sont des proches parents des maîtres de la terre, leurs manifestations pour les enterrements, mais aussi pour les compétitions organisées entre plusieurs terres qui rassemblaient jusqu'à vingt masques différents.

Ceci me conduisit à formuler une seconde hypothèse : la signification des motifs, interprétés comme éléments de visage seulement dans la relique de Youlandzami, et leur agencement sur la surface quasi circulaire étaient une transcription des règles du jeu politique, une transposition graphique de la structure organisatrice. Chaque type étant, ensuite, considéré comme une illustration du système politique localement actualisé.

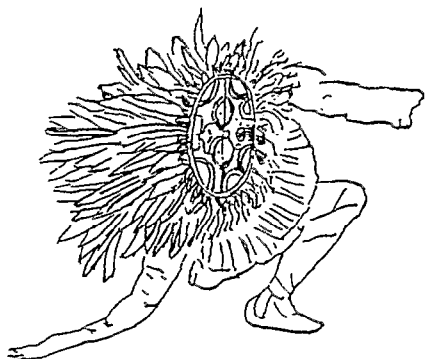
Du mot à mot à la structure en miroir

Restait à démontrer la validité de cette supposition. La traduction mot à mot des motifs dispersés sur le masque a révélé l'existence d'une concentration de symboles, à la fois importants et très largement répandus dans l'aire culturelle située, pour la restreindre, entre l'Ogooué et le Congo. La lune, l'arc-en-ciel, le python, le crocodile, les étoiles, le soleil, les routes, le carrefour, le miroir sont les ingrédients presque obligés de toute concrétion symbolique de cette région, chez tous les peuples (M.-C. DUPRÉ, 1968). Des motifs de taille plus réduite rappelaient les acteurs humains, vulve, pénis, pieds, mamelles, avec peut-être, dans la zone nzinéké, une allusion à l'androgynie fondatrice. Les yeux, cette double ellipse tantôt horizontale et tantôt verticale, présents sur tous les masques, et parfois pourvus de cils et de paupières, étaient, dans le nord-est, présentés comme un leurre destiné à figurer le visage d'un être surnaturel. Les informateurs indiquaient ainsi qu'au-delà de cette apparence évidente, on pouvait continuer l'exploration sémantique.

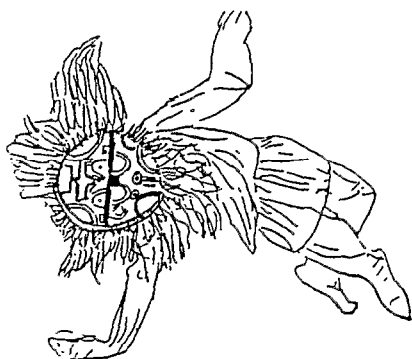
Il fallait quitter la simplicité du mot à mot pour aborder la composition graphique des masques, qui sont tous construits par rapport à deux axes de symétrie. L'axe vertical n'est pas tracé, mais c'est celui qui ordonne les motifs, en commençant par les yeux, et qui confère au masque cette allure de visage. L'axe horizontal, lui, est toujours tracé. Dans le nord et l'ouest, au cœur de la zone tsayi, un large trait noir vient souligner une double dénivellation sculptée ; un mince trait rouge, dans le centre-est, accompagne la très légère dénivellation des masques recréés à partir de la zone soumise aux Nzineke. Mais, de part et d'autre de l'axe, les motifs ainsi ordonnés ne sont pas identiques. Fallait-il alors rechercher leur identité dans leur sens plutôt que dans leur forme, en questionnant cette homologie supposée entre le crocodile et le



Brazzaville, 1968, venant de Mbama



Lékana, 1969, sortie de masques



Kibougou, 1970, nord de Lékana, pour l'ethnologue

FIG. 4. — Danseurs faisant la roue à Mbama et à Bambama

python, le scorpion et le mille-pattes, le carrefour et les routes, ces diverses paires qui nomment les mêmes motifs tracés en position centrale dans chaque hémidisque?

