

Entre communautarisme et individualisme : la « tuée tuée », une figure-miroir de la *déparentélisation* au Gabon

Between Communitarism and Individualism : The “Dead Dead”, a Mirror-Figure of De-Parentalisation in Gabon

Joseph Tonda

Volume 39, Number 2, Fall 2007

Sociétés africaines en mutation : entre individualisme et
communautarisme
Mutating African Societies: Between Individualism and
Communitarism

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/019085ar>
DOI: <https://doi.org/10.7202/019085ar>

[See table of contents](#)

Article abstract

In 2004 and 2005 strange young women named “dead dead” made their apparition in Libreville. The name they are given is characterized not only by the double suffix indicating a prostitute as if intensifying the logic of death but also by its repetition as though this indicated the reality of the mirror. This apparition, taking place in an urban context that taxes lineage solidarity in a “rich country” governed by the individualist logic of capitalism, is unable, as a mirror would, to reflect the reality of this context. The concept of de-parentalisation we propose means that in the mirror of the “dead dead” and the persons this evokes the images that appear are those of terror, of zombies, vampires or ghosts of individualism and communitarism.

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (print)
1492-1375 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Tonda, J. (2007). Entre communautarisme et individualisme : la « tuée tuée », une figure-miroir de la *déparentélisation* au Gabon. *Sociologie et sociétés*, 39(2), 79–99. <https://doi.org/10.7202/019085ar>



Entre communautarisme et individualisme : la « tuée tuée », une figure-miroir de la *déparentélisation* au Gabon

JOSEPH TONDA

Centre de recherches et d'études sociologiques
(CRES)
Université Omar Bongo
B. P. 13131, Libreville, Gabon
Courriel : josephtonda@yahoo.fr

COMMENT RENDRE COMPTE AUJOURD'HUI du rapport des « individus » aux communautés, au communautarisme et à l'individualisme, cette « part la plus individuelle de l'individu » (Marie, 2003 : 31), dans les sociétés contemporaines d'Afrique centrale ? Quelles sont dans ces sociétés les *figures* de l'individu, de l'individualisme, du communautarisme ? Quelles sont les *images* de ces figures représentant l'individu, l'individualisme et le communautarisme et comment les interpréter ?

Nous parlons *d'images* des figures au sens où l'on parle de l'image « positive » ou « négative » (on pourrait également parler de « valeur positive » ou « négative ») de quelqu'un, mais également au sens de figures de l'imaginaire qui permettent de symboliser (de re-présenter) le négatif¹ ou le positif de ces images. Par exemple, le démon ou le Diable sont des figures de l'imaginaire qui incarnent l'image négative de certaines figures sociales, un dictateur ou un criminel, par exemple. Aussi, nous parlons de *figure* au double sens de ce qui *représente* de manière exemplaire un groupe, une communauté, un mouvement, une idée, un imaginaire et de cette partie de nous-mêmes qui nous *représente*, impossible à voir autrement que dans le reflet d'un miroir, d'un plan d'eau

1. Au Gabon et au Congo, le négatif d'une photo est appelé « diable » ou « fantôme ». À ce sujet, voir Tonda (2005).

ou de toute autre surface réfléchissante, y compris le regard de l'autre², donc l'*image* de nous qui s'y reflète. C'est pour cela que nous parlons de « figures-miroirs ».

Dans cette perspective, l'image est à la fois symbole et miroir et l'*imaginaire*, en tant que « faculté de produire des images » selon Castoriadis (1975), a besoin pour « exister » du *symbolisme* historiquement et socialement élaboré suivant les contextes, comme inversement le symbolisme requiert l'*imaginaire* comme faculté de création des images dans ces contextes.

Le contexte dans lequel s'inscrivent nos observations et analyses est celui de la mondialisation capitaliste, dont l'*imaginaire* « social-historique » requiert le symbolisme des images des médias internationaux, recyclées par les médias nationaux, pour « exister » dans les esprits des sujets africains en les colonisant, en les gouvernant afin de rendre « naturel » « l'ordre moral » qu'elles véhiculent.

Notre intention est ici d'éclairer le rapport entre communautarismes et individualismes en nous appuyant, d'une part, sur les images des figures telles qu'elles sont produites et telles qu'elles signifient aux yeux des autochtones eux-mêmes (sont-elles « positives » ou « négatives »?) et, d'autre part, sur les possibilités d'interprétation de ces images qu'offrent la sociologie et l'anthropologie, dont le principe est de rendre plus intelligible ce qui l'est moins parce que relevant du « sens commun ». Le sociologue et l'anthropologue prenant ainsi avec leurs outils méthodologiques et épistémologiques la place du *miroir* oraculaire ou divinatoire. Dès lors, ils peuvent faire voir au « sens commun », c'est-à-dire aux agents sociaux qui en sont porteurs, ce qu'ils ne peuvent *voir* ou ce qu'ils voient de manière confuse et floue.

Par conséquent, comme nous l'avons mentionné au sujet du « regard de l'autre », la notion de miroir renvoie à la fois aux miroirs réels et aux miroirs métaphoriques, à l'exemple du *fétiche* théorisé après Marx par Derrida, considéré comme un « miroir anormal » (Derrida, 1993). Alors, dans les sociétés d'Afrique centrale et particulièrement au Gabon, comment les miroirs réels ou métaphoriques laissent-ils apparaître, font-ils *voir* les figures de l'individu, de l'individualisme, du communautarisme? Les individus s'identifient-ils à ces figures? *Se reconnaissent-ils* ou refusent-ils de *se reconnaître* dans ces figures? Car le miroir permet de *se reconnaître*, d'être sûr que c'est bien « soi » et non quelqu'un d'autre. Mais cette reconnaissance ne va pas de soi: il arrive que, par exemple, s'agissant de cette autre image qui fonctionne comme miroir métaphorique qu'est la photographie, des sujets refusent de se reconnaître. Ils contestent alors la conformité de l'image que leur présente ce miroir à celle, subjective, valorisante, qu'ils ont d'eux-mêmes. Mais parfois aussi certains se détournent d'un miroir réel qui leur renvoie une image « affreuse », parce qu'ils y apparaissent « trop vieux », « trop laids » ou encore

2. Nous nous appuyons ici sur Castoriadis: non seulement l'*imaginaire* reflète le « regard de l'autre » en miroir, mais il l'intègre, car il est « création incessante et essentiellement *indéterminée* (social-historique et psychique) de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question de "quelque chose" et où ce que nous appelons "réalité" et "rationalité" en sont des œuvres » (1975: 7-8). Ce qui nous intéresse ici est l'idée que le « regard de l'autre » puisse être considéré comme « miroir ».

« trop gros ». Dans ce cas, le symbolisme de l'image est censé ne pas faire « exister » l'imaginaire individuel ou subjectif.

Or, le problème que pose le rapport des « individus » au communautarisme et à l'individualisme est justement celui de cette image, de ce visage, de cette figure (donc de ce « moi ») qu'elle fait « voir ». Ce problème se pose de deux manières.

Dans une perspective communautariste, l'image de « l'individu » (communautaire) ne doit pas apparaître à ses yeux comme « trop laide », « trop affreuse », « trop vieille », ou « trop écrasée » dans le miroir. Ce serait le signe d'un rapport problématique ou conflictuel avec cette image et, *a fortiori*, avec le communautarisme dont il faudrait alors s'émanciper.

Dans une perspective individualiste, l'image de « l'individu » doit se détacher des autres, s'en distinguer, avoir des contours très saillants afin de l'inscrire dans une relation particulière, en l'occurrence narcissique, avec son image ou sa figure qui devient ainsi son miroir.

Analyser le rapport entre communautarisme et individualisme, dans une telle perspective, revient nécessairement à analyser les rapports que les individus ont avec toutes les choses, toutes les images considérées ici comme des miroirs réels et « anormaux » ou métaphoriques, y compris leur propre image, celle des *autres*, sans laquelle ils ne sauraient se *constituer* comme figure consciente d'eux-mêmes en tant qu'*individus*.

Mais rendre compte de ce rapport, c'est aussi évoquer les *lieux* qui, aujourd'hui ou hier, abritent la fabrication de ces figures, de ces images ou, à tout le moins, les lieux où naissent ces images (et donc les figures et les « moi » qu'elles reflètent). Ces lieux qui permettent de comprendre la signification des figures et de leurs images sont entre autres le village, la ville, le bar, la boîte de nuit, la chambre, la rue. Nous souhaitons montrer que ces lieux sont eux-mêmes des miroirs, ou vus comme tels, y compris par la pensée scientifique qui qualifie par exemple les villes congolaises de « villes-miroirs » (à l'instar de Gondola, 1997). Ce qui fait particulièrement écho au propos de Balandier, énonçant de manière pionnière que la fabrique de la nouvelle Afrique, c'est la ville, pour le meilleur et pour le pire (1985). La ville, pensée comme ville-miroir, s'impose dès lors comme lieu de production des nouvelles figures qui sont, en toute hypothèse, des figures de l'individu et de l'individualisme. Autrement dit, la ville est ce lieu où les choses, les hommes et les images de soi et des autres sont des miroirs de subjectivation des individus, de passage supposé du communautarisme à l'individualisme. Or, à l'époque où Balandier observait Brazzaville, naissaient sous le poids des nouvelles conditions de vie de nouvelles communautés, de nouvelles sociabilités, qui allaient reformuler l'ethnicité en lui donnant d'autres contenus, d'autres fonctions.

