

DEUXIEME PARTIE

La conception et l'exercice de la sexualité

dans

la Société Traditionnelle Pâhouine

## CHAPITRE I

### Considérations théoriques générales sur la sexualité 7

La sexualité chez l'homme est entièrement humaine. Il s'agit en effet dans cette réalité, non d'une simple part dans l'homme, se situant plus ou moins à la périphérie de la personnalité et pouvant être dissociée de l'ensemble du complexe humain, mais essentiellement d'une dimension de tout l'humain. S'enracinant dans le biologique, la sexualité humaine est, comme toutes les fonctions biologiques de l'homme, toujours plus que du biologique. Une telle conception implique naturellement qu'elle ne peut être cernée que par la conjugaison d'approches diversifiées.

Parlant de la sexualité humaine, nous avons donc affaire à une réalité complexe comprenant les aspects anatomo-physiologique, psychologique, social et ontogénétique. Ces diverses dimensions s'interpénètrent et s'influencent les unes les autres, de façon à donner un visage spécifique à la vie sexuelle d'un groupe déterminé. Dans le but de faire apparaître clairement le plan de notre étude, nous proposons une définition de la sexualité humaine qui comporte en elle-même un schéma analytique et interprétatif pour la recherche.

La sexualité peut être définie comme l'ensemble des faits anatomo-physiologiques et psycho-sociaux qui, traduisant chez l'individu une certaine activité vitale, aboutissent, lorsque celle-ci atteint un degré suffisant d'impulsion pour pouvoir s'extérioriser, à une inclination envers un individu de sexe opposé (ou envers un succédané quelconque, normal du point de vue onto-génétique ou relevant d'une conduite pathologique) en vue de la copulation ou d'une quelconque autre pratique dans le but d'obtenir une jouissance spécifique.

Une telle définition d'abord implique, comme dans la perspective psychanalytique, une sexualité large qui inclut et débordé la pure génitalité, puis fait surgir un problème qui, eu égard à l'immense impact des théories psychanalytiques sur l'étude de toutes les dimensions du complexe humain, doit être discuté préalablement à toute recherche directe sur la sexualité d'un groupe social donné: c'est le problème qui se situe au coeur de la psychanalyse et qui concerne la place de la sexualité dans le concert des pulsions physiolo-

giques de l'homme. De la solution apportée à ce problème dépendent, dans une très large mesure, les conceptions que l'on doit se faire de la structuration de la personnalité, de l'étiologie et de la thérapeutique des affections névrotiques et du fonctionnement général de l'appareil psychique de l'homme.

Freud avait distingué, dans la deuxième théorie des pulsions, trois grands groupes d'instincts: l'instinct sexuel, l'instinct de mort et l'instinct de vie. Le fondateur de la psychanalyse avait reconnu, dès le début de ses recherches, l'importance fondamentale de toutes ces pulsions instinctuelles dans la détermination du cours de la vie individuelle; mais il avait toujours estimé que la libido, la pulsion sexuelle, était de beaucoup la plus importante et que de son développement dépendait l'essentiel de la vie psychique de l'individu. Grâce à la manière dont elle est canalisée et orientée, la pulsion sexuelle façonne en effet la structure de la personnalité.

Aussi Freud avait-il vu dans le complexe d'Oedipe, drame au cours duquel se joue l'avenir sexuel du sujet, non seulement l'événement fondateur de la vie psychique individuelle, mais encore le point nodal autour duquel s'ordonnent les relations qui structurent la famille humaine, et finalement une situation structurante fondamentale et universelle de la dimension sociale.

Par ailleurs, et naturellement, Freud rendait responsables de l'équilibre psychique les vicissitudes du développement de la libido. Dans la première classification qu'il avait faite des névroses en fonction de leur étiologie, il avait distingué les névroses actuelles et les psychonévroses. Les premières, qui traduisaient un trouble du bien-être subjectif et de l'équilibre physiologique, étaient considérées comme entièrement dues à une frustration de la satisfaction libidinale ou à un épuisement de l'énergie libidinale. Freud s'était désintéressé assez tôt de ces névroses actuelles, car il estimait que la psychanalyse ne pouvait pas arriver à les guérir du fait qu'elles n'impliquaient pas l'intervention d'un quelconque mécanisme inconscient; on pouvait en effet les soigner en soulageant le patient soit de la frustration de la satisfaction libidinale, soit de l'épuisement de l'énergie libidinale.

Dans le deuxième groupe des névroses, celui des psychonévroses, Freud distingue les névroses narcissiques (dépression nerveuse grave, états paranoïdes, schizophrénie...) rebelles à la thérapeutique analytique, et les névroses de transfert (névrose d'angoisse, hystérie de conversion, névroses du type obsessionnel-compulsif...) essentiellement traitables par la psychanalyse.

La névrose de transfert a son origine dans un état d'angoisse, provoqué par la menace, le refus ou l'interdiction complète de la satisfaction libidinale, dus eux-mêmes soit à des événements extérieurs, soit aux fonctions inhibitrices du surmoi. A cet état d'angoisse, le patient répond par une régression à un stade où les exigences sont moindres et donc où la satisfaction relative est la moins menacée.

A la base des névroses se trouve donc une vicissitude de la canalisation de la libido: en lutte à l'inhibition ou à l'agression, la pulsion libidinale arrivant du ça au moi se trouve frustrée, déformée ou fixée à un niveau inférieur à celui de la satisfaction normale.

Mais beaucoup de chercheurs, psychiatres, anthropologues, sociologues...n'ont pas tout accepté de ces théories freudiennes. Jung d'abord, sans nier la vérité et la valeur des théories de Freud, reprochait cependant à son ancien condisciple l'universalité et l'exclusivisme de son pansexualisme. Adler de son côté, tout en admettant que dans certains cas l'élément sexuel puisse apparaître comme transcendant tous les autres, reprochait cependant à Freud de limiter dangereusement les perspectives de la psychanalyse en réduisant l'individu à ses pulsions sexuelles; il se refusait à voir dans la vie sexuelle autre chose qu'un des aspects de la totalité de la personnalité et contestait avec vigueur les origines exclusivement sexuelles de la névrose. Par ailleurs, dans le cadre des recherches anthropologiques, bon nombre d'auteurs ont réfuté les théories freudiennes, sinon dans leur valeur intrinsèque, mais du moins dans leur prétention à l'universalité.

Sur le problème particulier des rapports entre la psychanalyse et la sociologie, A. Kardiner, tout en conservant la méthodologie freudienne et bon nombre de concepts directeurs de la psychanalyse, repousse cependant son biologisme exagéré. Sa conception consiste dans la substitution du pluralisme des tendances humaines au monisme de la libido freudienne. En effet, A.Kardiner distingue chez l'individu des nécessités de base, des impulsions, des sentiments, des perceptions et des attitudes, et trouve dès lors qu'on ne peut tout expliquer à partir de la seule libido. Des tendances comme le besoin de subsistance ou le besoin de sécurité sont tout aussi puissantes que l'énergie libidinale et tout aussi susceptibles d'être frustrées et de donner lieu à des dérivations, des sublimations ou des névroses. On doit donc en tenir compte dans la psychanalyse des peuples chez qui ces problèmes se posent avec acuité.



D'un autre côté, la psychanalyse nord-américaine, notamment avec Sullivan, Horen et Horney, a manifesté une tendance de plus en plus grande à privilégier les facteurs sociaux ou culturels dans l'étiologie comme dans la thérapeutique des déséquilibres mentaux. Sullivan ne voit plus la genèse des troubles névrotiques dans les vicissitudes de la vie libidinale, mais plutôt dans le conflit entre le moi et le milieu social. Quant à Horney, elle fait assez peu de cas des facteurs enfantins et familiaux dans la genèse des névroses pour s'appesantir préférentiellement sur les facteurs "actuels" qui poussent l'adulte à l'adoption de modèles archaïques de comportement. Chez Horen, on note un point de vue identique à celui de Sullivan: la névrose résulte de la perturbation des relations sociales. Enfin tous ces auteurs, joints à d'autres qui, comme Malinowski, Ruth Benedict, Margaret Mead...ne se sont pas expressément attaqués au monisme biologique de la libido freudienne, s'accordent à reconnaître, sur la base du relativisme culturel, la relativité, quant à leur apparition comme à leurs modalités d'existence et de fonctionnement, des stades par lesquels passe le développement de la personnalité dans la vie du sujet ainsi que des complexes auxquels ils donnent lieu.

Ces diverses attaques contre la théorie sexuelle de Freud et le sens vers lequel elles entendent infléchir la doctrine psychanalytique peuvent se résumer en deux propositions:

1) Face au principe freudien du monisme de la libido dans le rôle de facteur structurant de la personnalité et dans l'étiologie et la thérapeutique des affections névrotiques, est posé un pluralisme des tendances humaines, chacune pouvant, le cas échéant, transcender toutes les autres et remplir le rôle que Freud assigne en exclusivité à la libido.

2) Face à l'universalité dont Freud dote les stades que traverse la libido au cours de l'ontogénie et des complexes qu'elle fait naître, est posé un relativisme culturel qui autorise, soit à nier, dans une société donnée, l'existence de certains stades de la libido, ou de certaines de ses formations complexuelles, soit à leur reconnaître des modalités d'apparition et de fonctionnement ainsi qu'une valeur traumatisante ou tout simplement opérante différentes de celles que la psychanalyse classique a découvertes en Occident.

Pour parvenir à une vue équilibrée du problème, ce qui est capital pour notre recherche, il faut considérer que l'oeuvre de Freud comporte deux parties différentes: une psychologie sociale et une sociologie psychologique.

La psychologie sociale de Freud se confond avec la psychologie individuelle et représente un réel progrès par rapport à la psychologie individualiste de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Freud, refusant cette même psychologie que Durkheim, pour bâtir une sociologie scientifique, avait rejetée, entend replacer l'individu, pour mieux le connaître, dans son milieu social, en étudiant les influences exercées sur lui par la constellation familiale et les rapports avec autrui. Les théories freudiennes montrent ainsi la libido, dont le développement décide de la structuration et de l'équilibre de la personnalité, aux prises avec la société. Avec le "principe de réalité" répondant freudien de la notion durkheimienne de "contrainte sociale", Freud, tout comme Durkheim, postule lui aussi l'existence d'une société extérieure aux individus, avec ses lois et ses normes propres, et à laquelle nous devons nous adapter. La libido, en se heurtant aux contraintes de cette société, peut être écartée par la censure, inhibée, rejetée dans l'inconscient ou sublimée. De ce point de vue, la méthode psychanalytique et bon nombre de ses concepts sont valables.

Quant à la sociologie psychologique de Freud, on sait qu'elle s'apparente aux sociologies psychologiques d'un Tarde en France et surtout des anthropologues culturalistes nord-américains. D'après les conceptions de ces auteurs, la société est composée d'individus; aussi l'explication dernière des faits sociaux est à chercher dans les instincts, les intérêts, les besoins et les désirs de l'individu, en un mot dans les faits psychiques. "Bien qu'un individu particulier, écrit Ralph Linton à ce propos, soit rarement d'une grande importance pour la vie et le fonctionnement de la société à laquelle il participe, l'individu, ses besoins et ses capacités se situent à la base de tous les phénomènes sociaux et culturels. Après tout, les sociétés sont des groupes organisés d'individus, et les cultures ne sont, en dernière analyse, rien de plus que des systèmes de réponses répétées communes aux membres d'une société. Pour cette raison, l'individu est le point de départ logique de toute investigation portant sur la configuration globale"(1).

Cette idée de Linton est déjà présente dans son ouvrage "The Study of Man"; on y lit: "L'individu est le porteur de la culture, elle s'accomplit en lui et se transmet par lui; par lui elle se transforme"; et: "la société comme telle est incapable de pensées et d'inventions"; enfin, "pas d'inventions sans inventeurs".

(1) LINTON, R., Fondement culturel de la Personnalité, p.11

A la suite de Linton, Kardiner écrit: "L'individu est à la fois le créateur, le porteur et la créature de toute institution"(1). L'accent est donc mis sur l'individu même si la réalité du social n'est pas mise en cause. Aussi voit-on les représentants de ce courant de pensée commencer leurs recherches psychosociologiques, au niveau de la théorie, par un inventaire des tendances humaines. Linton dans son "Cultural Background of Personality", après avoir reconnu la difficulté que représente une entreprise de classification des besoins humains, voit les principaux besoins psychiques de l'homme dans le besoin de réponse affective, le besoin de sécurité et le besoin d'expériences singulières. De son côté, Otto Klineberg, au seuil de sa "Psychologie Sociale", commence par dresser un inventaire complet des tendances humaines, afin d'en extraire les mobiles stables grâce au triple critère de la continuité phylogénétique, du fondement physiologique et de l'universalité.

Même si, à la différence de ces auteurs qui, en cherchant l'explication dernière des faits sociaux dans les phénomènes conscients de la vie psychique, oublient que notre comportement n'est pas toujours guidé par des idées clairement perçues, Freud, en fouillant davantage dans l'étage inconscient du psychisme, pose les jalons d'une sociologie nouvelle, c'est tout de même à l'intérieur de cette orientation. Or dans cette sociologie psychologique, l'erreur maîtresse de Freud a été de se placer sur le terrain de la sociologie génétique avec un biologisme qui lui a fermé la voie à la connaissance du rôle véritable des facteurs sociaux, en lui donnant l'illusion que ce qu'il avait découvert en psychanalysant des familles bourgeoises de l'Occident du XIX<sup>e</sup> siècle avait valeur universelle.

Le roman oedipien et la théorie de la horde primitive, qui constituent le fondement de toute la sociologie de Freud, ne peuvent plus, à notre avis et surtout lorsqu'on veut faire de l'oedipe une réalité psychobiologique, se soutenir de nos jours. Ce sont des hypothèses que les études concrètes n'ont pas confirmées. Les complexes sont, non des instincts immuables, innés et universels, mais de simples sécrétions de la société, et même à l'intérieur de cette société, l'apanage de certaines classes. L'oedipe comme tel est une formation complexuelle qui ne se rencontre que dans la classe moyenne de la civilisation occidentale. Freud a eu tort d'en postuler l'universalité.

(1) KARDINER, A., The Individual and his Society, p.9

La psychanalyse doit donc, pour se réconcilier avec la sociologie, laquelle est amenée aujourd'hui, sans rien perdre de son objectivité, à donner une certaine place aux facteurs subjectifs pour serrer de plus près les faits sociaux, se départir de son biologisme, en substituant à la théorie des instincts celle des tendances plus ou moins profondément modelées par le social. Toutefois, cette condamnation de Freud, pour une bonne part, et tout comme celle de Durkheim, n'a qu'une valeur historique. Si, à l'époque où il écrivait ses premiers ouvrages, Freud n'avait pas rencontré une psychologie individualiste et une sociologie objectiviste qui posaient l'individu et la société comme deux entités distinctes et antagonistes, les théories psychanalytiques eussent été autres.

( Nous inscrivons donc notre recherche sous le signe d'un remaniement de la psychanalyse dont le centre réside dans l'introduction du facteur culturel dans ses théories.

Une fois ces conceptions théoriques définies de la sorte, il nous est loisible à présent de présenter un plan d'étude de la sexualité dans la société traditionnelle pahouine. La sexualité d'un groupe humain est toujours à appréhender à deux niveaux:

- il y a d'abord ses formes institutionnalisées et cristallisées en règles de parenté, éducation sexuelle, rites matrimoniaux.

- et ensuite sa forme pure, saisie dans ses rapports avec les institutions.

Tenant compte de ce schéma nécessaire d'étude et en accord avec la définition que nous avons proposée plus haut de la sexualité en général, notre recherche s'articulera suivant les grands axes suivants:

- 1) La sexualité infantile prégénitale et génitale
- 2) Le comportement sexuel pendant l'adolescence et la période prénuptiale
- 3) Le comportement sexuel pendant les fiançailles
- 4) Le comportement sexuel dans le mariage
- 5) Les connaissances sur les processus anatomo-physiologiques de la sexualité
- 6) La psychologie amoureuse
- 7) La sexualité dans la cosmogonie, le folklore et l'art
- 8) Attitudes envers les aberrations sexuelles

Lorsque nous nous serons rendu au dernier article de cette liste, nous serons alors en mesure de juger si notre hypothèse de départ se vérifie ou non.

## CHAPITRE II

### I Approche Ethno-géographique des Pahouins

En dehors des Négrilles qui sont à considérer comme les premiers occupants de la région, le Gabon, ainsi que l'a établi l'ethnologue Avelot(1), a été primitivement peuplé par deux grands courants de peuples:

- les Ambou, comme les désignaient les auteurs anciens; venant du Nord, ils auraient achevé leur migration vers la région bien avant le XIII<sup>e</sup> siècle et seraient parvenus jusqu'à Kouilou-Niari; parmi ces Ambou, on compte principalement les Shekyani, les Douala, les Apingi, les Iveira, les Okanda, les Bakota, les Eshira...

- l'autre courant était venu du Sud, par la vallée du Kowango; on lui attribue la fondation de l'Empire du Congo qui, s'étendant de plus en plus jusqu'à atteindre l'estuaire du Gabon, avait absorbé les Ambou. Dans ce second courant, on compte les Bawili, les Ka-kongo, les Mayumbe, les Ba-yaka, les Kabinda, les Ba-kongo(Ba-Soundi et Buendé), les Bakoumi...

Aux environs de 1840, au terme d'une migration commencée à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, apparaissent les avant-gardes de l'invasion d'une tribu inconnue. Les traitants gabonais qui en rapportèrent la nouvelle aux comptoirs de l'Estuaire les dénomment "mpangwén"; le terme, déformé sur les lèvres européennes, devient "Pahouin" ou "Pamue". Il s'agit donc d'une dénomination impropre car le groupe en question, non seulement ne l'avait jamais employé pour se désigner soi-même, mais même, aux dires du Père Trilles, le trouvait injurieux parce que synonyme de sauvage. Il n'existe du reste aucun terme africain désignant l'ensemble des trois tribus qui constituent le groupe pahouin. De la sorte, le terme "pahouin", bien qu'inapproprié, est très commode et a d'ailleurs déjà acquis droit de cité dans les recherches ethnographiques; bon nombre d'auteurs l'ont utilisé, dont notamment Tessemann, Mme I. Dugast, Largeau, Alexandre... Quant au groupe lui-même, du moins la partie qui habite le Gabon, il se donne le nom de "Fang", qui est la simplification de "Mfang".

---

(1) AVELOT: Recherches sur l'histoire des migrations dans le bassin de l'Ogooué, p.51, et "Bulletin et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris", 5<sup>e</sup> édition 1909

La superficie de la région occupée par les Pahouins est d'environ 180 000 km<sup>2</sup>. Le pays est situé entre la Moyenne-Sanaga (4° 30 N'N) et l'embouchure de l'Ogoué (1° 20 S') en latitude, et en longitude, entre l'Atlantique (9° 30'E) et la Moyenne-Sangha (140°E). Au point de vue géologique, le territoire est constitué principalement par un vaste plateau de roches cristallines au Nord et métamorphiques au Sud. L'altitude moyenne varie entre 500 et 700m. La moitié-sud du pays baigne dans la forêt équatoriale caractérisée par une végétation luxuriante et l'alternance d'une saison sèche et d'une saison de pluies; dans les vallées, on trouve une terre noire à humus épais; quant à la moitié-nord, le pays est occupé par une zone de savane avec des galeries forestières le long des cours d'eau et une terre rouge en cours rapide de latérisation.

#### A - Composition tribale du groupe ↗

Les Pahouins sont répartis au Gabon, au Cameroun, en Guinée équatoriale, au Congo-Brazzaville et comptent environ un million d'âmes. Il n'est pas aisé de délimiter le groupe pour en faire ressortir une composition tribale aux contours précis. La raison en est tout d'abord que la pénétration du groupe en ordre dispersé a provoqué un assez grand enchevêtrement des parentés; ensuite les groupes envahis ou tout simplement influencés par les Pahouins se sont, à des degrés divers, assimilés à ces derniers; ce dernier point en particulier pose un problème délicat du fait que l'identité des peuples envahis n'est pas toujours connue. Malgré ces difficultés, on peut tout de même distinguer dans le complexe pahouin un groupe pahouin proprement dit, venu du Nord et du Nord-Est de son actuel habitat par une migration qui vient de s'achever ces dernières années, et des groupes plus ou moins pahouinisés de par l'action conquérante du premier ou simplement de par leur contact avec lui. La colonisation et la christianisation ont par ailleurs grandement contribué à cette pahouinisation des tribus voisines.

D'après l'étude de MM. P. Alexandre et J. Binet (1) on peut comprendre la composition tribale de l'ethnie pahouine de la manière suivante:

##### 1) Les Pahouins proprement dits:

Le groupe pahouin possède, à travers toute l'étendue du territoire qu'il occupe, une unité culturelle et linguistique

(1) ALEXANDRE, P., et BINET, J., Le groupe dit Pahouin (Fang-Bulu-Beti)  
P.U.F 1958, Paris

incontestable. Seuls quelques détails ethnographiques et des différences dialectales permettent de distinguer, au sein de cette homogénéité culturelle, trois sous-groupes ethniques ou tribus:

- au Sud, dans la région gabonaise occupée par les Pahouins, les Fang.

- au Nord, dans le Cameroun, les Beti.

- entre les deux: les Boulou.

a) Les Fang:

Il y a lieu de distinguer parmi eux: les Fang proprement dits qui occupent la région qui s'étend du Sud-Cameroun à la vallée de l'Ogooué; et des groupes pahouinisés tels que les Ntoumou établis dans le Nord du Gabon (région du Woleu-Ntem), en Guinée Equatoriale et au Sud-Cameroun (subdivision d'Ambam); les Mvaè, qui habitent de part et d'autre du pays Ntoumou, à l'Est et à l'Ouest; et probablement les Osyeba de l'Ogooué-Ivindo.

b) Les Boulou:

Les Boulou proprement dits occupent dans le Sud-Cameroun les régions de Sangmélina, Ebolowa et Kribi; on compte en outre les Zaman de la vallée du Dja, les Velinda, Yembana et Yengono de la vallée du Nyong, les Okak de Guinée Equatoriale, enfin et probablement les Yesum, Yebekanga, Yebekolo et les Mvele.

c) Les Beti:

Des auteurs comme P. Alexandre et J. Binet pensent que les Beti seraient d'une autre origine culturelle que les deux premiers sous-groupes; à mesure en effet que l'on monte vers le Nord, leur identité culturelle et linguistique avec les Fang s'estompe. Parmi eux on compte: les Ewondo, Banés, Eton, Menguissa, Fong, Evuzok et Mevumendu; les Mbida-Mbane et Mvog-Nyenge, à l'est de Yaoundé, descendants de captifs de guerre. Enfin les Tsinga et Sanga, en voie de rapide pahouinisation.

2) Les Groupes pahouinisés:

Parmi ceux-ci il y a lieu de distinguer en tout premier lieu les populations qui occupaient la région avant l'arrivée des envahisseurs pahouins. Ce sont, en dehors des Pygmées, les Naka, Mabéa, Ngoumba, Kozimé-Njém, Dzimou et Bajoué. Refoulés par les Pahouins soit vers la mer, soit vers l'actuelle frontière orientale du Cameroun, ces populations se trouvent actuellement largement assimilées à leurs envahisseurs.

Il y a ensuite les groupes qui ont marché dans le sillage de l'invasion pahouine et parmi lesquels on compte essentiellement les Beti. D'après le témoignage de Nekes, rapporté par Alexandre et Binet, certains de ces Beti, au moment de la conquête allemande, parlaient encore un dialecte "ati". L'ensemble du groupe beti est en voie de pahouinisation, à l'exception de petits groupes de la rive droite de la Sanaga (Bati, Kombe, Bundju...) qui subissent plutôt l'influence des Babouté et des Bafia.

## B - Approche ethno-historique du groupe pahouin

### 1) Problème

Dans leur étude de la culture pahouine, P. Alexandre et J. Binet mentionnent les travaux expérimentaux entrepris par des chercheurs pour déceler les caractéristiques psychologiques des Pahouins. Mr Sterkel, chef de service de Psychotechnie et d'orientation professionnelle, a effectué en 1949-1950 des enquêtes au Cameroun. Celles-ci ont permis de caractériser les Pahouins comme ayant une adaptabilité motrice, une attentivité et une capacité d'intégration supérieures dans l'ensemble à celles des autres groupes ethniques voisins; on a par ailleurs évalué, à l'aide des tests d'intelligence, la capacité intellectuelle des écoliers et lycéens Pahouins: en comparaison avec d'autres petits africains de même âge, les résultats ont fait ressortir chez les premiers un QI et un âge mental supérieurs à ceux des seconds; en revanche, la comparaison avec les enfants européens vivant au Cameroun laissait apparaître chez les petits Pahouins une certaine infériorité. Enfin l'administration des tests projectifs a permis de déceler chez les adultes Pahouins des tendances schizoïdes accompagnées d'une agressivité ainsi qu'une fréquence assez importante de fixation oedipienne avec une certaine assimilation au Père Blanc.

Pierre Alexandre et J. Binet, à propos de cette approche psychotechnique, n'émettent de réserves que pour ce qui est de la valeur des résultats obtenus, eu égard à l'insuffisance des culture-free tests utilisés à l'époque, à l'échantillonnage insuffisamment représentatif et aux conditions artificielles des protocoles. Mais le problème doit dépasser ce cadre très limité pour être posé au niveau même du bien-fondé de l'entreprise: quel sens revêt le fait d'administrer des épreuves psychotechniques à des membres d'une population pour étudier les caractéristiques psychologiques de tout le groupe et comparer, sous ce rapport, le groupe avec d'autres? Même avec les tests les plus adaptés et l'échantillonnage le plus représentatif,



une entrecroise de ce genre, du point de vue de l'anthropologie culturelle, ne mérite qu'un crédit très limité et ne peut être pleinement valable qu'intégrée à une approche d'ensemble.

Dans le cadre de cette critique, on ne peut pas ne pas se reporter à certaines recherches des culturalistes nord-américains, en particulier celles relatives au couple conceptuel culture/personnalité. Le grand nombre de travaux consacrés au problème de l'existence d'un type de personnalité "moyen" dans un groupe donné, témoignent et de l'importance et de la difficulté de la question. Des auteurs ont parlé de "caractère national", d'autres de "personnalité modale", d'autres enfin de "personnalité statuaire" et de "rôles sociaux". La recherche la plus significative, à cet égard, celle qui a suscité le plus de critiques et occasionné de nombreux remaniements, aura été sans doute la théorie de la personnalité de base de Kardiner.

L'auteur, en proposant ce concept, voulait saisir à travers lui l'assise psychologique commune aux membres d'une société et autour de laquelle les personnalités concrètes, suivant leur caractère, brodent des variantes individuelles. Pour aboutir à cette notion, Kardiner n'était pas parti d'une approche expérimentale, mais tout simplement d'une déduction logique: dans un même groupe social, tous les enfants sont soumis, dans leur petite enfance, aux mêmes soins parentaux ainsi qu'aux mêmes disciplines de base et sont éduqués en fonction d'un même système de valeurs ethniques: il en résulte naturellement, conclut Kardiner, que tous les membres d'un groupe présenteront des caractéristiques psychologiques communes. Ce sont donc ces influences sur le moi, que l'auteur appelle "institutions primaires", qui sont responsables de la formation de cette personnalité de base.

L'objection essentielle qui a été formulée contre cette théorie, en dehors du fait que le concept de personnalité de base est, comme l'a dit Linton, abstrait parce que du même ordre que celui de culture, est qu'elle n'est, au bout du compte, qu'une déviation du concept classique de personnalité et le résultat d'une simple déduction. Comme l'avait dit Jean Balandier(1), il ne s'agit pas avec cette théorie, d'un dénominateur commun à tous les membres d'une société donnée, mais d'une déduction qui consiste à tirer de la totalité des institutions primaires d'un groupe toutes les conséquences psychologiques possibles. La personnalité de base ne peut donc être

---

(1) BALANDIER, J., Ethnologie et Psychiatrie, critique IV, 1948

que la totalité de ces conséquences. Contre cette démarche de Kardiner, on a fait valoir qu'aucun individu n'est jamais en contact avec toutes les institutions primaires de son groupe; dans l'enfance, période pendant laquelle se forme la personnalité de base, les individus ne sont mis en rapport qu'avec certains segments de la société, en fonction du statut subculturel des parents; les membres d'un groupe en effet se répartissent en un certain nombre de catégories, sexuelles, d'âge et socio-professionnelles qui définissent autant de statuts à l'intérieur desquels les individus participent à la culture.

De cette critique, il ressort que, comme l'avait explicité Linton, seules les catégories jouissant d'un même statut subculturel sont justiciables d'une même personnalité de base. Est donc posé ainsi le principe de l'existence de plusieurs personnalités de base au sein d'une même société. Ce type d'objection a été également formulé à l'encontre de toutes les théories psychosociologiques qui, à propos par exemple de la pathogénie des affections mentales, émettent l'idée d'une action standard de la société en tant qu'entité globale sur les individus. Kardiner avait cependant pressenti cette critique relative à la diversité des statuts, mais il estimait que cette diversité "ne contredit pas le fait que, dans quelque culture, tous les individus sont soumis à des disciplines déterminées, c'est-à-dire qu'une culture crée une orbite dans laquelle se meuvent tous les individus qui la composent, orbite formée par les institutions auxquelles sont soumis les individus et dans laquelle on trouve des différences marquées, relatives au sexe, au premier-né, et au statut. Plus tard, lorsqu'il passe de l'étude des civilisations primitives à celle des civilisations contemporaines, l'auteur montre bien comment chaque classe sociale détermine un type spécial de personnalité de base, même s'il tente de démontrer qu'au fond, toutes ces personnalités sont similaires.

Par ailleurs, pour répondre aux critiques de Linton qui trouvait que le concept de personnalité de base ne pouvait avoir de consistance qu'avec le concours d'une approche de type biographique permettant de vérifier sur le terrain son existence, Kardiner écrivit les "Frontières Psychologiques de la société". Dans cet ouvrage, l'auteur étudie des biographies d'indigènes: celles-ci montrent alors qu'il existe bien dans une société des caractéristiques psychologiques communes dues à l'action des mêmes institutions primaires, mais elles sont toujours enchevêtrées dans des traits particuliers qui ressortissent au tempérament et à l'histoire personnelle des individus. Cette approche biographique, bien que forcément limi-

tée du fait que la totalité des individus composant la société ne peuvent pas être étudiés de cette manière, permet cependant dans une grande mesure de corriger la première impression d'abstraction que donnait l'idée de personnalité de base.

Enfin, pour répondre à la troisième critique qui lui avait été faite de négliger la psychologie expérimentale en éliminant délibérément de la recherche la place des fonctions cognitives sous prétexte qu'elles ne sont d'aucun intérêt pour la sociologie, Kardiner, en étudiant les indigènes d'Alor s'était livré à une approche expérimentale en administrant à ses sujets le test de Rorschach; les résultats, affirma-t-il, confirmaient ceux obtenus par ailleurs de par la simple déduction de la personnalité de base à partir des institutions primaires de la culture.

De la sorte donc, l'idée de personnalité de base, dans la mesure de son acceptabilité, c'est-à-dire appréhendée sous le signe d'un pluralisme de personnalités statutaires fondé sur la diversité des statuts subculturels, est le résultat d'une triple approche: analytique, biographique et expérimentale. Dans la mesure où l'approche psychotechnique entreprise au Cameroun dans le groupe pahouin s'apparente aux recherches de Kardiner, elle doit, pour mériter quelque crédit, obéir au même principe et s'intégrer à une approche d'ensemble. Mais vouloir saisir les caractéristiques psychologiques du groupe pahouin dans son ensemble semble requérir une tout autre méthode. En accord avec les postulats théorico-méthodologiques que nous avons établis plus haut, cette méthode consisterait à insérer le peuple pahouin dans une aire culturelle donnée de la civilisation négro-africaine et à étudier la manière dont il exprime, à travers son histoire personnelle et son adaptation au milieu naturel et social ambiant, à la fois la couleur locale de cette aire culturelle et l'ethos de la civilisation négro-africaine dans son ensemble.

## 2) Les Pahouins au sein de l'Afrique Noire 4

Les Pahouins forment un groupe culturel assez homogène dont l'habitat se trouve entièrement au sein du monde bantou. Baumann et Westermann les situent dans le cercle culturel des Bantous du Nord-Congo. J. Macquet les place, quant à lui, aux côtés d'autres groupes comme les Amba (de part et d'autre de l'ancien Congo belge et de l'Ouganda), les Bira (à l'ouest du lac Albert), les Rega (dans l'ancien Congo belge), les Lokele et les Mongo, dans ce qu'il appelle la civilisation des Bantous équatoriaux. Cette aire culturelle se caractérise par une économie à prédominance horticole, avec, d'une

part, des plantes d'origine asiatique(ignames,taro,bananiers) et des plantes plus récemment importées d'Amérique(maïs,manioc,arachides, patates douces); sur le plan socio-juridique, la caractéristique principale en est la place centrale qu'occupe la parenté et le principe patrilinéaire de descendance; à propos de cette dernière particularité, si on en juge par le statut particulier dont jouit l'oncle maternel dans l'ensemble de l'aire culturelle d'une part, et d'autre part, les nombreuses survivances matriliéaires, on est porté à penser que le principe de filiation patrilinéaire a été précédée par le principe de descendance utérine. Par ailleurs, l'ensemble du peuple bantou connaissait la métallurgie et la poterie.

Du point de vue linguistique, malgré l'existence de trois zones dialectales correspondant aux trois sous-groupes beti, fang et boulou, il existe une unité d'ensemble du groupe pahouin; la langue pahouine appartient à la famille linguistique bantou, mais elle a des particularités qui font d'elle une catégorie à part au sein de cette famille: on lui reconnaît des affinités d'une part avec les langues des non-bantou de l'Adamaoua et de la vallée de la Bénoué, et d'autre part, avec celles des Bantou de l'ancien Congo belge et du Congo-Brazzaville ainsi que de l'ancien Oubangui-Chari. Par ailleurs, une empreinte soudanaise sur le parler pahouin est très vraisemblable. Signalons que l'on ne sait pas très bien si les Pahouins ont apporté leur langue avec eux, ou s'ils ont adopté, en la déformant, celle des populations installées avant eux dans le pays.

Il nous reste enfin à étudier sous cette rubrique, les caractéristiques physiques des Pahouins. Le terme "bantou", on le sait, a une origine exclusivement linguistique; les quelque 60 millions d'Africains parlant les langues de la famille bantou appartiennent à des types physiques très divers. Il n'y a donc pas de type physique spécifiquement bantou. Tout ce que l'on sait à présent des caractéristiques physiques des Pahouins par rapport à l'ensemble bantou est que, suivant les calculs des distances biologiques effectuées par l'anthropologue J.Niernaux, à propos de plusieurs centaines de populations africaines, les Bassa et les Ewondo(tribu du sous-groupe pahouin Beti) occupent une place centrale parmi les Bantou.

Quant aux Pahouins en eux-mêmes, ils témoignent d'une assez grande diversité dans les données anthropologiques; mais, contrairement aux témoignages des premiers explorateurs selon lesquels les Pahouins étaient très grands, robustes et redoutables, les chiffres anthropométriques produits par I.Dugast et les observations de P.Alexandre font d'eux des individus à taille tout simplement surmo-

enne; la majorité seraient plutôt petits et très petits, surtout au Sud où cela s'explique par le métissage des Fang avec les Pygmées. Pour ce qui est des autres caractéristiques physiques du groupe, P.Alexandre les a décrites dans son ouvrage sur les Pahouins. "L'ensemble du groupe, écrit l'auteur, serait mésaticéphale tendant vers une dolichocéphalie lodérée, avec un faciès à caractéristiques négroïdes peu accusées, une peau brun chocolat assez claire et des groupes à peau tirant sur le rouge et des yeux verts...Pilosité pectorale fréquente. Cas d'albinisme assez fréquents, quelques polydactyles(souvent réputés sorciers). Ceinture scapulaire forte, mollet assez développé, cambrure accusée, phalanges non redressables vers le haut"(1).

### 3) Approche ethno-historique ^

Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, les Pahouins se fixent sur leur habitat actuel au terme d'une migration commencée vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, en direction des côtes du Gabon. L'origine de cette migration, donc la localisation de la région habitée par les Pahouins avant leur mouvement migratoire, demeure jusqu'à un certain point objet de controverses. Diverses hypothèses ont été avancées en effet sur l'origine des Pahouins. Pour Foutrin(2), ils auraient été apparentés aux Aboutou et aux Azandé des hauts plateaux de l'Est Africain; pour certains auteurs, ils auraient été plutôt les voisins des tribus du Haut-Nil et seraient venus des plateaux de l'Est africain en longeant le Nord de la forêt équatoriale; pour d'autres enfin, les Pahouins auraient été proches des Bantou sud-africains; ils seraient venus du Sud, auraient traversé rapidement la grande forêt qu'ils auraient débordée au Nord avant d'y revenir. Si on ne peut pas trancher avec une certitude absolue cette question, il est cependant très vraisemblable, sinon certain d'après P.Alexandre, sur la foi des traditions, des généalogies et des témoignages des premiers missionnaires et explorateurs européens et américains, que les Pahouins sont venus d'une région montagneuse située au Nord-est de leur habitat actuel, probablement l'est du plateau de l'Adamaoua.