Symétrie et variété

Car, pour compliquer la recherche, chaque créateur interrogé avait sa propre traduction ; l'enquête ayant été itérative, un même artisan questionné trois années différentes désigna les mêmes motifs de noms différents. Cette complexité ne pouvait être éludée. Il fallait trouver un cadre conceptuel qui donne un sens à ces variations et non pas chercher à les résoudre en les hiérarchisant. Dans cette exploration des bases de la diversité, il apparut que ces motifs placés par les Tsayi au centre de chaque hémidisque illustraient en fait une réflexion sur l'opposition et l'homologie. Chaque façon de nommer cette paire, chaque modification graphique de leur tracé, et ce tracé lui-même, avaient pour effet, sinon pour but, de jouer sur une relation difficile à formuler, celle qui unit étroitement l'identité et l'antagonisme.

Dans la partie supérieure du masque, le crocodile ou scorpion, rarement carrefour, déploie ses pattes, sa tête et sa queue de façon stylisée mais assez réaliste. Parfois le motif se coupe en deux parties, chacune pourvue d'un nom et, dans certains masques, la moitié du bas disparaît.

Dans la partie inférieure, que la dénivellation sculptée place en retrait, le python, ou mille-pattes au soleil, apparaît au contraire représenté de façon minimale. Le python est réduit à ses écailles cernées de plusieurs cercles, le mille-pattes lové ne laisse échapper que quelques pattes. Quand le motif se scinde en deux parties, elles reçoivent chacune un nom, le soleil pour la partie circulaire, la barbe ou les routes pour les traits verticaux. Parfois il ne reste qu'une sorte de cocarde.

L'observation des masques livre ainsi la dynamique propre à ces motifs. D'une part ils évoluent en parallèle : ils se scindent en deux, se réduisent à un seul élément ; d'autre part ils conservent leur opposition : le « crocodile » continue d'occuper plus d'espace que le « python » ; ses divers noms continuent de désigner des animaux alors que le python mille-pattes devient soleil et barbe

Ce jeu, transposé dans l'histoire politique tsayi, m'a semblé se rapporter à l'opposition qui séparait, lors de la création du masque, le maître de la terre tsayi et le chef nzineke. Le python est un animal symbolique très largement utilisé dans l'Afrique entière ; mais, chez les Téké, il possède une signification particulière. Les Tsayi se divisent en deux groupes : ceux qui mangent le python et