POSITION

Notre réflexion s'appuie sur quelques exemples de figures-miroirs suggérées par une figure centrale, la « tuée tuée » gabonaise, étrange femme arborant des DVD (Dos et Ventre Dehors), dont le nom redouble le suffixe de prostituée comme pour en intensifier les logiques de mort, femme dont le souci du corps et de l'apparence est associé

à l'image d'élégance outrancière ou scandaleuse de la prostituée. Notre idée est que dans les miroirs métaphoriques et réels de la ville, les « tuées tuées » — tout comme les autres figures qui y *apparaissent* — sont des spectres, des zombies, des vampires³ ou des esprits inquiétants de l'individualisme comme du communautarisme. Ces figures à la fois métonymiques et réelles naissent, prolifèrent dans les *non-lieux* lignagers où elles exercent la *violence de l'imaginaire*, qui diffère de la violence symbolique, car elle résulte d'une décomposition de l'ordre symbolique lignager et d'une « confusion » des registres du réel⁴ qui en découlent. Nous faisons également valoir que ces non-lieux lignagers sont des *camps*, espaces déshérités, espaces de déshérence, où se côtoient parfois misère et opulence, dans une proximité-promiscuité potentiellement ou réellement disruptive. Nous proposons aussi que dans ces camps — camps de réfugiés (dans la forme extrême), camps de guérison pentecôtiste⁵, camps militaires ou miliciens, camps de travail ou « quartiers indigènes », à l'exemple du « Camp de boys » à Libreville, etc. — les spectres, zombies, vampires et autres esprits qui exercent la *violence de l'imaginaire* prennent des figures humaines, à la fois incarnations et signifiants d'un pouvoir hégémonique unique que nous appelons le *Souverain moderne* (Tonda, 2005).

Ce pouvoir du *Souverain moderne* découle de logiques et d'imaginaires propres à plusieurs entités et temporalités : imaginaires, logiques et temporalités du Corps ou du Sexe conceptualisés sous le nom de *corps-sexe*, inséparable du *cortex*, métonymie de l'esprit ou de l'intelligence ; ceux du christianisme que sont Dieu, le Diable et leurs armées innombrables de démons et de sorciers ; ceux du Capitalisme que sont l'Argent et les Marchandises ou le corps des choses ; ceux du Livre ou de l'Écriture que nous résumons par le concept de *corps-texte*, métonymie de la pensée⁶, inséparable également du *cortex* ; ceux de l'État ou le corps politique ; ceux de la Mort que nous proposons de conceptualiser par les mots de *corps-billard* et *corbillard*.

Le corps-billard est le corps que le sujet « joue » dans l'espace urbain pour « vivre », alors corps et billard à la fois. Le sujet risque bien entendu de perdre à ce jeu, notamment la vie, quand il ne « gagne » pas. Le corbillard est la métonymie de la Mort, comme l'a chanté l'artiste musicien congolais Zao, symbolisant alors plus que toute autre figure la mort « moderne ».

3. Au Gabon, l'imagination populaire a conduit à instituer le mot *vampire* comme synonyme de *sorcier* et celui de *vampirisme* comme synonyme de *sorcellerie*.

4. L'idée maladroitement rendue ici par le mot *confusion* est inspirée par la définition de l'imaginaire de Deleuze : « L'imaginaire, ce n'est pas l'irréel, mais l'indiscernabilité du réel et de l'irréel » (2003 : 93). La violence de l'imaginaire est donc exercée dans un contexte où les fantômes, les vampires, les esprits disposent « réellement » (selon la croyance et la foi répandues) des esprits et des corps des sujets, parce que ce contexte est caractérisé par les déchirures ou les dérégulations de la puissance structurante de l'ordre symbolique coutumier. L'imaginaire, dans un tel contexte, se met à « fonctionner à l'imaginaire », c'est-à-dire de façon libre, ce qui fait surgir et proliférer dans la vie quotidienne des figures de terreur, vampires et « mauvais esprits », bref, ce que Zizek appelle les « figures surmoïques féroces » (2002 : 30). Je m'inspire ici aussi de Corten et Mary (2000 : 11-33).

5. Sur les camps de la guérison pentecôtiste, lire Fancello (2006 : 163-322).

6. Par exemple, le corps-texte dans son usage par les pentecôtistes tient lieu de pensée, car ils renoncent à penser pour s'en remettre à la « voie » que leur montre la Bible.

Ajoutons que ce pouvoir du Souverain moderne s'exerce aussi bien sur et par les dominants que sur et par les dominés, sans toutefois réduire les différences économiques et sociales qui les séparent et les lient à la fois. Bien au contraire : c'est dans l'espace matériel des camps, espace-miroir de l'inégalité exaspérée, de l'injustice flagrante, que sévit la violence de l'imaginaire du Souverain moderne à travers les contrastes et les liaisons perverses entre Riches et Pauvres, Grands et Petits, Blancs et Noirs, etc.

Nous suggérons également que cette violence de l'imaginaire soumet dominants et dominés aux mêmes *croiances*, à la même violence des administrateurs de la foi que sont les pasteurs, les prophètes, les devins-guérisseurs ou *nganga*⁷ et autres spécialistes de « l'occulte ». Le Souverain moderne, dans cette perspective, est la puissance productrice des nouvelles figures et images, des nouvelles subjectivités correspondant aux transformations des rapports aux choses, c'est-à-dire des transformations des rapports aux *valeurs* des choses, qui sont simultanément des transformations des rapports à la valeur humaine des autres et, par conséquent, à sa propre valeur.

Parce qu'elle tire sa force de ces transformations, la puissance du Souverain moderne réussit ainsi à maintenir dominants et dominés dans le même assujettissement à la *violence de l'imaginaire*, accordant des valeurs à la fois positives et négatives aux images de l'individualisme et du communautarisme, d'où son ambivalence radicale. Pour tout dire, notre idée est que cette puissance ne produit pas l'individualisme au sens occidental, comme le décrit entre autres Lipovestky avec précision (1983, 2007). Elle produit, sous la violence des logiques et des imaginaires individualisants du capitalisme et du christianisme, ce que nous appelons la *déparentélisation*, processus fait de restrictions, de réductions, de décompositions ou de ruptures de la « solidarité lignagère », laquelle unit les membres d'une parenté par un système symbolique qui la justifie⁸.

Mais la *déparentélisation* consiste aussi en la sélection des « parents » les plus « intéressants », même lorsqu'aucun lien de parenté « réelle » ne lie le sujet à la personne qu'il « choisit » de considérer comme parente. La *déparentélisation* alimente ainsi les processus modernes de constitution de nouvelles communautés de parents liés par l'argent, les marchandises, la politique. Elle alimente les situations de rente qu'elle permet d'acquérir et de capitaliser.

Notons que ces processus consubstantiels à la *déparentélisation* ne donnent pas lieu à la *culpabilité* comme schème de pensée, accompagnant la conception de l'individualisme comme valeur positive, même s'ils produisent des communautarismes ethno-nationaux ou transnationaux fondés sur la créance matérielle ou sur la foi⁹

7. Dans les langues bantu, le mot *nganga* renvoie spontanément à devin-guérisseur, à thérapeute, ou encore à ce que le français parlé en Afrique centrale appelle féticheur. De manière générale cependant, le *nganga* est un spécialiste, ainsi il y a des *nganga* de la danse, des femmes, des séducteurs, des lettrés, etc.

8. Ce système a été récemment mis au jour par Marie (1997) sous le nom de « dette communautaire ».

9. Comme le font valoir Derrida et Vattimo, l'expérience de la croyance suppose le « croire ou le crédit, le fiduciaire ou le fiable dans l'acte de foi, la fidélité, l'appel à la confiance aveugle, le testimonial toujours au-delà de la preuve, de la raison démonstrative, de l'intuition » (1996 : 46).

propres aux contextes et aux logiques de la mondialisation¹⁰. Contextes et logiques qui, s'agissant de l'Afrique subsaharienne, plus particulièrement de l'Afrique centrale, sont caractérisés depuis au moins une vingtaine d'années par une augmentation des périls (sida, Ébola, chômage, violence guerrière, etc.) et par l'exaspération des schèmes de la *persécution* dans le miroir de la *croyance* et de la *foi*. Ce qui donne libre cours à la violence des fantômes de la parenté en décomposition, laquelle se conjugue à celle des esprits du capitalisme et du christianisme sur les corps-sexes et les cortex des sujets déparentélisés du Souverain moderne.