Les ancêtres des Pahouins en ont été chassés par les guerres de conquête entreprises par les Foulbé musulmans. A la suite de cette conquête, les Fang, et bon nombre de Beti qu'ils amenèrent

(1) ALEXANDRE, P., et BINET, J., op. cit. p.85

(2) FOUTRIN, Esquisse ethnologique des principales populations de l'Afrique équatoriale française, 1914 (Masson, édit.)

avec eux de gré ou de force, durent se déplacer vers le sud-Ouest, jusqu'au confluent du Mbam et de la Sanaga où on les trouve en 1840. Bousculés de là par les Babouté et peut-être aussi par les Mboum qui fuyaient également devant les Foulbé, ils reprirent leur marche errante et franchirent la Sanaga par vagues successives. C'est alors que, grossis des Tsinga, Manguissa et Mvele, ils déferlèrent sur les plateaux entre la Sanaga et le Nyong. Les Beti furent les premiers à s'arrêter au Centre-Sud du Cameroun. Plus loin, au sud-Cameroun, dans la région de Sangméima, l'avant-garde de la migration se divise en trois colonnes: une colonne Fang qui s'oriente vers le Sud et pénètre au Gabon suivant le cours du Dja; une deuxième, composée surtout de Boulou, atteint l'Est, parallèlement au cours du Dja; enfin la troisième colonne, composée des Ntoumou et de quelques Fang, pénètre au Gabon par le Nord.

La progression des Pahouins, dont la vitesse moyenne était de 10 km/an, se faisait par petits bonds, dans le cadre des groupes familiaux et villageois et selon un procédé qui l'a fait qualifier de migration à saute-mouton. Une pénétration opérée dans de telles conditions ne pouvait donc qu'aboutir à la fragmentation et à la dispersion des unités claniques et familiales.

Par ailleurs, la marche migratoire des Pahouins se plaçait sous le signe de la conquête. Une réputation de férocité et de terreur précédait les migrants et semait l'épouvante parmi les peuples qui se trouvaient sur la voie de leur parcours. Les premiers voyageurs les avaient décrits comme des êtres presque surhumains; sous leur plume, l'image qu'on était obligé de se faire des Pahouins était celle de géants à l'aspect redoutable; de leur côté, les traitants gabonais qui avaient annoncé la nouvelle de l'arrivée dans le territoire des avant-gardes de ces envahisseurs, loin d'adoucir l'inquiétante renommée de la tribu en marche, la rendirent au contraire plus terrifiante encore en même temps qu'ils la précisaient. Les Pahouins ne devenaient-ils pas sur leurs lèvres, des géants rouges, dotés d'un armement supérieur, féroces jusqu'à dévorer leurs prisonniers mâles au lieu d'en faire des esclaves pour les vendre? Rien n'était épargné dans leur invasion: les femmes et les enfants des groupes vaincus étaient capturés et naturalisés Pahouins, pour fortifier et grossir le groupe des migrants: "Ils ont augmenté et devant eux bien des tribus ont disparu", écrivait à ce propos le P. Trilles.

Le même P.Trilles a laissé, sur les méthodes de conquête des Pahouins, une page significative, sinon du développement de leur esprit de combativité et du niveau de leur cruauté, mais du moins de ce que l'on pouvait penser à l'époque des moeurs de la nouvelle tribu: "Le procédé des Fang, écrit-il, est infaillible: trois, quatre, cinq familles Fang se détachent un jour de la tribu, vont de l'avant et viennent demander l'hospitalité dans une tribu étrangère. Soit crainte, soit coutume habituelle, on leur accorde et, à côté des autres cases, à une extrémité du village, ils élèvent en quelques heures un toit nouveau. Tout marche comme par le passé: les immigrants vivent à l'écart, évitant les discussions, en bons voisins. Et un jour, un homme a disparu: on cherche ses traces; plus pressés que tout autre, en tête sont nos Fang. Vains efforts, l'homme reste introuvable. Le lendemain, c'est le tour d'un autre, puis d'un autre, puis d'un autre encore. Dans la forêt, sous la grande ramée, ça et là vous pourriez bien trouver quelques tibias, quelques fémurs, témoins silencieux d'un horrible festin. Mais qui ? La forêt reste muette et les grands arbres ne dévoilent pas leur secret. La tribu s'émeut cependant; un seul parti lui reste à prendre: s'éloigner, abandonner ses cultures, son domaine antique; elle part, va s'établir plus loin, et le Fang, un sourire narquois sur les lèvres, la regarde s'éloigner. La tribu va plus loin, mais plus loin elle trouve d'autres familles Fang. Un jour les hommes sont impuissants à défendre une population féminine devenue trop nombreuse pour eux. Dans une razzia, ils succombent; femmes et enfants deviennent la proie du ravisseur; une tribu a disparu, et plus nombreux, plus forts que jamais, les Fang reprennent leur marche en avant. Au sens strict comme au sens large, c'est l'incorporation de l'étranger"(1).

Dans le même témoignage sur les moeurs pahouines, le P.Trilles nous montre enfin comment les Pahouins, féroces envers les tribus qu'ils voulaient déloger des territoires sur lesquels ils ontendaient s'établir, n'étaient pas plus tendres envers les explorateurs coloniaux: "Les très rares explorateurs qui ont tenté de pénétrer chez eux se sont vus simplement exposés à servir d'étui à un vulgaire-tourne-broche. Devant cette souriante alternative d'être mangés ou de partir au plus vite, ils n'ont point hésité".

Certes tout ce que nous venons de rapporter n'est pas à prendre au pied de la lettre. Une bonne partie de ces pratiques attribuées aux Pahouins relèvent de l'exagération sinon de la légende

---

(1) R.P. TRILLES, Chez les Fang, in Missions Catholiques, tome 30  
Janv.-Déc. 1898, p.53

pure. D'abord la taille physique des Pahouins n'avait rien d'extraordinaire, puisqu'elle se situait à la moyenne des Bantou. De plus, la pénétration des migrants s'opérait le plus clair du temps plutôt sous le mode d'une infiltration diffuse avec de temps en temps des escarmouches, que sous celui des batailles rangées. Enfin contrairement aux témoignages d'un Père Trilles ou d'un Du Chaillu, les Pahouins, ni ne se mangeaient entre eux, ni ne mangeaient systématiquement les étrangers. Il s'agissait tout simplement d'une anthropophagie occasionnelle et magico-rituelle: seuls quelques prisonniers de guerre choisis parmi les guerriers les plus distingués, étaient mangés; cela se faisait du reste au cours des cérémonies rituelles d'où étaient exclus femmes et enfants et dont le but paraissait, entre autres choses, de s'approprier magiquement les pouvoirs et les droits des vaincus.

P.Alexandre précise même que cette anthropophagie guerrière se rencontrait surtout dans les franges géographiques du groupe, et davantage dans le front d'invasion de l'avant-garde de la migration. L'anthropophagie criminelle au contraire, pratiquée par les seuls sorciers, était activement poursuivie et punie de mort parce qu'intestine et relevant des mêmes conceptions que l'anthropophagie guerrière. Enfin l'anthropophagie gastronomique, tout comme la consommation de la viande des autres anthropoïdes, faisait partie des interdits du groupe: la violation accidentelle ou due à une nécessité absolue, entraînait toujours une purification rituelle.

Il reste cependant que les Pahouins, à la suite d'une marche migratoire qui a duré plus d'un siècle et dont la réussite nécessitait une perpétuelle action conquérante et défensive, se sont formé un esprit belliqueux, ingénieux et tenace. Le souci constant et préoccupant de la survie du groupe et de l'augmentation de son volume, la nécessité de trouver la subsistance dans un environnement toujours nouveau, et enfin le fait de vivre quotidiennement sur le qui-vive et sur le pied de guerre face aux tribus installées sur la voie du parcours et face à l'administration coloniale, cette existence de lutte menée à tout instant et sur les plans les plus divers ont profondément marqué les mœurs et la vie sociale du groupe. Il importe grandement d'en tenir compte pour l'étudier dans l'un des aspects.

Dans le but de pénétrer davantage les Pahouins, nous devons aborder maintenant une autre question, celle concernant les motivations qui ont été à l'origine du mouvement migratoire du groupe. S'il reste vrai que les ancêtres des Pahouins ont été chassés



de leur habitat d'origine par l'invasion des Babouté, elle-même contre-coup des conquêtes peulhes qui refoulaient les populations de la savane vers la forêt, cela n'explique pas de soi ni que le groupe ait entrepris une marche migratoire d'une telle ampleur, ni que cette marche ait été orientée dans une direction clairement définie dès le début. Or les Pahouins, dès qu'ils commencent à être bousculés par les envahisseurs, entendent émigrer d'emblée vers la mer (mfa'a ya mañ): ceci montre que des motivations économiques n'étaient pas étrangères au programme de la migration et donc que ce dernier est loin de s'expliquer par la seule nécessité de fuir devant un ennemi plus fort. C'est que les Pahouins, à la recherche des biens manufacturés, ont voulu, à partir d'un certain moment, avoir directement accès aux points de traite européens, sans plus avoir à passer par des intermédiaires. Déjà en 1856, Du Chaillu faisait état de l'importance que prenaient à cette époque les marchandises européennes dans la vie sociale des Pahouins, puisqu'elles entraient dans la constitution des dots (minsuba).

Par ailleurs, Trilles et Largeau ont rapporté de nombreuses légendes pahouines dans lesquelles l'Ouest apparaissait comme l'Eldorado où se trouvaient les marchandises européennes; la structure de ces légendes, qui est toujours la même et bâtie sur le thème de l'histoire de Jacob et d'Esau, montre l'ancêtre divinisé, Nzamé, partageant entre ses deux fils les richesses de la terre: celles-ci sont réparties en deux lots: les produits européens et les produits africains. Le cadet, par ruse, dépouillant l'aîné de son droit de choisir le premier, s'empare des richesses européennes et, devant la fureur de son frère, s'enfuit vers l'Ouest; mais il ne tarde pas à être poursuivi par celui qu'il a frustré. L'aîné de ces deux frères représente l'ancêtre pahouin et le cadet, celui des tribus côtières. Ainsi, la migration du groupe se place sous le signe d'une ruée vers les centres "économiquement forts", où on peut se procurer les produits européens; aussi les voit-on s'établir autour des points de traite ou s'efforcer d'attirer dans leurs villages des factoreries avec le sentiment d'une véritable appropriation. "Des maisons, écrit Cureau, se sont vues obligées de maintenir leurs établissements en des localités déterminées, avec interdiction, sous menace d'hostilités, de les déplacer vers l'amont. L'agent européen était respecté; ses magasins, loin d'être inquiétés, étaient sévèrement protégés par les guerriers du village. Le commerçant était prisonnier de la population, il se trouvait investi d'un monopole forcé"(1).

(1) cité par BALANDIER, G., Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, P.U.F Paris, p.159

Les premiers rapports administratifs de leur côté ont souvent signalé le désir des Fang d'avoir une factorerie dans chaque groupement important; dès que ce voeu était comblé et que l'on était ainsi en contact avec la source des richesses européennes, le terme de la migration était estimé atteint.

Il importe de saisir à présent, comme prélude à l'étude du comportement sexuel du groupe, ce que l'on peut appeler l'esprit pahouin et la structure sociale de cette ethnie.

#### 4) L'esprit pahouin ◊

A travers les documents ethnographiques, il n'est pas difficile de s'apercevoir que la longue durée du mouvement migratoire des Pahouins ainsi que leur épreuve quotidienne de lutte et de qui-vive ont profondément marqué la personnalité des membres du groupe et développé en eux un esprit spécifique. "Les Fang, écrivait le P.Trilles, sont partout; on les voit sur toutes les rivières, au confluent des fleuves, sur le sommet des collines, étager leurs villages fortifiés, partout prêts à la lutte, prêts à la guerre"(1). De son côté, Largeau a opéré un rapprochement entre l'histoire des Pahouins et leur personnalité: "Les Fang, écrit-il, sont depuis des siècles, en voie de migration à main armée; ils n'ont jamais connu ces périodes de calme où se perfectionnent les institutions en même temps que les mœurs et le langage"(2).

A propos précisément du langage Pahouin, le P.Trilles, partant du principe que "la langue, c'est le peuple", étudie le langage fang en le comparant, à titre d'exemple, avec celui des Npongwé, pour faire ressortir à quel point la rudesse des Pahouins se répercute au niveau de leur parler. Alors que les Npongwé, amollis et efféminés, ont une langue douce et riche en voyelles comme l'italien par rapport au français, le Fang, encore rude et sauvage, fils de la forêt et de la nature indomptée, a un langage "dur et hérissé d'aspirations; quatre, cinq, six consonnes y étreindront une unique syllabe: tels ntsi, mbeng, mbork, ntsork... les mots sont brefs, accentués fortement et souvent monosyllabiques. Pour chasser, pour voir, pour désigner sa proie, il faut le mot rapide, énergique; dans les langues voisines, le Fang prendra les mots qui lui manquent, dont il a besoin, mais il les change...le Fang aime les formules brèves, sans trop de cérémonial"(3).

(1) R.P. TRILLES, op. cit. p.53

(2) LARGEAU: Encyclopédie pahouine, Paris, 1901, E.Leroux édit. p.1

(3) R.P. TRILLES, op. cit. p.105

Est aussi pertinent à la compréhension de l'esprit pahouin ce que beaucoup d'auteurs ont appelé "la manie migratoire des Fang". Tous les témoignages s'accordent à nous montrer que l'instabilité de ce peuple à qui il fallait du mouvement atteignait un degré extraordinaire qui dépassait largement ce qu'on peut observer en fait de mobilité chez une tribu entière en migration. "Au reste, écrit encore le P. Trilles, les habitudes de ce peuple, quittant pour un motif quelconque le village où il s'est établi depuis quelques mois ou quelques années, peu importe, rendent plus difficile encore une approximation réelle de leur population; la mort du chef, une épidémie, un ordre du féticheur ou plus simplement encore un emplacement paraissant plus favorable, des cultures épuisées, ou même cet instinct inné qui les pousse en avant, l'ennui d'être depuis longtemps à la même place et voilà un motif suffisant".

C'est sans doute le Père Martrou qui a le mieux analysé ce nomadisme fang. Il explique que le phénomène obéissant d'abord à des raisons sociales: à la suite d'une guerre avec les villages environnants, devant l'hostilité d'une tribu puissante ou la menace de la perception de l'impôt colonial, ou tout simplement pour des raisons superstitieuses, le village ou la famille abandonne le campement pour aller plus loin; ensuite, une agriculture extensive n'utilisant pas d'engrais exigeait une grande étendue de terrains; aussi après chaque récolte, il fallait pousser plus en avant dans la forêt à la recherche de terres encore intactes. Enfin, des incidents assez fréquents comme la dévastation soudaine des plantations par des troupes de phacochères ou d'éléphants obligeaient malgré eux des villages à abandonner une région qui pouvait être fertile et giboyeuse.

Toute la vie du groupe devait donc s'adapter à cet exode incessant; s'il fallait qu'à la moindre alerte, le groupe entier déménage en un minimum de temps, un tel impératif devait se refléter d'abord dans la vie matérielle du groupe: l'habitat d'abord, bien qu'exhalant l'odeur de guerre comme l'avait noté le P. Trilles, et de ce fait conçu en fonction des normes de sécurité et bien fortifié, avait tout de même, pendant toute la durée de la migration, un caractère provisoire; d'autre part, du fait d'une agriculture essentiellement itinérante, les Pahouins ni ne pratiquaient la jachère, ni ne plantaient d'arbres fruitiers; quant au mobilier, il était sommaire, réduit au strict minimum nécessaire car devant être transportable; enfin, dans ces conditions, il est à besoin de faire remarquer que la notion de propriété individuelle, symbole de stabilité

et d'enracinement, n'était pas particulièrement développée.

Ce nomadisme fang a eu par ailleurs des incidences bien nettes sur les moeurs du groupe. D'après le témoignage de Largeau, les Pahouins, autrefois respectueux des vieillards, les tuent maintenant dès qu'ils leur deviennent à charge; il en était de même pour les enfants débiles ou atteints de quelque malformation physique: on les noyait tous, tant pour éviter des charges inutiles à la famille que pour un but proprement d'eugénisme.

Enfin, tous ces facteurs historiques et psychologiques expliquent d'une part l'esprit d'indiscipline et d'insoumission des Pahouins et d'autre part, la réputation de terreur et l'admiration dont ils étaient l'objet. Un rapport administratif daté de 1922 faisait état des difficultés que rencontrait l'administration coloniale avec les Pahouins; d'après ce rapport, le désir le plus vif du Pahouin était de se soustraire à toute autorité, naturelle ou de source étrangère; devant la perception de l'impôt, les recrutements et les prestations de toutes sortes, les membres du groupe réagissaient toujours par des dérobades en fuyant vers les lieux d'accès difficile pour les représentations de l'administration. Dans son rapport de tournée en Guinée Espagnole en 1933, G. Le Dentu montre comment ce pays où il n'y a ni recensement, ni prestations, ni justice et impôt indigènes, ce pays où l'on peut donc vivre dans une totale indépendance, exerce un grand attrait sur les groupes résidant au Gabon et particulièrement sur les Pahouins.

Jusqu'en 1935, malgré un contrôle très strict et une politique systématique de regroupement des villages pratiqués par l'administration coloniale, les rapports officiels continuent à signaler ces réactions de dérobade chez les Pahouins: beaucoup de districts et villages entiers primitivement au bord de grandes routes automobiles retournent aux anciens campements de brousse; jusqu'en 1940, on pouvait encore noter le phénomène: dans un des cantons de la subdivision de Mitzik, le nombreux villages disparurent à l'issue d'une tentative de recrutement pour le compte d'une exploitation minière de l'Ogooué. Pour réaliser à quel degré les Pahouins, avec leur esprit d'insoumission mettent à la torture l'administration coloniale, il faut sans doute se reporter à cette page de Balandier: "La préoccupation dominante (de l'administration coloniale), une sorte de leitmotiv, est celle d'avoir une emprise réelle et complète sur une société qui se dérobo, et qui n'est pas organisée pour permettre un contrôle même indirect. Les récriminations contre la mobilité des lignages et la "manie migratoire", contre les fuites, les "vagabondages"

et la "population flottante", les tentatives visant à récupérer les "villages cachés" dans des régions difficilement accessibles, manifestent le désir de donner une base en quelque sorte physique à la domination politique, d'avoir tous les groupements "bien en main" selon une expression souvent utilisée. Entreprise toujours déçue, de même que les tentatives faites pour imposer une hiérarchie administrative, et par le truchement de celle-ci, un contrôle qui soit efficace jusqu'au moindre hameau. Les critiques mettent en cause la psychologie même du Fang("esprit anarchiste", refus de toute subordination à une autorité quelconque, naturelle ou de source étrangère")(1).

On se rend compte finalement que les Pahouins n'acceptent la politique de regroupement des villages que dans la mesure où ils y trouvent leur compte: ainsi c'est lorsqu'ils réalisent que la culture du cacao et du café leur offre des perspectives économiques intéressantes qu'ils acceptent de s'y adonner et de commencer à se sédentariser par le fait même.

Cet esprit de combativité, de conquête et d'indépendance a créé une image du Pahouin comme être à la fois aux moeurs épouvantables mais combien valeureux de par ses qualités de courage, d'énergie, d'ingéniosité et de ténacité! A la suite du P. Trilles pour qui "chez les Fang, tout respire la guerre, la lutte, la tribu prête au combat", et de Mr de Quatrefages qui, pour assigner une origine aux Pahouins, évoque le souvenir des Gaggas, peuplade féroce et pillarde qui ravageait le Haut-Congo aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, Largeteau écrivait: "L'abord des Pahouins est brusque et paraît empreint d'une brutale franchise; mais leur mauvaise foi, dans leurs mutuelles transactions, n'est que trop évidente: ils oublient vite la parole donnée et pardonnent rarement un outrage ou ce qu'ils considèrent comme tel. Après au gain, leur activité en dehors de la chasse, s'exerce surtout à se procurer, par l'échange, des fusils, de la poudre, des tissus... destinés à augmenter le nombre de leurs femmes"(2). Un peu plus loin, l'auteur qualifie les Pahouins d'"atrocement féroces", tandis que Du Chaillu voit en eux "une race remuante et entreprenante qui s'efforce de prendre possession de tout le littoral".

Sous la plume de Griffon Du Bellay, cité par Compiègne, les Fang ont "un caractère ombrageux et versatile servi par une industrie et une énergie que bien peu de Noirs possèdent". Enfin, pour Compiègne lui-même, les Fang sont cruels, tandis que Marche les qualifie d'insolents et L. Martrou de "race remuante et nombreuse, féroce et sauvage".

(1) BALANDIER, G., op. cit. p. 136

(2) LARGETEAU, op. cit. p. 15

Cependant cette liste sinistre et épouvantable des défauts du groupe pahouin n'est qu'une quantité négligeable à côté des éloges qu'on a fait pleuvoir sur lui. Largeau qui, comme nous venons de le voir, n'était pas particulièrement tendre à l'endroit de ce peuple remuant, ne peut s'empêcher toutefois de les admirer. A propos d'abord de leur type physique, il écrit: "Nos Pahouins sont de beaux hommes à la figure énergique, à la mine éveillée et intelligente, grands et vigoureusement charpentés, avec généralement une propension à l'embonpoint, surtout chez les femmes". Passant maintenant au plan des qualités morales, l'auteur poursuit: "Les Pahouins sont, en somme, beaucoup plus intelligents et même plus actifs et laborieux que le commun des nègres du Gabon et du Congo. Ils sont aussi plus prévoyants. Dans l'échelle des races, ils sont, par rapport aux autres Nègres, ce que les Aryens sont aux Sémites et aux Rouges...ils sont aptes à recevoir une certaine culture intellectuelle et à exercer toutes les industries. Les quelques essais tentés dans les missions, notamment à la mission de Talagouga, dans l'Ogooué, et à la mission de Libreville, ont donné la preuve qu'on peut en tirer des forgerons, des serruriers, des charpentiers et même des cordonniers habiles".

Quelques pages plus loin, l'auteur exprime la même idée en des termes à peine différents: "Les Pahouins sont des êtres atrocement sauvages, nous l'accordons; mais comme nous venons de le démontrer, ils sont actifs et intelligents. Nous avons observé, dans les mêmes graduations que dans la race blanche, avec des divisions plus nombreuses: à notre avis, les Pahouins sont intellectuellement ceux qui occupent le sommet de l'échelle". Du Chaillu de son côté trouve les Fang énergiques, fiers, belliqueux et courageux; pour le marquis de Compiègne, dont le témoignage remonte à 1875, les Pahouins sont une belle race, des hommes grands, bien faits avec un air d'énergie indomptable. Fourneau en 1884 admire la vitalité conquérante des Fang et enfin le même Largeau décrit avec des accents idylliques quelques-uns des aspects de la vie sociale des Pahouins. Il fait remarquer qu'ils aiment passionnément la musique et les danses et admire ensuite leur parler: "Les Pahouins, écrit-il, aiment les discussions et les débats publics; ils sont curieux par instinct et cherchent à connaître la nature et le pourquoi des choses: les beaux parleurs sont nombreux parmi eux, quelques-uns sont même doués d'un véritable talent oratoire, qu'ils cultivent avec soin, et s'expriment dans un langage élevé et c'est surtout par là que les "ndzoe" ou chefs(littéralement orateurs) acquièrent le prestige qui assure leur

autorité. Ils parlent avec volubilité, ont le verbe haut, la parole vibrante, le geste noble et impératif, et s'expriment avec une véhémence telle que lorsqu'ils discutent entre eux, dans leurs fréquents et interminables palabres, on les dirait prêts à en venir aux mains".

Parce que doués de tant de qualités et dans le cadre de la mentalité ethnocentriste de l'époque, les Pahouins sont apparus aux chercheurs comme un peuple qui, de par son origine, devait transcender la civilisation négro-africaine. D'après Louis Frane, cité par L.Martrou, les Pahouins sont les descendants de la colonie franque qui, d'après le témoignage de Diodore de Sicile, franchit les Pyrénées au troisième siècle avant notre ère et qui, traversant les Espagnes, la Méditerranée et les grands déserts, seraient venus, vingt-deux siècles plus tard, peupler la colonie que Brazza a donnée à la France. Mr Schweinfurth rapproche les Pahouins des Mombuttu, des Dika et des Nyam-nyam ou Sandelis qui vivaient dans le bassin du Haut-Nil, c'est-à-dire dans la région de la Haute-Egypte, non loin de l'Ethiopie. Cette hypothèse, que P.Alexandre devait par la suite qualifier de romantique, a été acceptée presque telle par Trilles sur la foi des ressemblances culturelles entre ces peuples avec les Pahouins.

L'administration coloniale, de son côté, n'est pas restée indifférente aux qualités que décelait le groupe. "Les Fang, disait Mr de Brazza, sont pour notre colonie française du Gabon le peuple de l'avenir"(1). Au Gabon, la main-d'oeuvre pahouine était particulièrement recherchée, en raison de sa qualité, pour les chantiers d'exploitation minière et forestière. Un rapport de l'administration Guibert, sur le procès-verbal de la réunion du 7 Mars 1918 déclare: "Le Pahouin, débarrassé malgré lui de ses palabres (de femmes), ne serait plus alors (ce qu'il n'est aujourd'hui que par intermittence) qu'un travailleur robuste, intelligent et indispensable au développement économique du Gabon". On comprend ainsi que le groupe pahouin, plus qu'aucun autre, ait été profondément affecté par la grave crise démographique qui sévit au Gabon à la suite de la politique de recrutement.

Au Cameroun, l'administration coloniale allemande ayant remarqué les qualités des Pahouins, décida d'assurer leur prépondérance sur toutes les autres tribus du Sud du pays, et de s'appuyer sur eux pour l'efficacité de leur administration. "Les Fang de la région de Yaoundé étaient considérés par les Allemands comme les meilleurs indigènes de tout le Cameroun-Sud. Ils étaient les plus intel-

(1) cité par TRILLES, op. cit. p.69

ligents de tous, les plus ouverts, les plus empressés devant le Blanc dont ils désiraient passionnément apprendre la langue. On les recherchait de partout pour leur vivacité d'esprit, leur robustesse, leur ardeur au travail. On les embauchait de préférence comme boys, manoeuvres, porteurs et soldats"(1). Aussi, c'est avec eux que les Allemands, après l'occupation du port de Douala et des autres ports à la fin de 1914, tentèrent d'organiser une résistance qui se prolongera jusqu'au premier Janvier 1914. Après le départ des Allemands, les Français, déjà familiers avec les Fang du Gabon, ne pouvaient qu'hériter de cette préférence à l'égard de ceux du Cameroun sur les autres tribus du pays. C'est ainsi qu'ils firent de Yaoundé la capitale politique du pays et travaillèrent par le biais des missions chrétiennes à l'expansion de la langue ewondo.

Cette brève enquête ethno-géographique et ethno-historique nous a permis de situer le groupe pahouin comme entité culturelle et ethnique et d'étudier la personnalité pahouine. Nourri du suc de cette civilisation négro-africaine qui nous est apparue comme fondée sur un idéal de communion intime et perpétuelle avec l'ensemble de l'édifice cosmique, baignant dans la masse des Bantou équatoriaux dont la culture des clairières est caractérisée par l'isolement et le morcellement plus ou moins prononcés de petites sociétés, une économie essentiellement horticole, la connaissance de diverses techniques dont principalement la métallurgie et la poterie, et enfin l'extrême importance de la parenté dans la vie sociale, les Pahouins, à travers une longue migration durant laquelle ils se sont affrontés quotidiennement aux problèmes de conquête, de défense, de subsistance, de déménagement et de campement, ont acquis un esprit d'ingéniosité, de rudesse, d'insoumission et de tenacité qu'il semble difficile de tenir de la simple nature sans une expérience de ce genre.

Dès lors, on comprend donc aisément qu'un peuple, habitué pendant près d'un siècle à résoudre tous les jours et à chaque instant des problèmes nouveaux qui l'assaillaient de toutes parts et sur tous les plans de l'existence, et des problèmes d'une importance telle qu'ils mettaient directement en cause la survie même du groupe, se soit formé une vivacité d'esprit qui devait encore se manifester longtemps après la sédentarisation. De la sorte, une approche psychotechnique qui confronterait des membres d'une telle société à ceux d'une autre mais ignorerait ces problèmes ethno-historiques, ne peut être que viciée à la base et ne permet aucune conclusion valable

(1) PERRAULT, G., Les Fang de Yaoundé, Les Cahiers d'Outre-Mer, Revue géographique de Bordeaux et de l'Atlantique, n°5, 2<sup>e</sup> année, Janvier-Mars 1949, p.327



quant aux capacités intellectuelles et aux dispositions psychologiques des uns par rapport aux autres. Il faut avant tout une compréhension d'ensemble du groupe qui ne peut provenir que de son insertion dans un univers culturel donné et d'une investigation sur son passé historique.

x

x x

x x

### CHAPITRE III

#### La structure sociale et la nomenclature de parenté en société pahouine

Comme partout en Afrique Noire et plus peut-être encore dans le monde bantou, la parenté occupe dans la société pahouine une importance capitale. Principe de base de toute organisation politique, économique et magico-religieuse, pièce maîtresse de l'éducation qui est donnée à l'enfant, elle constitue, à travers ses implications éthiques et juridiques, l'un des niveaux stratégiques où on peut lire le mieux l'idéologie du groupe. Il en résulte une structure sociale très complexe qui requiert, pour sa pleine compréhension, une étude particulière. Les ethnographes qui ont travaillé sur la culture pahouine ne semblent généralement pas s'en être aperçus, et de ce fait la légèreté avec laquelle plusieurs d'entre eux ont traité de cette question dérouté les lecteurs pour quelque peu qu'ils soient au fait des phénomènes de parenté de cette société.

Avant d'aborder directement l'étude des structures familiales et de la nomenclature de parenté en société pahouine, il convient sans doute de faire remarquer au préalable que les Pahouins dans leur ensemble, vivent du principe de filiation patrilinéaire; si en cela ils ne diffèrent pas de leurs voisins du Sud-Cameroun, ils se singularisent par contre au sein des autres populations du Gabon où règne presque partout le principe de descendance utérine. Cependant, l'existence de nombreuses survivances de l'avunculat dans la tradition pahouine permet de supposer l'antériorité de la filiation matrilineaire dans cette société.

## I - La Structure sociale

La société pahouine est de type segmentaire; des structures y présentent en effet des segmentations successives et si d'une tribu à l'autre, on observe quelques légères différences dans la nomenclature des grandes divisions sociales, il existe cependant une structure sociale d'ensemble qui permet de distinguer, là où le système est le plus complet, comme chez les Eton, et sur la base des critères linguistico-culturel, dialectal et du critère des règles matrimoniales, six niveaux de stratification de la société. Dans un ordre décroissant de complexité, c'est-à-dire en partant du groupe en tant qu'entité socio-culturelle particulière pour aboutir à l'Ego, et selon des concepts qui, tout en respectant l'usage anthropologique général, traduisent cependant la spécificité des faits culturels pahouins, on rencontre: l'ethnie, la tribu, le clan, le sous-clan, la famille lignagère et la famille élémentaire.

### 1) L'Ethnie ◊

Dans le cadre des sociétés segmentaires, l'ethnie est l'entité socio-culturelle la plus vaste à laquelle tous les membres aient conscience d'appartenir. Ceci est particulièrement net chez les Pahouins qui ont eu, plus d'un siècle durant, à se défendre en tant que groupe, tant devant le colonisateur que devant les autres groupes qui se trouvaient sur le parcours de leur migration ou qui ont formé leur voisinage après la sédentarisation .

En plus de cela, et d'une façon plus explicite encore, la plupart des actions politiques menées par les Pahouins ont eu pour motivation essentielle la revendication de la dignité historique de l'entité ethnique pahouine. Dans le cadre tout d'abord des Fang du Gabon, le mouvement de regroupement clanique a été une entreprise de reconstruction sociale d'une ampleur considérable. Lorsque l'initiative se fait jour, le désordre qui règne dans l'organisation sociale et les moeurs est alors extrême: les traditions sont altérées, les liens entre les fragments claniques sont obscurs, les limites entre clan et tribu sont mal déterminées; cette confusion règne jusqu'au système de dénomination des différents niveaux de la structure sociale, puisqu'un groupement appelle clan ce qu'un autre considère comme tribu. Le mouvement se propose de remédier à cet état de choses en réorganisant la structure sociale selon un schéma emprunté aux Fang du Cam-roun qui, ayant témoigné d'une plus grande stabilité à la faveur d'une sédentarisation plus rapide due à la culture du

112  
cacao, ont conservé la structure clanique originelle.

Des groupements issus de cette reconstruction sociale instituent des réunions périodiques "bisulan" dont le but est, non seulement d'affirmer l'unité et la solidarité clanique, mais encore de réunir sous une même dénomination tribale le plus grand nombre possible de fragments ethniques. Bien plus encore, ils eurent l'intention nette d'opérer la réunification de tous les Fang du Cameroun en une fédération de tribus: de cette intention naît en 1948, la Constitution d'une "Union tribale Ntem-Kribi". Pour soupçonner l'ampleur de ce mouvement clanique, il faut savoir qu'il réussit par ailleurs, en 1944-1945, à opérer la réforme des chefferies en faisant reconnaître des chefs de clan à l'intérieur des unités administratives et qu'il eut raison de la "manie migratoire", puisqu'il permit à des villages entiers, sur un mot d'ordre qui exprimait une vraie mystique: "il vaut mieux être près de son frère que près de sa plantation", de se déplacer pour s'adjoindre à d'autres selon les affinités claniques.

D'un autre côté, le Congrès Pahouin tenu à Mitzik du 26 au 28 février 1947, a dressé l'inventaire complet des maux qui frappent la société fang; d'après ses travaux, il apparaît que l'éclatement des lignages et la dissémination de la population qui ont détruit l'unité politique normale, le clan, sont à la base de la crise de l'autorité, de la dénaturation du système politique-judiciaire et de leur corollaire qui est la dégénérescence générale des mœurs. Aussi le Congrès précipite le renouveau clanique et c'est pourquoi, la même année, se répand rapidement sous le nom de "alar meyong" (réunification des groupements) un mouvement qui parcourt le Woleu-Ntem, l'Ogoué et la région de l'Ogoué-Ivindo.

Enfin le néo-mythe des "Bon-be Afiri Kara" (les enfants de Afiri Kara) a pour but essentiel d'affirmer, face au colonisateur, aux ethnies voisines et sur des bases historiques, l'unité d'une entité ethnique supra-tribale formée par tous les Pahouins. Les remembrements opérés dans le cadre du mouvement de regroupement clanique sont justifiés par une pseudo-tradition qui reprend les généalogies traditionnelles commençant par Hebe'e, le créateur, pour aboutir aux ancêtres fondateurs de clans; alors que l'ancienne légende tribale ne citait aucun nom de fondateur des groupes tribaux que sont les Fang, Boulou, Beti...il apparaît aux environs de 1939 une nouvelle version propre aux Ndog et rédigée sous le titre de "Endam Ayog Ndog", qui, à côté d'un autre texte plus général, raconte les péripéties de la migration et cite les groupements issus de la souche

ethnique commune. C'est ainsi qu'apparaît le personnage de Afiri Kara, héros éponyme de l'Afrique et père des sept ancêtres des tribus pahouines actuelles; le texte conclut ainsi: "Donc nous tous, Fang, Yaoundé, Okak, Mvou, Nden, Boulou, Ntounou, sommes nés d'un même père Afiri Kara et de Kara Kouba-Ta, Ta Ma, Ma Ngôo, et nous faisons une seule partie de notre race nègre". Le nom Afiri Kara (espoir du crabe) apparaît comme un jeu de mots à visée impérialiste: les Boulou-Fang-Beti sont l'espoir du Cameroun, du Gabon et de toute l'Afrique !

## 2) La Tribu 4

Une ethnie se compose de tribus qui, au sein d'une même configuration linguistico-culturelle, se personnalisent chacune par une variante dialectale et par certaines petites particularités ethnographiques. Le groupe pahouin, une fois de plus ici, ne dispose pas d'un terme générique pour désigner la tribu; celle-ci n'est connue que par son nom propre: il y a les Fang, les Eton, les Ewondo, les Boulou... Généralement, ces tribus occupent chacune une aire géographique déterminée; il y a cependant beaucoup d'exceptions à cette règle car de nombreux fragments tribaux se trouvent enclavés dans d'autres unités sociales hétérogènes. Certaines de ces tribus auraient tiré leurs noms actuels d'incidents de voyage au cours de la migration: les Kolo se seraient nourris d'escargots(kolo); les Eton se seraient arrêtés sous un arbre "etonlo"; les Nvele auraient mangé des champignons "nvel"; les Betsenga auraient été retenus au Nord de la Sanaga par la présence de petits poissons comestibles(tsenga).

D'après le mythe des origines pahouines dont nous avons fait mention plus haut, ces tribus ont toutes pour fondateurs chacun des fils d'Afiri Kara, l'ancêtre éponyme de l'Afrique; après la traversée de la Sanaga, chacune d'elles, sous la conduite de son fondateur, se serait engagé dans sa propre voie de migration. Une autre tradition, plus élaborée au niveau idéologique parce qu'axée sur l'idée de l'unité ethnique de tous les Pahouins, voit dans ces tribus plutôt de simples regroupements de fait ayant même composition clanique; cela expliquerait que les mêmes clans se retrouvent dans toutes les tribus.