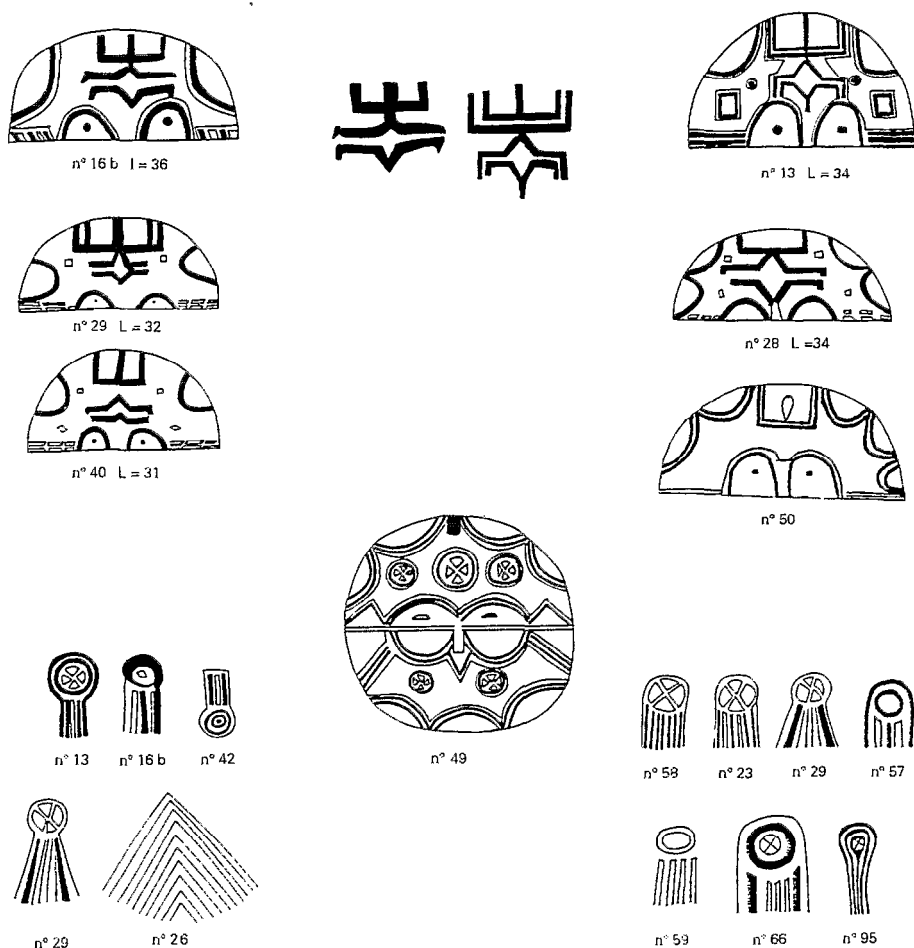


FIG. 5. — Variations du crocodile et du python

Ces exemples proviennent des ateliers qui recréent le modèle Mukuolo et de Kinzéri. Tous sont contemporains, à part le n° 49 (PAYLÈS, vers 1917) et le n° 50 (photo, vers 1930); les n°s 13 et 16b sont utilisés pour danser, les autres sont destinés aux touristes.

ceux qui ne le mangent pas, les seconds étant devenus nzineke. Tracé de façon minimale dans l'espace en retrait du masque, le python peut représenter le pouvoir nzineke dans un état virtuel, prêt cependant à se répandre sur l'ensemble du pays tsayi, comme un python qui se déroule. Face à lui, dans la partie en surplomb, l'autre animal est figuré largement déployé, investissant l'espace au maximum de ses quatre pattes, de sa tête et de sa queue. N'ayant pas trouvé de crocodile symbolisé dans le système tsayi, je l'ai

remplacé, pour mes réflexions, par un varan qui représente l'intégrité physique. Les deux animaux sont alors en rapport d'analogie car ils sont tous deux ubiquistes, fréquentant l'eau, la terre et les arbres (M.-C. DUPRÉ, 1988, 1989d).

Symétrie et mouvement

Ce glissement continu entre ressemblance et opposition, entre homologie et antagonisme, est exprimé par la symétrie horizontale en miroir qui structure le masque. Rien n'est fortuit dans cette composition graphique. Car le point culminant de l'exhibition du danseur est un mouvement de rotation qui, durant quelques secondes, le fige la tête en bas, inversant le rapport entre les motifs. Le python se trouve alors en position dominante, capable d'investir l'ensemble du pays tsayi. Puis il reprend sa place d'ennemi virtuel, fascinant autant que redouté (fig. 4).

Ce jeu sur le futur, fort concret, a pris naissance dans la partie tsayi la plus éloignée de la zone nzineke. Mais les alentours du mont Lékoumou étaient alors, au milieu du XIX^e siècle, en pleine hiérarchisation politique du fait de l'exploitation du minerai de fer, du commerce de traite grandissant et du besoin de s'affirmer face aux voisins septentrionaux. Les chefs et les politologues étaient engagés sur la voie qui, au XVIII^e siècle ou plus tôt encore, avait amené les Tsayi de l'est à adopter un système politique plus coercitif, plus hiérarchisé, celui des Nzineke.

L'invention de Kidumu, et les probables modifications graphiques qui l'accompagnèrent, me paraît propre à exprimer une réflexion sur le contexte politique. Le masque traduirait cette fascination mêlée de crainte pour l'organisation, dont l'interdit est le python. En même temps, il offre aux chefs tsayi un outil prestigieux, conforme à une solide tradition de danses acrobatiques et de compétitions entre terres, mais doté d'une apparence totalement nouvelle.