Notons enfin que les éléments empiriques soutenant notre analyse sont le fruit d'enquêtes par entretiens et par observations effectuées à Libreville depuis 2000 sur les rapports sociaux de sexe, le miroir, la télévision, les représentations du fétichisme et de la sorcellerie politiques. Ces enquêtes font suite à nos études au Congo-Brazzaville sur la maladie, le corps, les rapports sociaux de sexe, le deuil, le marxisme et le fétichisme, les Églises chrétiennes et la guérison (Tonda, 2002, 2005, 2007). Dans la mesure où l'attention portée sur ces phénomènes ne nous est pas exclusive, la lecture de la presse écrite locale fait partie du travail d'enquête, lequel intègre également des éléments sur les autres pays d'Afrique centrale que sont le Cameroun et les deux Congo, tirés de la presse ou de la littérature scientifique.

LA «TUÉE TUÉE», UN SOUCI DU CORPS CONSUMATOIRE

La ville-miroir, en Afrique centrale, est le lieu par excellence de *mise en valeur* des individus par le vêtement, par ce qu'on appelle «l'élégance». Cette élégance est bien entendu liée à la séduction et par conséquent à la sexualité. La thématique de l'élégance est fort intéressante ici pour deux raisons au moins.

La première est qu'elle s'inscrit dans la perspective d'une économie de la *distinction*, car être élégant c'est se distinguer, sortir du groupe des déclassés par le surcroît de valeur acquis grâce au vêtement. Certains sont ainsi disqualifiés, entre autres, dans la course pour l'acquisition des «belles femmes», ces femmes qui, dans les Brazzavilles noires des années cinquante, avaient un fort souci du corps et de l'apparence (Balandier, 1985). Dans cette ville-miroir, hier comme aujourd'hui, les disqualifiés comptent aussi des femmes échouant à séduire les hommes «riches», investissant alors dans des pratiques magiques destinées à retenir ces messieurs (Ngoundoung Anoko, 2004) et, dans bien des cas, à leur «soutirer le maximum d'argent», comme l'ont soutenu plusieurs des personnes rencontrées à Libreville. Quand bien même ces hommes seraient laids, l'argent, évidemment, les rend beaux¹¹.

La deuxième raison est que cette disqualification par l'élégance, par le vêtement et le mode d'habillement, qui a été au principe du *théâtre* de l'entreprise impérialiste

10. Je ne traiterai pas cet aspect des choses ici. On peut se référer, à ce sujet, au livre de Fancello (2006).

11. Un ministre congolais des premières années d'indépendance déclarait : «Je suis laid, mais l'argent me rend beau.»

(Fabian, 2000 : 121 ; Bayart, 2004) est à l'origine de ce que nous avons appelé ailleurs « le contentieux matériel » (Tonda, 2005) : la production aussi bien par les marchands de pacotille que par les missionnaires¹² de la *valeur* et de l'*intelligence* humaines des primitifs, des sauvages, des « biens meubles » du « Code noir », par l'habillement à l'occidentale. L'objet, le vêtement, devait *réfléchir* comme un miroir la valeur humaine (l'image positive) du porteur. Or, de ce message que transmettaient les missionnaires et les marchands aux Noirs dont la nudité était pensée comme source, cause ou expression de leur animalité (ou de leur sous-humanité, c'est selon) un autre message découlait : l'objet de civilisation — le vêtement, la chaussure, le miroir, la parure, la Bible — ne faisait pas que réfléchir l'humanité en cours d'acquisition, il faisait aussi *réfléchir* ou *parler* le primitif, en même temps qu'il réfléchissait et parlait à sa place. En effet, ce qui *fait réfléchir*, donc ce qui fait prendre conscience, comme on dit, ne peut être, dans un contexte idéologiquement saturé comme celui de la colonisation, que ce qui détient ou contient le pouvoir ou la faculté de *réflexion* du dominant, c'est-à-dire du Blanc. L'objet était ainsi, dès la « rencontre » et tout au long de la « longue conversation » (Comaroff et Comaroff, 1999), investi du pouvoir oraculaire de *parler* ou de *réfléchir* à la place du Nègre. Un musicien congolais du xx^e siècle exprime cette réalité en faisant parler un riche illettré de Kinshasa, donc ne parlant pas français — langue « spirituelle » et d'« éducation » par excellence, par conséquent langue de l'humanisation coloniale et postcoloniale : « Mon français, c'est ma poche qui le parle. » La « poche » est entendue ici au sens métonymique du contenant qui récapitule le contenu, l'argent du riche, son fétiche qui, par délégation, *parle* à sa place.

Mais l'élégance prend également en ville-miroir des formes jugées « outrées », « indécentes », qui heurtent la « sensibilité » lorsqu'elles sont le miroir dans lequel la société voit ce qu'elle se refuse à voir en « public », sa *part maudite* (Bataille, 1967). Une part maudite qui, historiquement, s'explique par la constitution du corps-sexe féminin en capital-corps grâce auquel dans les camps « la prostitution s'est révélée pour les citadines africaines un moyen efficace de sélection sexuelle, de mobilité sociale, notamment grâce à l'hypergamie, de mobilité spatiale, dans le cas de la prostitution itinérante » (Gondola, 1997b).

Il en est ainsi de ces « élégantes » particulières qui apparaissent au Gabon en 2004-2005 et qu'on appelle les « tuées tuées » (en français parlé), dans un contexte où la thématique de la « pauvreté » est instrumentalisée par le gouvernement qui, par ailleurs, se « soucie » du sort des « veuves et des orphelins »¹³ délaissés par les familles aux prises avec la précarité et les obsessions individualistes de l'argent ou des biens matériels — surtout les maisons, parcelles et meubles laissés par les défunts. Les « tuées tuées » s'inscrivent en outre dans l'histoire urbaine de la prostitution exercée à Libreville par d'autres figures aux noms particulièrement chargés et mystérieux que sont les

12. Lire à ce sujet, par exemple, la récapitulation qu'en fait Bayart dans *Le gouvernement du monde* (2004 : 331-334).

13. Il existe ainsi dans le gouvernement gabonais un ministère de « Lutte contre le sida et de protection de la veuve et de l'orphelin ».

*Katangaises, les Yogosanté, les Pouacres, les Balles perdues, les Mexicaines, les Cocotiers tortus, les Pouffiaces, les Boiss, les Rombières, les Tchoins*¹⁴.

Le mot même de « tuée tuée » évoque une réitération de soi qui renvoie au redoublement, au dédoublement du miroir, appelé en lingala *tala tala*, ce qui peut se traduire par « regarde regarde » ou « voit voit, vue vue ». Cette réitération renvoie aussi à l'usage du miroir par les sociétés initiatiques ou les spécialistes de la divination, appelés *nganga*, ce que nous pouvons traduire selon le cas par devins-guérisseurs, spécialistes de cultes, magiciens, thérapeutes. Il y a dans le mot « tuée tuée » une évocation du miroir qui peut se comprendre ainsi : la « tuée tuée » est le miroir de la société gabonaise de Libreville¹⁵.

LE SACRIFICE ET LA MORT DANS LA VIE DE LA « TUÉE TUÉE »

Dans la presse gabonaise et dans nos entretiens avec des femmes soucieuses d'élégance ou se prononçant sur le phénomène des « tuées tuées » se dégagent deux thèmes essentiels : le *sacrifice* et la *mort*. Ils résument selon nous l'image de la figure de l'*individu* et de l'individualisme sur le non-lieu lignager, le camp, qu'est la ville-miroir de Libreville.

Commençons par la perception de l'image de l'élégance urbaine dans la presse, qui parle d'indécence et de déchéance, voire de dégénérescence :

Depuis des décennies, les habitudes vestimentaires n'ont cessé de connaître une décadence répugnante et révoltante. L'habit a perdu sa vocation initiale et, aujourd'hui, il devient objet d'exhibition et de mise en valeur des formes physiques, entraînant la dénudation du corps de l'homme et de la femme en vue d'attirer le sexe opposé. On assiste dans la rue à ce que l'on peut assimiler à une foire de la vente aux enchères de la chair au plus offrant et dernier enrichisseur. Cette foire prend plutôt comme pseudonymes (*sic*) l'exposition ou le défi de la mode, l'élection de Miss. C'est également le cas de ces filles transformées en gazelles sauvages, privées de toute pudeur, qui finissent par se noyer dans des ignobles et illicites (*sic*), la drogue et l'alcool qui aident à tenir en public parfois, dans des tenues qui frisent celle d'Ève¹⁶.