Le sentiment d'appartenance à la tribu en tant que telle existe chez les Pahouins. Au sein du groupe lui-même, de petits chauvinismes se rencontrent à ce niveau: pour les Ewondo par exemple, les Boulou sont d'une sensualité quasi pathologique, alors que les

Eton sont impulsifs et portés à la stupidité; en revanche, pour les Eton, les Ewondo sont mous et efféminés... Par ailleurs, l'histoire des rapports de la plupart des tribus pahouines avec les tribus voisines est pleine de récits de rivalités et de guerres. En dehors d'ailleurs de ces moments chauds, les Pahouins ont toujours pris soin de se distinguer de leurs voisins en tant que groupe ou tribu: les Pahouins du Cameroun, ou tout au moins l'ensemble Ewondo-Eton-Manguissa, se sont dotés d'un nom générique significatif à cet égard: ils sont les "Beti"; c'est le pluriel du terme "nti" qui signifie Seigneur ou maître; corrélativement, tous les autres peuples environnants sont désignés en bloc du terme "beloblobo", l'exact équivalent du "barbare" chez les anciens Romains. Du côté des Pahouins du Gabon, le souci dominant a toujours été l'éviction des tribus voisines: les rapports administratifs jusqu'en 1940, n'ont jamais cessé de faire état de la préoccupation qu'entretenaient les Fang d'empêcher toute prééminence des Mpongwe, des Galwa, des Oroungou et des Nkom; assurer l'hégémonie de la tribu Fang au Gabon apparaissait même plus important aux Pahouins que lutter contre la situation coloniale.

Malgré tous ces faits, il importe de faire remarquer que, toutefois, la tribu pahouine n'était pas traditionnellement un groupe organique: il n'y avait pas d'organisation politico-économique embrassant l'ensemble d'une tribu; en cas d'un extrême besoin nécessitant l'intervention de la tribu en tant que telle, que ce soit la guerre ou une quelconque négociation politique ou commerciale, quelques personnes se voyaient investies d'un pouvoir temporaire qui du reste était toujours mis en cause.

### 3) Le Clan n

Le clan désigne une unité sociologique composée d'un ensemble d'individus consanguins, parce que descendants d'un ancêtre commun; même si ces relations de consanguinité ne sont pas toujours clairement définies, les membres d'un clan se considèrent néanmoins comme liés entre eux par une parenté spéciale: aussi le clan dispose la plupart du temps d'un nom générique, d'une marque quelconque permettant à ses membres de montrer leur appartenance clanique (blason, tatouage...) et d'un totem représentant l'ancêtre commun; sur le plan des relations sociales, le clan impose à ses membres des devoirs d'assistance réciproques et une règle stricte d'exogamie.

Ainsi entendu, le clan est la structure sociale fondamentale chez les Pahouins: il constitue l'unité politique normale et a toujours présidé au programme de regroupement des villages dans

le cadre des mouvements de reconstruction sociale. Il est aussi la plus grande unité sociale à être désignée par un terme générique: chez les Fang du Gabon, ce terme est "ayoñ" et le nom propre a une morphologie caractéristique: au préfixe "Esa"(père) ou à ses formes dérivées(Esi, Eso, Eba...) est ajouté le nom de l'ancêtre du clan. Chez les Betsi, le terme générique est "mvog" ou plus souvent "Man" (surtout chez les Eton); la morphologie des noms propres ne suit pas toujours la même règle que chez les Fang et n'est d'ailleurs pas caractéristique: on trouve les "Esele", les "Mvog-Kani", les "Mendum"...

Le clan groupe tous les descendants de l'ancêtre fondateur suivant le principe patrilinéaire, les étrangers adoptés et assimilés au groupe et, dans quelques tribus seulement, les enfants naturels des filles nées dans le clan. Il dispose par ailleurs d'une devise tambourinée(ndan) et d'interdits propres(biki). Chez quelques-uns comme les Keke, l'impact de l'animal totémique sur la vie du clan est visible et se traduit entre autres choses par un patronyme s'y rapportant.

L'exogamie la plus stricte est de règle entre les membres du clan; ceux-ci sont d'ailleurs soumis, tant au niveau du système d'appellation qu'au niveau des attitudes effectives, au principe classificatoire de parenté: ils sont tous frères et soeurs, parents et enfants...

Enfin le clan en tant que tel, n'a pas chez les Pahouins une réclité spatiale précise: de nombreux fragments claniques sont disséminés à travers la tribu; ceci explique en partie qu'au niveau du clan, pas plus qu'au niveau de la tribu, il n'y ait jamais eu véritablement d'organisation traditionnelle politico-économique; l'habitude des "bisulan", ces réunions qui rassemblent les membres du clan sous la présidence de l'aîné, n'est apparue qu'autour des années 1945, dans le cadre idéologique des mouvements de reconstruction sociale.

#### 4) Le Sous-clan

Les auteurs qui ont étudié les Pahouins n'ont accordé qu'une attention distraite à cette structure sociale; pourtant son rôle dans l'ensemble de la vie sociale et plus particulièrement dans les règles matrimoniales est considérable. Le sous-clan comprend les descendants de chacun des fils du fondateur du clan. Chez les Eton, le terme "mvog", s'il est parfois utilisé pour désigner génériquement le clan, est toujours de rigueur pour les dénominations

propres des sous-clans.

Un clan se compose donc toujours de plusieurs sous-clans qui créent et maintiennent des relations de solidarité et de coopération beaucoup plus étroites entre les membres que ce qui peut s'observer à l'échelle du clan dans son ensemble. Ceci est tellement vrai et d'autant plus frappant que, bien que le sous-clan, tout comme le clan lui-même, ne corresponde pratiquement jamais à une réalité spatiale précise et malgré la répugnance congénitale et irréducible des Pahouins pour tout ce qui est autorité et hiérarchie, a toujours à sa tête un aîné(nton), nommé par le groupe en raison de sa sagesse et de son habileté à manier le verbe, pour diriger et régler conseils et palabres. Par ailleurs, bien que la question du totémisme chez les Pahouins soit extrêmement obscure, de nombreux indices invitent à penser que c'est souvent dans le cadre du sous-clan qu'il devait opérer.

Enfin, pour ce qui est des règles matrimoniales, un jeune homme ou une jeune fille, né dans le sous-clan A d'un clan X, ne peut épouser une personne née d'une femme mariée dans un clan Z mais issue d'un même sous-clan A du clan X. Ainsi chez les Eton, le clan "Esele" comprend plusieurs sous-clans: Mvog-Besaton, Mvog-Ngoura, Mvog-Adebanga, Mvog-Melon... Toute personne née par exemple d'une fille Mvog-Besaton mariée dans le sous-clan Mvog-Ndzomo du clan Mvog-Kani est objet de tabou sexuel pour toute personne Mvog-Besaton. Par ailleurs, une personne née dans un sous-clan X doit observer, jusqu'à la quatrième génération, la prohibition du mariage avec toutes les personnes nées dans le sous-clan Z d'origine de la mère.

#### 5) La Famille lignagère

Le sous-clan ou le clan est divisé en lignages. Le lignage, qu'on peut aussi appeler famille large ou étendue, comprend un ensemble d'individus, vivant sur un même territoire et descendant effectivement d'un ancêtre humain historiquement connu et généalogiquement situable; il est doté d'un patrimoine économique individis et d'une autorité patriarcale. De la sorte, chacun des membres d'un lignage peut, en fait ou en théorie, prouver le lien généalogique qui l'unit à un membre quelconque de son lignage, ce qui est impossible dans le cas du clan.

Ordinairement, l'ancêtre fondateur du lignage remonte à 4 ou 6 générations, et les vivants ont de lui et de ses successeurs un souvenir réel. Cellule de base de la vie sociale, le lignage



est aussi, chez les Pahouins, la structure sociale la plus organique sous le triple rapport de la vie politique, économique et religieuse. En Pahouin, le terme se traduit génériquement par "nda-bot"(famille) ou mieux encore "ayom". Le lignage a à sa tête un patriarche qui est souvent le doyen d'âge de la classe d'âge de la génération aînée; il doit, pour mériter d'être élevé à ce grade, avoir fait preuve d'un certain degré de sagesse. Lui succède comme chef de lignage, non l'aîné de ses fils, mais celui de ses frères qui remplit le mieux les conditions requises pour la succession. En outre, le lignage est, parmi toutes les structures sociales au-dessus de la famille élémentaire, la seule qui jouisse de la possession d'un territoire homogène; tous ses membres habitent un même quartier du village, si bien qu'un village pahouin n'est en fait qu'une suite de concessions lignagères.

Sur le plan religieux, le patriarche-doyen, l'"esa", était le prêtre du culte des ancêtres; gardien du "bieri", l'autel familial portatif contenant les crânes des aïeux, c'est aussi lui qui présidait à toutes les cérémonies cultuelles et qui organisait les cérémonies d'initiation.

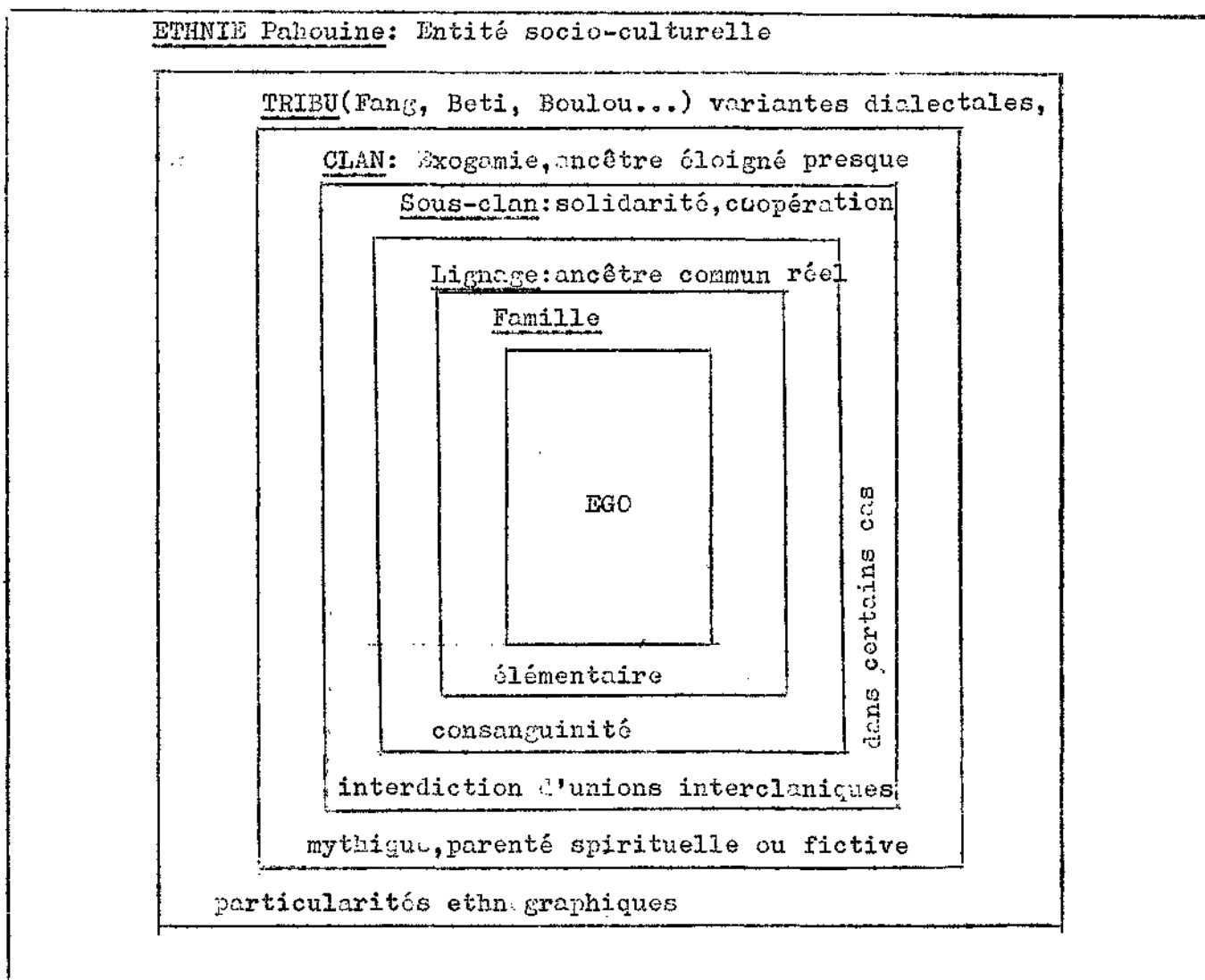
Sur le plan économique, le patriarche était par ailleurs le gérant des biens de la famille; les terres, les récoltes et le bétail de tout le groupe étaient commis à sa garde pour qu'il les redistribue et prévoie les dépendances relatives au paiement des "dôts", pour le mariage de ses frères puînés et de ses enfants. Sur le plan politique enfin, le patriarche est le chef du lignage: il assure l'équilibre politique dans ses rapports avec les autres lignages et s'occupe de l'arbitrage des cas de litige.

Les membres d'un lignage ont conscience de l'étroite parenté qui les lie les uns aux autres à un degré qui dépasse tous ceux institués par les structures précédemment décrites. La coopération et la solidarité y atteignent le maximum d'intensité et d'efficacité et des rites spécifiques s'y déroulent en dehors même de la vie religieuse. Ainsi les membres du lignage mangent ensemble et rituellement la chèvre offerte par un jeune homme qui se fiance officiellement à une de leurs filles; aussi l'expression "manger ensemble la chèvre des fiançailles"(adiban kabat ngon), très courante chez les Eton, sert à prouver ou à rappeler l'étroitesse de la parenté qui relie deux individus d'un même lignage.

## 6) La Famille élémentaire

Elle comprend les époux et les enfants; parfois, si-  
non dans la majorité des cas, les vieux parents, les frères et soeurs  
célibataires, les orphelins recueillis...s'y adjoignent et cela for-  
me la famille nucléaire ou maisonnée. La famille élémentaire chez  
les Pahouins ne constitue pas comme en Occident la cellule sociale  
de base; ce rôle est rempli par la famille lignagère, de laquelle  
la famille élémentaire tient sa consistance. Ainsi, d'une jeune fille  
qui se marie, on ne dit pas qu'elle va épouser un tel, mais qu'elle  
"part en mariage" chez les x(nom du clan, ou si l'on veut préciser  
davantage, nom du sous-clan ou du lignage).

Schéma de la Structure sociale des Pahouins



## II - La Nomenclature de la Parenté ^

Le système de parenté d'un groupe représente un élément de l'ensemble de sa structure sociale et consiste en des relations sociales de personne à personne; ces relations sont traduites dans les comportements et les réactions des uns envers les autres de sorte que le système de parenté d'une société n'est qu'un appareil complexe de lois, d'usages et de types de conduite entre parents.

D'une façon générale, il existe un lien de parenté entre deux personnes si l'une descend de l'autre ou si les deux descendent d'un ancêtre commun, à condition toutefois que l'on ne restreigne pas la descendance à la pure relation physique. Par ailleurs, l'étude d'un système de parenté requiert la connaissance du principe de la bilatéralité de la famille, principe selon lequel la famille, en tant qu'unité sociale, est reconnue des deux côtés paternel et maternel.

Le système de parenté chez les Pahouins obéit à deux grands principes: la loi de la double exogamie et la forme classificatoire de la nomenclature.

### 1) La loi de la double exogamie: ^

Elle découle du principe de la bilatéralité de la famille énoncé plus haut; un jeune homme ou une jeune fille ne peut se marier, du côté paternel, ni dans son clan d'origine (et encore moins, bien-entendu, dans son sous-clan), ni avec une personne née d'une femme issue de son sous-clan; du côté maternel, le mariage est interdit avec une personne née dans le sous-clan d'origine de la mère; mais ici l'interdit n'est pas définitif et héréditaire; de nos jours il tend à disparaître après deux ou trois générations, alors qu'autrefois il fallait au minimum quatre générations; de la sorte, l'arrière-petit-fils peut épouser une personne dans le sous-clan de ses arrière-grand-mères et même le petit-fils dans celui de sa grand-mère maternelle.

### 2) La forme classificatoire de la nomenclature de parenté: ^

Contrairement à la parenté descriptive en vigueur en Occident et qui permet, avec un petit nombre de termes spécifiques, de désigner les parents du premier ou deuxième degré (père, mère, tante, oncle...) tous les autres parents étant désignés par des composés de ces termes, de façon à montrer les échelons intermédiaires de la relation qui les unit, le système classificatoire, très répandu en Afrique, fait appliquer à certains collatéraux, les termes qui s'ap-

pliquent aux parents en ligne directe. Ainsi on appelle "père" tous les frères du père, c'est-à-dire tous les hommes de la même génération que lui et situés dans la même unité sociologique; de la même manière, on appelle "soeur" toutes les femmes issues de la génération des parents.

La structure sociale la plus complexe où cette parenté classificatoire commence à jouer est le clan. Etant donné d'une part les caractères mythique de l'ancêtre clanique et fictif du lien de parenté qui relie entre eux les membres d'un même clan, et d'autre part le principe de descendance unilinéaire en ligne masculine qui préside à l'établissement de ces clans, nous proposons de désigner du terme de "parenté agnatique idéale" le lien qui relie les uns aux autres les individus d'un même clan ou d'un même sous-clan. Par voie de conséquence, son répondant, l'expression "parenté cognatique idéale" nous servira pour désigner le lien existant entre les membres d'une parenté cognatique élémentaire (donc de l'Ego) et le sous-clan d'origine de la mère, ainsi que celui existant entre les membres d'un sous-clan et les personnes nées, dans les clans étrangers, des femmes issues du même sous-clan. Nous désignerons par ailleurs du terme "lignage agnatique" le lien de parenté unissant les individus issus d'un même lignage. Enfin, pour plus de sûreté et de clarté dans l'emploi des termes, dans le but d'éviter toute espèce d'ambiguïté, nous désignerons par "parenté cognatique élémentaire" le lien existant entre les enfants issus d'une même famille élémentaire.

Dans le cadre de la terminologie classificatoire de parenté, alors que partout le frère du père est appelé "père" et la soeur de la mère "mère", il y a toujours, sauf dans des cas très rares, un terme différent pour désigner la soeur du père et le frère de la mère. Chez les Pahouins, le principe qui préside à cette différenciation est ce que Radcliffe-Brown appelle l'unité du groupe des siblings (le groupe des siblings est l'ensemble des frères et soeurs de mêmes parents, donc, en d'autres termes les cognats élémentaires), principe selon lequel le groupe en question peut constituer une unité, non en soi comme il en est dans les relations de ses membres les uns avec les autres, mais vis-à-vis d'une personne qui lui est étrangère et qui est liée par une relation spécifique à l'un de ses membres; de la sorte, la soeur du père appartient au groupe des siblings du père et est donc une parente de la même catégorie que le père et le frère du père; aussi elle est appelée "père femelle" (nyia esan); il en va de même du frère de la mère qui est un parent comparable

à la mère et à la soeur de la mère: il est appelé "mère mâle"(nyia ndomo).

Ce fait indique donc qu'un homme est considéré comme ayant la même relation sociale avec le fils de sa soeur qu'une mère avec son fils. Naturellement, de cette différenciation entre les frères et soeurs du père et de la mère, il s'ensuit une distinction nette entre les cousins parallèles et les cousins croisés(fils et filles du frère de la mère ou de la soeur du père). Chez les Pahouins, cette distinction n'est pourtant pas suivie d'une pratique spécifique; il n'existe pas par exemple d'unions préférentielles entre les cousins croisés comme cela se pratique communément parmi les Bantou de la région des Grands Lacs.

Il importe enfin de souligner un type particulier de nomenclature qui se rencontre chez les Pahouins comme dans bon nombre de sociétés à travers le monde et en particulier chez les Omaba, les Bari, les Kitara et les Masaf. Le Pahouin, en vertu du principe de filiation patrilinéaire, appartient au sous-clan et au lignage de son père; mais il demeure en liaison étroite avec le sous-clan et le lignage d'origine de sa mère et cette parenté, que nous avons proposé d'appeler "parenté cognatique idéale" joue pour lui toute sa vie durant, un rôle important immédiatement après la parenté agnatique idéale et le lignage agnatique. D'après la nomenclature qu'il utilise, tous les membres du groupe d'origine de sa mère, sur trois ou quatre générations à partir de celle de sa mère, sont considérés comme appartenant à une seule catégorie: les femmes sont pour lui des "mères" et les hommes des "mères-mâles". Pour chacune de ces personnes, le Pahouin est le "fils" ou le "fils de la soeur". En raison de ce phénomène dans lequel on peut voir une survivance du principe de descendance utérine, le Pahouin est traité avec des égards spéciaux dans la parenté d'origine de sa mère: il peut s'emparer des biens des "mères-mâles" les plus proches et dans les festins publics et les fêtes, les "fils des soeurs" qui séjournent dans le sous-clan d'origine de la mère ont toujours une part spéciale.

Voici quelques schémas du système de parenté chez les Pahouins

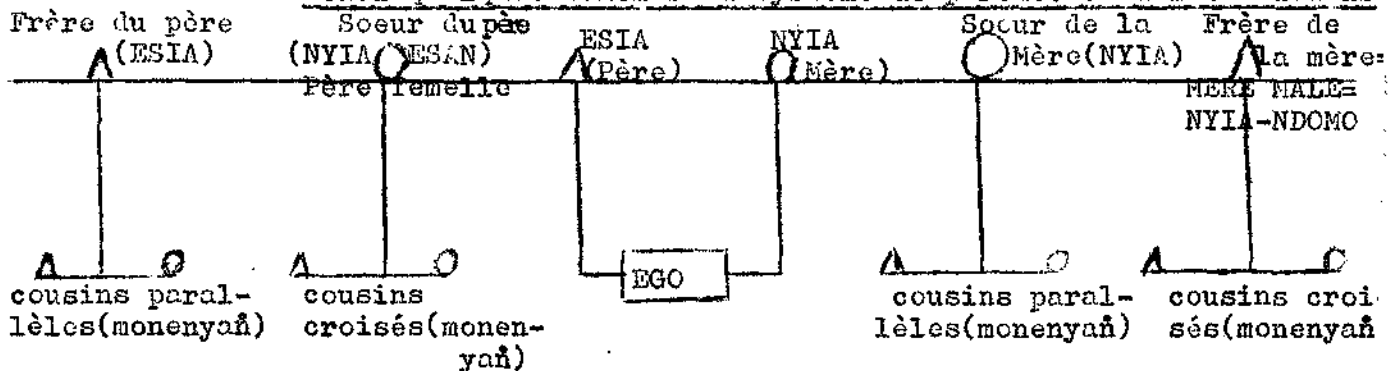
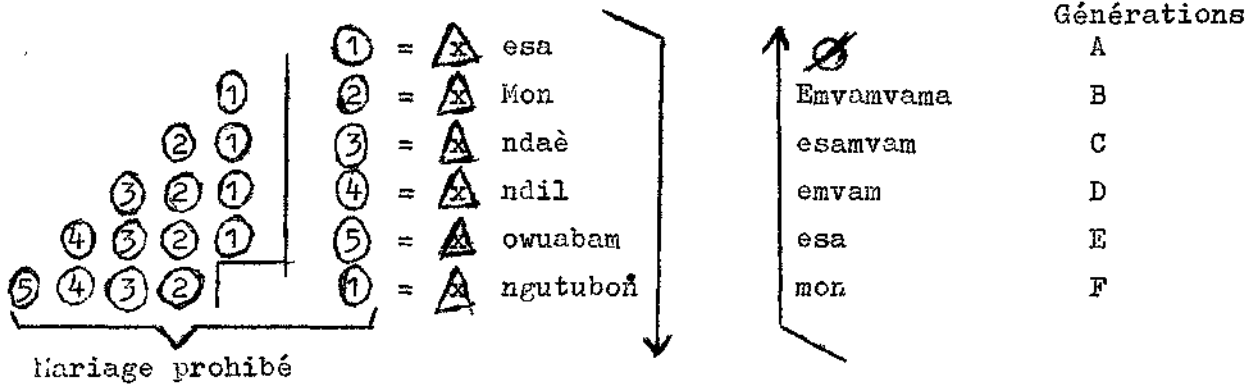
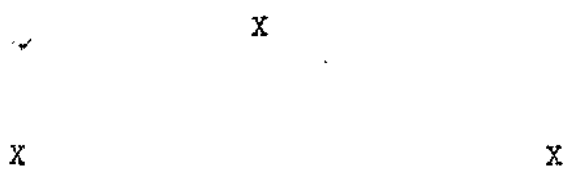


Schéma généalogique ascendant et descendant  
(terminologie Boulou) d'après P.Alexandre



Les descendants de la génération A, nés dans le sous-clan I du clan Z, doivent respecter la prohibition du mariage, jusqu'à la génération B incluse, avec toutes les personnes issues du sous-clan II du clan Y d'origine de la mère. A la génération F, la prohibition cesse; de nos jours toutefois elle tend à disparaître plus tôt.



## CHAPITRE IV

### La Sexualité Infantile prégénitale et génitale

Les "Trois Essais sur la Théorie de la Sexualité", un des maîtres-ouvrages de Freud, contient les éléments fondamentaux de la théorie psychanalytique des névroses, du refoulement et de la libido. Cette dernière, en tant que source de l'énergie émotionnelle qui sous-tend les mouvements et les comportements conscients et inconscients, est la pulsion la plus importante dont le développement et l'évolution déterminent la structure de la personnalité.

Pour constituer sa théorie de la sexualité, Freud, en manière de déblaiement de terrain, avait fait d'importantes mises au point préliminaires. A partir de faits bien connus mais qui n'avaient jamais été jusque-là insérés dans une théorie du comportement sexuel, l'auteur établit que la sexualité déborde en l'incluant la pure génitalité: la vie sexuelle, entendue au sens large, devenait alors cette fonction qui ne se borne plus simplement à mettre en contact les organes génitaux de deux individus de sexe différent, mais qui permet d'obtenir du plaisir à partir de diverses zones du corps et qui peut ultérieurement être mise au service de la procréation. Une telle extension du domaine de la sexualité implique donc que celle-ci ne commence pas à la puberté comme on l'avait toujours pensé jusque-là, mais qu'elle est présente dès les premiers instants qui suivent la naissance jusqu'au dernier souffle vacillant de l'adulte moribond.

Pour ce qui est de la genèse de la personnalité, un accord semble s'être fait autour de la succession des stades proposés par Freud: stades oral, sadico-anal et phallique, stade de latence, stades prépubertaire, pubertaire et adulte. Admettre le principe de ces stades ne conduit pas obligatoirement à souscrire ni au monisme de la libido dans le rôle de la structuration de la personnalité, ni à l'idée d'un type unique de frustration, ni à la conception que la psychogénèse des névroses se trouve exclusivement dans les conflits, les troubles et les régressions d'origine sexuelle, ni enfin à l'isomorphisme et à l'universalité supraculturels de ces stades et des formations complexes auxquelles ils donnent lieu. La grande erreur du freudisme réside dans son biologisme qui, en le poussant à méconnaître le rôle des facteurs sociaux, lui a fait voir dans les complexes, non de simples formations sociales contingentes, mais des

instincts innés et immuables.

La psychanalyse doit donc, pour évoluer, se départir de ce biologisme et de ce monisme de la libido qui ne s'expliquent que par l'ambiance scientifique désormais révolue de l'époque où Freud a fait ses recherches, et les remplacer par une théorie du pluralisme des tendances plus ou moins modelées par le social. De la sorte, le centre de remaniement de l'enseignement freudien réside dans l'introduction dans ses théories du facteur culturel. En nous aidant du schéma psychanalytique de la genèse de la personnalité, et dans le cadre des conditions posées ci-dessus, nous allons à présent procéder à l'étude de la sexualité infantile dans la société pahouine traditionnelle.

### 1) Le stade oral

Après la naissance, le tout premier organe qui se manifeste comme zone érogène est la bouche; elle constitue le centre de tous les plaisirs et de toutes les satisfactions que l'enfant peut éprouver. L'activité psychique du nourrisson se concentre d'abord sur la satisfaction des besoins de cette zone et ces besoins sont avant tout d'ordre alimentaire; mais très tôt, l'enfant se met à suçoter systématiquement tout objet qui est à sa portée; par là, l'acte de succion devient indépendant de la nutrition, ce qui prouve qu'il procure en lui-même une satisfaction spécifique. On a donc là tous les traits caractéristiques de la sexualité infantile prégénitale: s'édifiant sur la base d'une fonction physiologique (nutrition) elle en devient rapidement indépendante; puis elle est autoérotique ou anobjectable: c'est une partie du propre corps de l'enfant (la muqueuse buccale) qui pose au psychisme le problème d'une revendication libidinale; il n'y a donc pas d'objet extérieur et distinct du corps propre sur quoi les désirs puissent se concentrer.

Les théories psychanalytiques poussent plus loin encore l'étude de cet érotisme oral et débouchent sur le problème de la relation mère-enfant à ce stade; le nourrisson identifie la mère à la nourriture (mère=mère-nourriture) et se fond lui-même dans cette mère-nourriture: il s'en différencie d'autant moins qu'il n'a aucune conscience de son moi et de son individualité propre. C'est le phénomène de l'incorporation. De plus cette mère-nourriture demeure elle-même, durant les premiers mois de l'existence indifférenciée du monde extérieur: aussi toutes les personnes et tous les objets sont vus par l'enfant comme source de nourriture et susceptibles



d'être incorporés à leur tour. Ce mécanisme est désigné par le terme de captation.

Par ailleurs, la psychanalyse a analysé chez l'enfant à ce stade, et avec le schéma évolutif, deux types de comportements vis-à-vis de l'entourage:

1) il y a une première phase passive: l'enfant n'a comme objet sexuel ou d'amour que la mère: il se fond dans celle-ci et s'aime à travers elle; il le fait d'ailleurs d'autant plus naturellement que la mère ne se distingue pas de lui-même; nous avons là un type d'amour captatif qui ne <sup>se</sup>satisfait que lorsque l'objet d'amour est incorporé à soi. Mais progressivement, l'enfant abandonne ce narcissisme primordial pour commencer à opérer une distinction entre la mère, en tant que personne différente, et lui-même; cette distinction est rendue possible grâce aux petites frustrations que l'enfant subit: en effet la mère s'éloigne de lui de temps en temps et ne répond pas toujours à ses appels.

2) il y a ensuite une phase orale active. Le point de départ de celle-ci est la première communication qui s'établit entre la mère et l'enfant, et la reconnaissance par l'enfant de la mère comme objet distinct de lui. Cette phase orale active est caractérisée par une attitude ambivalente de l'enfant vis-à-vis de la mère:

- d'une part l'enfant désire une fusion totale avec la mère
- d'autre part, on constate chez l'enfant des désirs de destruction de la mère lorsqu'il se sent frustré.

De la sorte, l'ambivalence dont il est question ici dérive de ce fait que, dans la même personne (la mère), se trouvent à la fois les sources de plaisir et de déplaisir, de satisfaction et de frustration.

Enfin, la psychanalyse a fait état des désajustements psychiques provenant d'une mauvaise résolution du stade oral; les frustrations que l'enfant subit dans cet érotisme oral et dont la source se trouve dans les appels non exaucés lancés à la mère, et surtout un sevrage brusque, peuvent provoquer chez les enfants divers traumatismes (insécurisation, repli sur soi, passivité), un ralentissement du développement sensori-moteur, ainsi qu'une fixation à ce stade se manifestant par un égocentrisme et un narcissisme profond dans la vie adulte.

Telle est la théorie classique de la psychanalyse sur le problème de l'érotisme oral. Si le phénomène matériel que nous venons de décrire, à savoir le suçage systématique chez l'enfant de tout objet pour des fins non exclusivement nutritives, est incontes-

table et transcende toutes les sociétés, en revanche, sa signification psycho-physiologique et ses aboutissements psychologiques doivent être objet de discussion. Il n'est pas évident d'abord que, du point de vue anatomo-physiologique, le stade oral soit déterminé, du moins exclusivement, par une oralité d'origine sexuelle; de plus la charge traumatisante de cet érotisme oral paraît être essentiellement fonction des modalités d'allaitement et du sevrage observées dans un type donné de culture, ainsi que de l'érotisation effective de la zone orale.

Les concomitants psychologiques de la période orale tels que nous venons d'en faire état d'après les théories psychanalytiques semblent être absents chez les Pahouins. L'enfant dans cette société est nourri à la demande; il ne lui est imposé aucune discipline dans le domaine alimentaire. Dès qu'il pleure, la mère lui donne le sein. Il n'y a donc aucune possibilité de traumatisme à ce niveau. Il en va de même du sevrage qui est toujours progressif; alors même qu'il est encore au sein, l'enfant, dès qu'il peut avaler autre chose que du liquide, commence à prendre de la nourriture des adultes selon ses capacités d'ingestion: d'abord de la bouillie, puis des choses plus consistantes. C'est de lui-même qu'il renonce au sein vers l'âge de trois à quatre ans. De la sorte, par cette modalité de sevrage, l'enfant n'est pas arraché brusquement à sa mère, si bien que, au moment où il s'en détache pour commencer à mener une vie plus indépendante et plus liée à l'ensemble de la maisonnée, il ne conserve pas d'elle un souvenir lancinant ou angoissant capable de provoquer, entre autres choses, une quelconque adhérence libidinale à la personne de la mère ou une quelconque fixation à cet érotisme oral.

Beaucoup d'ethnologues se sont intéressés au problème des corrélations entre les modalités de l'érotisme oral imposées par les divers types de cultures et l'ontogénèse de la personnalité individuelle. Malinowski, dans son étude des Trobriandais de Mélanésie, a montré qu'il n'existait pas de traumatisme de la libido orale dans cette société où, tout comme chez les Pahouins dont nous venons de parler, l'enfant renonce de lui-même au sein vers l'âge de quatre ans. D'une façon plus approfondie encore, Goldmann-Eisler a fait des recherches sur les rapports entre l'allaitement et la formation du caractère; ses travaux, basés sur l'analyse statistique de données recueillies à l'aide de questionnaires et d'interviews, ont étayé l'opinion selon laquelle le sevrage précoce provoque le "pessimisme oral", caractérisé par un pessimisme vis-à-vis de la vie, une tendance prononcée à l'isolement et par des sentiments d'insécurité,

tandis que le sevrage tardif donne naissance à des sentiments contraires chez les individus qui en ont bénéficié(1).

Margaret Mead, de son côté, a étudié, chez les Arapesh, les conséquences de l'oralité. Dans cette société, il est de coutume que la mère aille laisser son enfant, quelques mois après la naissance, dans la famille du père ou chez d'autres parents relatifs; elle va le voir de temps en temps, de sorte que la vie du bébé est rythmée par les heures d'absence de la tendresse maternelle et les heures d'intense compensation; en effet lorsque la mère retrouve son enfant, elle lui donne le sein, le caresse jusqu'aux parties génitales, s'amuse avec ses lèvres, et lui suce différentes parties du corps: doigts, genoux, mains... Pendant les heures d'absence de la mère, l'enfant joue seul au jeu des lèvres que lui a appris sa mère et voit en lui comme une espèce de substitut de la mère. La libido orale tiendra donc une grande place dans la vie sociale adulte des Arapesh et l'auteur s'est appliquée à en relever les traces: elle met ainsi sur le compte de l'oralité la coutume du mâchage du bétou de bétel chez les garçons après l'initiation, le plaisir chez les filles à sucer leurs enfants et l'importance du baiser sur les lèvres dans les jeux et les débats érotiques. Allant plus loin encore dans son analyse et faisant en cela preuve d'une extraordinaire perspicacité, Margaret Mead découvre dans les cérémonies d'initiation du culte Tomberan, une institution destinée à empêcher en faisant retourner la libido au plan oral, la masturbation au moment où le jeune garçon passe du sexuel indifférencié au sexuel génital.

Par ailleurs, le problème du stade oral a souvent été enrobé dans un problème d'ensemble, celui des rapports entre les disciplines de base en vigueur dans une société et la genèse de la personnalité. Dans le cadre des recherches de ce genre, Whiting et Child, sur la base des comptes rendus ethnographiques sur 75 communautés faisant partie des "Human Relations Area Files" de l'Université de Yale, aux U.S.A, ont étudié, du point de vue de la fixation, l'impact des systèmes de comportement tels que l'oralité, l'analité, de dépendance... En ce qui concerne le système oral, les résultats ont semblé prouver qu'il y a un rapport étroit entre l'anxiété de socialisation orale(indiquée par un manque relatif de satisfaction au cours de l'allaitement, par un sevrage précoce et rigoureux...) et les explications orales des maladies(c'est-à-dire la croyance que la maladie est causée par l'ingestion ou par des incantations et malélices

(1) GOLDMANN-EISLER, Fr., Breastfeeding and character Formation, in Kluckhohn, Murray and Schneider(éd.): Personality in Nature, Society and Culture 1953

verbaux(1). Enfin comme le déplorait le chercheur américain Orlandsky(2), on manque encore de recherches systématiques sur les effets attribués à certains aspects des soins maternels, entre autres choses et pour ce qui nous intéresse ici, l'allaitement comparé à la nourriture au biberon et le sevrage précoce ou tardif.