Le maillot presque collant du danseur vient s'opposer aux longues robes des Sanga ; la lourde chevelure de plumes est beaucoup plus riche que le toupet des Sanga, et le masque, par la richesse de sa décoration, ne ressemble en rien à ceux des voisins duma (Nzabi) et akele. Le sabre brandi par le danseur, même s'il est en bois léger, ajoute à son aspect menaçant lorsqu'il se glisse le long des spectateurs pour les scruter de ses larges yeux et déceler les « sorciers » fauteurs de trouble. Enfin le renversement de la roue introduit une acrobatie lourde de symbolisme dans la grande diversité des chorégraphies propres aux Téké, salués encore aujourd'hui comme étant les meilleurs danseurs du Congo.

DYNAMIQUE DE LA SYMÉTRIE

Une structure symétrique, des systèmes loin de l'équilibre

Cet exercice sur l'homologie et l'antagonisme, ces compositions en miroir et ces renversements de sens mis en scène dans l'habit et la chorégraphie de Kidumu sous-tendent bien d'autres pratiques des Tsayi. Leur organisation sociale et politique comporte nombre de sous-ensembles construits de façon duelle, dont le registre d'action s'étire entre deux pôles. Les pratiques matrimoniales présentent ainsi deux alliances préférentielles opposées qui entraînent, par cascades d'opposition et d'analogie, une variété importante de mariages entre parents tous parfaitement justifiés car tous rapprochés soit de l'alliance patrilatérale soit de l'alliance matrilatérale (M.-C. DUPRÉ, 1984).

La structure la plus élaborée est celle du noyau politique qui anime les relations codifiées entre deux chefs distincts et homologues, le maître de la terre et le maître des gens. Des cérémonies à périodicité irrégulière étaient l'occasion de mettre en scène ces relations. Il s'agissait de découvrir et de châtier celui dont la conduite fautive avait suscité une stérilité de la terre manifestée par une pénurie de gibier et de vin de palme. L'exégèse menée par mes informateurs démontrait bien la complexité des relations possibles et effectives entre ces deux personnages clefs de la vie politique tsayi. Plusieurs exemples furent donnés qui comportaient chacun une série de relations où, tour à tour, l'un ou l'autre maître prenait le dessus, l'avantage restant presque toujours au maître des gens. Mais, à mesure que la situation devenait plus complexe et qu'apparaissaient dans les récits des informations sur la traite et sur les richesses accumulées par le maître de la terre, l'avantage semblait rester à ce dernier ; l'exégèse alors tournait court et l'on concluait que personne ne pouvait savoir le fin mot de l'affaire (M.-C. DUPRÉ, 1987).

J'ai interprété cette série de récits comme l'histoire d'un système qui, peu à peu, se bloque lorsque des pressions extérieures, la traite, les migrations, proposent à la structure des actualisations inédites. Le mode d'opposition des deux chefs ne permet plus de résoudre les conflits ; il devient nécessaire de modifier considérablement la pratique bipolaire, ce qui peut entraîner un changement de structure. Nous en avons un exemple dans l'histoire du pays tsayi, au début du XVIII^e siècle, donné par la mutation nzineke, cette introduction d'un pouvoir fort et unipolaire condensé sur un seul personnage. Cette mutation que j'ai présentée comme le résultat d'un déséquilibre progressif, établi au profit du maître de la terre, à

l'occasion du développement de la production et de l'exportation de fer dans l'est du pays, est décrite comme une conquête toute pacifique effectuée par un héros venu d'un pays voisin, également téké dont les habitants se nomment des Kukuya (ou Küküa). Mubié, ce héros dont j'ai recueilli plusieurs généalogies, est appelé Mubié chez les Küküa, où il présida également à une hiérarchisation du pouvoir politique joint à un développement économique lié au commerce du fer (M.-C. DUPRÉ; 1972, 1989a).