Ici s'exprime le rapport des gens bien-pensants aux « habitudes vestimentaires », à l'élégance, rapport qui selon eux remonte à quelques « décennies », comme il est dit dans ce passage. Or, rappelle Julien Bonhomme à propos des Gabonais (2007), le vêtement européen renvoie dès la « rencontre » au miroir, lequel devait le révéler aux yeux du Blanc (qui avait apporté le vêtement et le miroir), mais aussi aux yeux du Noir qui devait s'y regarder, « simiesque » face à lui-même, n'ayant alors d'autre choix que de se laisser constituer en *sujet* de la Civilisation.

L'élégance touche à la séduction et par conséquent à la sexualité. Il suffit pour s'en convaincre de rappeler les mots exprimant cette réalité. Le vêtement n'est pas séparable du corps qui le porte et auquel il donne de la valeur ; l'homme et la femme dont

14. Tous ces mots sont synonymes de *prostituées* dans les représentations des Librevillois.

15. Mais cette figure de la « nouvelle prostituée » est tout aussi présente à Brazzaville, à Kinshasa ou à Douala au Cameroun.

16. *Missamu*, n° 243, 21 janvier 2002, p. 13.

le corps est ainsi engagé sont dits « cirés, poncés, saignants, frais, bossés et cuits », à Libreville. Selon une de nos enquêtées :

Une personne, homme ou femme cirée, est une personne bien mise, propre, sans plus. Celle qui est poncée se situe au niveau supérieur. La personne poncée porte le dernier cri, la dernière griffe. Une personne saignante est celle qui, même habillée « simplement » à la maison, chez elle, présente beaucoup de classe, car les vêtements qu'elle porte en cette situation sont de grande qualité. Elle n'aime pas la pacotille. Celui qui est frais est la fin de tout. Quand on dit qu'une fille est dans ses fraîcheurs, c'est qu'elle a dépassé le ponçage et le saignant. [...] On se sacrifie pour être au top, même quand on est pauvre, il faut tout faire pour être bien habillé. Beaucoup de garçons et de filles font des sacrifices pour s'habiller au dernier cri, même les filles qui arrivent des villages, quand elles regardent les autres, elles sont « blasées ».

Selon cette femme, les dépenses consenties pour être « ciré, poncé, saignant ou cuit, bossé ou frais » sont vécues dans le sens d'un « sacrifice », lequel consiste en plusieurs pratiques : « faire des bricoles », c'est-à-dire travailler dans « l'informel », occuper des emplois précaires, s'abstenir de manger à sa faim pour acheter des vêtements, etc.

Pour rendre compte des objectifs visés en se sacrifiant ainsi, les personnes concernées emploient des expressions fort intéressantes qui renseignent sur le lien entre leurs pratiques, leur identité et la mort. Ainsi, certains disent aller à différentes cérémonies, aux mariages notamment, « pour tuer ». Cette expression signifie que le sujet, par sa mise vestimentaire, va bluffer, subjugué à l'excès aussi bien hommes que femmes, disqualifiant les unes et séduisant les autres, se présentant comme la « star » de tous les regards, suscitant désir et jalousie¹⁷. Le sacrifice que l'on fait pour « aller tuer » est donc un don de soi pour gagner en distinction, en prestige et, éventuellement, pour s'attirer un « ami » ou un mari.

Mais ce sacrifice de soi pour de tels gains, dans un contexte où le poids (fantomatique ou réel) de la communauté familiale lignagère est fort important, induit le sacrifice de celle-ci. Pauvre, on ne peut se distinguer qu'aux dépens des autres, car le sacrifice de soi pour « être au top », pour « être dans les fraîcheurs » distinctives est un sacrifice des autres membres du groupe, privés de l'argent ou de l'énergie dépensés à s'habiller. Le souci du corps beau et élégant s'inscrit en porte-à-faux du souci de « solidarité », les reproches se faisant alors clairement entendre : une fille ou un garçon « ne pense qu'à lui-même, ne pense qu'à s'habiller », à « faire le beau », donc à jouer son corps sur le billard urbain, au lieu d'aider son père, sa mère, ses frères et sœurs à faire face aux difficultés de la vie quotidienne. Un tel reproche, inévitable, est une menace de mise en corbillard de ce corps-sexe mettant en avant cette « part la plus individuelle de l'individu ».

17. Mon collègue Jean-Pierre Missié, de l'Université de Brazzaville au Congo, m'a confié qu'un jour, à Brazzaville, dans le quartier Makelekele, « des filles du quartier se préparaient pour aller à l'enterrement de la mère d'un "Parisien". Alors ces filles sont passées au salon de coiffure. Elles y recherchaient les plus belles tenues. L'une d'elle disait : "Aujourd'hui à la morgue, il faut que je tue". Elle parlait de tuer les regards, de gagner la lutte vestimentaire implicite qui s'y déroulera, c'est-à-dire de se distinguer. »

UN CORPS-SEXE FÉTICHE DE LA CONSOMMATION/CONSUMATION

La « tuée tuée », dans cette perspective, est de manière paradigmatique un « corps-sexe ». Autrement dit, un corps perçu comme un sexe, une métonymie du sexe, comme lorsque les langues bantou disent « ton corps des femmes » pour parler métaphoriquement ou symboliquement de l'appareil génital féminin. De ce point de vue, le corps-sexe est un « fétiche »¹⁸, à l'exemple du « corps-fétiche » du roi bantou, d'après Luc de Heusch (2000 : 24). Récusant la théorie frazéenne de la « royauté divine » en Afrique, il substitue celle d'un corps de roi fétiche. Dans cette conceptualisation, à y regarder de près, le corps-fétiche du roi, *corps du pouvoir* par définition, se constitue comme tel par deux opérations qui sont la variation d'un seul thème : la *consommation* du même qui entraîne la *déparentélisation*.

En effet, le roi pour constituer ce corps-fétiche, corps du pouvoir, doit commettre un inceste, avec sa sœur par exemple. Cet inceste lui permet de se *détacher* de sa famille pour devenir roi de tous. Si ce n'est un inceste sexuel, le roi commet un « inceste alimentaire » (De Heusch, 2000 : 31), à savoir l'anthropophagie rituelle. Dans tous les cas, il est difficile de distinguer le sexe de la nourriture d'un point de vue structural ou symbolique, comme l'ont fait valoir Durand (1992 : 129) et Lévi-Strauss¹⁹. Nous avons élaboré dans *Le Souverain moderne* le concept de « consommation/consumation » du corps-sexe, afin de rendre compte d'une réalité plus complexe que ne le laisse supposer le concept indigène de « politique du ventre », repris et conceptualisé par Bayart (1989). En bref, il y manque une dimension essentielle, celle du *fétichisme*, car il n'y a pas place dans la définition de « politique du ventre » pour la violence qu'exerce dans les cortex (métonymie de l'esprit ou de l'intelligence) des sujets le fétichisme du corps-texte, et par voie de conséquence du livre (par exemple la Bible), du fétichisme du corps des choses que sont l'argent ou les marchandises, du fétichisme du corps politique évoqué par De Heusch et, s'agissant des sociétés modernes, par Bourdieu²⁰. De plus, le schème de la sorcellerie ne semble renvoyer dans la « politique du ventre » qu'à la sorcellerie du lignage ou de la famille, sorcellerie du ventre. À ce sujet, l'apport de Yengo est décisif, avec la distinction qu'il fait entre deux ventres, en Afrique centrale : le ventre lignager appelé *Moyo* et le ventre individuel appelé *Vumu* chez les Kongo (Yengo, 2004 : 155-180). À notre sens, la « politique du ventre » pose problème aujourd'hui dans la confrontation du *Moyo* lignager et du *Vumu* individuel, sous l'action violente des esprits du capitalisme et du christianisme coalisés. C'est pourquoi nous portons une attention privilégiée à ces esprits (ou à ces fantômes) dans l'analyse des rapports au

18. Et un fétiche, pour Marx et Derrida, est un miroir anormal.

19. D'après Augé, Lévi-Strauss a fait valoir « l'analogie très profonde que, partout dans le monde, la pensée humaine semble concevoir entre l'acte de manger et celui de copuler » (Augé, 1974 : 124).

20. Il est intéressant de constater ici que c'est dans le cadre d'une théorie de la *représentation* que Bourdieu construit son concept de fétichisme politique : dans ce fétichisme, le mandant adore son mandataire, c'est-à-dire son représentant, celui à travers qui on doit *voir* le mandant, comme dans un *miroir déformant*.

corps propre, qui passent nécessairement par les rapports aux corps des choses et aux corps des autres, à l'ère de la mondialisation.