Pour ce qui concerne les Pahouins, l'absence d'une quelconque discipline relative à l'allaitement et au sevrage de l'enfant, l'absence aussi d'une coutume caractérisée de stimulation libidinale de l'enfant dans la zone buccale ou, avec les lèvres, dans d'autres régions du corps, et enfin, la complète déaffectation dans la vie sociale adulte des Pahouins, de la bouche comme zone érogène, tout cela semble conduire à rejeter dans cette société, l'idée de la possibilité d'existence d'un quelconque traumatisme découlant des vicissitudes de la libido orale infantine et capable de jouer un rôle marqué dans la vie psychique de l'adulte.

Quant au problème enfin de la signification psychophysiological du suçage systématique chez l'enfant, il ne va pas de soi que le phénomène soit d'origine exclusivement sexuelle en raison des satisfactions et des plaisirs spécifiques qu'il procure, et doit être expliqué, en tant que tel, en termes de libido. Les néo-freudiens ont eux-mêmes spontanément assoupli la position de leur maître sur ce point en émettant l'hypothèse que le stade oral serait moins déterminé par une oralité d'origine sexuelle que par la fonction physiologique et biologique de la bouche. Le phénomène de suçage systématique chez l'enfant peut d'abord apparaître, dans le cadre de ce redressement de la doctrine de Freud, comme moyen d'expérimentation et d'exploration de l'entourage. Ce serait donc les premiers vagissements de la pulsion cognitive, le besoin désintéressé de savoir pour savoir, dont la psychophysiology tend à reconnaître l'existence même chez de nombreuses espèces animales; l'enfant, à défaut de pouvoir explorer son entourage par une fonction plus appropriée, le fait par la fonction où se concentre pour le moment toute sa vie psychique: le suçage.

Cette même fonction pourrait aussi remplir un autre rôle qui serait la maturation de quelque système dans le complexe buccal. L'étude de l'ontogénèse du comportement nous montre des phénomènes de même type; par exemple, dans l'acquisition du langage, l'enfant commence par une phase prélinguistique pendant laquelle

(1) WHITING, J.W.H., and CHILD, I.L., Child Training and Personality, A Cross-Cultural Study, 1953

(2) ORLANDSKY, H., Infant Care and Personality, Psych. Bull. 1949, pp. 1-48

il émet un cri indifférencié pour tous les stimuli; l'enfant passe ensuite par l'étape du cri différencié en fonction du stimulus pour entrer bientôt après dans la période du babillage: il émet alors, de façon désintéressée, des sons qui excitent sa gorge et ses oreilles et qu'il répète de façon stéréotypée; c'est ce babillage et tous les processus neuro-physiologiques sous-jacents qui conduisent l'enfant au langage; d'après la logique de la psychanalyse, on devrait voir dans ce babillage un phénomène d'origine sexuelle, puisque l'enfant, en le pratiquant, s'adonne à une activité qui est détachée de sa fonction, à savoir la communication. Nous pouvons donc, déjà à ce stade, échapper au monisme freudien de la libido.

## 2) Le stade anal

Lorsqu'il atteint l'âge de un an environ, l'enfant voit sa source d'émotion plaisante se déplacer de la zone buccale à la zone d'excrétion; c'est donc l'anus, et plus particulièrement la jonction de la peau et de la membrane muqueuse ano-rectale qui constitue le nouveau centre érogène. L'érotisme anal provient en premier lieu du plaisir physique qu'éprouve l'enfant à évacuer l'intestin; en second lieu, l'enfant éprouve une satisfaction mentale à accomplir cette fonction pour ses parents. Ce deuxième versant de l'analité s'explique par le fait que les parents accordent une attention et des soins spécifiques à la fonction d'excrétion de l'enfant et agissent donc à cet égard comme stimulant; dans le langage de la nursery par exemple, la défécation constitue la "grosse commission". Cette intervention des parents dans la vie anale de l'enfant provoque le phénomène ambivalent de la rétention: en raison de l'importance qu'ils accordent à l'acte d'élimination de l'enfant, celui-ci dote les éléments éliminés d'une valeur intrinsèque; il peut donc les retenir tout d'abord à cause du plaisir supplémentaire qui réside dans la sensation même de retenir le contenu d'un plein rectum et dans le but que l'acte d'expulsion extérieure apporterait un plaisir accru. Mais il peut aussi les retenir pour s'opposer aux parents.

Ainsi conçu, et eu égard au problème d'éducation à la discipline et à la propreté sphinctérienne qu'il comporte, le stade anal est lié à certaines grandes composantes de la personnalité dont surtout le sadisme et le masochisme. Dans la composante masochiste, l'enfant, obligé, sous le coup de diverses menaces dont la plus grande est celle de la perte de l'affection parentale, de se soumettre aux restrictions imposées par les parents dans le déroulement de la

fonction d'excrétion, y répond par une agressivité appropriée (rétention obstinée, verbalisations grossières...); tout cela est à nouveau objet d'interdiction de la part des parents et entraîne de nouvelles sanctions. L'enfant finit par introjecter ces interdictions et dès lors, son agressivité, ne pouvant plus se décharger contre le monde extérieur, se retourne contre le sujet lui-même.

La composante sadique s'origine elle aussi aux sanctions corporelles; mais au lieu que l'agressivité qui en découle s'infléchisse contre l'individu lui-même, elle est dirigée plutôt contre l'extérieur et se décharge sur les objets et les personnes de l'entourage.

Enfin, dans la considération théorique du problème de l'analité, Freud avait établi lui-même les traits caractéristiques de la personnalité qui ont pour facteur étiologique la plus ou moins profonde fixation au stade anal: la ponctualité et la manie obsessionnelle qui sont un reste du dressage sphinctérien, la parcimonie qui est un vestige du refus de se séparer de ce qui appartient en propre à l'individu et enfin l'entêtement qui est une réaction contre les interdictions parentales au sujet des activités anales.

— Cette théorie classique de l'analité ne touche que de très loin la société pahouine traditionnelle. Elle est naturellement fonction tout d'abord de l'intérêt que, dans une société donnée, les parents accordent à la fonction d'élimination de l'enfant. Chez les Pahouins, il n'existe aucune trace d'un intérêt de ce genre. L'enfant a toute liberté dans la défécation; il n'est astreint à aucun horaire et son acte d'élimination, quand bien même les parents en sauraient le moment, n'est précédé d'aucune préparation matérielle ou psychologique: pas de vase ni de lieu spécifique ad hoc, pas non plus de suggestion verbale que l'acte accompli l'est en faveur de quelqu'un ou de quelque chose. Lors d'un déplacement, la mère prévoit toujours le nécessaire pour le nettoyage de l'enfant en cas de défécation en cours de route.

A partir du moment où il commence à marcher seul, on habitue l'enfant peu à peu à aller éliminer ses excréta quelque part hors de la maison; à partir du sevrage, lequel intervient au moment où il marche déjà et commence à parler couramment, l'enfant connaît le lieu approprié pour la déjection; celui-ci est toujours situé hors de la maison, en principe derrière l'habitation.

Il n'est donc suggéré à l'enfant ni que l'acte de déféquer puisse être accompli pour le plaisir des parents, ce qui pourrait le pousser à utiliser, par la rétention, la fonction d'excrétion pour défier l'autorité parentale, ni que les éléments éliminés soient dotés de quelque valeur intrinsèque. De la sorte, il s'avère difficilement pensable que dans cette société, il puisse d'une part y avoir de traumatisme de la libido anale susceptible d'entraîner les formations névrotiques consécutives à une quelconque fixation ou retour au stade anal, et que d'autre part, l'enfant puisse à cette source de l'analité de grandes composantes de la vie psychique telles que le sadisme et le masochisme, attendu que les parents n'interviennent pas d'une façon significative dans sa vie d'élimination.

Plusieurs ethnologues du reste, relativisant les théories psychanalytiques en fonction du pluralisme culturel, ont nié la possibilité de traumatisme de la libido anale dans certaines des sociétés étudiées: Malinowski l'avait fait pour les Trobriandais et Margaret Mead pour les Arapesch; dans l'un et l'autre cas, la raison était toujours la liberté absolue laissée à l'enfant dans la défécation.

La théorie classique de l'érotisme anal dans la psychanalyse est fonction, en second lieu, de l'idée freudienne que l'anus constitue une zone érogène, d'où la notion d'un plaisir spécifique attaché à l'expulsion et à la rétention. Cette conception des choses est loin de récolter l'unanimité des chercheurs, ne fût-ce que du point de vue de sa prétention à l'universalité. Dans la société occidentale, l'enfant, en raison de l'intérêt que les parents accordent à sa vie d'excrétion, peut finir par investir libidinalement la zone anale, sans que cela implique l'intervention de quelque mécanisme psychologique universel, parce qu'inné et immuable. Dans les sociétés où la vie anale de l'enfant n'est pas l'objet d'un intérêt spécifique de la part des adultes, l'érotisme anal est improbable. De plus, ce que l'on constate dans toutes les cultures à l'époque de la vie infantine correspondant à ce que Freud appelle stade anal, c'est l'existence des pressions éducatives que les parents, en tant que représentants d'un ordre social, exercent sur l'enfant et qui ne sont pas obligatoirement et exclusivement liées au dressage sphinctérien. Chez les Pahouins, après le sovrage, l'enfant cesse d'être considéré comme bébé (ebobok); il devient "nkeñele", et à partir de cette époque, il commence à observer les interdits personnels et ceux du clan.

Il apparaît donc souhaitable de s'éloigner de la notion freudienne d'une zone anale érogène et des problèmes d'expulsion et de rétention pour voir dans le stade anal la période où débute et s'intensifie, dans un cadre général, la pression éducative sur l'enfant en vue de sa socialisation.

### 3) Le stade phallique

Il est l'aboutissement logique du stade précédent. L'enfant, dans l'éducation à la propreté sphinctérienne, se trouve dans l'obligation de renoncer à l'érotisme anal; sa libido doit donc trouver des voies nouvelles pour s'investir. Le plaisir érotique commence alors à résider dans les régions génitales mêmes du corps, bien que celles-ci ne soient pas encore prêtes au plein accomplissement physiologique de l'acte sexuel. L'intérêt de l'enfant, qu'il soit garçon ou fille, se concentre alors sur la zone phallique qui est celle de l'organe sexuel masculin; en effet cet âge est caractérisé par un monisme sexuel chez les deux sexes: le seul organe sexuel reconnu par l'enfant des deux sexes est l'organe mâle: le pénis pour le petit garçon et pour la petite fille, son correspondant qui est le clitoris.

Le stade phallique, toujours d'après Freud, comprend deux grandes caractéristiques: la masturbation infantile et le drame de la découverte des différences sexuelles. La masturbation chez l'enfant consiste en des explorations de la zone génitale se traduisant par des manipulations, des frottements et des caresses qui procurent un véritable plaisir érotique. Les attitudes parentales à l'égard de cette pratique que l'enfant considère comme naturelle, peuvent être préjudiciables à la bonne évolution psychique de l'enfant: si elles vont dans le sens de la restriction et de l'interdiction, elles sont susceptibles de faire naître chez l'enfant des sentiments de culpabilité; si elles vont plutôt dans le sens de l'encouragement et du renforcement, elles peuvent provoquer une intensité anormale et un prolongement tardif de l'activité masturbatoire infantile.

Pour ce qui est de la découverte des différences sexuelles par l'enfant, les garçons et les filles, d'après Freud, croient initialement à l'universalité de l'organe sexuel masculin; les deux sexes à cet âge ignorent le vagin. Aux environs de quatre ans, l'enfant mâle s'aperçoit que les filles manquent de pénis et diffèrent de lui sous ce rapport; la petite fille de son côté constate en elle-même un manque; à la suite de ces découvertes, il se forme chez le garçon



un complexe de supériorité dû à la possession de l'organe sexuel viril et à la valorisation sociale attachée à la masculinité; il s'en suit chez lui un mépris durable pour la femme qui peut conduire à l'homosexualité. Toutefois cette situation est menacée dans la mesure où l'enfant mâle interprète l'absence de pénis chez la petite fille comme le résultat d'une castration et en redoute l'éventualité pour lui-même. Chez la fille, il existe des sentiments ambivalents envers le garçon: ce dernier est tantôt surévalué et envié du fait qu'il possède le pénis dont elle manque et qui lui a été enlevé en mesure de punition pour une faute, tantôt le garçon est craint et haï car l'organe masculin et l'agressivité qui se rattache à la masculinité sont ressentis comme dangereux et menaçants.

La théorie psychanalytique que nous venons ainsi d'exposer relativement au stade phallique est fonction de trois facteurs fondamentaux:

- le fait que l'enfant, en raison des restrictions imposées par les adultes au libre exercice de la libido anale, renonce à celle-ci et investit les zones génitales.

- l'intervention des parents dans l'activité masturbatoire infantile.

- la découverte brusque par l'enfant, à un moment quelconque, des différences sexuelles.

Dans la mesure où ces facteurs sont quasiment absents dans la société pahouine, et qu'il existe dans cette dernière des modalités spécifiques de prise de connaissance par l'enfant des réalités sexuelles d'ordre génital, le schéma analytique ci-dessus décrit n'affecte que très peu l'ontogénèse du comportement sexuel chez les Pahouins.

D'abord de par la nature de l'ensemble des disciplines de base auxquelles il est soumis, le petit pahouin n'est pas conduit, à un moment donné de son existence et en raison de la nécessité où il se trouverait de renoncer à une forme réprouvée d'érotisme, à investir libidinalement ses parties génitales; d'autre part, la société dispose d'un modèle d'éducation spécifiquement et positivement sexuelle qui empêche que l'intervention des parents dans l'activité génitale de l'enfant soit traumatisante parce qu'étant essentiellement de nature répressive; enfin, de par la nature particulière des coutumes sociales relatives au costume, à la pudeur et au "compagnonnage" précoce des enfants des deux sexes, le petit pahouin n'a pas à découvrir, à un moment donné et brusquement, les différences sexuelles entre l'homme et la femme.

Le destin génital de l'enfant, dans bon nombre de sociétés africaines, commence d'assez bonne heure, avec la technique de "performation" des organes génitaux. Tout comme on prend soin, par exemple chez les Bamouns, les Tikers et les Mangbetous de l'Afrique Centrale de modifier le crâne du bébé pour lui donner la forme la plus caractéristique possible en fonction des canons esthétiques de la société, tout comme ailleurs, pour les mêmes besoins, on déforme aussi le nez, les dents, les lèvres...et qu'on pratique les tatouages, de même, chez beaucoup de peuples et particulièrement en Afrique Noire, on travaille les organes génitaux des enfants pour les rendre plus opérationnels. Chez les filles d'abord, la manoeuvre consiste principalement dans l'allongement des lèvres et l'élargissement de l'orifice vaginal. Chez les Pahouins, cette pratique n'existait pas; les mères se contentaient d'inculquer à leurs filles l'habitude des ablutions intimes, leur modelant ainsi la face externe des organes par des pressions répétées pour en obtenir le rétrécissement conforme au goût de la société. Chez les garçons, la circoncision, dans la mesure où elle se passait tôt et n'était pas insérée dans les cérémonies d'initiation, constitue la seule intervention des adultes dans la vie génitale de la prime enfance. Nous discuterons plus loin du sens de ces rites. Les Pahouins, quant à eux, ignoraient traditionnellement la pratique de la circoncision en dehors du cadre initiatique. De la sorte, l'enfant n'était pas circoncis avant la puberté et donc, la vie sexuelle prépubertaire du jeune pahouin n'était pas marquée par une quelconque intervention significative de la part des adultes.

Par ailleurs, le petit pahouin, qu'il soit fille ou garçon, vit pratiquement nu jusqu'à l'âge de cinq ans environ, et souvent bien au-delà (Emile Trézenem écrit que c'était jusqu'à 10 ans!). En dehors des cas où ses parents l'emmènent avec eux pour une sortie hors du village, il ne porte pas de vêtement; ni la pudeur qu'il n'a pas encore, ni les exigences climatiques ne l'y astreignent. L'enfant a ainsi toute latitude de manipuler toutes les parties de son corps dès la naissance. Il semble donc qu'il ne saurait y avoir une époque précise et une activité érotique spécifique correspondant à la découverte que l'enfant, dans l'obligation où il se trouve de dépasser un modèle archaïque de satisfaction libidinale, est amené à faire de la zone génitale comme centre érogène.

Enfin les petits pahouins, avant l'âge où intervient la séparation des sexes, et qui se situe aux environs de cinq ans, vivent ensemble, garçons et filles, dans la promiscuité; ils jouent

ensemble et parcourent le village en se livrant à leurs joyeux ébats; à ce même âge encore, les enfants sont admis à voir la nudité du parent de sexe opposé; en effet, tour à tour, les parents les emmènent au marigot où tout le monde dans le village vient se baigner nu; ce privilège cesse pour l'enfant lorsque la séparation des sexes dans les groupes de jeux devient effective.

De cette façon, il ne peut exister dans la vie de l'enfant dans la société pahouine traditionnelle quelque chose qui s'apparente à la découverte brusque et dramatique de la différence des sexes et partant, aux dispositions et traumatismes psychologiques qui s'en suivent. L'enfant prend connaissance en douceur, progressivement et naturellement des réalités génitales et il ne nous semble pas par conséquent possible de définir, par rapport aux Pahouins, un stade phallique spécifique pendant lequel l'enfant investit dans l'érotisme génital par la masturbation infantile.

#### 4) La crise oedipienne 4

A l'existence de la phase d'organisation phallique de la libido, avec exclusion du vagin chez les deux sexes, Freud a fait coïncider la crise oedipienne. A la base de cette formation complexe, il postule des traumatismes réels dont le plus important est sans doute la menace de castration qui pèse sur l'enfant mâle; la mère dont l'enfant dépend encore biologiquement et fonctionnellement interdit à ce dernier de continuer à se masturber sous peine de perdre son pénis. Mais en même temps, il subsiste toujours chez l'enfant le désir d'assurer la permanence de la relation avec sa mère, en devenant l'objet du désir de celle-ci ou en s'identifiant à ce désir. Il se pose alors à l'enfant le difficile problème de concilier ses désirs libidinaux qui vont à la mère et l'intérêt narcissique qui prévaut et lorsqu'il est confronté aux relations qui existent entre ses parents, l'enfant découvre que l'objet du désir de la mère se trouve dans le père en tant que ce dernier est possesseur du phallus; par voie de conséquence, le phallus est l'objet du désir maternel et dès lors devient aussi l'enjeu de la relation mère-enfant.

De cette situation il naît chez l'enfant deux dispositions psychologiques à l'égard de ses parents:

- il désire devenir son père et tenir sa place à tous égards; il l'idéalise donc et finit par s'identifier à lui.
- simultanément, il investit la mère en tant qu'objet libidinal.

Les deux dispositions commencent par coexister sans gêne ni influence réciproque, mais ne tardent pas à se rencontrer en vertu de l'évolution irrésistible de la vie psychique qui tend à l'unification: de cette rencontre naît le complexe d'Oedipe. Dans la tentative de conquérir la mère comme objet libidinal, le petit garçon trouve en la personne du père un rival qu'il jalouse du fait de sa supériorité réelle et qu'il surestime du fait de sa signification symbolique.

Chez la fille, l'oedipe joue selon une modalité différente; au début, la petite fille se rend compte qu'elle n'a pas de pénis et désire en avoir un; elle vit donc l'absence du pénis comme une blessure narcissique d'où un sentiment d'infériorité sur le plan génital et corporel; puisqu'elle rend la mère responsable de cette infirmité, elle ne tarde pas à relâcher le lien qui l'attache à elle; la fille en vient donc à abandonner toute masturbation clitoridienne et toute revendication de la masculinité; sa libido glisse dans le sens de l'équation pénis=enfant; le désir de posséder un pénis est ainsi abandonné au profit de celui d'avoir un enfant du père; la petite fille choisit donc le père comme le nouvel objet d'amour et jalouse la mère.

La situation oedipienne se résout normalement d'elle-même aux environs de cinq à six ans sous l'action de plusieurs facteurs:

- la menace paternelle de castration consécutive aux efforts accomplis par l'enfant en vue de la possession exclusive de la mère et de la suppression du rival qu'est le père.

- l'identification de l'enfant à son père par le désir de l'égaliser pour pouvoir lutter avec lui sur un pied d'égalité en vue de la conquête de la mère; finalement l'enfant introjette son père, qui incarne l'autorité, la puissance et la loi; ne pouvant s'assurer la possession exclusive de la mère, il abandonne la lutte pour se tourner vers l'extérieur.

- enfin les exigences de la socialisation qui comme l'école, imposent le détachement de la mère et préoccupent beaucoup plus que cette dernière.

Avec le refoulement du complexe d'Oedipe se termine la phase de l'activité sexuelle infantile. Les sensations sexuelles demeurent, mais elles sont atténuées et très souvent désavouées. L'enfant entre dans la phase de latence.

107

Freud, comme nous l'avons dit plus haut, voyait dans la crise oedipienne à la fois le moment fondateur de la vie psychique, le point nodal autour duquel s'ordonnent les relations structurant la famille humaine et une situation structurante fondamentale et universelle de la dimension sociale. Sur le plan de l'ontogénèse de la personnalité en particulier, la résolution du complexe détermine l'avenir de la vie psychique du sujet; l'incapacité de le résoudre constitue la véritable raison du développement et de la persistance de l'état névrotique, car, non liquidé, il demeure une source non atténuée de menaces toujours productrice d'angoisse et constamment renouvelée d'un bout à l'autre de l'existence. La fixation de la libido au stade oedipien conduit l'individu à attribuer à toute femme les caractéristiques de l'image maternelle: il s'ensuit naturellement une grave perturbation dans les relations hétérosexuelles qui peut amener le sujet à investir dans l'homosexualité. Pour d'autres personnes, la mauvaise liquidation de l'oedipe peut conduire à la recherche d'une partenaire peu féminisée qui ne puisse pas concurrencer l'image maternelle ou à une agressivité violente et détournée contre le père et toutes les images d'autorité qui l'évoquent. A la suite de ces constatations, Freud considérait donc que le succès dans la résolution de l'oedipe constituait la prescription pour éviter la névrose; dès lors la résolution du complexe devenait la clé de voûte de la thérapie analytique.

Le complexe d'Oedipe existe-t-il chez les Pahouins et d'une manière générale chez les peuples de l'Afrique Noire traditionnelle ? Il n'est pas aisé de répondre à cette question. Les confusions et les contradictions qui se manifestent au niveau de l'approche théorique de ce problème sont telles qu'il ne semble pas possible de le résoudre en dehors d'une option réfléchie sur le sens à lui donner sur ce plan. La première chose à relever dans cet ordre de considérations est la question même de l'universalité de l'oedipe; pour la psychanalyse classique, celle-ci ne fait pas problème, car l'oedipe est considéré comme une situation de conflit commune à tous les hommes, parce que biologiquement déterminée du fait qu'elle constitue le résultat inéluctable du développement du jeune enfant; ce serait donc en quelque sorte un conflit de sexes inhérent à la structure interne sexuelle de l'homme et conduisant le sujet à choisir sa propre sexualisation de façon à pouvoir, sur la base de cette option, investir libidinalement tel ou tel sexe. Ainsi formulée, la théorie classique de l'oedipe échappe à l'imaginerie populaire selon laquelle le complexe en question se traduirait plus ou moins visible-

ment, par l'amour de l'enfant pour le parent de sexe opposé et par voie de conséquence la jalousie envers le parent de même sexe. C'est ainsi que la psychanalyse estime n'avoir pas été bien comprise par un Malinowski ou une Margaret Mead, qui dans leur négation de l'oedipe dans les sociétés qu'ils étudiaient, semblent s'être servis de ce schéma théorique par trop simpliste.

Mais d'un autre côté, il est étonnant que des psychanalystes, au nom du relativisme culturel, refusent l'universalité de l'oedipe et par là refusent de voir dans cette formation complexe une situation biologiquement déterminée; K.Horney, Fromm, C.Thompson... font dépendre l'oedipe du type culturel et du modèle de structure familiale; pour eux en effet l'oedipe ne se rencontre que dans les sociétés où la domination physique et morale du père sur le fils est totale, et où donc ce dernier devient un "objet", une sorte de propriété physique ou morale du père qui a tous les droits sur lui. Dans cette perspective, le conflit oedipien ne repose plus, comme dans la psychanalyse classique, sur l'idée d'un antagonisme sexuel à propos de la mère; mais bien sur une lutte du fils pour se libérer de la contrainte et de la tyrannie paternelles et acquérir ainsi de l'indépendance. Pendant qu'il se livre à cette lutte pour sa libération, il se rapprocherait de la mère en tant que celle-ci reste source et objet d'affection et de sécurisation. Bien plus encore, chez des auteurs comme Marie-Cécile et Edmond Ortigues qui semblent, à travers leur analyse des réalités profondes de la structure familiale, faire de l'oedipe quelque chose d'inhérent à la nature humaine, il est curieux de constater qu'ils se demandent si ce complexe existe ou non en Afrique, au lieu qu'ils cherchent seulement, sur la base de son universalité, à en appréhender les modalités d'apparition dans la population africaine étudiée.

Le problème de savoir si l'oedipe est ou non une loi psychique universellement opérante ne peut être résolu, à notre sens, que si l'on part des termes mêmes du processus de la formation du complexe. Or d'après la théorie psychanalytique, l'oedipe apparaît comme l'ensemble des transformations qui assurent le passage de l'enfant d'une relation initiale avec la mère à une relation privilégiée avec le père; de la sorte, il comporte obligatoirement deux versants:

- l'attachement libidinal incestueux de l'enfant à sa mère
- le meurtre fantasmatique du père

Entre les deux, il y a l'angoisse de castration qui constitue le facteur de transformation.

La réponse à la question de savoir si l'oedipe est une situation biologiquement déterminée ne peut donc provenir que de l'examen serré du problème de l'existence, dans toutes les cultures, des deux versants que nous venons de poser comme constituant la trame de la structure oedipienne. Dans la mesure où, dans une société donnée, ces versants n'existent pas, et où donc la relation de l'enfant à ses parents dans la prime enfance s'effectue à travers des modalités différentes et spécifiques, nous devons reconnaître, en dépit des affirmations de Freud et de bon nombre de ses disciples sur l'universalité de l'oedipe, que celui-ci, avec son rôle de facteur structurant de la personnalité et son potentiel pathogénique, est une simple sécrétion de certains modèles socio-culturels. Qu'en est-il chez les Fohouins et d'une manière générale en Afrique Noire ?

L'étude la plus connue portant sur la discussion de ce problème est celle de M.C et Edmond Ortigues(1). Partant des structures sociales, de la constellation familiale, du système éducatif et des observations cliniques dans les ethnies wolof, lebou et sérère, les auteurs en concluent à l'existence de l'oedipe dans ces sociétés. Ils prennent toutefois le soin de faire remarquer que cet oedipe africain ne se manifeste pas de la même façon que l'oedipe occidental.

La conclusion de ces auteurs est plausible dans la mesure où ils reconnaissent eux-mêmes, dans les ethnies où ils ont fait leurs recherches, les faits suivants:

- l'africain se pense lui-même socialement par rapport au monde des Blancs, ce qui n'est pas un trait de caractère, mais la conséquence d'une situation historique.

- il découle de là tout un système d'identification de l'africain à l'euro péen, identification non intégrante par rapport aux modèles offerts par la culture traditionnelle africaine.

- il se dessine par ailleurs une ligne d'évolution de la famille tribale à la famille nucléaire.

Ainsi l'oedipe dans ces trois ethnies du Sénégal est rattaché implicitement aux transformations subies par la société traditionnelle. Mais d'un autre côté, lorsque les auteurs, à propos des modalités propres de l'oedipe africain, font remarquer que, dans tous les cas observés, la référence de l'enfant au père s'imposait d'une manière explicite et centrale, mais qu'elle se présentait toujours sous une forme différente de celle qu'on rencontre habituellement en Occident, et que par ailleurs, à mesure que l'on se rapproche des

(1) M.C. et ORTIGUES, E., L'Oedipe africain, Plon 1966

milieux traditionnels, "l'affrontement agressif du père par le garçon tendait à ne plus être exprimé directement mais à être déplacé en ligne horizontale sur les "frères" en même temps que la représentation du père tendait à se fondre dans celle des ancêtres", on éprouve l'envie de leur demander ce qui confère le nom d'oedipe à ce complexe rencontré chez les petits sénégalais.

La question devient encore plus pertinente lorsqu'on se rend compte que cet oedipe africain n'a pas pour origine l'investissement libidinal de la mère, puisque les auteurs ne font presque jamais intervenir celle-ci dans leurs recherches; enfin si on sait avec les auteurs que les fantasmes du petit garçon ne recèlent aucune trace du "meurtre du père", que reste-t-il dans cet oedipe africain et pourquoi et en quoi est-ce un oedipe ? Le phénomène que les auteurs découvrent dans l'organisation de la société domestique en milieu sénégalais comme facteur structurant la personnalité de l'individu ne serait-il pas un complexe nucléaire spécifique caractéristique sinon de la société africaine traditionnelle, du moins d'une constellation familiale en cours d'acculturation ?

Par ailleurs on a cet ouvrage "Les Blancs pensent trop"(1) où les auteurs, Paul Parin, F.Morgenthaler et G.Parin-Hatthey racontent treize entretiens psychanalytiques qu'ils ont eus avec les Dogon. A propos du problème de l'oedipe, ils partent de cette base théorique que le complexe oedipien est une structure innée et universelle. Mais dans l'appréhension de la vie psychique des Dogon, ils font les mêmes observations que K.C et E.Ortigues. Définissant en effet que "le point le plus important dans le complexe d'oedipe est la relation d'objet", ils analysent cette relation d'objet dans la constellation familiale des Dogon. Pour ce qui est d'abord du modèle paternel, ils notent que "dans l'élaboration des relations d'objet, l'image du vrai père est vague et lointaine, qu'elle est remplacée par les "grands frères", auxquels on s'identifie pour devenir soi-même un jour grand frère, fonction qui amène à s'occuper des cadets d'après l'image du "père du groupe"(p.429). Quant au modèle maternel ensuite, "les sentiments envers la mère sont répartis sur le groupe. La répartition des sentiments se produit d'autant plus facilement que l'enfant dogon n'a pas eu qu'une seule mère, mais plusieurs, pour l'allaiter ou le soigner. Nos observations ne nous ont pas permis de décider, si les différentes mères qui s'occupent de l'enfant lui apparaissent dès le début comme des objets différents et interchangea-

(1) Les Blancs pensent trop, Payot, Paris 1966



bles, ou bien si l'enfant s'attache à une seule personne et ne "répartit" ses sentiments que plus tard"(p.431).

Une analyse profonde des réalités familiales chez les Pahouins va nous permettre maintenant de découvrir toute la portée des remarques qui précèdent et d'en tirer les conclusions qui s'imposent.

Dans la société pahouine, le premier fait à relever est que la constellation familiale est radicalement différente de ce qu'elle est en Europe: l'enfant n'est pas confiné dans le cercle étroit du couple parental, mais la maison des parents abrite la plupart du temps des oncles, des tantes, des grands-parents et des orphelins recueillis ou plutôt reçus en héritage... Si par hasard ces personnes n'y vivent pas en permanence, ce qui est plutôt rare, elles y viennent quotidiennement ou y passent des séjours prescrits par la coutume. De par la nomenclature de parenté qu'il doit utiliser, le petit pahouin appelle "père" et "mère", tout comme il le fait aussi pour le reste du lignage et même du sous-clan et du clan tout entiers, les personnes adultes de la maisonnée ainsi constituée. Toutes ces personnes peuvent et même doivent intervenir dans son éducation car dans la vie sociale en milieu pahouin, chaque niveau d'âge est soumis à l'autorité des niveaux supérieurs et investi de la charge d'éducateur à l'égard des niveaux inférieurs. N'importe quelle personne d'âge supérieur peut donc, à bon droit, intervenir dans la vie de l'enfant, soit pour lui demander des petits services, soit, à la suite d'une conduite répréhensible, pour le réprimander ou même pour lui infliger une punition corporelle, soit enfin pour le défendre d'un traitement violent de la part de ses parents.

D'un autre côté, le petit pahouin n'a pas l'occasion au sein de la constellation familiale où il vit, d'avoir un type de relation particulièrement privilégiée avec la personne de la mère au point de pouvoir témoigner d'une adhérence libidinale à celle-ci; du fait de son sevrage progressif et tardif, il n'est pas attaché exclusivement à la mère en tant que celle-ci constitue la source unique de nourriture: d'abord, en cas d'absence de la mère, n'importe quelle autre femme du voisinage peut lui donner le sein; ensuite, l'enfant commence à prendre, très tôt, alors qu'il est encore au sein, de la nourriture solide qui peut lui être donnée par tout le monde dans la maisonnée et le village.

Par ailleurs, l'enfant, en milieu pahouin, ne peut que difficilement être affecté par les influences des relations du couple parental; celui-ci ne le préoccupe pas particulièrement car

l'enfant est soumis de bonne heure à diverses autres influences; en plus des relations avec toute la maisonnée, le petit, dès qu'il sait marcher, passe le plus clair de son temps dans la journée avec ses compagnons d'âge dans des bandes de jeux qui parcourent la concession lignagère dans tous les sens. Il existe de plus, en Afrique et plus particulièrement dans la société pahouine, l'habitude de faire élever son enfant dès l'âge le plus tendre, dans une autre famille; des parents confient ainsi facilement un de leurs enfants à une tante, à un oncle, à un grand-parent ou à un ami, le plus souvent dans le but que l'enfant leur tienne compagnie dans leur solitude. D'après l'estimation de J.Binet, 25 % des enfants pahouins vivent ainsi hors de la maison parentale(1).

Un autre élément très important s'ajoute à ces considérations: chez les Pahouins, comme nous l'avons fait remarquer dans l'étude de la structure sociale du groupe, la famille élémentaire(père,mère,enfants) ne constitue pas la cellule de base de la société; ce rôle est rempli par le lignage et c'est de ce dernier que les familles élémentaires reçoivent existence et consistance. De ce fait, les parents du petit pahouin sont pris dans toute une hiérarchie sociale dans la vie du lignage et du sous-clan; ils y occupent forcément une position subordonnée sous divers rapports. Le patriarche-doyen, successeur et représentant des ancêtres qu'on vénère et dont le petit pahouin doit apprendre par coeur la généalogie, est prêtre de ce culte des ancêtres et gardien du patrimoine foncier du groupe; son autorité de chef de lignage, bien qu'elle soit toujours soumise au contrôle de tous les membres, est cependant réelle: il répartit les ressources, marie les calets, dirige les cérémonies d'initiation ainsi que les séances de palabre et intervient dans la vie des foyers pour réconcilier les époux en difficulté. De la sorte, l'enfant apprend de bonne heure à relativiser l'autorité parentale: ses parents ont pu être humiliés publiquement à ses yeux; le père ne lui apparaît donc pas comme omnipotent et il n'est pas livré sans merci à ses brutalités.

Enfin l'enfant n'a pas souvent l'occasion de découvrir le lien intime qui relie ses parents entre eux; dans la société pahouine comme un peu partout en Afrique Noire, la vie publique des époux est marquée par une grande réserve: pas de baisers, pas de caresses, presque aucun signe extérieur de manifestation de l'amour conjugal; la tendance va même vers la froideur et l'indifférence entre les deux: dans les assemblées publiques, ils ne se parlent pas,

(1) BINET, J.; *La Famille en Afrique Noire*, M. du Gers, 1959, p.51

ne s'asseyent pas l'un à côté de l'autre et ne mangent pas ensemble. A l'occasion d'une sortie à deux pour un voyage, il est de coutume que le mari distance d'assez loin sa femme. L'enfant ne saurait donc être jaloux de son père pour une conquête de la mère qu'il n'a nulle raison de faire.

Nous n'avons donc pas trouvé, en raison du type spécifique de la constellation familiale chez les Pahouins et de l'organisation de la libido infantine, les facteurs qui déterminent l'apparition de la crise oedipienne. Du fait d'abord que la libido de l'enfant ne peut normalement se fixer sur un personnage privilégié, la mère pahouine n'est pas l'objet d'un investissement incestueux de la part de l'enfant; du fait aussi que le père pahouin n'est perçu par le fils ni comme omnipotent, ni comme dangereux, ni comme jouissant de la possession exclusive de la mère, il ne peut être l'objet, de sa part, d'une jalousie et d'un meurtre fantasmatiques. Enfin l'angoisse de castration qui constitue, comme nous l'avons vu plus haut, le facteur de transformation qui doit amener l'enfant à mettre fin à la relation primordiale avec la mère pour entrer dans une relation privilégiée avec le père, n'a pas sa raison d'être dans la société pahouine. Les parents, du moment qu'ils n'interviennent pas d'une façon significative dans l'organisation des formes archaïques de la libido infantine, n'ont pas à menacer l'enfant sur un point quelconque en ce domaine; bien plus, une éducation sexuelle spécifique et positive, c'est-à-dire qui ne se déroule pas sous le mode de la répression, permet à l'enfant, à un moment déterminé de son existence, d'être pris en charge sur ce plan par l'adulte. Il n'y a donc pas de raison que l'enfant, inconsciemment, éprouve une angoisse de castration. La seule menace que l'on entend parfois, et qui est sans rapport avec la vie libidinale de l'enfant, est celle d'une circoncision précoce; l'enfant est menacé ici, sous le seul rapport d'une douleur physique à devoir endurer plus tôt que normalement, d'une opération qu'il sait qu'il devra subir un jour à un certain âge, et surtout qu'il sait que tous les mâles de son groupe subissent. Il ne s'agit donc pas d'une menace touchant l'intégrité de l'appareil génital de l'enfant et sa masculinité; aussi ses conséquences psychologiques sont nulles.