Au milieu du XIX^e siècle, confrontés à des problèmes similaires, les Tsayi de Mukuolo créèrent le masque Kidumu si fortement porteur de symétrie en miroir. Nostalgie d'une dualité en perdition? Transposition graphique de la structure duelle tsayi? Jeu sur l'adoption prochaine de l'organisation nzineke? Manipulation élargie de cette dualité politique pour laquelle leurs ancêtres s'étaient enfoncés dans la forêt obscure en abandonnant les claires savanes? Affirmation fondamentale d'identité? La réponse est «oui» à toutes les questions.

Évolutions régionales de la symétrie du masque

Les variations graphiques observées sur les masques issus de la zone nzineke indiquent clairement un affaiblissement de la symétrie horizontale et une confusion grandissante des motifs tracés dans l'hémidisque inférieur. La tension générée par la double symétrie qui présidait à la répartition et à la forme des motifs sur la surface circulaire est alors fortement affaiblie; le code des couleurs suivi de façon rigoureuse dans le nord-ouest servait à individualiser ces motifs, veillant aussi à ce que noir et rouge ne soient pas contigus. Les masques du centre-est, en fin d'évolution, présentent un fouillis, souvent remarquable, de motifs disposés en désordre et de couleurs appliquées au hasard. Pour «celui qui sait», il est encore possible de retrouver les règles de la composition symétrique et quelques traces des motifs principaux qui définissent les masques du nord-ouest (fig. 3, Mbama, Bandougou).

Dans le nord-est du pays, les créations massives effectuées à Bambama obéissent à deux types fort voisins, issus tous deux de Mukuolo: celui qui conserve une orthodoxie graphique où le dialogue entre crocodile et python atteint un maximum d'intensité (Bambama); et celui où ces animaux emblématiques tendent à se scinder, où la composition est moins rigoureuse et où les petits motifs secondaires se multiplient. Le premier est contrôlé par le clan du métallurgiste du mont Lékoumou, le second est réinventé par le descendant du premier danseur (à Kiboungou, non figuré). Les masques de Kinzéri, peu nombreux mais plus diversifiés, reflètent assez bien la variété de cette sous-région où l'identité tsayi,

au tournant du siècle, était moins fortement mise en œuvre. Mais ce sont eux qui portent dans leurs « erreurs » de transcription la trace évidente de la rotation du masque : une barbe au-dessus de la bouche, des traits tracés en oblique au lieu d'être horizontaux, multiplication et déplacement de motifs du bas vers le haut (fig. 3, Youlandzami, Pailès, Mossendjo).

Quelques masques venus de la zone centrale offrent une composition particulièrement intéressante où les codes distincts, tsayi et nzineke, se retrouvent confondus (fig. 3, Bandougou).

Dans l'extrême diversité des masques créés dans la zone nzineke, certaines règles de composition apparaissent en clair. La dualité principale, ordonnée par l'axe horizontal, est subdivisée par d'autres lignes tracées soit dans l'hémidisque supérieur, soit dans l'inférieur. L'inversion spatiale des motifs est fréquente.

En comparant les masques et en les regroupant en types, j'ai « lu » les différences graphiques comme autant de traces laissées par l'interprétation locale de la structure duelle et par l'histoire des systèmes concrets. Multiplication des petits motifs, scission des grands, apparition d'axes horizontaux supplémentaires, inversion des motifs, migration de certains vers la partie supérieure, équivalence entre cocardes et losanges, entre arcs arrondis et angles pointus, multiplication, ou disparition, des cernes qui bornent les motifs, affaiblissement de la symétrie horizontale, puis de la verticale et finalement dissolution des motifs dans un ensemble polychrome irrégulier, ou monochrome régulier (M.-C. DUPRÉ, 1984). Je ne peux évidemment accrocher chaque modification à un contexte politique local précis. Mais je peux souligner combien cette activité graphique est subordonnée à des jeux sur la dualité, sur la symétrie et la bipolarité, et comment Kidumu exprime graphiquement les méditations des Tsayi sur l'état local de leur structure.