Le *sacrifice* que réalisent les jeunes femmes « tuées tuées », à la différence de celui que faisait le roi Kongo étudié par Luc de Heusch, se fait sous la violence de l'imaginaire, violence du fétichisme de l'argent et des vêtements, ainsi que des images médiatiques du « capitalisme millénaire » (Comaroff et Comaroff, 1999 : 19-32). Cette violence-là, comme nous l'avons suggéré, n'est pas une violence imaginaire. Elle est physique, matérielle et immédiate, suscitant la violence de l'imaginaire sorcellaire par réaction interprétative à la violence de l'imaginaire de l'argent, des marchandises, des médias. La notion de violence de l'imaginaire, de ce point de vue violence du fétichisme (notamment des images), nous permet de dépasser la limitation constitutive du concept de politique du ventre (mais aussi du concept de violence symbolique) pour rendre compte des effets des « esprits » de l'argent et des marchandises sur les cortex ou les esprits des corps-sexes des sujets africains vivant dans les non-lieux lignagers gouvernés par les logiques déparentélisantes du Souverain moderne, cette puissance constituée à la fois par la violence des fantasmes et du réel, des esprits et des choses, des imaginaires et des matérialités constitutifs des puissances contemporaines en interaction du capitalisme, de l'État, du christianisme, du corps, de la science, de la technique, du livre et de la sorcellerie africaine.

LA DANSE HOMOSEXUELLE, INCESTUEUSE ET CONSUMATIVE DE LA « TUÉE TUÉE »

Ainsi, le corps-sexe de la « tuée tuée » suggère plus l'idée de « consommation/consumation », liée à la violence de l'imaginaire, violence du fétichisme du Souverain moderne, que celle de politique du ventre, prioritairement liée à la violence de l'imaginaire sorcellaire lignager. Le nom « tuée tuée » cumule en effet les schèmes de l'inceste sexuel et alimentaire ou anthropophagique : la « tuée tuée » se consomme, se *mange* elle-même. Comme lorsque la « tuée tuée » danse dans une boîte de nuit, devant *et* avec son image dans les miroirs. Cette danse, au cours de laquelle elle effleure ses seins, ses fesses et son ventre, voire son sexe, au moyen de gestes fortement suggestifs, est aujourd'hui exécutée partout en Afrique centrale par les filles dites de « mauvaise vie », les prostituées. Mais retenons surtout que cette danse avec son double spéculaire, pour un *individu* dont la profession est le commerce de son corps-sexe, est naturellement une danse *homosexuelle* et *incestueuse* qui signifie la consommation *et* la consommation du même. Dans l'homosexualité et dans l'inceste, ce qui est visé n'est pas la *production* ou la reproduction de la *vie* (de la vie biologique par la progéniture), mais la dépense improductive, c'est-à-dire la *consumation* au sens de Bataille (1967). Le miroir réel de la boîte de nuit, qui reflète le miroir métaphorique du corps-sexe de la « tuée tuée » se dédoublant pour danser avec elle-même, illustre alors le processus de *déparentélisation* dans le non-lieu lignager qu'est la boîte de nuit, lieu-miroir emblématique (il est tapissé de miroirs) de la ville-miroir.

Mais cette consommation du même appelle en réalité à la *consommation/consumation* de ce corps-sexe dédoublé par un autre que soi, car le narcissisme de cette danse

homosexuelle et incestueuse déparentélisante est contrarié par la *présence* de l'*autre*, le consommateur à qui elle est destinée comme dans toute opération publicitaire qui use du corps-sexe des femmes pour vendre²¹ *produits* ou *marchandises*. Nous avons affaire ici à un individu vendant son corps-sexe sur un marché par la médiation d'un miroir qui le dédouble, dans une posture suggérant le narcissisme, mais qui en réalité le dément ou le contrarie, parce que ce qui fait mouvoir cet individu est la violence de l'imaginaire ou violence du fétichisme de l'argent et de la marchandise. Il se conforme ainsi aux logiques de la violence du Souverain moderne qui le distinguent de l'individu occidental inscrit de manière dominante dans une logique individualiste, narcissique et « autoréférentielle ».

Quant à l'*autre*, le consommateur du corps-sexe, séduit par la violence de l'imaginaire du corps-sexe de la « tuée tuée », corps marchandise dédoublé dans le miroir qu'il achète pour le consommer, il n'est pas non plus à l'abri des périls consubstantiels aux logiques de mort du Souverain moderne. Car il arrive à la « tuée tuée » de donner la mort, en incarnant la figure du corps-sexe marchandise qui tue, comme en témoigne l'une de nos informatrices à Libreville :

La tuée tuée est la prostituée qui ne recule devant aucune « bizarrerie » de ses clients. Elle a toutes les « bottes », pour satisfaire ses clients. Les tuées tuées ont dans la panoplie de leurs « bottes » celle qui consiste à souffler des substances chimiques importées du Nigeria dans le rectum ou dans les oreilles des hommes. Certaines personnalités sont mortes à la suite de l'accélération des battements de leur cœur après avoir été « soufflées » par les tuées tuées.

Le fait que la « tuée tuée » ne recule devant aucune « bizarrerie » de ses clients fait d'elle une figure de la mort par le sida. Sa propre mort, mais aussi celle du client, quand elle accepte la « bizarrerie » de celui qui recherche « le corps à corps » sexuel sans préservatif, en « misant » comme on dit à Libreville pour signifier que l'on paie plus pour obtenir d'un prestataire de service une dérogation à la règle.

Celui qui consomme la « tuée tuée » et qui participe à la consommation de ce corps-sexe à force de le consommer fait alors de son corps un corps-billard, un corps dont le sort se joue, dans un usage ludique et hédoniste, courant le risque de se consumer pour finir dans un corbillard. Ce corbillard qui le transporte à sa tombe, au cimetière, n'est pas envoyé par la « tuée tuée » pour des motifs de haine, de jalousie, de mauvais cœur, attributs du sorcier que résume à Libreville le « concept indigène » de TMCD, le très mauvais cœur du Diable. La mort qui frappe le client de la « tuée tuée », comme nous l'avons dit, fait partie des risques de l'amour marchandise, la « tuée tuée » s'armant d'artifices pour donner un plaisir intense à ce client, l'attachant à elle dans une logique de marché capitaliste ainsi résumée par Marx : « Je te plume en te procurant une jouissance²². »

21. D'après Baudrillard, « séduire c'est mourir comme réalité et se produire comme leurre » (1980 : 98).

22. Marx, cité par Bayart (2004 : 322).

En fait, les logiques interprétatives de la sorcellerie *apparaissent* (dans tous les sens de ce mot) quand il s'agit de considérer le « corps-sexe » de la « tuée tuée » comme le corps-sexe-miroir de « l'extrême » : « Être tuée tuée, c'est être comme déjà morte. Tout ce que fait une tuée tuée est extrême, au-delà des interdits, des tabous. Une tuée tuée est comme une personne qui a vendu son âme au Diable. C'est pourquoi la tuée tuée est aussi celle qui tue. » Ces propos récapitulent les deux thèmes évoqués de sacrifice et de mort.

Les logiques interprétatives sorcellaires donnent à voir le corps-sexe de la « tuée tuée » dans le miroir interprétatif oraculaire du sociologue et de l'anthropologue (sa théorie), sous l'apparence d'un vampire ou d'un spectre dont la caractéristique est d'être un « corps immatériel », à la fois corps et esprit. Or, pour Derrida, le fantôme, le vampire ou le spectre sont ce qui permet à l'esprit d'*apparaître* (1993). Alors, quel est l'esprit qui apparaît ici dans le corps-sexe-miroir de la « tuée tuée » ? S'agit-il d'un esprit du communautarisme ou d'un esprit de l'individualisme ?

L'ESPRIT DU CORPS-SEXE DE LA « TUÉE TUÉE »

Pour essayer de répondre à cette question, faisons deux observations. Premièrement, si l'esprit « n'apparaît », ne se fait « voir » que par un corps spectral ou fantomatique, il y a logiquement « indiscernabilité » entre corps et esprit, car un corps qui *représente* l'esprit, le fait *voir*, devient un corps « spirituel ». D'autant plus que ce corps n'est pas « plein », mais « vide ». Deuxièmement, on peut dire que ce corps n'a pas d'« âme », comme ces corps qui, dans les sociétés traditionnelles, étaient vidés de leur « double », de leur « âme », « mangés » par des sorciers, qui succombaient à la moindre contrariété physique ou morale exercée sur eux par d'autres : on les appelle, au Gabon et au Congo, *Ehongo*²³. Ils se distinguent des *Kong* qui chez les Fang sont des fantômes de personnes *sacrifiées* comme esclaves, à proprement parler des zombies, au sens où les analysent Jean et John Comaroff dans l'Afrique du Sud post-apartheid et post-révolutionnaire.