Nous sommes donc fondé à douter de l'existence du complexe d'Oedipe dans la société traditionnelle pahouine et vraisemblablement aussi dans l'ensemble de l'Afrique Noire précoloniale.

Notre conclusion est confirmée par le fait de l'absence, dans la société pahouine antique, de types de traumatismes psychiques consécu-

tifs, d'après la psychanalyse, à l'échec de la résolution de la crise oedipienne. Selon Freud en effet, la non-liquidation du conflit oedipien est susceptible tout d'abord, du fait que le sujet reste fixé toute sa vie de façon infantile à sa mère ou à l'image maternelle, de conduire à une impuissance de type psychique et à l'homosexualité. Or chez les Pahouins, les cas d'aberrations sexuelles étaient pratiquement inconnus. Pour ce qui est en particulier de l'homosexualité, E. Trezenem déclare: "L'homosexualité ni la bestialité n'ont jamais été constatés à notre connaissance chez les Fang"(1).

Des cas d'impuissance(eyel) se rencontraient cependant; mais en vérité ils étaient fort rares; s'il s'agissait d'une impuissance sexuelle congénitale, on la considérait comme due au fait que la mère, en allaitant son fils, lui aurait fait couler du lait sur la verge. Il s'agissait donc, dans le cadre d'une conception magique des choses, de l'exercice de la loi de similarité: le lait(liquide blanchâtre) agit sur la verge par laquelle s'écoule le sperme (liquide blanchâtre); l'infirmité était guérie sans complication aucune, par une médication à base d'une décoction fort pimentée. Si l'impuissance se produisait au cours de la vie du sujet, on pensait qu'elle était due à un excès de dépense de l'énergie sexuelle: l'appareil génital du sujet était vidé de la substance séminale; la thérapeutique consistait donc à le laisser s'en recharger. De la sorte, l'impuissance sexuelle n'était pas élective en fonction d'un type de femme. Par ailleurs, l'enfant pahouin des deux sexes, fiancé très tôt, souvent à l'âge impubère, avec un conjoint choisi par la famille lignagère, n'avait pas l'occasion de traduire, par un coefficient personnel dans l'élection de son compagnon ou de sa compagne de vie, une quelconque fixation à une image parentale.

D'un autre côté, l'une des conséquences de l'insuccès dans la résolution de l'oedipe peut être l'agressivité, directe ou détournée, contre le père et les images d'autorité qu'il évoque: l'enfant qui reste fixé dans la situation oedipienne n'apprend pas en grandissant, à reconnaître que, bien que le père doive continuer à avoir de l'importance dans sa vie, il n'est ni omnipotent ni obligatoirement menaçant. Il s'ensuit une révolte contre le père et l'autorité en général. Ce phénomène se comprend aisément dans une société occidentale où d'une part le rôle du père, comme chef de la famille, est très marqué et où la société se présente comme un immense système d'hierarchie stratificatrice. Avec la société pahouine, nous

(1) TREZENEM, E., "Notes ethnographiques sur les tribus Fan du Moyen-Ogooué", in Journal de la société des Africanistes, t.VII, 1936, p.90

avons affaire à une culture plutôt bâtie sur le modèle de la réciprocité démocratique: l'autorité du père, comme chef de la famille, est très peu marquée du fait qu'elle est souvent contrôlée, contrée voire concurrencée par l'ensemble de la maisonnée; le père d'autre part n'est pas le chef du lignage, la cellule sociale de base; enfin le pouvoir du patriarche-doyen, le chef du lignage, s'exerce dans la stricte ligne de la démocratie des palabres publics. L'enfant n'est donc livré à aucun modèle sévère d'autorité et l'éventualité dans la société pahouine, d'une révolte contre l'autorité sociale s'originant à une révolte contre l'autorité parentale, est à éliminer.

Ces considérations, à moins d'admettre que l'oedipe chez les Pahouins a été toujours parfaitement résolu chez un chacun, ce qui ne peut pas s'expliquer, conduisent donc à mettre en doute l'existence dans la société pahouine, du complexe d'oedipe avec son rôle de facteur structurant de la personnalité et son potentiel psychopathogénique.

Si notre analyse est exacte, les théories psychanalytiques sur l'universalité de l'oedipe se trouveraient donc infirmées pour ce qui est de la société pahouine. Beaucoup de chercheurs du reste ont nié la possibilité de formation de ce complexe dans le type de sociétés qu'ils étudiaient. Malinowski a ainsi démontré que l'oedipe n'existait pas chez les Trobriandais: en effet, dans cette société matrilineaire où la paternité physiologique est inconnue, le père, bien que partageant la couche de la mère, n'est pas considéré comme le père des enfants; de plus il n'a aucune autorité sur eux; son rôle se réduit à les soigner et à jouer avec eux; les enfants l'aiment donc bien et ne peuvent ni le jalouser, ni le craindre, ni le haïr; l'autorité sur les enfants est exercée par l'oncle maternel et par ailleurs il existe dans cette société un tabou très rigoureux réglant les rapports entre le frère et la soeur; enfin en raison des modalités spécifiques de la canalisation de la libido infantine et prépubertaire, il ne saurait y avoir, en dehors de la période orale, une fixation de la libido à la mère. A partir de cette organisation domestique, Malinowski découvre chez les Trobriandais l'existence d'un autre complexe à la place de l'oedipe: le complexe matrilineaire, caractérisé par le désir de l'inceste avec la soeur et la haine de l'oncle maternel. Dans l'analyse des rêves, des névroses et du folklore des indigènes, le chercheur avait retrouvé des thèmes qui vérifiaient bien l'existence de ce nouveau complexe.

Margaret Mead, de son côté, a nié l'existence de la crise oedipienne à Samoa; dans cette société, les enfants vivent jusqu'à six ou sept ans dans la maisonnée et là ils distinguent mal entre l'autorité parentale et l'autorité de l'oncle ou du grand-père, ce qui empêche la formation dans l'esprit de l'enfant de l'image de parents cruels. De plus, l'absence de relations étroites entre enfants et parents et l'existence de bandes de jeux qui happent l'enfant dès sa sortie de la maisonnée empêchent la libido enfantine de se fixer sur un personnage privilégié dans la famille.

Enfin, dans le cadre de recherches plus théoriques, plusieurs chercheurs ont nié l'universalité de l'oedipe et ont rattaché l'existence de ce complexe à un type défini d'organisation domestique; R. Bastide, dans son ouvrage "Sociologie et Psychanalyse"(1) s'élève avec force contre l'idée d'un oedipe qui serait un instinct immuable et inné et s'oppose aux tentatives de tous les psychanalystes orthodoxes qui, partisans de la thèse classique selon laquelle l'oedipe est une situation biologiquement déterminée, s'efforcent d'interpréter dans le sens de cette conviction tous les matériaux ethnographiques relatifs aux types de constellation familiale des diverses sociétés: "il est ainsi facile et possible, écrit-il, de tout dériver du complexe d'Oedipe; mais on postule alors justement son universalité parce qu'on reste attaché à ce biologisme qui est la grande erreur de Freud". L'auteur voit alors dans l'oedipe comme dans tous les autres complexes nucléaires les sécrétions de la nature particulière des formations sociales de telle ou telle société; ils n'existent donc pas obligatoirement dans toutes les sociétés, ni même dans toutes les classes sociales à l'intérieur d'une même société.

Par ailleurs, et sur un plan plus général, Holl, appliquant la psychanalyse à des gens de toutes les conditions sociales, avait nié pour les classes pauvres où, dans cet Occident, "on appelle chat, chat" l'existence d'une sexualité latente. D'autres sociologues ont poussé jusqu'à affirmer l'impact de la religion sur la formation des complexes nucléaires, en faisant remarquer que le catholicisme par exemple, par l'institution de la confession, favorise la disparition de bien de conflits alors que le puritanisme protestant, favorisant le sentiment de culpabilité, est susceptible de provoquer des névroses obsessionnelles.

(1) BASTIDE, R., Sociologie et Psychanalyse, P.U.F, 1950

Pour notre part, il nous apparaît que l'erreur de Freud a été de généraliser à toute l'humanité le complexe d'Oedipe qu'il a découvert en étudiant les familles riches de la société occidentale et plus particulièrement de la bourgeoisie austro-hongroise traumatisée à la veille de la guerre de 1914, par la montée du mouvement socialiste. Ce sont des faits sociologiques de l'organisation du groupe domestique qui apparaissent dans les complexes nucléaires; ceux-ci sont donc, non des phénomènes de nature, mais de simples sécrétions du milieu social; le complexe d'Oedipe, qui existe réellement, est comme tel, caractéristique uniquement de la classe moyenne de la civilisation occidentale, où le rôle du père comme chef de la famille est particulièrement marqué et où la sexualité latente est particulièrement favorisée; il se forme vers l'âge de 5 à 6 ans parce que l'adhérence libidinale à la mère se lie alors avec l'apprentissage des contraintes sociales. Enfin si malgré tout, l'Oedipe peut encore apparaître universel dans le sens d'un facteur déterminant chez le sujet le choix de son sexe psychique et donc le choix du sexe à investir, il n'y a pas lieu de penser que ceci suppose un facteur spécifique et surtout dans une société africaine où, comme nous l'étudierons en détails, le groupe insiste auprès des enfants sur le rôle de la différence des sexes et où donc une identification à une figure du sexe opposé est impensable.

Si donc, comme nous venons de le démontrer, le complexe d'Oedipe n'existe probablement pas en Afrique Noire, il demeure que l'existence sociale postule un type de complexe nucléaire qui doit présider à la structuration de la personnalité chez les individus, suivant le type de personnalité approuvé dans le groupe. Ce type de complexe, qu'il ne faut pas comprendre nécessairement dans le cadre étroit du monisme freudien de la libido (lequel est d'ailleurs contesté comme facteur primordial de la genèse de la personnalité) doit être sous-jacent à l'ensemble des modèles socio-culturels d'un groupe, et plus particulièrement dans l'organisation de la société domestique et le système éducatif; en effet, pour assurer à la fois la sauvegarde de sa survivance et le maintien de sa personnalité, tout groupe donné doit disposer inconsciemment d'un modèle idéal de personnalité en fonction duquel il oriente les dispositions psychologiques de ses membres.

Le type de complexe nucléaire que l'on peut découvrir en ce sens, chez les Pahouins, comme caractéristique de cette société et qui joue un rôle de premier plan dans la genèse de la personnalité, est ce que nous appellerions "complexe lignager". Celui-ci, que nous

proposons à titre d'hypothèse, consiste dans la dialectique du thème de l'ancêtre inégalable et pourtant à imiter. Il s'agit de la relativisation et du dépassement des modèles adultes offerts dans la vie sociale actuelle au profit de l'identification aux modèles ancestraux qui sont l'âme du groupe lignager. C'est là l'énigme que la collectivité pose au jeune pahouin et que ce dernier doit déchiffrer pour résoudre le problème de sa vie.

Le complexe lignager, formateur de la personnalité pahouine, atteint son point culminant dans la relation aux ancêtres morts, mais est préparé par tout un ensemble de modèles et schèmes de comportement sociaux gravitant autour de la notion de l'importance de l'âge. La vie du pahouin n'est en fait qu'une succession de stades, introduits non par l'âge chronologique, mais par l'âge sociologique, et dont chacun comporte des servitudes, des privilèges et des devoirs spécifiques. Chaque niveau d'âge est toujours socialement inférieur à ceux qui le précèdent. Sur le plan général de l'éducation, une classe d'âge donnée est de la sorte responsable de l'éducation de toutes les classes d'âge inférieures, et doit elle-même se plier sous l'autorité des générations supérieures. De la même façon, il existe dans les règles successorales un véritable droit d'aînesse en faveur du premier-né de la famille. Par ailleurs, le petit pahouin est soumis à différents interdits alimentaires, sexuels, verbaux...qui ne seront levés que progressivement à mesure qu'il se sera fait initier aux rites coutumiers ou aura satisfait à d'autres conditions; certains de ces interdits se prolongent tard dans l'âge adulte, tel en pays Eton, celui relatif à la consommation de la viande de vipère.

On comprend ainsi que, dans cette société, les personnes âgées soient l'objet d'un respect particulier; devant elles les jeunes générations doivent faire preuve de beaucoup de déférence. A cet égard, on peut parler à propos du groupe pahouin, d'un véritable "précomplexe" de l'âge: en effet, alors que, en Occident, le petit garçon ou la petite fille est fier de se déclarer le plus jeune du groupe où il se trouve, le petit pahouin, au contraire, met sa fierté à se déclarer le plus âgé, l'"aîné"(ntol ou nyia modo) de son groupe de jeux ou de camaraderie; très souvent des attitudes appropriées accompagnent ces déclarations et les adultes sont toujours amusés par ces scènes enfantines de revendication du plus grand âge. Mais de quelles attitudes s'agit-il ici? Le petit pahouin qui veut passer pour le "ntol" peut certes revendiquer certaines prérogatives: partager la nourriture, répartir les rôles et les places dans un jeu,



trancher un petit débat...mais fondamentalement, il prend les attitudes de celui qui garde et protège les plus petits, de sorte que le droit d'aînesse chez les Pahouins apparaît essentiellement comme le droit de veiller sur les puînés du lignage ou du sous-clan. Certains modèles sociaux invitent à le croire profondément: ainsi ce sont toujours les frères ou soeurs aînés qui sont chargés de la garde des autres enfants, même quand les parents sont présents à la maison; par ailleurs, un étrange principe règle l'héritage des épouses: alors que le frère cadet peut hériter de l'épouse de son aîné mort, il est absolument interdit que cet héritage se déroule dans le sens inverse. Il semble donc que tout soit fait pour donner aux aînés le sens de leur dignité et de leur responsabilité envers les cadets.

Le complexe lignager se précise dans les relations de l'enfant avec ses grands-parents; généralement, les quatre premiers enfants des deux sexes reçoivent les noms des grands-parents paternels et maternels; on s'attache à trouver des points de ressemblance physique entre l'enfant et l'ancêtre dont il porte le nom; on ne se lasse pas, lorsqu'il atteint l'âge de raison, de lui retracer les qualités de ce dernier: sa bravoure, son ardeur au travail, sa noblesse d'âme, son sens de l'hospitalité...et de cette manière, on incite l'enfant à épouser la personnalité morale de son ancêtre éponyme.

Nous parvenons ainsi au culte des ancêtres qui constitue la pierre angulaire du complexe lignager. D'abord dans un cadre général, les adultes récitaient quotidiennement, à toute occasion, les interminables généalogies "mebatan, bindem ou minkas" qui les conduisaient aux ancêtres les plus éloignés du groupe. Aloysius Horn dit qu'il avait pris l'habitude de demander à ses amis pahouins qu'on le dispense d'avoir à écouter ces interminables "mebatan". De plus, les troubadours, en chantant les légendes des origines du groupe, évoquaient l'épopée de la migration et les actions illustres par lesquelles s'étaient signalés les ancêtres fondateurs des tribus et des clans et tous ceux qui dirigeaient la migration; dans les traditions plus locales, on célébrait dans les récits et les chants, la bravoure des chefs de clan qui durent s'installer au prix de combien de batailles livrées aux premiers occupants du sol.

En plus de tout cela, le petit pahouin avait directement affaire aux ancêtres morts. Dans le cadre du culte des ancêtres, le patriarche-doyen, chef du lignage, gardait dans un panier appelé "bieri", les crânes des ancêtres masculins. Ce "bieri" était l'objet d'une vénération et d'une surveillance particulière: conservé dans une sorte d'autel, il ne devait pas être livré à la vue des femmes

et des enfants non-initiés. La pièce maîtresse de l'enseignement oral donné au petit pahouin consistait alors à lui présenter ces crânes d'ancêtres de façon qu'il parvienne à les nommer individuellement et à les placer dans un ordre généalogique exact. Cette connaissance était, dans le rite "melan", vérifiée par une sorte d'examen final sanctionnant l'enseignement. Le jeune pahouin qui avait réussi à l'épreuve devait consommer l'"elan", décoction d'herbe stupéfiante, et passer la nuit devant l'autel du "bieri", seul en face des crânes d'ancêtres sortis du panier pour la circonstance et disposés sur un autel où brûlaient des herbes odoriférantes; pendant la nuit, les ancêtres devaient lui donner en songe un surnom et lui imposer de nouveaux interdits.

Tous les ethnographes qui ont étudié les Pahouins se sont plu à relever l'importance primordiale de l'enseignement des généalogies dans l'éducation donnée à l'enfant. Le P.Trilles écrit à ce sujet: "Les Fang, plus peut-être que les autres tribus bantou, conservent le culte et le souvenir des aïeux(...). A peine sorti de la première enfance, le jeune fang, dès l'âge de 7 à 8 ans, apprend son "mebata"(et c'est son premier enseignement), c'est-à-dire les noms des aïeux dont il est issu et c'est là en même temps la marque de sa filiation et de la noblesse de son origine. Interrogez n'importe quel bambin et vous le verrez répondre: je suis fils d'un tel, fils d'un tel, jusqu'au premier ancêtre de la tribu, où il s'arrête pour dire: Et celui-là était le fils de Nzamé, c'est-à-dire de Dieu, et avant je n'y étais pas, ni moi, ni personne"(1). E.Trezenem écrit de son côté: "Lorsqu'un Pahouin récite sa généalogie(chaque enfant y est habitué depuis son jeune âge, souvenir d'une nécessité qui permettait en voyage de se faire reconnaître comme membre certain d'une tribu), il termine la liste de ses ancêtres par X...fils de Nzamé"(2).

Enfin on lit sous la plume de Mgr Martrou: "Le jeune (pahouin) de 20 ans sait déjà se rattacher par une série d'une dizaine d'ascendants, au père de l'"etuna"(famille), fils de telle tribu. Et le vieillard, gardien mélancolique des traditions qui s'effacent, remonte par 30 ou 35 générations à l'ancêtre lointain, énumérant en passant les familles issues, et dispersées un peu partout"(3).

(1) P. TRILLES, Les Légendes des Bena Kanioka et le Folklore Bantou, in *Anthropos*, tome IV, 1909, p.945

(2) TREZENEM, E., op. cit. p.67

(3) MARTROU, L., La langue Fang et ses dialectes, in *Journal de la Société des Africanistes*, t.VI, 1936, Fasc.I, p.206-211

En cas de scissiparité du lignage, normalement, le patriarche remettait au chef du nouveau lignage, ou des crânes, ou le plus souvent une statue contenant des fragments d'ossements d'ancêtres. Si c'est un nouveau village qui se fondait, le crâne du fondateur devait le premier prendre place dans le "bieri". De la sorte, l'ancienneté du lignage ou du village, et partant son prestige ainsi que le prestige personnel du gardien du "bieri", se mesurait au nombre de crânes dont on disposait.

Tel est le complexe lignager qui dans sa structure comprend deux versants:

- le drame de devoir renoncer aux modèles adultes vivants offerts par la société, donc de devoir dépasser ce dont on ne peut se passer.
- le drame de devoir aspirer à égaler l'inégalable. Comment s'identifier, sans l'aide d'un modèle visible, à ceux qui sont placés sur les autels familiaux et dont on célèbre quotidiennement les exploits?

Ces deux versants du complexe sont reliés, ainsi que cela apparaît, par la relativisation de tous les modèles d'autorité présentés par la société, relativisation à laquelle l'enfant est comme éduqué dès son plus jeune âge. Ainsi le sur-moi du jeune pahouin, loin d'être à l'origine de la sécurité psychologique que procure la simple soumission aux divers représentants de l'ordre, est plutôt, de par l'appel qui lui est perpétuellement adressé du haut du ciel ancestral, source de sentiments d'insatisfaction. L'idéal du moi, stimulé par les exigences très élevées que comporte l'appel à l'identification au modèle ancestral, produit chez l'individu l'amour de l'ambition. Nous avons là, pensons-nous, la clé essentielle pour l'interprétation du "caractère national" pahouin; l'esprit de combativité, d'insoumission et de conquête que tous les chercheurs et explorateurs se sont accordés à reconnaître à ce peuple trouverait son explication dans le fait que le complexe lignager, à la faveur de la migration et donc de la nécessité quotidienne de la défense du groupe, avait ainsi une voie naturelle pour sa canalisation.

La vérification de l'existence de ce complexe lignager que nous proposons ici à titre de simple hypothèse doit nécessiter des recherches approfondies auxquelles nous n'avons pas le loisir et les moyens de nous livrer ici. Il faudrait analyser les rêves, les névroses et le folklore des Pahouins et voir s'il s'y rencontre des thèmes se rapportant à l'idée d'un tel complexe. Tout ce que nous pouvons faire ici, c'est de donner quelques brèves indications sur ces

sujets. Ainsi, dans la vie onirique des Pahouins, le thème des fantômes(kon) et de la visite des ancêtres morts tient une place prépondérante; du fait qu'ils représentent des hommes qui ont franchi la grande porte de la mort, les fantômes ont un statut ontologique supérieur à celui des vivants; aussi ils sont craints et vénérés; on doit se les concilier pour bénéficier de leur protection; or ces morts, dont la légende fleurit dans le groupe dès qu'ils ont disparu du monde visible, apparaissent de jour aux enfants: "le fantôme ne se dérobe jamais devant l'enfant" dit-on couramment en pays Eton(kon ya te soli mongo nyol); de la sorte, l'enfant qui vit dans la familiarité de ces esprits d'ancêtres morts qui sont craints par les adultes vivants, apprend à relativiser de bonne heure le pouvoir et l'autorité de ces derniers.

D'un autre côté, ces fantômes d'ancêtres apparaissent en rêves la nuit aux adultes; ils viennent donner à leurs descendants encore vivants des conseils et des recettes médicales; parfois ils les instruisent sur les événements à venir. Souvent le matin, les adultes pahouins se communiquent les uns aux autres, et dans des séances spécifiques ad hoc, les messages que leur ont livrés les ancêtres morts pendant la nuit.

Quant aux névroses et aux états de psychose avec verbalisation, ils sont caractérisés en pays pahouin par des thèmes se rapportant aux morts; le malade "redevient enfant" car il voit les fantômes en plein jour dans la vie d'éveil; il les appelle par leur nom et cause avec eux; pendant l'agonie, les esprits d'ancêtres s'emparent littéralement du moribond et même blâment celui-ci de tarder tant à quitter le bas-monde des vivants; la glossolalie qu'émet alors le malade n'est que le langage supérieur et divin du monde des esprits auquel il appartient déjà. Dans le cas de formations névrotiques plus légères, le thème des ancêtres est toujours présent: le malade peut par exemple s'en prendre aux adultes de son entourage, et particulièrement au chef du lignage, en les qualifiant d'incapables et en invoquant l'âge d'or du temps des valeureux ancêtres morts; il peut aussi se donner le nom de quelque illustre ancêtre... Enfin il convient d'invoquer encore ici le cannibalisme des Pahouins qui consistait à manger rituellement les cadavres des meilleurs soldats ennemis tués à la guerre: de la sorte, on s'assurait un pouvoir sur leurs esprits (bekon) et surtout on s'assimilait les droits et pouvoirs qu'ils tenaient de leurs ancêtres.

La vie sociale et le folklore des Pahouins nous livre par ailleurs quantité de faits qui tendent à montrer que le sur-moi de l'enfant était formé par un idéal d'ambition et de bravoure fondé sur le thème du dépassement des modèles visibles et actuels. La migration qui a conduit le peuple pahouin tout entier des environs du plateau de l'Adamaoua aux côtes du Gabon n'était-elle pas justifiée par une légende selon laquelle un ancêtre avait monopolisé les richesses des Européens et s'était enfui au loin du côté de la mer (mfa ya mañ)? Les contes populaires recèlent une récurrence significative de ces thèmes de l'orphelin abandonné et maltraité qui reçoit pendant la nuit, de ses parents ou des ancêtres morts, des messages qui vont l'aider à sortir de sa pénible situation, ou de l'être presque omniscient (en Eton mgkem zozola) qui appartient au monde des esprits et qui distribue des recettes d'action infailibles pour se tirer de toute situation.

Enfin on peut comprendre ces données, d'une manière générale, par le fait significatif que les Pahouins n'ont jamais été tentés d'investir socialement un vivant, à quelque égard que ce soit, comme idole, soit comme vedette, soit encore comme héros, au point d'en faire un modèle auquel les jeunes puissent s'identifier. Toute accumulation de pouvoir ou de richesse personnelle était toujours mal vue et d'autre part les troubadours qui pouvaient devenir, comme les chanteurs modernes, des idoles, étaient exclusivement au service de la louange des ancêtres du groupe.

Des études consacrées spécifiquement à cette recherche doivent, en apportant plus de données, permettre sinon de confirmer cette hypothèse d'un "complexe lignager", du moins de conduire à la découverte d'un type de complexe nucléaire en rapport avec la nature de l'ensemble des disciplines en pays pahouin et donc pouvant échapper au monisme freudien de la libido; nous serons peut-être plus à même d'assumer ces réserves à l'endroit du freudisme lorsque nous aurons étudié la place et la signification de la sexualité dans cette société.

La Période de latence. Puberté et AdolescenceI - Les Mutilations et l'éducation sexuelles

D'après la psychanalyse, à la crise oedipienne succède, dans la vie libidinale de l'enfant, une période de latence. Celle-ci se traduit par une diminution spectaculaire des tendances et des intérêts sexuels, phénomène dû à une baisse de l'énergie libidinale. Si toute conduite sexuelle ne disparaît pas, il n'y a pas toutefois apparition d'une nouvelle forme d'activité libidinale; celle-ci se réduit aux résidus des conduites sexuelles antérieures.

La période de latence se termine aux environs de douze ans et à cet âge, le jeune garçon entre dans la phase pubertaire. Les freudiens orthodoxes, dont surtout Anna Freud, y voient une période de crise, caractérisée par la reviviscence des processus pulsionnels et une augmentation de la libido. Une plus grande quantité d'énergie libidinale est mise ainsi au service de l'instinct, ce qui a pour effet de provoquer l'apparition des manifestations agressives comme la brutalité, la voracité, la délinquance, les tendances orales et anales... On assiste aussi à la résurgence d'anciennes tendances qui semblaient avoir disparu: tendances oedipiennes, castration, et chez la fille, désir de l'organe sexuel masculin. Enfin on constate des transformations dans le moi de l'individu: mieux organisé que dans les stades antérieurs, il devient aussi plus intransigeant et entre en relation vraie avec le ça et le sur-moi; de la sorte, il dispose de tous les mécanismes de défense (refoulement, déplacement, négation...) qui lui permettent d'affronter des situations difficiles.

Enfin dans l'adolescence, A. Freud voit une phase marquée par des transformations quantitatives et qualitatives. Par l'augmentation de l'énergie libidinale utilisable, les pulsions sexuelles, surtout chez le garçon, dominant toutes les autres et les tendances prégénitales disparaissent entièrement. Partant par ailleurs du principe que l'individu à cette période vit sous le coup de l'angoisse consécutive à la nouvelle poussée instinctuelle, elle avance la notion d'ascétisme chez l'adolescent: celui-ci fuit tout ce qui a une légère connotation sexuelle et se réfugie dans les conduites de sublimation.

Les théories psychanalytiques relatives à ces trois périodes dont nous venons de parler souffrent d'une grande lacune, et d'abord dans le cadre même des sociétés occidentales par rapport auxquelles elles ont été élaborées; d'après ce schéma analytique en effet, le milieu tient une place tout à fait négligeable: tout est expliqué par les fluctuations de la quantité libidinale dont le sujet dispose. Or les événements extérieurs qui se produisent à cette époque dans la vie de l'enfant doivent avoir un impact certain sur sa personnalité entière en pleine évolution: ses contacts avec l'extérieur se multiplient et s'intensifient, il s'adonne à des activités variées et manifeste un plus grand désir de participation au monde des adultes; par ailleurs, par l'introjection des interdits et des idéaux imposés par les parents et le milieu proche, sa socialisation est devenue effective et il s'est doté d'un nouveau style de relation avec autrui. S'il se pose donc des problèmes pulsionnels, on n'est pas fondé à avancer qu'ils soient dus à une plus ou moins grande quantité libidinale investie. Il semble plutôt que la croissance physiologique, en remettant en question certains aspects du moi, peut renforcer les buts instinctuels, les préciser et mieux affirmer leur présence.

Quelle que soit la position scientifique qu'on adopte à l'égard de ce problème, un seul fait demeure hors de doute dans la société occidentale: l'enfant est livré à lui-même pour ce qui est de l'organisation et de l'apprentissage de sa vie sexuelle; il doit éviter toute allusion à la sexualité devant l'adulte et ce n'est que dans le cadre des bandes de groupe d'âge qu'il peut partager avec ses camarades les intérêts sexuels: dans ces bandes en effet, on se préoccupe des questions sexuelles et particulièrement aux caractéristiques anatomiques du sexe opposé, on se livre à des dessins érotiques et on s'échange des plaisanteries grossières. La notion d'une éducation sexuelle officiellement organisée, demeure de nos jours encore en Occident, bien que tout le monde en voie la nécessité et l'opportunité, au stade du souhait sinon de la revendication.

En société pahouine, la phase pubertaire et l'adolescence sont marquées, dans la vie sexuelle de l'enfant, par une éducation sexuelle appropriée et organisée par la société. La sérénité dans laquelle le jeune pahouin des deux sexes traverse ces périodes et l'absence de crises caractéristiques qui leur seraient spécifiquement attachées montrent qu'une fois de plus cette société échappe au schéma analytique et que la psychanalyse doit tenir compte de l'impact des faits socio-culturels sur la genèse de la personnalité.

Vers l'âge de cinq ans, la séparation des sexes intervenait dans la vie de l'enfance pahouine et mettait fin à la promiscuité initiale; filles et garçons cessent de former des groupes mixtes de jeux; mais l'activité ludique continue à occuper les deux sexes le plus clair du temps; en s'adonnant au jeu, l'enfant fait surtout l'apprentissage des activités d'adultes: ainsi le petit garçon s'initie à l'art cynégétique en jouant aux sagaies, en fabriquant de petits pièges pour attraper oiseaux et rats ou en chassant à l'arc et à la fronde; de son côté, la petite fille joue à la ménagère: elle allume des foyers sur la cour et imite les gestes qu'elle voit sa mère faire pendant la préparation de la nourriture; il existe cependant à côté de ces jeux éducatifs des jeux gratuits, et d'autre part les enfants reçoivent un enseignement des coutumes et des techniques, selon le sexe, auprès du père ou de la mère.

A cette même époque, l'enfant fait le plus souvent connaissance avec des expériences nouvelles: il peut quitter la maison paternelle pour aller rester parfois loin du village natal, chez quelque parent: une soeur aînée en mariage, une tante ou un ami des parents... Dans les cas assez fréquents où le mariage de la fille était décidé et conclu avant sa naissance ou avant sa puberté, c'est aux environs de huit ans qu'elle partait rejoindre la famille de son mari. Enfin on imposait à l'enfant de petites responsabilités: la charge de garder et de promener ses petits frères et soeurs lui incombait particulièrement et dans beaucoup de domaines, il acquerrait une autonomie progressive.

A partir de la période d'adolescence, les jeunes pahouins étaient initiés aux mystères de la vie et de la mort par un enseignement qui leur était dispensé dans le cadre des nombreuses cérémonies d'initiation. L'entrée dans cette phase de la vie était marquée par la séparation, selon les sexes, des lieux de séjour pendant la journée; jusque-là garçon et fille restaient ou pouvaient rester dans la cuisine avec la mère; au début de l'adolescence, le garçon allait rejoindre les adultes mâles dans l'"aba", autrefois corps de garde, de nos jours maison où séjourne le père et où tout le monde dort la nuit. Ainsi la cuisine, devenue l'apanage de la petite fille qui devait, aux côtés de sa mère, s'initier aux tâches du ménage, était désormais interdite au garçon. Cet état de choses s'accompagnait de l'acquisition de nouveaux droits pour le sujet: il pouvait à partir de ce moment-là manger du produit de sa chasse ou de sa pêche, chose qui était jusque-là l'objet d'un interdit spécifique: l'"eki wo".



Lorsque, aux approches de la puberté, le moment était arrivé de passer du statut d'enfant "mongo" à celui d'adulte jeune "ndoman" et "ngon", le garçon devait subir le rite de la circoncision. Celle-ci était un événement qui intéressait la vie de tout le village; les futurs circoncis commençaient par s'enfermer pendant une quinzaine de jours, pour se préparer physiologiquement à l'opération et parfaire leur éducation. Pendant cette retraite en effet, un régime végétarien, sans condiments d'aucune sorte et sans sel, devait leur rafraîchir le sang et par ailleurs, le "ngengan", le devin-guérisseur responsable de l'opération, était chargé de donner aux jeunes gens des cours d'éducation sexuelle; à côté de cet enseignement, les moniteurs du stage, les "mintol" ou aînés, devaient leur dispenser un autre complément: en fait ils ne faisaient que vérifier la connaissance qu'ils devaient déjà avoir acquise des généalogies, les "mebatan"; cette révision revêtait une importance singulière: du fait que la circoncision apportait la levée de l'interdit du coït, le jeune homme qui parvenait à ce stade sans savoir correctement les généalogies de son groupe et les règles de parenté en vigueur s'exposait aux dangers d'un inceste involontaire.

Après ces préparations, on procédait alors à l'opération; ni les enfants incirconcis ni les femmes n'avaient le droit d'y assister. Le père du circoncis tenait ce dernier assis, et, au moment précis où l'opérateur lui tranchait le prépuce, prononçait sur lui la formule de levée de l'interdit du coït. Pendant tout le temps que durait la cicatrisation de la plaie, le jeune circoncis était astreint à porter, comme seul costume, un cache-sexe végétal, généralement confectionné avec la feuille de macabo, et renouvelé quotidiennement; pendant cette période, aucune femme ne devait lui parler ni toucher à son costume. Lorsque la cicatrisation était achevée, le jeune homme n'avait plus le droit de paraître nu en public; il pouvait désormais, du moins théoriquement, avoir des rapports sexuels et par ailleurs bon nombre d'interdits alimentaires qui le frappaient jusque-là étaient levés. Des initiations ultérieures devaient achever de l'intégrer totalement à la société des adultes.

Il n'existait pas pour la fille de rite correspondant à la circoncision; l'excision se pratiquait bien, mais seulement comme mesure punitive à l'encontre des femmes coupables d'adultère ou d'inceste. L'enseignement des "mebatan" ne concernait jamais la fille et du reste cette dernière, dans les cas très fréquents et sûrement majoritaires de mariage d'impubères, gagnait assez tôt la famille de son mari; conformément aux croyances physiologiques du

Vers l'âge de cinq ans, la séparation des sexes intervenait dans la vie de l'enfance pahouine et mettait fin à la promiscuité initiale; filles et garçons cessent de former des groupes mixtes de jeux; mais l'activité ludique continue à occuper les deux sexes le plus clair du temps; en s'adonnant au jeu, l'enfant fait surtout l'apprentissage des activités d'adultes: ainsi le petit garçon s'initie à l'art cynégétique en jouant aux sagaies, en fabriquant de petits pièges pour attraper oiseaux et rats ou en chassant à l'arc et à la fronde; de son côté, la petite fille joue à la ménagère: elle allume des foyers sur la cour et imite les gestes qu'elle voit sa mère faire pendant la préparation de la nourriture; il existe cependant à côté de ces jeux éducatifs des jeux gratuits, et d'autre part les enfants reçoivent un enseignement des coutumes et des techniques, selon le sexe, auprès du père ou de la mère.

A cette même époque, l'enfant fait le plus souvent connaissance avec des expériences nouvelles: il peut quitter la maison paternelle pour aller rester parfois loin du village natal, chez quelque parent: une soeur aînée en mariage, une tante ou un ami des parents... Dans les cas assez fréquents où le mariage de la fille était décidé et conclu avant sa naissance ou avant sa puberté, c'est aux environs de huit ans qu'elle partait rejoindre la famille de son mari. Enfin on imposait à l'enfant de petites responsabilités: la charge de garder et de promener ses petits frères et soeurs lui incombait particulièrement et dans beaucoup de domaines, il acquerrait une autonomie progressive.

A partir de la période d'adolescence, les jeunes pahouins étaient initiés aux mystères de la vie et de la mort par un enseignement qui leur était dispensé dans le cadre des nombreuses cérémonies d'initiation. L'entrée dans cette phase de la vie était marquée par la séparation, selon les sexes, des lieux de séjour pendant la journée; jusque-là garçon et fille restaient ou pouvaient rester dans la cuisine avec la mère; au début de l'adolescence, le garçon allait rejoindre les adultes mâles dans l'"aba", autrefois corps de garde, de nos jours maison où séjourne le père et où tout le monde dort la nuit. Ainsi la cuisine, devenue l'apanage de la petite fille qui devait, aux côtés de sa mère, s'initier aux tâches du ménage, était désormais interdite au garçon. Cet état de choses s'accompagnait de l'acquisition de nouveaux droits pour le sujet: il pouvait à partir de ce moment-là manger du produit de sa chasse ou de sa pêche, chose qui était jusque-là l'objet d'un interdit spécifique: l'"eki wo".