CONCLUSION

Pendant toutes ces années, j'ai suivi le conseil donné par les villageois de Youlandzami. J'ai considéré le masque Kidumu comme une image scientifique, un condensé d'informations traduit graphiquement, bref comme une sorte de modèle systémique. Il apparaît alors qu'un seul masque suffit pour connaître tous les autres, mais à condition de les avoir tous vus. C'est ainsi que Kidumu nous conduit au cœur du paradoxe qui régit la systémique et son activité de modélisation. Chaque masque témoigne d'une concrétisation locale de l'histoire, ce que j'ai appelé système local, sous-système ou sous-ensemble. Il offre ainsi une variation sur la

structure organisatrice, cette bipolarité qui fixe l'identité tsayi et qui gouverne les oscillations de l'histoire. Chaque masque, bien questionné, ouvre sur ces modifications, possibles ou effectuées, bien que je n'aie pu mener ce travail qu'à partir d'objets existants.

Comme un « bon » modèle systémique, un masque Kidumu est aussi plus riche que sa propre réalité concrète. Point n'est besoin de faire appel à un métasystème ou de fabriquer un lot infini de poupées russes. Il suffit de manipuler le modèle en observant toutes ses variantes connues par les exemplaires existants et localisés ; ce faisant, on éprouve les lois de sa dynamique ; on les crée et on les recrée dans un seul mouvement, et on arrive peut-être à les formuler, comme le masque qui danse le renversement possible de la polarité tsayi et préfigure sa dissolution dans le système unipolaire nzineke.

À plusieurs reprises j'ai souligné combien il était important d'évaluer l'origine sociale d'une information (car elle est liée à l'espace/temps de son sous-système) pour en mesurer la densité et la force, et pour estimer la façon dont elle était effectivement utilisée par ceux qui me l'avaient communiquée.

Construire un modèle plus riche que le système concret tout en le restreignant aux principales articulations de ce système est un paradoxe qui se résout dans la manipulation du modèle, dans une pratique réflexive qui reste en résonance avec les conduites politiques, techniques ou sociales des individus concrets observés. Or cette conduite, si elle est largement non raisonnée, n'en est pas moins étroitement motivée. L'emprise de la symétrie à tous les niveaux de la vie des Tsayi est très forte ; la dualité politique, la recherche d'une épouse, les proverbes témoignent de conduites modelées par ces exercices quasi quotidiens sur la bipolarité. Il en résulte une situation qui échappe à nos critères « scientifiques » rudimentaires. Les Tsayi savent et ne savent pas ce qu'ils font. Ils ont de leur histoire une connaissance profonde et subtile, exprimée de façon (pour nous) fruste et fragmentaire. Leur appréhension d'un quotidien chargé d'histoire est concrète ; quand on tente de la formuler, il faut la dérouler dans toutes ses implications, dans ses possibles, réalisés ou non. Autant leur « modèle » est concis, autant le travail de l'anthropologue est à la fois immense et borné par son observation ; le python n'en finit pas de se dérouler alors que les exemples concrets qui assurent l'« exactitude » de la reconstruction restent peu nombreux.

Rapportée aux outils de notre pratique professionnelle, la conduite tsayi nous oblige à un certain nombre de modifications pour être comprise. Point de jugement sur la valeur absolue des informations, mais une attention portée à toutes les manifestations de leur variété ; point de métasystème englobant mais une comanifestation

de sous-systèmes originaux bien que tous définis par une structure organisatrice commune ; point de construction hiérarchisée où une instance sociale déterminerait les autres (le politique, l'économique) mais un ensemble de conduites observables qui expriment une même dynamique, celle, pour les Tsayi, de la symétrie subtilement décalée. Le meilleur schéma reste celui, multiple mais fini, que l'on trouve sur les masques des danseurs Kidumu.