La « tuée tuée » comme corps-sexe relève moins de la logique sorcellaire de l'*Ehongo*, le corps vidé par le sorcier, que de la logique du *Kong* ou du zombie, une logique de main-d'œuvre dans un contexte d'économie de marché capitaliste. En effet, « être comme déjà morte » c'est être zombie, cet être mort qui vit paradoxalement et qui peut être instrumentalisé par son propriétaire pour donner la mort ou pour produire dans une économie de marché capitaliste. Ce qui correspond bien à l'idée de la « tuée tuée » « souffleuse » qui tue ses clients dans « l'esprit » du profit capitaliste et non dans l'esprit de la sorcellerie. Car, même si l'idée d'un « corps » vidé de sa « substance vitale » par le sorcier est rendue ici par la thématique de la « vente de l'âme au Diable », il y a une différence décisive entre, d'une part, celui dont « l'âme » est mangée par les sorciers dans un cadre lignager, suivant la logique de la tontine²⁴, qui est pour ainsi dire « vide »,

23. Ce sont des figures qui précèdent l'irruption des zombies analysées par J. et J. Comaroff (1999 : 19-32).

24. Ici il faut signaler l'article pionnier de Augé (1972 : 205-216).

cherchant un prétexte pour « mourir dans les bras de quelqu'un », comme on le dit dans les langues locales et, d'autre part, celui qui « vend son âme » à un esprit universel, le Diable, pour satisfaire ses désirs, dans le contexte de la ville-miroir, ville-camp, où prolifèrent les Diables et les esprits de l'argent, des marchandises et du pouvoir exerçant la violence de l'imaginaire. Celui qui « vend son âme » dans un tel contexte se suicide, se sacrifie pour obtenir en échange l'objet ou la chose désirée, l'argent, afin « d'être au top », « d'être saignant » ou « d'avoir des fraîcheurs » destinées à être échangées contre de l'argent sur le marché.

Les esprits qui possèdent les âmes des corps-sexes des « tuées tuées » sont donc des esprits propres au *paradigme* de la *déparentélisation* et non de l'individualisme. Prises dans les logiques capitalistes sur les camps, les « tuées tuées » donnent directement la mort, en « soufflant » les riches ou les puissants, ceux qui ont l'argent et qui de fait achètent la mort en voulant vivre *intensément* leur vie (comme on parle au Congo de *viveurs* ou d'*ambianceurs* pour désigner ces gens qui veulent *vivre*, dans une perspective de la *dépense*, au sens de Bataille (1967). La mort donnée par la « tuée tuée » sanctionne la recherche du plaisir individuel, « égoïste », car ce plaisir n'est pas productif pour le groupe parental. Cette mort s'inscrit donc dans une logique de *déparentélisation*.

Quant à la « tuée tuée », dont l'activité peut être acceptée par sa famille à cause du bénéfice financier, les pentecôtistes l'inscrivent dans le schéma général des femmes « séduisantes », toujours suspectées d'être ou d'avoir²⁵ une sirène « consciente » ou « inconsciente » (sirène des eaux ou des forêts, par exemple). Cette sirène qui l'empêche de se marier en la poussant à collectionner les amants riches (pour le bien de la famille) la condamne à une servitude à vie²⁶.

Ainsi, la « tuée tuée », corps-sexe paradigmatique qui porte des DVD pour séduire et vendre, à l'occasion la mort, est la figure-miroir de la ville-miroir régie par des logiques de mort du capitalisme en société néocoloniale composée de camps, espaces contrastés de déshérités, de déshérence et d'opulence. Là, le pouvoir de donner la mort, par conséquent le pouvoir tout court, n'appartient pas qu'à l'État, les dominants l'exercent tout autant que les dominés. Comme l'affirme Foucault, le pouvoir n'est pas une « propriété ». Il circule là des « tuées tuées » aux ministres, des uns aux autres, en fonction des rapports de force stratégiques qui les relie. « Tuées tuées » ou « Vieilles tuées tuées » (VTT), femmes ministres ou chefs d'entreprise, hauts cadres féminins, professeurs d'université ou encore médecins, tous ont autant le pouvoir de donner la mort que les ministres. Intentionnellement ou non, mais suivant les logiques *individualistes* et *déparentélisantes* du système du Souverain moderne. Communautarismes lignagers et individualismes urbains apparaissent dans ce corps-sexe miroir de la « tuée tuée » à la fois dans les aspirations et dans les terreurs propres aux imaginaires irréductiblement ambivalents de la déparentélisation.

25. La logique métonymique de la magie veut que « avoir » une sirène ou *Mami Wata* c'est « être » une sirène.

26. Lire sur cet aspect Missié (2007 : 123-153).

LE JEUNE BEAU ET RICHE QUI VEND SON ÂME AU DIABLE : LA MORT COMME CAPITAL DE VIE

Pour montrer davantage ce qui est en jeu dans la figure-miroir de la « tuée tuée », à savoir la rupture qu'elle introduit dans le symbolisme et le pouvoir propres aux sociétés d'Afrique centrale gouvernées par les logiques du Souverain moderne, nous voudrions la mettre en perspective avec une autre figure-miroir de l'imaginaire librevillois, qui se présente sous la forme d'un jeune ayant pactisé avec le Diable en échange d'une vie de riche²⁷. De ces jeunes, il est dit qu'ils sont membres de la franc-maçonnerie ou de la rose-croix. Ils *sacrifient* leur vie, vendent leur âme — c'est-à-dire leur double spéculaire — au Diable pour vivre intensément dans l'opulence, dans l'excellence de la fleur de l'âge. Cette vie n'est en toute logique pas *choisie* pour obéir à la dictature lignagère ou à la « dette communautaire ». Certes, le jeune riche peut penser résoudre de cette manière les problèmes de ses parents, mais ce projet limité au temps de la jeunesse concerne d'abord l'individu lui-même, qui se préoccupe de sa « part la plus individuelle » aux dépens des autres membres de la parenté.

Cependant, dit-on, celui qui sacrifie ses neveux, les enfants qu'il a de ses maîtresses, est censé prolonger sa vie. Pour le jeune qui sacrifie sa vie, l'argent gagné est vu comme le produit de l'activité de vol déployée dans les banques, les commerces, par les esprits de ceux morts avant lui. C'est pourquoi sa mort précoce est censée être un « contre-don » : il doit mourir précocement pour devenir lui aussi esprit et aller voler pour d'autres membres de la société secrète.

Comme on le voit, la volonté d'émancipation par le sacrifice de la vie, confrontée à la contrainte ou à la limite du temps de jeunesse, signifie la limite de l'*individualisation par la mort*. Nous entendons par là le fait qu'on puisse s'individualiser, vouloir vivre une vie pour soi prioritairement, par la considération de la mort comme capital d'investissement. Nous entendons aussi par là le fait que tout processus d'individualisation est confronté ici à la menace de la mort donnée ou prodiguée par la communauté de laquelle l'individu voudrait s'émanciper. Le sacrifice de soi, pour un meilleur vivre ou un « vivre intensément la vie », est simultanément un sacrifice de la parenté, donc une opération de *déparentélisation*. Dans les deux cas, nous n'avons pas affaire à une image positive de l'individu, encore moins de l'individualisme.

Ce que le miroir scientifique sociologique et anthropologique fait apparaître dans toutes ces histoires, c'est l'expérience par les sujets sociaux d'un *pouvoir* qui prélève des forces, qui vampirise la vie de ses sujets, qui ne se préoccupe pas de gérer leur vie, d'en intensifier les forces. Ce pouvoir fonctionne comme le *pouvoir souverain* décrit par Foucault²⁸. Cette expérience est historique : l'esclavage comme la colonisation ont été des machines de prélèvement des forces vives, de consommation des vies. Les pouvoirs

27. Ce qui nous rappelle le cas analysé par Baudrillard dans *La société de consommation* (1970 : 308).

28. Résumant la pensée de Foucault sur ce concept, Deleuze signale que ce qui caractérise les « sociétés de souveraineté », c'est qu'elles se soucient plus du prélèvement que de l'organisation de la production, de « décider de la mort plutôt que gérer la vie », (2003 : 240).

postcoloniaux ne semblent pas rompre avec cela. Il n'est dès lors pas étonnant que l'objet de réflexion, mais aussi d'humanisation coloniale qu'est le miroir ait été reconstruit fantasmatiquement comme objet de vampirisation des âmes par l'imagination des autochtones²⁹.

À l'instar de ces jeunes qui aspirent à vivre intensément en investissant leur corps sur le billard de la Mort, les « tuées tuées », dont le nom dit ici une existence qui n'en est pas, puisqu'elles sont tuées deux fois ou qu'elles donnent la mort, incarnent cet investissement de la Mort pour vivre. Il s'agit pour certaines d'une vie où la frontière avec la mort est devenue indiscernable, à leurs propres yeux et aux yeux de la population. Elles sont des *vampires*, au sens gabonais du terme, c'est-à-dire des *sorcières*. Or, la caractéristique du vampire est d'être un corps immatériel, sans consistance puisqu'il est mort, et continue de vivre. Ces femmes qui vivent une demi-vie sont aussi appelées femmes de « mauvaise vie » et sont, comme toutes les sorcières ou tous les vampires, les figures-miroirs du *Souverain moderne*, c'est-à-dire des figures-images qui font *voir* sa puissance fantomatique et déparentélisante.