Lorsque, aux approches de la puberté, le moment était arrivé de passer du statut d'enfant "mongo" à celui d'adulte jeune "ndoman" et "ngon", le garçon devait subir le rite de la circoncision. Celle-ci était un événement qui intéressait la vie de tout le village; les futurs circoncis commençaient par s'enfermer pendant une quinzaine de jours, pour se préparer physiologiquement à l'opération et parfaire leur éducation. Pendant cette retraite en effet, un régime végétarien, sans condiments d'aucune sorte et sans sel, devait leur rafraîchir le sang et par ailleurs, le "ngengan", le devin-guérisseur responsable de l'opération, était chargé de donner aux jeunes gens des cours d'éducation sexuelle; à côté de cet enseignement, les moniteurs du stage, les "mintol" ou aînés, devaient leur dispenser un autre complémentaire: en fait ils ne faisaient que vérifier la connaissance qu'ils devaient déjà avoir acquise des généalogies, les "mebatan"; cette révision revêtait une importance singulière: du fait que la circoncision apportait la levée de l'interdit du coït, le jeune homme qui parvenait à ce stade sans savoir correctement les généalogies de son groupe et les règles de parenté en vigueur s'exposait aux dangers d'un inceste involontaire.

Après ces préparations, on procédait alors à l'opération; ni les enfants incirconcis ni les femmes n'avaient le droit d'y assister. Le père du circoncis tenait ce dernier assis, et, au moment précis où l'opérateur lui tranchait le prépuce, prononçait sur lui la formule de levée de l'interdit du coït. Pendant tout le temps que durait la cicatrisation de la plaie, le jeune circoncis était astreint à porter, comme seul costume, un cache-sexe végétal, généralement confectionné avec la feuille de macabo, et renouvelé quotidiennement; pendant cette période, aucune femme ne devait lui parler ni toucher à son costume. Lorsque la cicatrisation était achevée, le jeune homme n'avait plus le droit de paraître nu en public; il pouvait désormais, du moins théoriquement, avoir des rapports sexuels et par ailleurs bon nombre d'interdits alimentaires qui le frappaient jusque-là étaient levés. Des initiations ultérieures devaient achever de l'intégrer totalement à la société des adultes.

Il n'existait pas pour la fille de rite correspondant à la circoncision; l'excision se pratiquait bien, mais seulement comme mesure punitive à l'encontre des femmes coupables d'adultère ou d'inceste. L'enseignement des "mebatan" ne concernait jamais la fille et du reste cette dernière, dans les cas très fréquents et sûrement majoritaires de mariage d'impubères, gagnait assez tôt la famille de son mari; conformément aux croyances physiologiques du

groupe en matière de fécondation, elle devait être déflorée dès l'apparition des premières règles. Ces premières menstrues de la fille auraient par ailleurs été saluées par une cérémonie spécifique qui était l'apanage des femmes et qui, à ce qu'il semble, était un prélude à l'initiation "mevungu".

## II - Le Sens des mutilations sexuelles

Une étude de ce genre s'impose dans le cadre d'une recherche visant toutes les manifestations du comportement sexuel d'un groupe où ces pratiques se rencontrent. La circoncision et l'excision sont des mutilations sexuelles dont la signification n'apparaît pas avec évidence. Elles sont très répandues en Afrique Noire, mais leur distribution géographique et la spécificité de leurs modalités suivant les ethnies ou les groupes d'ethnies semblent un défi lancé au chercheur qui veut élucider le sens général du phénomène.

C'est d'abord la distribution fantaisiste qui déroute: loin de couvrir une zone géographique continue, ce qui pourrait amener à concevoir l'hypothèse de la diffusion à partir d'un foyer déterminé, la pratique des mutilations sexuelles apparaît plutôt comme lâchée, du haut d'un ciel métaphysique détenteur et distributeur aveugle de coutumes, sur quelques populations choisies au hasard. Ainsi, alors que leurs voisins soumettent leur jeunesse soit à la circoncision soit à l'excision, soit aux deux opérations, les Mobengué de l'ex-Congo belge, les Gbeing et les Abron de la Basse Côte d'Ivoire, les Ibalé de l'Angola, les Koukou des confins du même ex-Congo belge, les peuples du Haut-Nil, ainsi que quelques Bantous de la région des Grands Lacs tels que les Wabungu, les Banyanwesi, les Wahéhé et bien d'autres groupes encore ignorent la pratique, ce qui n'est pas sans leur valoir parfois du mépris de la part des premiers.

Le phénomène se complique encore par le fait de la pratique électorale de l'une ou l'autre forme de la mutilation sexuelle suivant les sociétés; assez rares en effet sont les peuples qui, comme les Mandjas de la région de l'Oubangui, les Coniagué de Guinée et les Kikuyu du Kenya font subir la mutilation sexuelle aux deux sexes. D'ordinaire c'est seulement un seul des deux sexes qui est élu pour subir l'opération. Ainsi, alors que les Huela de la grande forêt, les Gourounsi du Soudan occidental, les Sare, les Gbaya, les Banda ainsi que toutes les tribus du Haut-Sénégal ont choisi l'excision, certaines tribus de la région de l'Oubangui comme les Mbakwas, les Alis, les Banzeles, les Sangos et les Nzukara, les Pahouins du

Gabon et du Cameroun ont opté plutôt pour la circoncision.

Par ailleurs, il apparaît impossible d'avancer quelque chose de certain sur l'origine en Afrique Noire de ces mutilations sexuelles. Elles sont sans rapport avec l'Islam auquel elles préexistent, et d'autre part, bon nombre de populations comme les Sangos, les Boulakas et les Bazeles les ont adoptées tardivement, au contact de leurs voisins.

Plusieurs hypothèses ont été avancées dans le but d'expliquer le sens de la circoncision et de l'excision. Ces hypothèses le plus souvent ne peuvent pas compter sur les explications fournies par ceux-là mêmes qui pratiquent ces mutilations, attendu qu'ils sont incapables d'en donner des raisons satisfaisantes.

La première explication qui vient naturellement à l'esprit, et qui est celle qui est le plus communément avancée, consiste à voir dans le phénomène des rites de passage marquant, dans la chair intime de l'individu, la fin de la période d'enfance et l'agrégation à la société des adultes; excision et circoncision sont alors dans ce cas incorporées aux cérémonies d'initiation pendant lesquelles les jeunes reçoivent un enseignement relatif aux traditions du groupe et subissent diverses épreuves d'endurance. Cette explication est étayée par des faits indiscutables; ainsi dans les tribus de l'Oubangui que nous avons citées plus haut, à la fin de l'initiation, le jeune circoncis et la jeune excisée, devenus adultes par l'opération, doivent tout abandonner de leur ancien statut d'enfance, ce qui se matérialise, entre autres choses, par l'adoption d'un nouveau nom. Chez les Fang, le jeune circoncis, ayant accédé au statut d'adulte, est libéré de bon nombre d'interdits, surtout sexuels et alimentaires, inhérents à l'âge prépubertaire; au Cameroun, chez les Bakokos, le circoncis change de nom, prend possession d'une case et reçoit sa première femme de son père.

Toutefois l'examen attentif et minutieux de cette hypothèse soulève bien de difficultés quant à son bien-fondé. D'abord, chez beaucoup de peuples africains (nous en avons cité quelques-uns au début de cet article), il n'y a, pour aucun des deux sexes, ni cérémonies d'initiation, ni mutilation sexuelle, ni un temps d'éducation fondamentale: l'accession à l'âge adulte n'apparaît donc pas dans ces sociétés comme une étape stratégique qu'il convient de souligner par une cérémonie spécifique. Chez d'autres peuples comme ceux du Haut-Nil, les cérémonies d'initiation des adolescents existent bien, mais comportent, non plus des mutilations sexuelles, mais d'autres mutilations: les Nouba et les Nadel pratiquent ainsi l'arrachage

des dents, tandis que les Nouer et les Crazzola marquent de profondes entailles le front de leurs jeunes gens.

D'un autre côté, chez ceux qui pratiquent la circoncision ou l'excision ou les deux, ces opérations n'ont pas obligatoirement lieu dans le cadre des initiations: chez les Nkoundo de l'ex-Congo belge, la circoncision est pratiquée à des âges divers suivant l'humeur des parents et n'est accompagnée ni de fêtes ni de cérémonies; chez les Mbabua du même ex-Congo belge, la circoncision est pratiquée, soit quelques jours seulement après la naissance, soit quelque temps après l'enlèvement du cordon ombilical, soit un peu avant l'adolescence; chez les Coniagui de Guinée, la circoncision est pratiquée vers l'âge de 10ans et ne donne lieu qu'à de petites réjouissances familiales: c'est à l'âge de 17-18 ans que le jeune homme sera initié et entrera dans la société des adultes.

Enfin, chez les peuples où la circoncision et l'excision étaient liées au cadre initiatique, l'évolution des choses qui a amené la disparition des cérémonies d'initiation n'a, à notre connaissance, jamais mis fin à la pratique des mutilations sexuelles et particulièrement à la circoncision: ainsi chez les Pahouins et chez les populations de Guinée, le petit garçon est circoncis à n'importe quel âge, pourvu que ce soit avant l'apparition des premiers signes de la puberté. Il s'agirait donc ici d'un simple cas d'autonomie fonctionnelle des habitudes, mais il s'ensuit que le problème du sens de ces mutilations sexuelles se pose avec d'autant plus d'acuité.

Que signifie donc cette pratique qui semble n'être pas intrinsèquement liée aux cérémonies d'initiation? Aurait-elle un but physiologique?

La science médico-hygiénique moderne semble voir dans la circoncision une mesure de propreté destinée à empêcher tout engorgement de la partie rentrée du gland chez l'homme. Mais cette raison ne peut être avancée pour expliquer la pratique en question: en effet les peuples qui s'y livrent n'ont jamais avancé une telle explication; certes, ceci ne saurait être un contre-argument décisif attendu que les gens connaissent rarement le sens vrai des modèles socio-culturels qu'ils vivent; mais il est hors de doute qu'un tel but est par trop disproportionné à l'opération et que de toutes les manières, il ne pourrait pas permettre de comprendre l'excision.

Si on passe maintenant au plan des explications fournies par ceux-là mêmes qui pratiquent les mutilations sexuelles, on rencontre d'abord des raisons d'ordre physiologique, mais seulement

pour la clitoridectomie; dans certaines tribus, l'ablation du clitoris est présentée comme une technique assurant la fécondité et facilitant l'accouchement: il en est ainsi au nord du Togo où la pratique est générale, si on excepte certaines populations comme les Kabré; pour les Kotokolis, l'excision aurait le pouvoir de multiplier la descendance. Tout porte à croire que cette explication relève du simple processus de rationalisation: dans ces sociétés en effet, la circoncision, là où elle se rencontre, n'est pas l'objet d'une explication similaire, et de plus, les voisins immédiats de ces populations ne pratiquent pas l'excision, mais tiennent tout autant à la fécondité: les Ewé, au lieu de la clitoridectomie, se contentent d'allonger les grandes lèvres chez les filles de 10 ans; les Kabré de même répugnent à l'excision, mais préparent les jeunes filles à la féminité et à la procréation par une nourriture abondante et un enseignement des choses sexuelles.

Les Dogon de Bandiagara, au Soudan, avaient suggéré à Marcel Griaule une intéressante hypothèse suivant laquelle la circoncision et l'excision auraient pour but de libérer l'homme et la femme de l'androgynie qui constitue la condition de tous les humains à leur naissance. En effet, d'après la cosmogonie Dogon, les premiers hommes naissaient par couples de jumeaux de sexe opposé, et aujourd'hui encore il demeure des traces en chacun des sexes, de cette condition première; la mutilation sexuelle a donc pour but d'assurer à l'homme et à la femme la spécificité sexuelle intégrale, en libérant l'un et l'autre des survivances et des symboles du sexe opposé qu'ils portent à la naissance.

Cette hypothèse, séduisante en soi, comporte toutefois cette grave limite qu'elle ne peut valoir que dans le cadre des sociétés relativement peu nombreuses, où se pratiquent les mutilations sexuelles chez les deux sexes. À moins d'admettre a priori que la pratique n'est pas susceptible d'une interprétation générale, sinon chez tous les peuples du monde, du moins à l'intérieur d'une même civilisation, ce qui à notre avis limiterait dangereusement la recherche et les perspectives mêmes de l'ethnologie, on ne peut s'en tenir à l'explication des Dogon. Il serait peut-être plus fructueux d'abstraire du complexe toutes les particularités locales (l'âge des candidats à l'opération, l'incorporation ou non de celle-ci dans une cérémonie d'initiation et l'existence ou non de la pratique pour tous les deux sexes) pour ne retenir que ce qui en constitue le commun dénominateur et l'essence, à savoir le fait que, dans une société, les membres de l'un des sexes ou des deux sexes doivent recevoir des

marques indélébiles dans leur chair intime. Il s'agit là d'une pratique si peu naturelle (chez les anciens Hébreux, elle s'est établie dans le cadre de l'alliance avec le Très-Haut et sur la demande expresse de ce dernier) qu'elle semble requérir une explication d'une très grande portée.

Dans la mesure où la circoncision et l'excision sont un cas particulier du phénomène général des mutilations et déformations corporelles, il y a lieu de les expliquer tout d'abord dans ce cadre général. Or les mutilations et les déformations corporelles, qu'elles répondent à des fins esthétiques ou initiatiques ou qu'elles visent à souligner l'appartenance à un groupe tribal ou ethnique ou à une association, témoignent de la tendance universellement opérante chez l'homme à se recréer artificiellement sur le plan physique. Il s'agit, en fonction des canons de beauté ou des conceptions magico-religieuses existant chez un peuple, d'imposer à l'apparence extérieure de l'homme des modifications ou des marques plus ou moins indélébiles. Ce phénomène, probablement contemporain de l'humanité, est loin d'avoir disparu dans notre vie moderne; si les marques ou mutilations pratiquées directement sur la chair se rencontrent de moins en moins, il subsiste toujours le lourd appareil des soins et de la chirurgie esthétiques, ceux-ci pouvant du reste répondre en même temps à d'autres préoccupations; la jeune fille moderne de nos sociétés "civilisées" s'estime "up-to-date" lorsqu'elle farde et rougit ses joues, peint ses lèvres, épile et crayonne ses sourcils, polit et émaille ses ongles, se fait onduler ou friser les cheveux, change le teint de sa peau... tandis que l'homme de son côté soumet le visage, les cheveux ou la calvitie à divers traitements pour en corriger les défauts. Toutes ces pratiques participent à la même tendance, profondément ancrée chez l'homme, de ne pas laisser la nature opérer toute seule où que ce soit; il s'agit donc de la modifier partout en lui imprimant durablement la marque de l'action humaine. Le corps humain lui-même n'échappe pas à cette entreprise et c'est pourquoi l'homme, pour un but ou pour un autre, "humanise" son être physique en changeant quelque chose de son apparence extérieure.

Les mutilations sexuelles sont de la sorte une façon pour l'homme de se recréer sur le plan sexuel, en ajoutant à l'appareil génital tel qu'il est reçu de la nature, une touche spécifiquement humaine. Mais à l'inverse des autres marques corporelles, et particulièrement celles à visée esthétique ou devant indiquer l'appartenance à un groupe quelconque, qui, par définition, sont pratiquées dans le but d'être vues voire contemplées, l'excision et la circonci-



sion, parce qu'elles sont pratiquées dans la chair intime chez un peuple qui ne recèle aucune trace d'érotisme et que de ce fait elles ne soutiennent aucun lien avec un comportement de type épidoictique, requièrent une explication beaucoup plus profonde. Dans la mesure où, d'autre part, ces opérations ne répondent ni à un but initiatique, ni à un but physiologique, cette explication semble devoir être cherchée, en dehors des faits sociaux visibles ou des modèles conscients de la vie cognitive du groupe, dans l'étage inconscient de la pensée collective.

Pour comprendre le phénomène des mutilations sexuelles dans un tel cadre, il importe avant tout de connaître dans ses grandes lignes le problème de la sexualité tel que le vit l'ensemble des peuples de l'Afrique Noire. Il apparaît alors que la sexualité occupe chez les négro-africains et selon des modalités particulières, une énorme place. Marcel Mauss avait exprimé cette idée en écrivant que dans les sociétés africaines, tout tourne autour du mâle et de la femelle. En effet le phénomène extraordinaire du dualisme sexuel, les innombrables tabous et précautions qui entourent l'exercice de la fonction sexuelle, les propriétés bénéfiques et maléfiques attribuées aux organes génitaux et à leurs sécrétions, tout cela démontre que dans la civilisation africaine, la question de la sexualité est inscrite au centre de la vie individuelle et sociale. Qu'il y ait donc une re-crédation de l'homme sur le plan sexuel par une opération sur les organes génitaux, tout comme il y a une re-crédation esthétique de l'homme au niveau de certaines parties du corps exposées à la vue, cela n'a rien qui doive surprendre. Cette intervention de la culture sur la nature au plan sexuel ne signifierait-elle pas alors que l'exercice de la fonction sexuelle, dont les organes génitaux sont les matériaux, loin de comporter le caractère anarchique, incontrôlé et fantaisiste auquel conduiraient les impulsions brutes de la nature biologique de l'homme, doit au contraire être soigneusement réglée en fonction des conceptions magico-religieuses du groupe et du but ultime que ce dernier lui assigne?

On voit les avantages d'un tel modèle d'explication: il permet tout d'abord de comprendre la circoncision et l'excision à l'intérieur du cadre général du phénomène des mutilations ou des déformations corporelles. Si on ne prend que le cas de celles de ces opérations qui ont un but esthétique, n'apparaît-il pas avec évidence que, selon le proverbe "il faut souffrir pour être beau", l'homme va jusqu'à se torturer le corps pour contrôler les développements anarchiques de la nature sur son être physique extérieur? Ceci permet

de comprendre l'accusation de négligence, de paresse, voire de pleurotrerie qui frappe tous ceux qui, en se dérochant aux soins de la propreté ou de la beauté, ne souscrivent pas à l'éthique sociale sur ce point parce que, véritablement, ils ne veulent pas se faire violence (pensons ici aux souffrances que doivent endurer ceux qui se soumettent au tatouage, à l'arrachage des dents...). Or c'est de la même manière et pour les mêmes raisons que l'on traite tous ceux qui, parce qu'ils cèdent à tous les appels naturels de l'instinct, versent dans la lascivité. La société aimerait qu'ils s'opposent aux poussées brutes de la pulsion et vivent le modèle de dignité et d'intégrité auquel invite l'éthique sociale. Tout le langage de la morale sexuelle revient finalement à exprimer cette idée: ne parle-t-on pas en effet de: "dominer ses passions, réprimer les désirs mauvais, maîtriser son imagination..."? La circoncision et l'excision semblent donc être la matérialisation du contrôle sur le plan de la sexualité, de la culture sur la nature.

C'est pourquoi, dans toutes les sociétés où se pratiquent ces mutilations sexuelles, l'interdiction des rapports sexuels avant ces opérations est toujours de rigueur. Par ailleurs, on comprend aussi aisément qu'à l'excision et à la circoncision soit toujours associé un enseignement complet sur la vie sexuelle; le jeune homme ou la jeune fille qui entre dans l'âge de l'activité sexuelle, doit savoir, avant d'aborder celle-ci, non seulement les techniques matérielles de l'acte sexuel telles que le groupe les pratique, mais aussi les moments, les lieux et les partenaires adéquats pour des rapports sexuels licites. Chez certains peuples comme les Babamba et les Lindassa du Congo, les jeunes filles qui recevaient cet enseignement sexuel devaient prêter serment de respecter toutes les restrictions que la société imposait à leur vie sexuelle. Chez les Pahouins, le candidat à la circoncision devait, avant l'opération, réussir un examen sanctionnant ses connaissances du système de parenté du groupe, afin qu'on soit sûr, entre autres choses et surtout, qu'il connaissait toutes les catégories de groupes dans lesquels il lui était interdit de chercher des partenaires sexuels. L'excision et la circoncision qui couronnent cet enseignement apparaissent ainsi comme le signe matériel de la transmission et de l'acceptation de l'éthique sexuelle de la société.

Cette hypothèse explicative que nous avançons au sujet des mutilations sexuelles permet en outre de comprendre les modalités spécifiques que ces opérations peuvent revêtir dans telle ou telle société précise. qu'elles aient lieu aussitôt après la naissance

ou dans la prime enfance ou seulement au moment de la puberté, la chose semble ne pas pouvoir faire problème du moment que l'on sait que, dans les sociétés africaines où la pratique est de rigueur, les rapports sexuels ne sont jamais autorisés et avant la puberté et avant un enseignement complet des problèmes sexuels. L'exemple des Coniagui de Guinée aide ici à la pleine compréhension du problème: alors que dans cette société la circoncision a lieu vers l'âge de 8-10 ans, c'est dix ans plus tard que le jeune homme, dans le cadre des cérémonies initiatiques, sera instruit des moeurs de son groupe et participera dès ce moment-là à la vie des adultes.

D'autre part, que les mutilations sexuelles dans une société donnée ne concernent que l'un des sexes ne soulève plus dès lors d'énormes difficultés pour la compréhension du phénomène: dans la mesure où cette pratique est le symbole de l'action de la culture sur la nature sexuelle de l'homme comme nous le pensons, il n'est pas absolument obligatoire que tous les deux sexes en soient marqués. Bien plus même: les particularités de cette modalité de la mutilation sexuelle chez un peuple comme les Pahouins peuvent nous aider à mieux saisir le sens du phénomène sur lequel nous discutons; chez ces Pahouins, la circoncision était pratiquée (et l'est encore de nos jours) de façon systématique; chez les femmes, à qui les rapports sexuels étaient sévèrement interdits avant l'apparition des premières menstrues, l'excision n'était qu'une mesure punitive à l'encontre des femmes convaincues des seuls délits d'ordre sexuel, lesquels se réduisaient pratiquement à l'adultère et à l'inceste. Quelle autre signification pourrait avoir cette sanction sinon celle d'un rappel violent de l'éthique sociale sur la base d'une marque indélébile faite ~~sur~~ dans l'organe corporel responsable de la transgression dont on est punie? Et dans ce cas, l'excision, pratiquée "à froid" dans l'âge infantile n'est-elle pas un modèle de prévention sociale contre toute utilisation anarchique et incontrôlée des réalités sexuelles?

Loin donc de pouvoir s'expliquer par des raisons d'ordre physiologique ou initiatique, ce qui exposerait aux difficultés insurmontables que nous avons signalées au début de cet article, les mutilations sexuelles en Afrique Noire semblent être plutôt un modèle symbolique élaboré à l'étage inconscient de la pensée collective et visant à affirmer solennellement et dramatiquement dans la chair intime de l'un des sexes ou des deux sexes, la nécessité de la conformité de la nature à la culture dans une sphère de la réalité humaine inscrite au centre des préoccupations de la vie individuelle et de la vie sociale.

### III - L'Éducation sexuelle A

Chez les Pahouins et d'une façon générale en Afrique Noire, la période de la puberté était celle où une éducation sexuelle spécifique était donnée aux adolescents des deux sexes. Il convenait en effet que le jeune homme ou la jeune fille, parvenu au seuil de la vie adulte, soit mis au courant par les aînés de tous les mystères de la vie tels que les vivait le groupe et aborde ainsi le mariage dans la sérénité. De ce fait, la dysharmonie sexuelle dans la vie des couples et les aberrations sexuelles étaient pratiquement inexistantes dans les sociétés africaines.

Les modalités de cette éducation sexuelle en ce qui concerne la jeune fille en milieu pahouin sont assez mal connues; ce fait est dû surtout au caractère rigoureusement secret des sociétés rituelles et initiatiques des Pahouines d'autrefois. L'éducation sexuelle de la petite fille commençait cependant bien avant l'âge des initiations diverses. Dès qu'elle cessait de jouer avec les garçons de son âge dans les groupes mixtes de jeux et de paraître nue en public, la petite pahouine devait faire tout l'apprentissage de la vie désormais auprès de sa mère. Pour ce qui a trait à l'éducation sexuelle, la mère veillait particulièrement à ce que la petite fille apprenne à s'asseoir décemment, sans écarter les jambes de façon à dévoiler la région génitale; il s'agissait chez la jeune pahouine d'un véritable entraînement, car le caractère très sommaire de son costume ne lui rendait pas la tâche facile.

Un deuxième point également important de cette éducation consistait pour la mère à habituer sa petite fille à la pratique quotidienne des ablutions intimes; c'est la première chose à laquelle elle devait penser en se levant du lit le matin. Plus tard, du fait qu'elle devait généralement être déflorée dès l'apparition de ses premières règles, lesquelles auraient été célébrées par une cérémonie spécifique et secrète par les femmes du groupe lignager, la jeune fille pahouine recevait de sa mère ou des autres femmes adultes et dans le cadre de cette célébration, des leçons sur la pratique de l'acte sexuel, mais aussi sur toutes les restrictions que la société impose à l'exercice de la sexualité. Lorsqu'il arrivait que la petite fille soit mariée ou avant sa naissance ou avant la puberté, elle allait assez tôt rejoindre sa belle-famille et c'est alors sa belle-mère qui se chargeait de l'instruire sur la vie intime de la femme.

Ce qui est mal connu pour le cas des Pahouins l'est en revanche beaucoup mieux ailleurs. Chez les Azinba, la première menstruation était pour la jeune fille l'occasion de se faire initier aux mystères de la féminité; en particulier, on lui apprenait les différentes positions du coït et on achevait de lui élargir les voies génitales. Dans le Katanga, la jeune fille recevait aussi des leçons d'éducation sexuelle, mais celles-ci étaient incorporées aux cérémonies d'initiation; l'initiatrice instruisait les jeunes filles sur la manière d'accomplir l'acte sexuel et pendant tout le temps que durait leur retraite d'initiation, ces dernières, enfermées dans la cuisine, devaient assister le soir aux danses rituelles menées par les femmes adultes et qui avaient pour but d'exalter la vie sexuelle.

Par ailleurs, dans bon nombre de populations du Togo, la préparation des jeunes filles à la féminité revêtait couramment un triple aspect: d'abord un enseignement théorique avait pour but de les informer sur tout ce qui concerne la vie sexuelle en général et en particulier sur la technique de l'acte sexuel; ensuite les organes sexuels des jeunes élèves étaient l'objet d'une double intervention: par la pratique intensive de l'allongement des lèvres et la clitoridectomie; enfin un régime alimentaire spécial devait achever de préparer les jeunes filles à la vie féminine: surtout au Sud du Togo, la jeune fille était nourrie de féculents et exemptée de tout effort physique; elle engraisait donc rapidement et au sortir de la cage où elle avait subi ce traitement pré-nuptial, elle était prête pour le mariage.

Chez les Nandi, nous avons un modèle d'éducation sexuelle féminine assez extraordinaire. Dès l'âge de 10 ans environ, donc bien avant la période de l'initiation, on oblige les jeunes filles à dormir aux côtés des garçons dans des cases particulières appelées sikiroino; celles qui se refusent de souscrire à cette coutume sociale s'exposent à être rouées de coups par les garçons, sans que les parents de la rebelle puissent intervenir pour la défendre. Cette étrange épreuve, semble-t-il, a pour but d'enseigner aux filles le comportement qu'il est convenable d'avoir envers les hommes et la manière de contrôler leurs désirs sexuels; en effet, aucun rapport sexuel n'est autorisé pendant cette période; lorsque l'on procède à la vérification plus tard, la fille trouvée déflorée, non seulement attire l'opprobre dans sa famille, mais encore est dans bien des cas tuée. C'est après cette épreuve que l'initiation intervient: les jeunes filles reçoivent des femmes adultes un enseignement concernant la vie conjugale en général; sur la vie intime du couple, elles ap-

100  
prennent surtout la manière d'accomplir l'acte sexuel, ainsi que les périodes et les lieux où il faut s'en abstenir.

Pour les garçons, l'éducation sexuelle utilisait comme tremplin un enseignement oral sur les questions relatives à la vie sexuelle. Chez les Pahouins, un tel enseignement commençait dans le cadre du stage préparatoire à la circoncision pour s'achever lors de la grande initiation "So". A côté des aspects techniques, symboliques et tabous de cet enseignement sexuel prenait toujours place l'enseignement des généalogies lignagères et de l'ensemble du système de parenté du groupe.

De la sorte, il y avait partout en Afrique Noire une véritable prise en charge, sur le plan sexuel, de l'enfant par les adultes; ainsi, étaient évités au jeune homme et à la jeune fille les traumatismes ou les déviations d'ordre sexuel inhérentes soit à une mise en présence brutale de réalités en soi importantes, mais jusque-là tenues pour absolument mystérieuses parce qu'entièrement tabou, soit à un défaut total d'information sur l'aspect technique du problème. Le goût des Africains pour l'enseignement des questions touchant la sexualité dérivait donc du souci de former des personnalités équilibrées.

X

X

X

## CHAPITRE VI

### Le Comportement sexuel pendant la période pré-nuptiale ✓

#### I - Considérations théoriques préliminaires

La question que nous avons à examiner dans cet article est celle de l'existence ou non d'une liberté sexuelle préconjugale dans la tradition pahouine. La levée de l'interdit du coït, prononcée explicitement sur le garçon lors de sa circoncision et implicitement sur la fille à l'occasion de l'apparition de ses premières règles, ouvrirait-elle toute large la porte au libre exercice plus ou moins institutionnalisé de la fonction sexuelle ou bien ne faisait-elle qu'orienter les jeunes gens vers la ou les seules institutions sociales à l'intérieur desquelles l'activité sexuelle pouvait être pratiquée licitement? Le problème que nous soulevons ici est immense et délicat; le prouvent non seulement les nombreuses positions auxquelles il a donné lieu dans le cadre précis de l'ethnie pahouine, mais encore les considérations théoriques générales au sein desquelles il s'inscrit. C'est pourquoi, dans un premier moment, nous croyons devoir dépasser le niveau de la société pahouine pour nous adonner à une approche ethnologique générale de la question.

Dans son ouvrage "Sociologie et Psychanalyse", Roger Bastide a émis l'hypothèse de l'existence, dans toute société, d'une double sexualité. Traitant, dans le cadre de la sociologie génétique, du problème posé par Freud, de la déssexualisation de la libido, l'auteur estime que, pour traiter de la question, il convient d'introduire une division dans cette libido, et distinguer en elle une sexualité libidineuse et une sexualité sociale. La sexualité libidineuse est celle qui répond au principe du plaisir de la théorie psychanalytique; elle est donc individuelle. La sexualité sociale, au contraire de la première et comme son nom l'indique, est une création de la société en tant que telle: elle est symbolique car elle constitue pour la société le moyen, dans le cadre unique de l'institution matrimoniale où elle joue, de signifier matériellement et rituellement l'idée de solidarité, d'agrégation, de liaison entre les individus: "Notre point de départ, écrit l'auteur, c'est que la sexualité qui est contrôlée dans la plupart des sociétés primitives, c'est la sexualité liée au mariage, mais qu'il existe à côté une sexualité libre, celle qui est antérieure à l'entrée de l'enfant dans le groupe tribal"(p.224).

L'auteur étai~~e~~ son hypothèse sur le fait que, chez beaucoup de peuples et particulièrement en Afrique Noire, les adolescents ne subissent pas de contrainte sexuelle avant le mariage; la copulation, à cet âge, apparaît comme une espèce de jeu n'ayant aucune sorte d'intérêt et ne présentant aucun danger pour le groupe.

\* Les tabous sexuels ne commencent qu'au mariage, qui est donc, pour le même peuple, toujours contrôlé et réglementé; toutefois, dans ce cadre conjugal, le tabou ne frappe pas l'acte sexuel en lui-même, c'est-à-dire en tant que manifestation libidineuse, mais seulement l'acte sexuel dans sa signification sociale, c'est-à-dire comme symbole de l'agrégation à la société et de la manifestation de la vie collective. Ces considérations amènent l'auteur à formuler son hypothèse <sup>d'une manière</sup> plus précise: "Notre idée, écrit-il, c'est que si aujourd'hui la sexualité est contrôlée dans tous les domaines, il a existé autrefois et il existe aujourd'hui chez les primitifs une sexualité libre, entièrement vouée au plaisir, et à côté une sexualité sociale, soumise au contraire de la première, à de nombreux tabous, non parce que sexuelle, mais justement parce que différente de la sexualité, mais essentiellement forme et symbole d'agrégation sociale (p.230).

Enfin, à C.W.Margold qui, dans son ouvrage "Sex Freedom and Social"(Chicago, 1926) affirmait, en raison des très nombreux interdits qui frappent l'exercice de la sexualité dans les sociétés primitives, qu'on ne peut véritablement pas parler de liberté sexuelle pour ces dernières, R.Bastide répond qu'il voit dans ces tabous juste la délimitation des deux territoires, celui de la sexualité libidinale et celui de la sexualité sociale.

Que penser de cette hypothèse?

Il s'agit d'une hypothèse lourde d'implications théoriques. Dans la mesure (et dans cette mesure seulement) où l'auteur fait de cette division de la libido un phénomène lié à l'existence primitive, on est en droit de lui poser la question suivante: si les faits ethnographiques ont révélé des cas, même très nombreux, de sociétés où il existe les deux formes de sexualité dont parle l'auteur, cela saurait-il autoriser l'extrapolation du phénomène à toutes les cultures dans leur vie primitive? N'est-ce pas une démarche qui rendrait implicitement l'ethnologie justiciable d'une méthode inductive, ce qui est une façon de réchauffer le vieux plat de l'évolutionnisme unilinéaire du XIX<sup>e</sup> siècle? Les phénomènes culturels, dans leur existence comme dans leurs formes, échappent, en tant que faits humains, à la rigueur mathématique des lois qui régissent le monde physique, si bien qu'on ne <sup>peut</sup> parler à propos d'eux que de régularités. Ainsi, même



si le totémisme est très répandu dans le monde, au point qu'il est beaucoup plus facile de connaître les peuples qui l'ignorent que ceux qui le pratiquent, on n'est cependant pas en droit d'en faire un phénomène universel, relevant d'une loi universellement opérante; il suffit pour cela qu'il y ait un seul peuple, comme les Esquimaux, qui ne le connaisse pas.

L'hypothèse de la double sexualité de R. Bastide s'appuie sur des faits incontestables; ainsi les Trobriandais de Malinowski, non seulement ont une liberté sexuelle préconjugale reconnue et admise par tous, mais même disposent d'institutions spécifiques ad hoc comme la maison des "célibataires". De même chez les Navajos, la plus importante des tribus indiennes de l'Amérique du Nord, on n'attache pas une grande importance à la virginité; un acte sexuel en dehors du mariage n'est pas répréhensible et même le viol n'est pas considéré comme un délit, puisque les femmes s'estiment capables de se défendre. Il en est encore de même chez les Aïnos d'Asie orientale où hommes et femmes jouissent d'une très grande liberté sexuelle tant qu'ils ne sont pas mariés et où le mariage à l'essai est une coutume socialement admise et couramment pratiquée. En Afrique, chez les Baoulé, les Koukou, les Balouba, les Boschiman, la virginité avant mariage n'est ni estimée ni exigée; chez certains Peulhs de l'Adamaoua, cette liberté sexuelle préconjugale connaît même une institution spécifique: l'usage appelé "detouki" consiste à laisser une jeune fille non mariée, même si elle est fiancée, cohabiter avec un tiers ou des tiers. Enfin chez les Bayotte de la région maritime de la Gambie, on trouve, comme chez les Trobriandais, des maisons de célibataires: les jeunes filles se réunissent dans une case commune et y reçoivent leurs amoureux.

Si l'éthique sexuelle de ces différentes sociétés où généralement la fidélité conjugale est par ailleurs tenue en honneur vérifie l'hypothèse de R. Bastide, cette dernière est cependant catégoriquement démentie chez d'autres peuples. Chez les San-Blas du Panama, le puritanisme en matière de comportement sexuel est probablement sans égal dans le monde: l'enfant, dans cette société, est tenu à l'écart des réalités de la vie aussi rigoureusement que la surveillance des parents peut l'y maintenir, et s'il trahit quelque connaissance en matière de choses sexuelles ou de la naissance, il est fouetté avec une ortie vénéneuse. Les Lolos de l'Himalaya oriental sont monogames; ils ne connaissent pas la prostitution et exigent que la jeune fille reste pure jusqu'au mariage. En Afrique Noire, beaucoup de peuples qui par ailleurs contrôlent sévèrement

la sexualité dans le mariage, ne permettent pas de relations sexuelles préconjugales. Chez les Goun du Bas-Dahomey, après le coût de consommation du mariage, il y a immédiatement le rituel d'exhibition du drap nuptial sur lequel l'étreinte a été pratiquée; s'il est tâché de sang, ce qui prouve la virginité de l'épousée, les époux reçoivent beaucoup de félicitations et sont très fiers; dans le cas contraire, le complice de l'épousée devient l'ennemi intime de l'époux; chez les Abron de la Côte d'Ivoire, l'épouse qui, le soir des noces, se trouve ayant déjà été déflorée, doit, sous peine de coups de fouet, dénoncer le nom de son dernier amant; si tôt qu'elle s'est exécutée, les gens du clan du mari entreprennent d'aller trouver le séducteur et l'obligent à payer les frais de dépenses de la noce. Chez les Ovimboudou de l'Angola, l'époux dont la femme n'est pas arrivée vierge au mariage doit être dédommagé par ses beaux-parents.