Viverols, le 4 mars 1990

BIBLIOGRAPHIE

- BONNAFÉ (P.), 1978. — *Nzo lipfu, le lignage de la mort. La sorcellerie, idéologie de la lutte sociale sur le plateau kukuya*. Recherches Oubanguiennes 5, Nanterre, 345 p.
- BONNAFÉ (P.), 1987. — *Histoire sociale d'un peuple congolais*. Livre I, La terre et le ciel. ORSTOM, Paris, 496 p.
- BUAKASA (T. K. M.), 1980. — *L'impensé du discours. « Kindoki » et « Nkisi » en pays kongo du Zaïre*. Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 318 p.
- CONDOMINAS (G.), 1957. — *Nous avons mangé la forêt*. Mercure de France, Paris, réédité en 1982, Flammarion, coll. Champs.
- DUPRÉ (G.), 1985. — *Les naissances d'une société. Espace et historicité chez les Beembé du Congo*. Mémoires ORSTOM, n° 101, Paris, 418 p.
- DUPRÉ (M.-C.), 1968. — À propos d'un masque des Téké de l'ouest. *Objets et Mondes*, VIII, 4 (introduction de J. DELANGE) : 295-310.
- DUPRÉ (M.-C.), 1972. — *La dualité politique des Téké de l'ouest. Pouvoir tsaayi et pouvoir nzinéké*. 3^e cycle, Lyon II, 204 p. multigr. (microfiche de l'Institut d'Ethnologie, Paris, n° 78.01.84).
- DUPRÉ (M.-C.), 1981. — Art et histoire chez les Téké tsayi du Congo. *Antologia di belle arti*, n° 17-18, Torino : 105-128.
- DUPRÉ (M.-C.), 1984. — *Naissances et renaissances du masque Kidumu. Art, politique et histoire chez les Téké tsaayi. République populaire du Congo*. Thèse d'État, Paris V, 3 vol., (vol. 1 : 689 p. multigr.; vol. 2 : 275 p. multigr., vol. 3 : lexique de 74 masques).
- DUPRÉ (M.-C.), 1987. — Place du serment dans une structure politique duale. Le cas des Téké tsayi, République populaire du Congo. *Droit et Cultures*, Nanterre, 14 : 17-27 (texte repris en 1989, dans « *Le serment* », Publidix, Nanterre).
- DUPRÉ (M.-C.), 1988. — Kidumu, maître de l'histoire. *Revue canadienne des Études africaines*. Toronto, 22 : 42-72 (texte repris en 1989 dans « *Art et politiques en Afrique Noire* », Ass. Canadienne des Études Africaines, Toronto).

- DUPRÉ (M.-C.), 1989a. — Généalogies de héros chez les Téké tsaayi du Congo. *History in Africa*, Madison, 16, 1 : 1-22.
- DUPRÉ (M.-C.), 1989b. — Un système politique et son histoire. *Perspectives systémiques*. Colloque de Cerisy 1986, sous la dir. de B. PAULRÉ. L'Interdisciplinaire, Limonest : 225-234.
- DUPRÉ (M.-C.), 1989c. — Application de la systémique dans un système social : le cas des Téké tsaayi du Congo. *Premier Colloque Européen de Systémique*, AFCET, Paris et Inforge, Lausanne : 343-354.
- DUPRÉ (M.-C.), 1989d. — Les Téké tsaayi du Congo : production d'une identité. Actes du colloque des Arts et Traditions Populaires, Paris, 1987. *Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain*, 44 : 531-541.
- DUPRÉ (M.-C.), 1990a. — Une catastrophe démographique au Moyen Congo. La guerre de l'impôt chez les Téké tsaayi, 1913-1920. *History in Africa*, Madison, 17 : 59-76.
- DUPRÉ (M.-C.), 1990b. — Système bipolaire à information fragmentaire. *Revue Internationale de Systémique*. AFCET, Paris, IV, n° 2, sous presse.
- SAHLINS (M.), 1976. — *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. Gallimard, Paris.
- VEYNE (P.), 1978. — Foucault révolutionne l'histoire, texte ajouté à une réédition de *Comment on écrit l'histoire*. Le Seuil (1971), Paris, 368 p.