LA « TUÉE TUÉE » AU MIROIR DU SAPEUR

La ville-miroir ne produit pas seulement la « tuée tuée ». Elle produit aussi le Sapeur. Gandoulou (1984, 1989) a été le premier à traiter avec talent de ces partisans congolais de la Société des ambianceurs pour l'élégance, qui se lancent dans une « aventure » initiatique de Brazzaville à Paris pour acquérir vêtements, chaussures, montres, slips et ceintures de marque. Une fois les « griffes » des plus prestigieuses marques acquises à Paris, ils font une « descente » à Brazzaville et se lancent des défis devant un public de connaisseurs qui disqualifient les uns au profit des autres.

Précisons ici que le Sapeur a été une figure menaçante pour l'ordre idéologique du pouvoir marxiste-léniniste congolais (Bazenguissa Ganga, 1997). De ce point de vue, la « tuée tuée » et le Sapeur sont tous deux d'apparence menaçante pour l'ordre social, politique et idéologique existant. Le corps-sexe sapeur menaçait l'idéologie marxiste-léniniste congolaise par sa mise vestimentaire jugée non conforme aux canons idéologiques du Parti congolais du travail. Le corps-sexe de la « tuée tuée » a été jugé menaçant pour la « pudeur » au Gabon et les policiers devaient arrêter les « tuées tuées » dans les rues pour protéger l'ordre moral de la société. Les deux figures se produisent aussi dans le miroir qui les tue comme enfant du lignage.

Si la ville-miroir produit le Sapeur comme sujet revendiquant par son apparence un parisianisme et par ce biais une appartenance fantasmée au monde des Blancs, la même ville-miroir produit la « tuée tuée » qui par l'apparence évoque les images des stars internationales dont elle vampirise le corps. Pour le Sapeur comme pour la « tuée tuée », le miroir réalise le miracle de les faire apparaître à leurs propres yeux comme des esprits dont leurs corps sont chargés : les esprits du capitalisme mondialisé.

29. Pour des développements approfondis dans cette perspective, lire Bonhomme (2007).

Nous venons de voir que le Sapeur se livrait à des « défis » en affrontant sur le théâtre urbain d'autres Sapeurs. Cette confrontation se prépare devant le miroir. Alors, à quel moment le Sapeur *jubile-t-il* devant le miroir avant de se lancer sur l'arène pour affronter les autres ? Pour bien saisir l'enjeu de la question, il nous faut évoquer une autre situation qui met aux prises des sujets avec leur image spéculaire.

Bonhomme a clairement montré comment, dans le rite initiatique du *Bweté mis-soko* (2005, 2007), les individus qui se maquillent devant le miroir ou ceux qui scrutent le miroir après avoir absorbé de l'*iboga* sont loin d'entretenir une relation narcissique avec leur image. Ce qu'ils recherchent, c'est dans un cas la réussite de la transformation opérée par le maquillage qui les fait apparaître autre ; dans l'autre, la figure du sorcier ou de l'ancêtre. Dans les deux cas, le miroir doit effacer, faire disparaître l'image de celui ou celle qui le regarde. Si l'objectif ne concerne pas l'image narcissique de soi, il n'en demeure pas moins que dans le second cas, il y a transformation structurale de l'initié qui scrute le miroir en sorcier, car il devient celui qui voit les sorciers, ceux-là même qui *voient sans être vus*.

Le cas du Sapeur relève des deux logiques : il doit se convaincre en se regardant dans le miroir que son « maquillage », sa transfiguration, a réussi, le faisant apparaître comme le Parisien qu'il est censé être. Il faut que meure dans le miroir *l'enfant du lignage* pour qu'apparaisse *l'enfant de Paris*. En scrutant le miroir, le Sapeur ne *jubile* que s'il se voit *autre*, les noms des marques ou des griffes de Blancs — J.-M. Weston de Londres, Yves Saint-Laurent de Paris, Valentino Womo de Rome, etc. — récapitulant l'identité fantasmée. Le Sapeur doit se *reconnaître* dans la figure du Souverain moderne que ces esprits des Blancs vivant dans les choses dessinent et qui sont les esprits des fétiches du monde capitaliste. Il ne doit pas se reconnaître dans la figure des ancêtres lignagers. C'est ce processus concret d'*aliénation*, signifiant *altérité du même* (Baudrillard, 1970 : 308), qui est mis en scène ici par le Sapeur. Car la valeur humaine du Sapeur dépend de la valeur ou de la puissance des esprits qu'il porte, dont certains sont chrétiens, comme le prouve l'existence au Zaïre d'un « Pape de la Sape », Servos Niarcos.

Ces esprits qui le possèdent, il les a acquis, achetés ou *volés*. Or, on ne *vole* pas les esprits des fétiches du système lignager. C'est ce qui fait toute la différence avec les esprits du système capitaliste et chrétien, un système reposant sur le « vol » de la force de travail. Le corps-sexe du Sapeur est ici le miroir qui montre la vérité du corps-sexe de la « tuée tuée » en réfléchissant la puissance des esprits du capitalisme qui le possèdent et soutiennent son identité sur le non-lieu lignager qu'est la ville-miroir, le bar, la boîte de nuit ou la rue, dans lesquels il s'expose ou s'exhibe de manière menaçante pour l'ordre idéologique lignager en décomposition. Les marques des DVD (Dos et Ventre Dehors) que portent les « tuées tuées », qui sont les marques des esprits mondialisés du capitalisme, se dressent ici contre le pouvoir lignager symbolisé dans l'imaginaire des ancêtres, des génies, des fétiches, de la sorcellerie, contrôlés par les aînés contre les cadets, par les hommes au détriment des femmes, même si ces dernières sont, dans l'ambivalence de l'imaginaire sorcellaire, « sorcières » par excellence.

PLUTÔT CONSOMMER LE CORPS-SEXE MORT TÉLÉVISÉ DE LA « TUÉE TUÉE » QUE SAUVER SA VIE

Nous avons suggéré que le corps-sexe de la « tuée tuée » s'inscrivait dans une logique de consommation/consumation et que cette logique relevait non de la violence de l'imaginaire sorcellaire lignager, mais de la violence de l'imaginaire du Souverain moderne, reposant de manière hégémonique sur le fétichisme. Nous voudrions conclure cet article en montrant comment le corps-sexe fétiche de la « tuée tuée » est révélé à cette « vérité » par la violence de l'imaginaire d'un fétiche exemplaire de l'ère de la mondialisation, la *télévision*.

Une scène diffusée par la télévision en 2005 montrait le spectacle d'une fille droguée, violée et abandonnée inconsciente dans une décharge du quartier Plaine Niger à Libreville. Les gens qui l'avaient trouvée dans cet état, complètement nue, racontaient la scène en montrant au caméraman les préservatifs utilisés par ses violeurs, en insistant sur le fait qu'ils avaient attendu depuis le matin que la télévision vienne la filmer. Un homme racontait avoir fini par poser un pagne pudique sur cette pauvre fille longtemps exposée au soleil, aux mouches, aux insectes et au regard des badauds. Montrant ses vêtements déchirés et éparpillés dans cette décharge d'immondices comme il en existe partout dans les sentiers parcourant Libreville, les badauds affirmaient que c'était sans aucun doute une « tuée tuée ». Personne n'avait pensé à faire venir une ambulance ou à la transporter à l'hôpital. Il fallait non pas sauver la vie. Il fallait sauver le spectacle du malheur de la « tuée tuée ».

Le contexte de cette scène est celui d'une télévision qui diffuse des images fort violentes aux journaux du midi et du soir : des corps mutilés d'accidentés de la route, de morts dans leurs cercueils, de voleurs, de violeurs et d'autres criminels sauvagement abîmés par la violence populaire. Tous ces corps sont montrés en gros plans. Cette spectacularisation télévisuelle de la mort montrée à *tout le monde* est en rupture avec les logiques des sociétés lignagères où les morts n'étaient pas montrés aux enfants. Du coup, la télévision, *miroir anormal* dans lequel celui qui regarde ne se voit pas, mais voit d'autres figures, y compris des figures de morts³⁰, transforme tous les téléspectateurs en sorciers, c'est-à-dire en personnes qui voient les autres sans voir leur propre figure et sans être vus. De plus, ces personnes qui voient sans se voir dans ce miroir, sauf de manière décalée lorsqu'elles ont été filmées, sont des *consommateurs* d'images produites et montrées par la télévision.