Les peuples de l'ancien Soudan français et les Ashantis imposaient aussi la virginité aux jeunes filles avant le mariage; les Ibali du Sud-Ouest africain nous livrent une intéressante coutume chargée d'un symbolisme dense et évident à propos de la question: lors du rite d'exhibition du drap nuptial, si le drap est maculé, le mari envoie à sa belle-mère une bouteille de porto; si l'absence d'hémorragie et l'état des voies vaginales persuadent du contraire, l'époux envoie cette fois-ci à la belle-mère une bouteille de porto vidée aux  $\frac{3}{4}$  et enveloppée dans le linge nuptial immaculé et troué à l'aide d'un tison. Enfin, chez les Batangas du Cameroun, le rituel d'exhibition du drap nuptial atteint un degré de solennité sans égal: une véritable commission de contrôle doit examiner le drap et ce n'est qu'après huit jours que le résultat est proclamé; si les membres de la commission apparaissent en public avec une bouteille pleine de vin, c'est que le résultat est positif pour la jeune mariée; sa famille est honorée et l'heureuse nouvelle est proclamée par les cadettes de la jeune femme afin qu'elles prennent conscience de l'importance de la chose; une bouteille vide jette un discrédit assez considérable sur la famille de la coupable.

Ces faits rendent vulnérable l'hypothèse de R. Bastide sous le rapport de l'idée de la double sexualité, dans la mesure où l'auteur veut en faire une règle valant pour toutes les sociétés. Mais cette même hypothèse, sous un autre rapport, celui de la capacité de l'acte sexuel de symboliser la communion sociale, fait encore problème. Lorsque l'auteur voit dans la sexualité conjugale, une sexualité symbolique, créée par la société pour ses besoins, afin de signifier matériellement et rituellement l'idée d'agrégation, de

liaison et de solidarité sociales, on est en droit de se demander si cette interprétation des faits s'impose véritablement, du moins dans toutes les circonstances et toutes les sociétés. Un tel point de vue suppose d'abord que la sexualité dans le mariage revêt, dans toutes les sociétés ou tout au moins dans celles où la sexualité préconjugale est libre, une importance telle qu'elle est toujours l'objet d'un contrôle sévère et constant. Or nous n'avons pas de raison particulière de le penser.

Les Navajos dont nous avons parlé plus haut n'attachent aucune espèce d'importance à la fidélité conjugale et de fait, ils divorcent très rarement. D'après le témoignage de Delobsom(1), les Mossi de Haute-Volta font preuve d'une tolérance extrême en matière d'éthique sexuelle conjugale; chez eux, l'adultère, même de la femme, n'est ni répréhensible, ni même dissimulée; une femme mariée peut, avec la bénédiction de son mari et de la femme de son amant, accomplir un séjour de quelques jours chez ce dernier; en rentrant, elle rapporte des cadeaux à son mari; enfin chez les Agni du Baoulé, une femme adultère n'a pas beaucoup à s'inquiéter.

Par ailleurs, la sexualité conjugale ne nous semble ni nécessairement le symbole de l'agrégation sociale, ni, quand elle l'est, le seul ou le plus important des symboles de communion dont dispose la société. R. Bastide voit dans tous les tabous frappant l'exercice de la sexualité dans le mariage, un signe que les personnes affectées par ces tabous sont en état de rupture d'avec la société; ainsi si chez les Bantous, les époux ne peuvent avoir des relations sexuelles pendant la maladie et la convalescence de l'un des deux, c'est parce que la maladie est considérée comme une puissance mystique, une force surnaturelle et contagieuse qui détruit les liens normaux; de même, l'homme occupé à une besogne importante comme la chasse doit se priver de rapports sexuels: en effet, en cette grave circonstance où l'activité de l'individu ne doit être que sensori-motrice, il faut, pour que s'établissent des liens entre lui et la nature, que cesse momentanément le lien social. Des interprétations de ce genre ne nous semblent nullement devoir s'imposer. Il ne nous semble pas qu'il existe, à quelque niveau que ce soit, entre le lien social et la vie sensori-motrice un rapport tel qu'il faut mettre en veilleuse le premier pour renforcer la seconde; quand bien même un tel rapport existerait dans certaines sociétés, on se demande comment on peut en postuler l'existence dans l'univers bantou où l'homme ne se définit que par et dans la société qui lui donne vie et consistance.

(1) rapporté par D.P. FÉDRAS, La vie sexuelle en Afrique Noire, Payot 1950

Ne convient-il pas mieux de voir la sexualité en Afrique Noire comme une de ces réalités qui composent la trame même de l'univers et qui, si elle est l'objet d'une manipulation inappropriée ou incontrôlée, provoque des calamités dans le cosmos et un déséquilibre psycho-physiologique chez l'individu responsable?

Si la société intervient dans la vie sexuelle des époux pour la contrôler, il nous semble que cela réponde éminemment à la nécessité de maintenir l'équilibre social en sauvegardant la structure sociale héritée des règles matrimoniales et du système familial. L'anarchie dans la vie sexuelle conjugale risque de mettre en cause les alliances nouées à la faveur des unions matrimoniales et de désorganiser par le fait même cette structure sociale. Si la sexualité a valeur de communion sociale, il nous semble que cela se vérifie plutôt négativement, dans les cas où on s'abstient des rapports sexuels pour se solidariser avec ses congénères ou son partenaire en difficulté; on songe ici à Urie dans la Bible qui, convoqué par David du lieu où son armée combat, refuse d'aller passer la nuit auprès de sa femme par solidarité avec ses compagnons d'armes restés au front. En Madagascar, la conscience de cette solidarité se manifeste par des dispositions légales différentielles à propos de l'adultère: commis en temps de paix, celui-ci est un crime domestique qui n'entraîne que des sanctions civiles; commis en temps de guerre, il est toujours puni de la peine capitale.

Par ailleurs, la société dispose de meilleurs symboles d'agrégation sociale que l'acte sexuel conjugal: les repas communiels, la participation au culte national ou tribal (les esclaves et les étrangers en étaient exclus à Rome), la participation aux manifestations de la vie publique (sens de l'ostracisme chez les Grecs) doivent être cités, si cela s'avère utile, aux côtés de la sexualité sociale, comme symboles de communion sociale.

Enfin, la sexualité contrôlée dans le mariage paraît si insuffisante à signifier l'agrégation sociale que, dans les circonstances précises où l'exercice de cette sexualité est frappée de tabou, il y a toujours d'autres interdits imposés concurremment.

L'hypothèse de R. Bastide semble donc, en ce qui concerne le problème de la double sexualité, vérifiée dans certaines sociétés et démentie dans d'autres. Elle se révèle par ailleurs très insuffisante lorsqu'elle invite à voir dans la sexualité conjugale le symbole de communion sociale. Par conséquent, on peut s'attendre à trouver chez les Fohouins, un modèle d'éthique sexuelle et une conception de la sexualité différents de ceux qui ont inspiré à R. Bastide

l'hypothèse que nous venons d'examiner.

## II - La Sexualité prénuptiale et extra-conjugale chez les Pahouins A

Sur le plan des études ethnographiques consacrées à l'ethnie pahouine, les affirmations de divers auteurs invitent généralement, pour le cas de cette société, à souscrire à l'hypothèse de Bastide.

- D'après P.Alexandre, "la jeune fille(pahouine) jouit d'une indépendance plus grande que la femme mariée. Dans le domaine sexuel, cela est évident. Les naissances illégitimes ne comportent aucune honte: un enfant est toujours bien accueilli"(op.cit.p.81)

- Pour G.Balandier, "les jeunes gens célibataires(dans la société pahouine) ont entre eux une entière liberté sexuelle: c'est la coutume nommée "azoya-angon(azoya:forniquer; ngon:jeune fille)". op.cit.p.121).

- E.Trezenem de son côté écrit: "La virginité de la femme est considérée comme sans importance et les Fang ont des relations sexuelles dès qu'ils sont capables de coïter... Les jeunes filles sont libres de se donner à qui elles veulent"(op.cit.p.87).

- selon K.L.Mba: "la coutume tolère que la fiancée (pahouine) ait autant d'amants qu'elle veut pendant la durée de ses fiançailles"(cité par Balandier p.121).

- Enfin, sous la plume de Mr Bertaut, on lit: "la jeune fille pahouine est libre de son corps tant qu'elle n'a pas d'époux" (cité par Balandier p.121).

Nous voici donc en présence de témoignages qui affirment sans ambages l'existence d'une liberté sexuelle préconjugale dans la tradition pahouine. Cette opinion ne résiste pourtant pas à l'analyse des faits et les affirmations que nous venons de relever, soumises à une critique profonde, laissent apparaître facilement leur caractère spéculatif. Qu'il y ait eu des cas où, comme cela arrive dans toutes les cultures et au niveau de tous les domaines de la vie sociale, des individus, même nombreux, ont pris des libertés en matière de comportement sexuel, par rapport à la norme codifiée explicitement ou diffuse dans les structures, la chose est parfaitement admissible; et dans le cas présent, elle l'est même d'autant plus que, avec les Pahouins, nous avons affaire à un peuple extrêmement instable dans son organisation sociale et en proie d'autre part à d'intenses mutations de par l'action de ces Blancs dont ils voulaient partager les

richesses et l'ingéniosité. Mais que cette liberté préconjugale ait été officiellement admise et comme telle susceptible d'être institutionnalisée, la chose est invraisemblable car très peu compatible avec la mentalité d'ensemble et l'organisation sociale des Pahouins.

La première démarche que nous devons entreprendre pour résoudre ce problème est de dresser l'inventaire des tabous relatifs à l'exercice de la sexualité dans le groupe pahouin. La liste de ces tabous qui seront analysés plus loin, en détail et dans leur signification profonde, permet de voir que, si liberté sexuelle préconjugale il y avait vraiment dans la tradition du groupe, une telle liberté de toute évidence, ne pouvait jouer que dans un cadre extrêmement étroit.

Les interdits sexuels chez les Pahouins étaient en relation avec:

- l'âge: les rapports sexuels étaient formellement interdits aux garçons avant la circoncision et aux filles avant l'apparition des premières menstrues. Entre les époux, il ne devait plus y avoir de relations sexuelles après la ménopause de la femme.

- le moment: les rapports sexuels n'étaient licites qu'entre le coucher et le lever du soleil.

- le lieu: le coït ne doit avoir lieu que dans la maison et sur le lit.

- le statut matrimonial: les relations sexuelles n'étaient autorisées, pour une personne mariée, qu'avec le seul partenaire conjugal.

\* - l'état physiologique: les rapports sexuels étaient interdits à la femme pendant ses menstrues et dès le commencement de la grossesse; la femme devait observer cet interdit, par ailleurs, lors du traitement de certaines maladies, dont particulièrement la stérilité, dans la mesure où toutefois elle était consécutive à un avortement criminel ou accidentel.

\* - la période ou l'activité: les rapports sexuels étaient interdits aux époux depuis la grossesse de la femme jusqu'au sevrage de l'enfant; la continence était aussi imposée aux hommes quelques jours avant et pendant les expéditions guerrières et cynégétiques, ou lors de l'accomplissement de quelque besogne particulièrement difficile ou délicate. Il en était de même pour la femme pendant tout le temps qu'elle exécute des travaux de poterie. De son côté, le représentant du clan aux épreuves de lutte interclaniques devait observer la continence pendant la période de son entraînement.

- la vie culturelle et rituelle: la plupart des rites et des célébrations culturelles exigeaient, de la part des divers protagonistes

(ordonnateurs, ministres, récipiendaires, participants...) une continence qui devait commencer quelques jours avant la célébration. De nos jours encore, les adeptes du Bwiti, culte syncrétique à caractère ésotérique, doivent observer l'interdit des rapports sexuels avant les séances du culte. Par ailleurs, les initiés au grand rite "So" devaient observer cet interdit six mois après l'initiation, à moins qu'ils aient réussi à tuer quelqu'un.

- la fonction: les rapports sexuels étaient très vraisemblablement interdits à toutes les personnes gravitant autour de la vie procréatrice des époux: la belle-mère pendant la grossesse de sa bru et la matrone qui faisait office d'accoucheuse; les guérisseurs et peut-être plus les guérisseuses auraient aussi été astreints à cet interdit pendant l'exercice de leur art.

^ - la parenté: Les rapports sexuels sont interdits entre toutes les personnes relevant de toutes les structures de parenté comprises dans la parenté classificatoire: la parenté agnatique idéale (clan et sous-clan), la parenté lignagère agnatique, la parenté cognatique élémentaire et enfin la parenté cognatique idéale (parenté qui unit l'Ego aux personnes nées dans le sous-clan d'origine de la mère, ou nées d'une femme originaire de son propre sous-clan).

↓ Cette liste des tabous sexuels que nous pensons d'ailleurs n'être pas exhaustive, permet de mesurer sur un plan purement analytique, la place qui pouvait être assignée à la liberté sexuelle préconjugale chez les Pahouins. Il y a lieu à présent d'examiner profondément les affirmations que nous avons citées plus haut.

Une première considération rend ces assertions vulnérables, dans la mesure où leurs auteurs ne les situent pas dans le temps; or ici l'approche ethno-historique s'impose particulièrement pour l'appréhension d'un modèle socio-culturel dans une société en pleine réorganisation sociale et dont la dynamique a eu pour moteur essentiel des facteurs externes au groupe. Ainsi on ne peut pas étudier la sexualité des peuples de la région de Yanga (Niger) sans en faire l'histoire: les indigènes de cette région prétendent en effet que la jeune fille devait autrefois arriver vierge au mariage; à l'époque actuelle, cela est rare, les jeunes filles jouissant d'une grande liberté sexuelle. Mais il est intéressant de constater que, quand il y a des querelles dans le ménage, le mari ne manque pas de reprocher à sa femme de n'être pas venue vierge au mariage. Il se pourrait donc fort bien que cette liberté sexuelle préconjugale dont jouissent les jeunes gens dans la société pahouine, pour autant que cette liberté ait existé réellement au moment où ces auteurs ont observé

les Pahouins, soit l'effet d'un changement social récent et non un trait de culture imputable à la tradition pahouine. Or plusieurs faits convergents invitent à souscrire à ce point de vue.

Mgr Louis Martrou, dans un article intitulé "Les Eki (=interdits) des Fang", signale en 1906 le ravage que fait la syphilis parmi les Fang du Gabon. L'auteur ajoute que cette affection est restée inconnue de ce peuple jusqu'au moment où il est entré en contact avec les Blancs de la côte. Dans la mesure où l'expansion des maladies vénériennes dans une société traduit un certain degré de dissolution des moeurs, le fait que nous rapportons et qui somme toute n'a qu'une simple valeur d'appoint dans notre démarche, a tout de même son importance.

De son côté, l'administrateur Guibert, dans un document qui évoque les multiples aspects de l'évolution sociale des Fang, signale en premier lieu le relâchement du contrôle sexuel: au contact des Blancs et des populations côtières, les anciennes lois des Fang sont tombées rapidement en désuétude. L'intervention des missions chrétiennes et de l'administration, en s'opposant aux sanctions traditionnelles jugées inhumaines, n'a fait qu'accélérer le processus. Cet état de choses conduit principalement à un dérèglement général des moeurs dont les femmes peuvent être tenues pour premières responsables: "Aussi, conclut l'auteur, l'adultère est-il devenu courant en pays pahouin et véritablement excessive l'inconduite de la jeune pahouine dès son tout jeune âge". Ce même document fait état de l'influence exercée sur les autres peuples du Gabon par les populations côtières profondément affectées par leur long contact avec la colonisation européenne: chez ces populations dont en particulier les Kpongwé, il règne une grande liberté en matière de moeurs sexuelles; les femmes refusent le mariage et utilisent la prostitution pour se libérer et améliorer leurs conditions d'existence. Ainsi en 1918, sur 935 femmes mariées ou en âge de l'être à Libreville, :

- plus de 400 sont vouées au célibat
- 65 vivent maritalement avec des Européens
- une centaine vivent de la prostitution

Compte tenu de ces quelques faits et témoignages, la prise en considération du point de vue diachronique s'impose pour l'appréhension de l'éthique sexuelle de la tradition pahouine.

Un deuxième fait qui montre que l'existence de la liberté sexuelle préconjugale était très peu compatible avec la tradition sociale des Pahouins est la coutume du mariage d'impubères. Trezenem lui-même, après avoir parlé de la liberté sexuelle des jeu-



nes pahouins avant le mariage, apporte aussitôt cette restriction qui est en fait un correctif: "Cette morale très large, écrit-il, subit cependant une importante restriction dans le fait qu'il n'y a pour ainsi dire pas de jeunes filles, les fillettes étant mariées par leurs parents très tôt, quelquefois même avant leur naissance". Le témoignage de P.Alexandre va exactement dans le même sens: "La fillette(pahouine) allait vivre tôt dans sa belle-famille et était déflorée sitôt nubile; elle ne restait "elenan"(fille pubère non mariée) que très rarement et très peu de temps". Une liberté sexuelle préconjugale était donc dans ces conditions extrêmement limitée par la force des choses.

Enfin, cette prétendue liberté sexuelle des jeunes pahouins avant le mariage, et c'est là l'argument le plus fort, semble contradictoire avec l'organisation et la structure sociales du groupe; il y a en effet une foncière incompatibilité entre la structure sociale existante et le fait des naissances illégitimes. Dans une société où toute la vie sociale gravite autour de la notion de parenté et où celle-ci obéit au principe de descendance patrilinéaire, les enfants naturels nés d'unions extraconjugales ne peuvent qu'avoir un statut social inférieur à celui des enfants légitimes. Que de telles unions aient été admises officiellement, encouragées voire institutionnalisées paraît hautement invraisemblable.

Si pour l'ensemble de l'ethnie pahouine, P.Alexandre affirme que "les enfants naturels, fruits d'un "ebon"(union extraconjugale) restent dans le clan de leur mère où d'ailleurs ils ne prennent rang socialement qu'après les enfants légitimes", pour le sous-groupe beti et en particulier chez les Bton, les enfants illégitimes, nés de mères célibataires, même s'ils restent dans la famille d'origine de la mère, ne sont jamais cependant assimilés à l'ensemble de la parenté; en dehors du sous-clan d'origine de la mère, ils peuvent se marier dans les autres sous-clans à l'intérieur du clan d'origine de la mère. Ceci est loin d'être un privilège et n'est jamais vécu comme tel, car ces enfants sont véritablement des apatrides au niveau du clan, du sous-clan et même du lignage: ils n'ont pas d'ancêtres à eux, ce qui constitue une grande tribulation dans un groupe où la vie sociale est dominée par le thème des ancêtres; on peut même mesurer la portée de cette considération au niveau du comportement quotidien du groupe: en effet, à l'instar des Bantous de l'Est pour qui c'est un grand compliment et une grande marque de politesse que d'apostropher quelqu'un, non par son nom personnel, mais par son "isibongo", c'est-à-dire son "nom d'éloge"

qui n'est autre chose que le nom ancestral, le nom légué par le héros fondateur et éponyme du clan, les Eton ne mettent-ils pas leur plus grande fierté à se faire appeler, selon les circonstances, du nom de leur clan, sous-clan ou lignage? Dans une réunion interclanique, la dénomination par le nom du clan est toujours de rigueur; ainsi que l'est celle par le sous-clan dans une réunion rassemblant tout le clan. En outre, les épreuves de lutte corps à corps, "mesing", sont toujours interclaniques; ces "mesing" très importantes jadis dans la vie sociale (de nos jours la tendance générale va dans le sens de leur réinstauration), constituaient un des lieux où les jeunes gens pouvaient acquérir un énorme prestige social: le "zingui", le héros du clan qui s'était illustré le mieux dans ces luttes jouissait d'une très grande renommée. Enfin le système des noms traduisait aussi l'importance de la parenté clanique et lignagère: en dehors du nom patronymique reçu au sortir de la première enfance et du nom familial sous lequel le désignent parents et connaissances, le Pahouin avait encore, en principe, une devise "ndan", se rapportant au clan, au sous-clan ou au lignage et faisant fréquemment allusion à quelque événement marquant l'histoire de ces groupes.

Avoir un enfant hors du mariage, dans un tel contexte socio-culturel, ne semble donc avoir pu être une coutume particulièrement tenue en honneur chez les Pahouins. L'organisation sociale et la conception de la parenté du groupe rendent donc elles aussi improbable la thèse de la liberté sexuelle préconjugale chez les Pahouins. On pourrait encore admettre cette thèse si la pratique de l'avortement ou l'usage des contraceptifs empêchait les jeunes pahouines non mariées de devenir mères. Or l'avortement devait être extrêmement rare du seul fait que, suivant les croyances du groupe relatives à la fécondité, il conduisait à la stérilité; c'est dire par là que les Pahouins ne devaient pas en abuser, dans cette société où, au dire de Balandier, l'exaltation de la fécondité frisait le niveau obsessionnel. Quant aux contraceptifs, s'ils étaient connus, ils l'étaient infiniment moins que la pharmacopée pléthorique dont les Pahouins ont su se doter pour guérir la stérilité.

Par ces considérations générales, bon nombre d'assertions que nous avons relevées au début de cet article se trouvent ainsi frappées de nullité sans pourtant qu'elles aient été l'objet d'un examen individuel. Il reste maintenant à discuter telle ou telle autre qui semble le plus mettre en difficulté notre contre-thèse. Balandier voit dans la coutume "azoga angon" un indice sinon une preuve de la liberté sexuelle chez les jeunes pahouines. Une analyse de

cette expression conduit cependant à l'affirmation contraire. En effet, en pahouin, le terme "azoa"(pluriel=mezoa) veut dire "adultère"; "azoa angon" signifie donc mot à mot l'adultère de la jeune fille; or chez les Pahouins, l'adultère tout court est réprouvé socialement et sévèrement réprimé chez l'un et l'autre sexe; dès lors, le sens de l'expression "azoa angon", l'adultère de la jeune fille, a une connotation morale claire: la jeune fille qui se livre aux rapports sexuels commet une sorte d'adultère, en ce qu'elle fait usage de son corps d'une manière illicite; son acte n'entraîne pas de sanction parce que, du point de vue légal, personne ne s'en trouve lésé comme dans le cas d'un adultère de la femme mariée; mais cela n'empêche pas que cet acte soit réprouvé socialement; loin donc d'exprimer une coutume consacrée dans le groupe, l'expression "azoa angon" marque en fait la désapprobation du groupe au sujet d'une coutume qui vient de faire son apparition.

Enfin l'allégation de M.Hba, selon laquelle la fiancée pahouine peut avoir des amants pendant la durée de ses fiançailles, relève de la pure légende. Les Pahouins n'ont pas de mot spécifique pour désigner le "fiancé" ou la "fiancée"; ceux-ci sont désignés respectivement par les termes "nnon" et "ngal" qui signifient "époux" et "épouse". Les fiancés Pahouins ont donc conscience qu'ils s'appartiennent l'un à l'autre d'une façon exclusive et très probablement définitive; cela est d'autant plus évident que ces fiançailles ont été conclues à la faveur du premier versement de la dot; le versement intégral de cette dot, "minsuba", viendra légitimer et consacrer officiellement cet état de choses, mais le principe de l'appartenance mutuelle des deux jeunes gens est acquis. On voit donc mal où peut s'intégrer dans ce complexe, une vie licencieuse de la fiancée.

Nous concluons donc cet article en disant que l'existence, dans la tradition pahouine, d'une liberté sexuelle préconjugale, admise officiellement et comme telle, susceptible de se doter d'institutions spécifiques, est invraisemblable. Les cas observés et qui vont contre cette position, ou sont le fait normal de l'écart qui existe dans toutes les cultures et au niveau de tous les domaines de la vie sociale, entre la norme codifiée explicitement ou diffuse dans les structures et le comportement réel des individus, ou alors le fait des mutations sociales intenses et rapides qui se sont produites dans la société pahouine dès son contact avec le monde occidental. Mais en aucun cas, pensons-nous, le libre exercice de la sexualité avant le mariage ne saurait être imputée au patrimoine culturel des Pahouins.

## CHAPITRE VII

### Les Fiançailles et le Mariage

#### L'Ethique sexuelle conjugale

##### I - L'accession à la majorité juridique et civile

Par la circoncision, le jeune Pahouin, auparavant "mengo"(enfant) et "nsosol"(incirconcis), est devenu "ndoman"(jeune adulte). Dès lors, il s'intègre un peu plus au groupe des adultes et prend de plus en plus part à la vie publique de la société; par une assistance assidue aux tenues de palabres, en particulier, il apprend la sagesse et l'art oratoire des aînés. Toutefois, à ce stade, le jeune homme, qui n'est encore qu'un "ebis"(non-initié) n'est pas un Pahouin accompli; il ne peut encore, ni voir, ni toucher ni invoquer les ancêtres dont les crânes reposent dans le "bieri", l'autel portatif familial; sa pleine intégration au monde des adultes exige qu'il subisse encore quelques rites et qu'il se marie.

Le premier de ces rites était le "melan", que nous avons déjà décrit à propos du "complexe lignager". L'adolescent dont la connaissance des généalogies du groupe était jugée satisfaisante, était mis en contact avec les ancêtres en passant une nuit, seul, face à face avec le Bieri; il devait recevoir des ancêtres, en songe, un surnom, des interdits personnels et parfois la révélation de son totem individuel.

Un peu plus tard, vers l'âge de 16 à 20 ans, la grande initiation "So" devait faire du jeune homme un "mvon"(initié); ce n'est qu'après avoir subi ce rite qu'il était considéré comme Pahouin; il pouvait désormais espérer figurer un jour au rang des anciens et jouir de leurs privilèges. Le rite "So" comportait des épreuves et des enseignements à caractère pratique, guerrier et sexuel. Il faisait des jeunes gens des "benya boto"(vraies personnes), c'est-à-dire des membres jouissant de tous les droits dans la société. Après cette initiation, le jeune pahouin, pendant une période de quelques six mois, devait encore observer des interdits sexuels et alimentaires; mais il pouvait en être exempté s'il tuait un homme au cours de cette période. Parvenu à ce stade, le jeune homme était alors prêt pour le mariage; celui-ci devait achever de lui conférer la majorité juridique et civile et lui apportait une indépendance économique vis-à-vis de sa famille.

Chez la jeune fille, dont la croissance n'était pas rythmée par des célébrations rituelles, le drame de la vie sociale commençait à la puberté. Lorsqu'elle était déflorée dès l'apparition de ses premières règles, elle cessait d'être "ngon" tout court, c'est-à-dire "jeune fille", pour devenir "mininga"(femme); plus tard, devenue mère de nombreux enfants, elle était appelée "nyia mininga"(femme, vraie femme).

## II - Les Motifs du Mariage ^

Les motivations qui poussent le jeune pahouin des deux sexes au mariage sont avant tout d'ordre social, en ce sens qu'il n'a à choisir ni l'institution conjugale en tant que telle, ni même bien souvent le partenaire. Tout comme elle l'a conduit auparavant au stade de la circoncision et des autres initiations ou de la simple maturité affective et sociale, la société l'emmène maintenant vers la fondation d'un foyer.

Le mariage, "abe", signifie à la fois lien et allié. L'institution matrimoniale apparaît ainsi comme moyen privilégié pour le groupe de nouer des alliances avec d'autres groupes pour des besoins de sécurité et de coopération économique et militaire. "Le Fang, écrit Trilles, épousera une jeune fille pour se procurer des alliances dans les autres tribus, acquérir ainsi plus d'influence, ayant plus d'hommes rattachés à lui par les liens du sang"(1). Le mariage a joué ainsi un rôle social considérable dans le programme de reconstruction sociale: en resserrant les liens entre les différents fragments familiaux et claniques, il contribuait à lutter contre la dissémination des différents groupements consécutive à la pénétration en désordre au Gabon. On comprend dès lors la mainmise du chef de lignage sur tous les mariages contractés par les membres de son groupe: en disposant de dots par lesquelles s'acquièrent les femmes et en arrangeant les mariages d'impubères, il réduit la liberté de choix du conjoint et peut ainsi rechercher l'alliance qui lui paraît la plus avantageuse pour le groupe; d'autre part, le caractère public des peines dues aux violations de l'éthique conjugale et l'intervention massive du groupe en cas de rapt ou de fuite d'une épouse assurent la sauvegarde de l'équilibre réalisé à la faveur des unions matrimoniales.

Si l'impact du groupe social marque ainsi profondément le mariage pahouin, cela n'empêche cependant pas celui-ci d'avoir

(1) TRILLES, Proverbes, légendes et contes Fang, in Bulletin Sociol.

en même temps un sens personnel important. Le jeune pahouin qui se marie, tout en mordant à l'appât de la société, veut d'abord s'assurer une descendance; de cette façon, il ne mourra pas tout entier et ne brisera pas la lignée et le nom de la famille; il sera un jour vénéré comme ancêtre et son nom se perpétuera à travers les âges; il s'assure enfin une protection dans sa vieillesse et enrichit par ailleurs le groupe lignager, cellule économique autarcique. De ce fait, le culte de la fécondité tient dans la société pahouine d'autrefois une place extraordinaire: les innombrables précautions que doivent prendre les époux pour assurer et l'heureux aboutissement d'une grossesse qui s'annonce, et, après la naissance, la santé de l'enfant, les interdits que doivent respecter les jeunes filles afin d'éviter la stérilité, l'existence de nombreuses techniques de dépistage et de guérison de la stérilité...tout cela montre le caractère presque obsessionnel que revêt la recherche de la descendance; un tel état de choses n'est peut-être pas étranger à la situation historique du peuple: ne fallait-il pas, pour les besoins de la conquête et de la défense durant toute la migration, veiller particulièrement à l'augmentation du potentiel numérique du groupe? Toujours est-il que cette mystique de la fécondité marquait profondément de son empreinte l'éthique conjugale et l'organisation de la société domestique et que, de ce fait, elle constitue une pièce maîtresse pour l'appréhension de la morale sexuelle des Pahouins.

Enfin, le mariage apparaît, dans la société pahouine traditionnelle, comme une entreprise de valorisation sociale: le prestige des individus se mesurait, entre autres choses, par le nombre d'épouses. Nous étudierons plus loin la signification de ce phénomène dans le chapitre relatif à la polygamie.

III - Les Règles Matrimoniales     1

L'une des qualités exigées du chef de lignage, sinon la première de toutes, était la connaissance exacte des généalogies et des règles de parenté de son groupe, de façon à pouvoir contracter pour les siens, en toutes circonstances, des unions qui respectent ces règles et assurent l'équilibre social. Lorsque, comme cela arrivait quelquefois, un jeune homme qui n'avait pas été fiancé impubère ou à qui le groupe n'avait pas choisi une épouse, s'en allait lui-même en chercher une, le patriarche-doyen examinait l'affaire pour voir si quelque lien de parenté mal connu ne rendait pas incestueuse l'union en vue; si son jugement prêtait à contestation, c'est l'as-

semblée du lignage et même du sous-clan qui devait trancher la question.

Les Pahouins ne connaissaient aucun type de mariage préférentiel. Ils ne dédaignaient même pas de contracter des unions avec les groupes étrangers: bien plus, ils y trouvaient un bon compte dans la mesure où cet appoint les aidait partiellement à résoudre le problème de la compétition pour les femmes; ces groupes du reste n'avaient pas toute liberté de refuser leurs filles à leurs inquiétants voisins: "Les parents de Kaélé, écrit Mgr Martrou, consentaient par peur (au mariage de leurs filles avec les Fang), heureux peut-être d'acheter ainsi leur sécurité et les bonnes grâces de leurs turbulents voisins. Ainsi ces familles Fang, tout en gardant par les hommes la généalogie de la tribu, se métissaient du sang kaélé par les femmes"(1).

Le mariage chez les Pahouins était valide à deux conditions:

- le respect de la double exogamie qui devait empêcher l'union de comporter une trace d'inceste

- et l'acquittement des prestations matrimoniales qui devait conférer à l'union sa légalité et consacrer la légitimité des enfants.

#### 1. La loi de la double exogamie

Nous avons déjà mentionné cette loi lors de l'étude de la structure sociale et du système de parenté des Pahouins. Elle consiste en ce que le Pahouin ne peut se marier ni dans son propre clan ni dans le sous-clan d'origine de la mère; pour ce dernier terme de la loi, l'interdiction est levée à partir de la troisième ou de la quatrième génération: de la sorte, l'arrière-petit enfant peut se marier avec une personne du sous-clan de son arrière-grand-mère maternelle. Une autre loi, opérante en particulier chez les Eton, interdit à toute personne, née dans le sous-clan A du clan Z, d'épouser une personne née d'une femme mariée dans un autre clan mais originaire du même sous-clan A du clan de l'Ego.

#### 2. Les prestations matrimoniales

La question dont nous esquissons l'étude ici est fort délicate et complexe. La prestation matrimoniale ou "dot" est, comme la polygamie, l'une des institutions de l'Afrique Noire traditionnelle qui ont le plus suscité de commentaires de la part des observateurs étrangers, et à propos desquelles la mentalité négro-africaine a été

(1) MARTROU, L.: La langue Fang et ses dialectes, in Journal de la Société des Africanistes, Tome VI, Fasc. I, 1936, p. 206-211

extrêmement mal comprise. Généralement, on a qualifié la coutume d'"achat de la femme", et l'on a été tellement convaincu de cette interprétation des faits que les missions chrétiennes et l'administration coloniale se sont acharnées, chacune sur son propre terrain, à combattre ce qui paraissait une sécrétion de la barbarie. En Afrique du Sud, il fut une époque où, d'après la conception officielle, le mariage indigène qui comportait une prestation en bétail était une transaction immorale sans valeur légale. En 1917, la Cour Suprême du Kenya décidait que "ce qui était appelé mariage par la coutume indigène (achat d'une femme) n'était pas un mariage". Enfin au Cameroun, il y a une quinzaine d'années, l'archevêque de Yaoundé condamnait officiellement la "dot" comme contraire à l'esprit du christianisme, tandis que, des années plus tard, un gouvernement autochtone déclarait ignorer, du point de vue légal, toute question relative à la prestation matrimoniale.

Nous commençons par établir les faits dans la société traditionnelle pahouine afin de chercher à élucider la signification de l'institution dotale. Le jeune pahouin qui se mariait devait verser à la famille de sa future épouse un "prix de la fiancée", "nsuba"; le premier versement de ce "nsuba" permettait aux deux jeunes gens de se fiancer, le mariage<sup>de</sup> devant avoir lieu dans la suite qu'après le versement intégral. Avant que les Pahouins n'entrent en contact avec l'économie monétaire, c'est-à-dire jusqu'aux années 1918-1920, le prix de la fiancée était plutôt symbolique et ne comprenait que des produits locaux (ivoire, bétail, coquillage, têtes de lance...). Peu à peu, à mesure que l'on pouvait se procurer les richesses de l'économie de traite, les marchandises importées figurèrent dans la constitution de la dot: ainsi aux côtés des produits locaux y prirent place les vêtements, les fusils, le sel, les alcools, etc... A partir de 1922, le numéraire commence à s'introduire dans le prix de la fiancée chez les Pahouins; le fait était dû d'une part, indirectement au boom économique qui avait débuté en 1920 à la suite de l'exploitation intensive de l'okoumé, et qui avait libéré une grande quantité de numéraire et d'autre part, directement, à l'administration coloniale qui, en interdisant aux gendres de verser les suppléments de dot habituels et continuels, et en les invitant à s'acquitter du paiement par l'argent, avait officialisé la notion d'"achat de la femme". Cette part du numéraire dans la dot allait s'accroissant sans cesse, au point de représenter, quelques années plus tard, les 75% environ du total de la prestation.

Quelle était, à présent, la signification de cette institution du prix de la fiancée?



Il y a lieu de distinguer en elle un aspect légal et un aspect symbolique.

L'aspect légal de la dot traditionnelle consistait en ce que celle-ci était la seule formalité officielle dont disposait la société pour légaliser le mariage. Il n'existait pas une institution qui comme l'acte de mariage, permettait de contracter légalement une union matrimoniale devant les officiels autres que les chefs des deux lignages intéressés; par ailleurs l'union libre, outre qu'elle ne pouvait de toute évidence être socialement admise, le mariage étant avant tout une affaire du groupe, posait par ailleurs le lourd problème de la légitimité des enfants. L'union de l'homme et de la femme n'était donc consacrée officiellement que par les chefs des deux lignages des époux, et à travers l'institution dotale que le groupe pahouin avait choisie comme particulièrement apte à signifier symboliquement le mariage. Aussi, le versement du prix de la fiancée avait toujours un caractère public: le chef du lignage du jeune homme, au cours de la tenue de palabre ad hoc, remettait, au vu et au su de tous, la somme des biens fixée au tuteur responsable de la jeune fille. Le sens primordial de la dot était donc de conférer sa légalité au mariage. C'est pourquoi, en cas de divorce ou de rupture de fiançailles, elle était remboursée au mari, ou au fiancé.