Du point de vue des rapports entre communautarismes et individualismes, la télévision élargit ici la communauté des sorciers au-delà des limites lignagères, car elle fait de tous les téléspectateurs les *consommateurs* anthropophages des doubles spéculaires

30. J'ai connu une femme, arrivée pour la première fois à Libreville au cours des années 1980, qui prétendait reconnaître à la télévision ses frères, ses sœurs et d'autres personnes mortes depuis longtemps. Pour elle, il ne faisait pas de doute que la télévision était un miroir montrant les morts. De plus, ces morts lui apparaissaient, comme il se doit, sous la figure des Blancs que montraient les films. Et elle était très émue du fait que ces gens qu'elle interpellait ne la « voyaient pas ». Leur indifférence l'attristait. La télévision montrait donc l'au-delà, l'autre côté du miroir.

des morts, des accidentés, des criminels. Ce sont les membres de cette communauté élargie d'anthropophages produits par les logiques du Capital, du Christ, du Livre, de l'État, du Corps, qui privilégient le spectacle de la mort, plutôt (ou au même titre) que celui de la vie.

*

Les miroirs réels et métaphoriques de la ville-miroir ne montrent pas à Libreville ou de manière générale en Afrique centrale une image d'une figure saillante, fondamentalement narcissique et irréductiblement joyeuse de l'individu. Ce qu'ils font apparaître, c'est l'image démultipliée d'un sujet dont le cortex, métonymie de l'intelligence et de l'esprit, soumis à la violence de l'imaginaire, violence du fétichisme de l'Argent, des Marchandises, du Livre, des images télévisuelles et du Corps-sexe, est travaillé par les « logiques persécutives » du Corbillard, c'est-à-dire de la Mort. La figure de la « tuée tuée », individu qui se dédouble et se réfracte dans les miroirs réels, figure de l'extrême qui s'offre à la consommation/consumation de l'autre et qui se prédestine par son nom à se consommer et se consumer dans la réitération mortifère de soi, est ici le paradigme de cet individu hanté par les spectres, les fantômes, les vampires et les esprits du Corbillard, esprit de la Mort. Par l'aveu du sacrifice de soi qui exprime son aliénation radicale dans un monde gouverné par la violence de l'imaginaire du Souverain moderne, l'individu appréhendé dans ce texte ne présente pas une image positive de l'individualisme, encore moins du communautarisme lignager. Il décrit plutôt des « modes d'existence » ou des « styles de vie »³¹ fortement marqués par la figure violente et ambiguë de la *déparentélisation* à l'ère de la mondialisation en Afrique centrale.

RÉSUMÉ

En 2004 et 2005 apparaissent à Libreville d'étranges jeunes femmes appelées « tuées tuées », dont le nom se caractérise non seulement par le redoublement du suffixe de prostituée, comme pour en intensifier les logiques de mort, mais aussi par la réitération du même, comme pour manifester la réalité du miroir. Cette *apparition*, qui a lieu dans un contexte urbain mettant à rude épreuve les logiques de solidarité lignagère dans un « pays riche », soumis aux logiques individualistes du capitalisme, ne peut pas ne pas réfléchir, comme un miroir, la réalité de ce contexte. Le concept de *déparentélisation* que nous avançons signifie que dans le miroir des « tuées tuées » et des figures qu'elles évoquent, les images qui apparaissent sont des images de terreur, des zombies, des vampires ou des fantômes de l'individualisme et du communautarisme.

ABSTRACT

In 2004 and 2005 strange young women named “dead dead” made their apparition in Libreville. The name they are given is characterized not only by the double suffix indicating a prostitute as if intensifying the logic of death but also by its repetition as though this indicated the reality of the mirror. This apparition, taking place in an urban context that taxes lineage solidarity in a

31. « Modes d'existence » et « styles de vie » sont entendus ici au sens que leur donnent respectivement Deleuze et Foucault (Deleuze, 2003 [1990]: 137-138).

“rich country” governed by the individualist logic of capitalism, is unable, as a mirror would, to reflect the reality of this context. The concept of de-parentalisation we propose means that in the mirror of the “dead dead” and the persons this evokes the images that appear are those of terror, of zombies, vampires or ghosts of individualism and communitarism.

RESUMEN

En 2004 y 2005 aparecen en Libreville extrañas jóvenes mujeres llamadas “matadas matadas”, cuyo nombre se caracteriza no sólo por el redoblamiento del sufijo de prostituta, como para intensificar las lógicas de muerte, sino también por la reiteración del mismo, como para manifestar la realidad del reflejo. Esta aparición, que tiene lugar en un contexto urbano que pone a dura prueba las lógicas de solidaridad del linaje en un “país rico”, sujeto a las lógicas individualistas del capitalismo, no puede no reflejar, como un espejo la realidad de este contexto. El concepto de desparentalización que avanzamos significa que en el reflejo “matadas matadas” y de las figuras que evocan, las imágenes que aparecen son imágenes de terror, zombies, vampiros o fantasmas del individualismo y el comunitarismo.

BIBLIOGRAPHIE

- AUGÉ, M. (dir.) (1974). *La construction du monde: religion/représentations/idéologie*, Paris, Maspero.
- AUGÉ, M. (1972). « Les métamorphoses du vampire d'une société de consommation à l'autre », *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 6, p. 205-216.
- BALANDIER, G. (1985 [1955]). *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Presses de la Fondation nationale de sciences politiques.
- BATAILLE, G. (1967). *La part maudite*, Paris, Minuit.
- BAUDRILLARD, J. (1980). *De la séduction*, Paris, Galilée.
- BAUDRILLARD, J. (1970). *La société de consommation*, Paris, Denoël/Folio essais.
- BAYART, J.-F. (2004). *Le gouvernement du monde: une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard.
- BAZENGUISSA GANGA, R. (1997). *Les voies du politique au Congo*, Paris, Karthala.
- BONHOMME, J. (2007). « Réflexions multiples: le miroir et ses usages en Afrique centrale », *Images Re-vues*, n° 4, en ligne: http://www.imagesrevues.org/Article_DATA.php?id_article=30.
- BONHOMME, J. (2005). *Le miroir et le crâne: parcours initiatique du Bwete Missoko (Gabon)*, Paris, CNRS/Maison des Sciences de l'Homme.
- CASTORIADIS, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Karthala.
- COMAROFF, J. et J. (1999). « Nations étrangères, zombies, immigrants et capitalisme millénaire », *Bulletin du Codesria*, n° 3-4, p. 19-32.
- CORTEN, A. et A.MARY. (2000). « Introduction », in A. CORTEN et A. MARY (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, p. 11-33.
- DELEUZE, G. (2003 [1990]). *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit.
- DERRIDA, J. (1993). *Spectres de Marx*, Paris, Galilée.
- DURAND, G. (1992). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.
- FABIAN, J. (2000). *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Berkeley, University of California Press.
- FANCELLO, S. (2006). *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen: nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD-Karthala.
- GANDOULOU, J. D. (1989). *Dandies à Bacongo: le culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine*, Paris, L'Harmattan.

- GANDOULOU, J. D. (1984). *Entre Paris et Bacongo*, Paris, Centre Georges-Pompidou, Centre de création industrielle.
- GONDOLA, Ch. D. (1997a). *Villes miroirs : migrations et identités urbaines à Kinshasa et Brazzaville (1930-1970)*, Paris, L'Harmattan.
- GONDOLA, Ch. D. (1997b). « Unies pour le meilleur et pour le pire. Femmes africaines et villes coloniales : une histoire du métissage », *Clio*, n° 6, *Femmes d'Afrique*, en ligne : <http://revues.org/document/377.html>, p.3.
- HEUSCH, L. de (2000). *Le roi de Kongo et les monstres sacrés*, Paris, Gallimard.
- LIPOVETSKY, G. (2007). *Le bonheur paradoxal : essais sur la société d'hyperconsommation*, Paris, Gallimard.
- LIPOVETSKY, G. (1983). *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.
- MARIE, A. (2003). « La violence faite à l'individu (la communauté au révélateur de la sorcellerie) », *Politique Africaine*, n° 91, p. 13-32.
- MARIE, A. (dir.) (1997). *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala.
- MISSIÉ, J.-P. (2007). « Les Églises de réveil et l'imaginaire sorcellaire », in J. TONDA et J.-P. MISSIÉ (dir.) (2007). *Les Églises et la société congolaise d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, p. 123-153.
- NGOUNDOUNG ANOKO J. (2004). « Joli Soir : petite histoire d'un fétiche moderne », *Rupture*, n° 5 (nouvelle série), p. 15-26.
- TONDA, J. et J.-P. MISSIÉ (dir.) (2007). *Les Églises et la société congolaise d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan.
- TONDA, J. (2005). *Le Souverain moderne : le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.
- TONDA, J. (2002). *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.
- YENGO, P. (2004). « Le rêve comme réalité : Édipe lignager et mutations sociales de l'entreprise sorcière », *Rupture*, n° 5, nouvelle série, p. 155-180.
- ZIZEK, S. (2002). *Le spectre rôde toujours : actualité du Manifeste du Parti communiste*, Paris, Nautilus.