Toujours du point de vue légal, le prix de la fiancée assurait une autre fonction, liée à la première et qui consistait à fonder la légitimité des enfants. D'après un proverbe Fang: "Mon ase mon mbiae, mon ane mon bitye" (l'enfant n'appartient pas au géniteur, mais à celui qui paie la dot). Si, pendant les fiançailles, les époux consumaient frauduleusement le mariage, l'enfant qui naissait appartenait de droit au père de la fiancée; son géniteur ne pouvait le reprendre qu'après le versement intégral de la dot, celle-ci étant dans ce cas sensiblement majorée. De la sorte, l'acquiescement de la prestation matrimoniale apparaît comme un effet du dessaisissement de la part du père de l'épousée de ses droits sur les enfants de sa fille. Cela est tellement vrai que, chez les lahouins, lorsqu'une femme mariée mourait sans laisser d'enfants à son mari, ce dernier recevait ou le remboursement du prix de la fiancée, ou une autre fille à épouser, généralement la puînée de la défunte; mais si en mourant la femme laissait une postérité à son mari, il n'y a pas de remboursement de la dot.

En étudiant le système matrimonial des Thonga, des Ngoni et d'autres groupes parmi les Bantou du Sud-Est, Baumann était arrivé à cette même conclusion: "Les recherches récentes (à propos de

la dot), écrit-il, démontrent toujours plus clairement qu'il s'agit plutôt d'un rachat des enfants à naître du mariage. C'est seulement grâce à ce versement que l'époux peut faire valoir ses droits sur les enfants. Si l'épouse n'a point d'enfants, la dot est rendue"(1).

Dans son aspect symbolique, le prix de la fiancée servait de compensation à la famille de l'épouse. Dans les sociétés de type segmentaire, un mariage est essentiellement un remaniement de la structure sociale: la femme qui se marie quitte son clan et sa famille pour aller grossir le groupe de son mari; sa famille éprouve donc une perte qui n'est toutefois pas économique: elle consiste en ce que le groupe de la femme mariée se trouve privé à tout jamais de l'un de ses membres auquel tout le monde était attaché par des liens d'affection et de solidarité. Cet aspect des choses est souvent symboliquement exprimé dans les cérémonies de mariage: la famille de la fiancée oppose une résistance rituelle à la famille de l'époux venue chercher l'épousée; au Basutoland, le jour du mariage, on barre le chemin de la maison de la fiancée au bétail qui doit constituer la dot. Chez les Lolos de l'Himalaya oriental, la coutume atteint un développement extraordinaire qui confine au drame: du fait que les parents de la jeune mariée ne reverront pas leur fille avant quelque dix ans, l'intermédiaire qui vient s'assurer que la fille sera prête au jour fixé pour le mariage subit de mauvais traitements: en particulier il est roué de coups et l'acharnement avec lequel il est battu doit prouver combien la jeune épousée avait de la valeur aux yeux de toute sa famille; en outre, les parents prolongent à dessein les négociations, ce qui a pour effet de pousser le fiancé à rassembler un groupe d'amis pour attaquer sa belle-famille; celle-ci oppose une résistance farouche et il s'ensuit une lutte qui cause des dommages considérables aux personnes et aux liens. Ce n'est que lorsque le groupe du jeune homme a raison de la belle-famille que celle-ci l'accueille, déclare la paix, et sert viandes et boissons alcoolisées.

Chez les Pahouins, on n'allait pas jusqu'à un tel point; mais bien souvent, au moment où avaient lieu les négociations portant sur le mariage d'une fille, la mère de cette dernière devait faire son deuil rituel: elle quittait la séance et quelque part, derrière la maison, faisait entendre de longs sanglots.

De son côté, la jeune fille qui se marie, quitte la famille et le groupe où elle est née et a grandi, pour aller vivre ailleurs. C'est donc non sans tristesse qu'elle doit renoncer à tous les liens qui l'unissaient à chacun des siens; par ailleurs, c'est

(1) BAUMANN, cité par De Pedros, op. cit.

avec quelque appréhension qu'elle envisage la perspective de devoir s'habituer à la vie dans un groupe étranger. Cet aspect des choses est lui aussi symboliquement souligné dans beaucoup de sociétés par des comportements rituels: chez les tribus Bahimas ou Banyankoles de l'Ouganda, la jeune fille, le jour de son mariage, doit fondre en larmes. C'est un vieil usage qu'elle ne doit pas oublier; elle manifeste ainsi son attachement à sa famille qu'elle quitte; lorsque les amis de son fiancé viennent pour l'enlever, elle doit leur opposer une résistance rituelle en se débattant violemment, pour signifier qu'elle n'est pas pressée de quitter sa maison natale.

Chez les Pahouins, la jeune fille ne va pas jusqu'à pleurer et à opposer de la résistance au groupe de son fiancé le jour où elle doit partir de sa famille pour suivre son époux; mais lorsqu'on négocie son mariage, elle doit se montrer triste et très réservée. Il ne convient pas qu'elle exprime quelque sentiment de joie; elle doit même feindre de l'indifférence à l'égard de la négociation comme si l'affaire lui était étrangère. C'est à ce prix qu'elle dévoile sa noblesse aux yeux des deux groupes lignagers qui négocient son mariage. Le prix de la fiancée apparaît ainsi comme une indemnité accordée par le fiancé à la famille de sa future épouse pour la perte de leur fille.

Enfin, la prestation matrimoniale chez les Pahouins s'insère dans le processus de dons et contre-dons. Le don est, partout en Afrique Noire, sans doute le phénomène économique le plus important et l'acte oblatif constitue une des caractéristiques fondamentales du mode de vie africain. Il n'existe aucune relation sociale qui ne comporte de présents offerts et rendus, même si le contre-don est différé. Le domaine oblatif apparaît ainsi comme chargé d'une véritable mystique: le don engage à la fois celui qui offre et celui qui reçoit, et crée ainsi des relations d'alliance plus ou moins durables.

La règle fondamentale qui gouverne ces transactions est que, pour tout ce qui est reçu, quelque chose doit être donné en retour. De la sorte, lorsqu'un groupe familial fait don d'une fille à un autre groupe, ce dernier est tenu de fournir des cadeaux en échange. Dans certains cas où, comme chez les Nkundo de l'ex-Congo belge, le prix de la fiancée s'accompagne d'un contre-paiement de valeur approximativement égale, on considère qu'il s'agit d'un échange de dons ayant pour but d'instituer des relations amicales entre les deux familles dont l'une marie un de ses fils à la fille de l'autre. Mais lorsque, comme chez les Pahouins, le prix de la fiancée,

d'une valeur importante, ne s'accompagne d'aucun contre-paiement ou que ce dernier est inférieur, la famille qui donne sa fille à quelqu'un juge qu'elle lui accorde un bénéfice que vont partager ses parents à lui et estime devoir recevoir une compensation en retour de cet avantage. Dans ce cas, très souvent, le prix que l'on reçoit pour le mariage d'une fille est gardé en vue de l'acquisition d'une épouse pour un membre de la famille, en général le frère de l'épousée; de cette façon, un nombre important de personnes se trouvent impliquées dans la transaction. Chez les Pahouins, cet aspect de la dot s'est trouvé, à cause de la situation historique du groupe, enrobé dans les besoins du peuple en sécurité politique et en avantages économiques: "En circulant, écrit Balandier, la dot(chez les Pahouins) tisse un réseau de liens entre groupements qui, sans l'obligation d'exogamie, auraient vécu en tant qu'unités biologiques, économiques et politiques repliées sur elles-mêmes. Elle oblige à la coopération; elle crée des zones de sécurité dans un pays où, à l'époque conquérante, la compétition économique est rude"(op.cit.)

La prestation matrimoniale dans la société pahouine est donc à la fois le facteur qui confère la légalité au mariage et consacre la légitimité des enfants, le contre-don qui assure la compensation pour la perte qu'éprouve la famille de l'épousée et qui doit permettre d'acquérir une épouse pour le frère de la fille donnée en mariage, et enfin une institution qui établit des liens solides et durables entre divers groupements pour les besoins de sécurité et de coopération.

Mais en aucun cas, la dot chez les Pahouins comme partout ailleurs en Afrique Noire, ne peut être considérée comme un achat de la femme. C'est une conception que, en raison du développement de la science anthropologique et de l'étude des réalités sociales africaines, on n'est plus autorisé à soutenir de nos jours. L'une des caractéristiques des transactions commerciales d'achat et de vente consiste en ce que, une fois qu'elles sont conclues, il ne subsiste aucune obligation ni pour l'acheteur, ni pour le vendeur, hormis le cas des plaintes possibles fondées sur la garantie. Or il en va tout autrement du mariage africain sous ce rapport.

D'abord le prix de la fiancée peut être restitué dans de nombreux cas, et en particulier à l'occasion d'un divorce; celui-ci dans la société pahouine, pouvait être indifféremment le fait de l'initiative de l'homme ou de la femme: dans l'un et l'autre cas, le mari avait toujours droit au remboursement de la dot.

En outre, nulle part en Afrique Noire, on ne considère que la femme mariée soit incorporée à la famille et au clan de son époux; elle continue à faire partie de sa famille d'origine et à jouir de la protection de son tuteur. Elle ne se trouve liée au clan de son mari que par l'intermédiaire de ses enfants; si elle divorce sans avoir eu d'enfants, il ne subsiste aucun lien personnel entre elle et le groupe familial de son mari. De cette façon, la femme africaine n'est nullement la chose de l'homme qu'elle a épousé; sa famille garde encore ses pleins droits sur elle. Chez les Pahouins, le "nyia ndomo" (le frère de la mère) peut ainsi s'aviser de faire divorcer la femme mariée dont il est le tuteur: il suffit pour cela qu'il s'estime avoir été injurié par son gendre ou qu'il invoque les mauvais traitements que ce dernier fait subir à sa femme.

Par ailleurs une série de pratiques coutumières démontrent excellemment que la femme mariée n'était en quelque sorte que prêtée à son mari et au groupe de celui-ci. Dans la société pahouine, le rite "mevungu", exclusivement féminin, avait pour but d'instituer un puissant lien de solidarité entre toutes les femmes mariées dans un même village, en raison du sort commun qu'elles partageaient toutes, celui de se retrouver étrangères dans le groupe de leurs maris. Leur village d'origine continuait à être la vraie patrie; il avait d'ailleurs un nom générique: "dzañ" et paraissait chargé d'une certaine mystique; la femme devait s'y rendre dans des circonstances précises: c'est là qu'elle allait toujours accoucher; c'est là aussi qu'elle fuyait lorsqu'elle était victime de mauvais traitements de la part de son mari. Dans ce dernier cas, le mari devait aller l'y reprendre, non sans s'être acquitté au préalable d'une amende versée au tuteur de sa femme.

Plus décisive, dans cet ordre de phénomènes, est la coutume selon laquelle le mari pahouin, pour ramener chez lui sa femme qui avait accouché dans sa famille d'origine, devait payer à ses beaux-parents un véritable complément de dot, avec notamment un cadeau d'importance pour la belle-mère; le geste était répété à chaque accouchement de l'épouse et c'est probablement cet usage qui a donné naissance au proverbe: "le panier de la belle-mère n'est jamais rempli". Cette coutume est largement diffusée en Afrique Noire; chez les Bassongué et les Balouba en particulier, le père doit même en plus offrir des cadeaux pour être admis à voir son enfant qui vient de naître.

Ces faits interdisent donc d'assimiler la prestation matrimoniale en Afrique Noire à un achat de la femme. Si toutefois le prix de la fiancée est devenu si élevé que les jeunes gens qui ne

sont pas assez aisés trouvent difficilement à se marier, il faut mettre en cause, non l'institution en tant que telle, mais l'orientation nouvelle qui lui a été donnée dans la société nouvelle et qui est due à divers facteurs dont principalement: l'entrée en contact avec l'économie monétaire, l'introduction de la notion de profit individuel, l'initiation à la grande consommation, le déséquilibre causé à la sex-ratio par les transferts massifs de la main-d'oeuvre masculine vers les chantiers d'exploitation forestière, l'instabilité et la désorganisation sociales causées par l'abandon des règles traditionnelles... Il s'agit donc de nos jours, quand on parle de la dot, d'une institution qui ne soutient plus qu'un lien de parenté très lointain avec la coutume originelle.

#### IV - Les Formes du Mariage 7

En dehors du mariage normal précédé des fiançailles régulières avec versement préalable de la dot, la société traditionnelle pahouine connaissait six formes de mariage, mais qui toutes devaient obéir aux deux règles essentielles du respect de la double exogamie et de l'acquittement du prix de la fiancée.

##### 1. Mariage d'impubères

La première forme de mariage était le mariage d'impubères. Il consistait à conclure le mariage d'une fille non encore conçue, d'un foetus ou d'une fillette qui n'avait pas encore atteint l'âge nubile. Les parents percevaient alors l'intégralité du prix de la fiancée et après le sevrage, la petite fille allait vivre dans la famille de son époux; elle y était élevée et éduquée soit par sa belle-mère, soit par la première femme de son époux. Conformément aux croyances du groupe en matière de physiologie de la conception, la jeune fille, tant pour éviter d'être stérile que pour être assurée de pouvoir concevoir, devait être déflorée uniquement lors de sa deuxième menstruation. Si elle avait des rapports sexuels avant le temps prescrit, elle était frappée automatiquement d'une stérilité définitive et d'autre part, pour concevoir, elle ne devait pas manquer d'avoir des rapports sexuels avec son mari le lendemain du jour où l'écoulement du sang menstruel avait cessé; de la sorte, il subsistait encore dans l'appareil génital de la femme un peu de sang séché dont le mélange avec le sperme de l'homme devait donner naissance à une sorte de pâte appelée "nsue a mon" (lézard d'enfant). En remontant dans le ventre de la femme, elle se développait et devenait un enfant.

Le mariage d'impubères était une pratique très courante dans la société pahouine. Trezenem affirme qu'"il n'existe guère de jeune fille (pahouine) même encore dans sa famille, sans mari (p.77) et d'après Alexandre "la jeune pahouine ne restait "elenan" (fille pubère non mariée) que très rarement et très peu de temps". Ceci constitue une puissante preuve contre les assertions selon lesquelles il existait chez les Pahouins une entière liberté sexuelle entre les jeunes gens avant le mariage.

## 2. Mariage par rapt

La deuxième forme de mariage pratiquée chez les Pahouins était le mariage par rapt, "abom". Le jeune homme qui, pour une raison ou pour une autre, voulait accueillir sa fiancée chez lui sans attendre la fin des démarches officielles, allait enlever nuitamment sa bien-aimée. La belle-famille ne tardait pas à se rendre dans la famille du ravisseur et là elle se faisait offrir ce que la famille du jeune homme avait préparée comme dot. Elle était obligée d'accepter ce début de paiement quelqu'en fût le montant. La jeune fille restait chez son fiancé malgré le non-versement intégral de la dot et du coup, la réglementation relative à la légitimité des enfants se trouvait considérablement assouplie en faveur du jeune homme.

Tout porte à croire que le mariage par rapt est récent car il semble lié aux transformations de la société pahouine; dans la mesure où il paraît se fonder essentiellement sur l'incapacité du jeune homme à négocier normalement son mariage en versant la dot requise, le mariage par rapt est à mettre en liaison avec le renchérissement du prix de la fiancée et la désagrégation de la famille lignagère.

## 3. Le mariage par mise en gage de la femme pour dette

C'est la coutume dite "eban". Le débiteur insolvable d'une dette d'importance pouvait livrer provisoirement sa femme à son créancier, pendant tout le temps qu'il lui faudrait pour rembourser la dette; en cas de remboursement de cette dette, il récupérait sa femme; en cas de non-remboursement, l'union de la femme avec le créancier de son mari était consolidée et sans autres formalités, il se constituait ainsi un mariage légal, comportant pour le nouveau mari, tous les droits sociaux sur la femme et les enfants qu'elle pouvait donner.

#### 4. Le mariage par remplacement de la femme

C'est l'"eyian"; ce type de mariage avait lieu lorsqu'une fille dotée mourait avant les noces ou lorsqu'une femme mariée mourait sans laisser de postérité à son mari. Dans ce cas, le père de la défunte devait ou rembourser la dot perdue ou plus souvent trouver au veuf une remplaçante, généralement la puînée de la morte.

#### 5. Le mariage par dation en compensation d'une fille

Il résultait du caractère collectif de la responsabilité dans le clan. Lorsqu'il arrivait qu'un Pahouin assassine quelqu'un en dehors de son clan, le groupe familial du meurtrier, craignant que la famille de la victime, appliquant la loi du talion, ne se venge aveuglément sur n'importe lequel de ses membres, s'efforçait d'obtenir de la famille du coupable le paiement d'un prix du sang "tañ mbim"(prix du cadavre); celui-ci consistait en marchandises ou en dation d'une fille.

#### 6. Le mariage par échange de filles ou de femmes

L'échange de filles avait lieu entre deux clans, généralement dans le cadre d'une alliance "elat". Quant au mariage par échange de femmes "mfole bininga", il se passait entre deux hommes avec le simple consentement de leurs épouses; les parents de celles-ci n'intervenaient que pour vérifier le montant des dots afin de s'assurer que le mari dont la femme avait été le plus faiblement dotée lors du premier mariage avait bien versé la différence à l'autre.

Il convient de signaler à la fin de ce paragraphe qu'en cas de décès de l'époux, un de ses parents héritait de sa ou de ses femmes; mais cet héritage n'était obligatoirement pas un mariage, car il était reconnu à l'héritier un droit de délaissement: il pouvait en effet renvoyer les veuves dans leurs familles, mais devait garder leurs enfants qui appartenaient au lignage et au clan. De plus cet héritage devait suivre la pente descendante des générations ou de l'âge: le fils pouvait hériter des veuves de son père, et le cadet de celles de son frère aîné; mais l'héritage était interdit dans l'autre sens.

### V - Les Régimes Matrimoniaux

Les Pahouins connaissaient deux régimes de mariage: la monogamie et la polygamie. Si les statistiques établies à ce sujet ont toujours fait apparaître une nette prédominance de la monogamie par rapport à la polygamie, elles n'ont toutefois pas manqué de sug-



gérer l'importance de cette dernière: "La polygamie, écrit Perrault, a été longtemps l'une des bases les plus solides de l'organisation familiale des Fang"(1). A cause des très nombreux jugements de valeur auxquels cette institution a donné lieu, à cause de son importance dans la société traditionnelle et des graves bouleversements sociaux consécutifs au discrédit dont elle a été frappée tant par l'administration coloniale que par les missions chrétiennes, une étude profonde s'impose pour en élucider le sens; et dans le cadre de cette recherche, il convient en tout premier lieu de relever les motivations individuelles ou collectives qui ont présidé à l'apparition de ce modèle culturel chez les Pahouins, l'étude des aspects domestiques de l'institution ne devant intervenir qu'après cette première approche qu'elle ne ferait tout compte fait que rendre plus compréhensible.

### 1. Les motivations de la Polygamie dans la société traditionnelle pahouine

La polygamie pahouine consistait en ce qu'il était loisible à un homme d'épouser autant de femmes qu'il voulait; l'inverse de cette pratique, la polyandrie, était inconnue; aussi il convient de parler ici de "polygynie", terme plus précis, celui de "polygamie" étant plutôt générique du fait qu'il désigne l'union soit d'un homme, soit d'une femme avec plus d'un conjoint. Afin d'étudier cette polygynie pahouine dans son aspect numérique, ce qui nous permettra d'en mesurer l'importance de l'impact dans la vie sociale, nous reproduisons ici les résultats de quelques enquêtes statistiques qui ont été menées à ce sujet à des époques différentes et dans plusieurs régions et que Balandier a rapportées dans son étude sur les Fang.

La première de ces enquêtes a été effectuée par le médecin-général Le Dentu en 1938; elle concerne une région dite évoluée, le canton Ndou-Libi, comparée sous le rapport des régimes matrimoniaux, avec l'ensemble des Fang du Gabon.

Nombre de femmes	1	2	3	4	Plus de 4
	%	%	%	%	
Ndou-Libi	66,8	17,1	8,1	4,9	5,1
Fang du Gabon	63,1	22,2	9,6	2,4	2,7

(1) PERRAULT, G.: Les Fang du pays Yaoundé, in Cahiers d'Outre-Mer, 1949  
p.317

La deuxième enquête a été menée en 1945 dans tous les villages des cantons qui se trouvent autour du centre d'Oyem.

Nombre de femmes	1	2	3	4	Plus de 4
Pourcentages	52,3	25	11,1	5,1	6,5

Un troisième tableau permet d'évaluer les incidences des religions sur l'adoption de l'un ou l'autre des deux régimes matrimoniaux.

Religion déclarée	% de monogames	% de polygames	% de la population totale
Catholique	63	37	56
Protestant	73	27	39,4
Animiste	43,5	56,5	4

Ces tableaux montrent une polygynie limitée à la fois dans son extension comme dans le nombre de femmes. Ils révèlent aussi que le phénomène accuse une nette récession devant la mission chrétienne et l'évolution dans le sens de l'adoption des normes culturelles de l'occupant colonial. Mais il convient de souligner tout de même l'importance sociologique du phénomène: les pourcentages que nous venons de reproduire en témoignent déjà suffisamment; mais il faut encore ajouter que, dans certaines régions, surtout celles qui étaient pauvres, l'adoption de la monogamie n'était pas toujours le fait d'une option délibérée: à cause de la difficulté de constituer les dots, les hommes de ces régions déshéritées ne pouvaient pas retenir les femmes qui de ce fait s'en allaient dans des régions plus riches. Par ailleurs "il convient, note G. Balandier, de prévoir que cette tendance à la monogamie n'est, dans une certaine mesure, qu'apparente; la multiplication des divorces permet une polygamie "dans le temps": le canton de Ndou-Libi (d'une population inférieure à 6500 hab.) fait apparaître, sur une période d'environ une année, 206 divorces connus pour 521 mariages" (p. 192). Quelles sont, à présent, les motivations qui suscitaient cette polygynie et quelle signification revêtait-elle?

Les observateurs étrangers ont pris la polygynie africaine comme l'une des cibles d'attaque privilégiées pour vilipender la mentalité négro-africaine; on y a vu généralement une technique d'asservissement de la femme et de négation de sa dignité humaine; la femme africaine était dans cette institution, croyait-on, à la fois

une bête de somme chargée des travaux les plus vils et productrice de richesses, un élément de prestige pour l'homme servi par de nombreuses épouses, et une génitrice grâce à laquelle l'homme pouvait se sentir pleinement mâle et s'assurer une descendance. De nos jours, le progrès de l'intelligence des réalités socio-culturelles de l'Afrique Noire n'autorise plus qu'on professe de telles opinions à propos de cette pratique. Certes il faut examiner la situation particulière de l'institution de la polygynie dans chacune des sociétés où elle se rencontre, mais on doit tenir comme règle générale qu'étant un modèle socio-culturel de cette importance, elle répond à un besoin et remplit un rôle: de ce point de vue, il n'y a pas de raison de penser a priori qu'elle provient d'un désir explicite et d'un propos délibéré de la gent masculine de s'affirmer en asservissant les partenaires féminines. Chez les Pahouins, une analyse profonde, dans la société traditionnelle, de l'organisation domestique de la famille polygynique, ne permet pas de déceler dans cette forme de mariage une quelconque trace d'infériorisation de la femme.

Plusieurs auteurs ont vu dans la polygynie en pays pahouin comme partout en Afrique Noire, une mesure sociale destinée, entre autres choses, et surtout, à parer à l'indisponibilité sexuelle à laquelle la coutume oblige la femme depuis le début de la grossesse jusqu'au sevrage de l'enfant. Cette interprétation des choses s'est imposée dans tous les esprits au point qu'elle équivaut pratiquement de nos jours à un dogme immuable. En fait, c'est un canard à déboulonner. Il existe peu de sociétés connues où la polygamie l'emporte de loin sur la monogamie; étant donné en effet que dans toute société, le nombre de naissances de garçons est à peu près égal au nombre de naissances de filles, pour que la polygamie puisse s'imposer comme pratique majoritaire ou tout simplement courante, il faut obligatoirement qu'il y ait un facteur non biologique modifiant l'équilibre naturel; or très peu de sociétés pratiquent des techniques qui, comme l'infanticide, visent à la diminution de l'un des sexes. La société ne peut donc pas, même implicitement, instituer quelque chose qui, devant servir à l'assouvissement d'une pulsion aussi vive et aussi tenace que la pulsion sexuelle, se trouve en fait, et nécessairement hors de la portée de la plupart des membres.

De plus la polygynie n'est nullement le moyen le plus naturel et le plus immédiat d'arriver à ce but: le mariage, avec les longues et difficiles démarches qu'il occasionne, les alliances qu'il tisse et les obligations qu'il comporte, est hors de proportion avec le fait de vouloir trouver une femme de remplacement en prévision de

l'indisponibilité sexuelle temporaire de l'épouse; la prostitution et toutes les formes de liberté sexuelle ou de perversion sexuelle sont susceptibles de répondre à ce besoin avec plus d'économie qu'un nouveau mariage. Chez les Pahouins en particulier, l'existence d'un usage permettant au mari polygyne de céder ses femmes, à l'exception de la première, à d'autres personnes, pour une durée temporaire ou définitivement, à condition que les enfants issus de cette union lui reviennent, montre que le mariage polygynique visait en premier lieu non la possession sexuelle, mais la possession légale de la femme.

La polygynie pahouine est aussi approuvée à bon nombre d'observateurs étrangers comme liée à des nécessités économiques. "La polygynie, écrit Perrault à propos des Fang de Yaoundé, apparaît (...) comme économiquement indispensable, le travail de la terre étant réservé aux femmes. Avoir beaucoup de femmes signifie donc agrandir l'exploitation familiale, faire de grosses récoltes, augmenter l'aisance générale"(1). Une telle interprétation des faits est difficilement recevable dans le cadre de la société traditionnelle pahouine. Celle-ci était connue en effet pour sa mentalité égalitariste tant sur le plan social et politique que sur le plan économique; en vertu de cette mentalité, tout ce qui était pouvoir, richesse ou savoir, acquis à titre personnel comportait de graves dangers pour celui qui les détenait; il importait que tout cela soit mis au service de tous les membres du groupe; aussi la société pahouine a-t-elle témoigné d'un défaut excessif de centralisation du pouvoir et c'est ce qui explique que malgré son caractère conquérant, combatif et militariste, elle n'ait pas connu ne fût-ce qu'une ébauche d'organisation féodale. Par ailleurs le refus de l'esclavage dans cette société n'a pas permis l'institution des rapports de dominant à dominé ou d'exploiteur à exploité.

Sur le plan économique, l'accent n'a jamais été mis sur la propriété individuelle; le chef du groupe lignager était le seul gardien gérant des biens de la famille; il encaissait les revenus et ordonnait les dépenses. Lorsque cette situation change avec l'introduction de la culture du cacao, l'éclatement du lignage en tant qu'unité économique et l'instauration de la propriété individuelle, les Pahouins intensifient les mécanismes de contrôle économique-social pour sauvegarder la mentalité égalitariste. D'abord toutes les personnes qui connaissent une réussite matérielle les distinguant de beaucoup de la masse du peuple sont objet de suspicion de la part

(1) PERRAULT, G., op.cit.p.317

des autres: on attribue leur prospérité à la possession d'un fétiche maléfique, l'"evu"; pour se "faire pardonner" leurs richesses, elles doivent les partager avec leur entourage, grâce notamment à l'hospitalité coutumière et au "bilaba", genre de potlatch en honneur surtout chez les Boulou. Dans ces conditions, l'idée d'une polygamie destinée à augmenter la puissance matérielle de l'homme se comprend difficilement et semble devoir plutôt s'appliquer à la société actuelle.

La polygynie dans la société traditionnelle pahouine répondait à un double besoin: le besoin de la fécondité et le besoin du prestige social.

En raison de l'exaltation de la fécondité dont vivait le peuple pahouin et attendu que, d'après les croyances du groupe en matière de physiologie de la conception, la stérilité ne pouvait provenir que de la femme, le mari dont la femme n'avait pas d'enfants s'avisait d'en prendre une autre; c'était bien souvent après que la première femme ait épuisé l'abondante pharmacopée dont la société disposait pour la guérison de la stérilité. Dans bien des cas, c'était la première épouse elle-même qui, non seulement recommandait à son mari d'épouser une autre femme, mais encore la choisissait d'après ses goûts à elle; une fois son mari remarié de la sorte, elle considérait sa jeune co-épouse comme sa fille et lui prodiguait tous les soins matériels dont elle était capable; elle considérait les enfants de sa co-épouse comme ses propres enfants et en principe, la première fille qui naissait prenait son nom. Généralement, une polygynie dont la seule motivation était la recherche de la descendance s'arrêtait à deux femmes. Il en va tout autrement de la polygynie de prestige.

Le prestige personnel était une notion connue des Pahouins, bien qu'il ne pût jouer que dans les limites étroites imposées par la mentalité égalitariste du groupe. A côté des "zeze bot" (les gens du commun, le vulgaire), il y avait une certaine stratification sociale que révèle le vocabulaire: le "nkunkuma", chef ou notable, avait quelque autorité; le "nkurodi" était un homme très important; le "mfum" était un homme bien connu et qui avait beaucoup de relations; l'"eguma" était un homme honoré; le "fam" ou l'"ewole fam" était l'homme connu pour sa bravoure, son ingéniosité et sa noblesse d'âme, l'exact équivalent du "vir" latin. Le prestige social de ces personnes était matérialisé entre autres choses, par la possession de nombreuses épouses; mais à vrai dire cette polygynie n'était pas tant la source du prestige social que l'aboutissement normal du sort qui était échu

socialement à l'homme important: ce dernier, dans toutes les sociétés traditionnelles négro-africaines, est celui qui donne, qui dépense et qui reçoit et non celui qui amasse et qui retient; une pleine existence sociale requiert une dilapidation constante des richesses et la valeur sociale de la personne est fonction du nombre de ses commensaux et du poids de ses largesses. Cette tendance s'est perpétuée, en changeant de visage, dans la société moderne, par les dépenses de prestige, le parasitisme familial et l'amour des fêtes somptueuses. Beaucoup d'auteurs ont condamné ces comportements sociaux comme constituant un obstacle au développement et tarissant les sources d'épargne, sans se rendre compte qu'il s'agissait là de l'une des caractéristiques fondamentales de la mentalité négro-africaine. La polygynie répondait à cette exigence sociale, en permettant à l'homme important de recevoir et de garder constamment des gens chez lui: "Ches les Pahouins, écrit Largeau, la fortune d'un individu est calculé sur le nombre des femmes, et la considération dont il jouit parmi les siens n'a souvent pas d'autre base: plus il a de femmes, plus il a de provisions pour régaler ses hôtes"(1).

La pratique selon laquelle l'1<sup>ère</sup> épouse qui a de nombreux enfants demande à son mari de lui chercher une co-épouse qui puisse l'aider dans les tâches domestiques est une tendance récente; elle est liée à l'individualisation de la famille élémentaire et paraît incompatible avec la structure lignagère. De même, relève de l'époque moderne le fait (assez courant) qu'un homme épouse une deuxième femme, en général sans l'avis de la première, pour en faire un objet de luxe qu'il exhibe en public.

## VI - Le Comportement sexuel dans le mariage ↗

Dans la société traditionnelle pahouiné, l'éthique sexuelle conjugale comprenait un grand nombre d'interdits limitant les rapports sexuels entre les époux et excluant l'activité sexuelle d'une personne mariée hors du cadre conjugal.

En ce qui concerne d'abord les rapports sexuels entre les époux, il existait une série d'interdits, en rapport avec le moment et le lieu, l'état physiologique de la femme ainsi que les étapes biologiques de sa vie, et enfin certaines activités.

---

(1) LARGEAU, op. cit. p.20

## 1. Le moment et le lieu

Les époux devaient observer l'interdit du coït pendant la journée; de la sorte, les rapports sexuels n'étaient autorisés qu'entre le coucher et le lever du soleil. De cette coutume dérive l'expression "abiae moso"(engendré de jour) par laquelle on désignait l'adoption, par le chef du lignage, d'un enfant orphelin et originaire d'un autre clan. Cet interdit semble avoir été observé dans la plupart des sociétés africaines; dans quelques-unes de ces dernières, comme chez les Kindassa et leurs voisins, il était l'objet d'un serment spécifique: les jeunes filles qui se faisaient initier à la vie sexuelle devaient jurer devant les initiatrices, entre autres choses, qu'elles n'auraient jamais des rapports sexuels avec quiconque de jour. Chez les Pahouins, lors des crises sociales qui provoquèrent beaucoup de fléaux dont particulièrement une grande chute démographique, on mit en cause surtout la transgression de cet interdit du coït pendant le jour.

En outre, l'acte sexuel ne pouvait se dérouler que dans la maison et dans le lit; il était interdit de le pratiquer dans la brousse; le terme très péjoratif de "ngobina" servait à désigner tous ceux qui, parce qu'ils entretenaient des liaisons amoureuses illicites, étaient réduits à pratiquer le coït d'une façon furtive en utilisant pour cela le moment et le lieu de fortune; non seulement cela leur valait beaucoup de mépris, mais encore ils étaient considérés comme socialement dangereux, car leur vie sexuelle anarchique souillait la nature et livrait le pays à toutes sortes de calamités.

## 2. L'état physiologique de la femme

Les rapports sexuels des époux devaient être interrompus depuis le moment où la grossesse de la femme était certaine jusqu'au sevrage de l'enfant; si le coït est pratiqué pendant la grossesse, il risque de s'ensuivre un avortement ou la naissance d'un monstre, car de cette façon, on fait boire à l'enfant du sperme "anyu mongo meyom"; si cependant aucune de ces deux éventualités ne se produit et que l'enfant naît normalement, il sortira du sein de sa mère tout couvert de sperme et en restera enrhumé toute sa vie. Si les époux ont des rapports sexuels avant le sevrage de l'enfant, le sperme de l'homme, en se mélangeant au lait de la mère, empoisonne l'enfant: celui-ci devient chétif et risque beaucoup de mourir.

Enfin, en dehors de ces moments de procréation, les époux ne doivent pas avoir des rapports sexuels pendant la durée des menstruations de la femme.

### 3. Les époques de la vie de la femme

Dans le cas du mariage d'impubères, bien que le mari se soit acquitté du versement intégral du prix de la fiancée et que bien souvent la fillette grandisse chez lui, il doit cependant attendre la deuxième menstruation pour avoir des rapports sexuels avec elle; s'il ne respecte pas cette règle, la jeune fille est frappée d'une stérilité définitive. Par ailleurs les époux cessent d'entretenir entre eux tout commerce sexuel après la ménopause de la femme. Enfin, pendant le traitement de la stérilité consécutive à un avortement naturel, la femme n'était pas autorisée à avoir des rapports sexuels avec son mari. C'est l'interdiction appelée "awoso" en vertu de laquelle par ailleurs, la femme aux soins ne devait approcher aucun autre homme que son mari ni lui adresser la parole: en cas de nécessité, elle le faisait par l'intermédiaire d'une autre femme.

### 4. Les activités

Pendant le temps que l'on effectuait des travaux délicats ou que l'on accomplissait des activités aléatoires, il était de règle qu'on garde la continence. Il en était ainsi de l'homme qui devait s'adonner au travail de la forge, à la chasse, à la pose des pièges pour prendre du gibier ou qui préparait une expédition guerrière; chez la femme, la règle s'appliquait principalement à l'occasion du travail de la poterie. Par ailleurs les adeptes du culte synchrétique "Bwiti" devaient, avant les séances du culte, s'abstenir des rapports. Cette règle valait aussi pour les lutteurs avant les épreuves interclaniques de lutte et toutes les personnes intervenant, de quelque manière que ce soit, dans la vie procréatrice des époux. Enfin, les guérisseurs et peut-être davantage les guérisseuses devaient s'astreindre à la continence avant de pratiquer leur art et pendant tout le temps qu'ils s'y adonnaient. Si l'interdit frappant ces diverses personnes n'était pas respecté, l'activité pour laquelle il était institué devait connaître une issue malheureuse.

En dehors de toutes ces limites qui étaient imposées à l'exercice de la sexualité entre époux, ceux-ci devaient en outre observer l'interdit d'adultère.

L'adultère, "azua" est un délit sanctionné à la fois par la justice immanente et la justice sociale. La mort d'un enfant à sa naissance, si elle n'a pas pour cause une sorcellerie maléfique ou si elle n'est pas le résultat d'un "akiaé" qui avait été arraché autrefois à sa mère(1), est dû à un adultère commis par la femme durant sa grossesse. Dans ce cas, sommée de dénoncer son complice, elle



est battue jusqu'à ce qu'elle se soit exécutée; le coupable doit alors payer au mari trompé une indemnité équivalente à la moitié du prix de la fiancée qu'il a versé pour acquérir sa femme; cette indemnité représente en fait le prix du cadavre de l'enfant.

Le même procédé est exécuté en cas d'anorexie précoce chez le nouveau-né; lorsque la mère a nommé ses amants, l'enfant tête et les coupables sont soumis au paiement d'une indemnité dont la valeur est toutefois inférieure à celle de la première. La femme elle, avait droit à différents traitements qui tous avaient pour but de lui attirer les quolibets et les injures de tout le groupe. Il y avait d'abord l'épreuve de la clitoridectomie, avec une vraie mise en scène; la femme, nue, était solidement attachée à deux piquets sur la place publique du village, les jambes écartées. Le devin-guérisseur chargé habituellement de la circoncision lui tranchait le clitoris, attachait celui-ci à une ficelle et le suspendait au cou de la coupable, laquelle devait garder cet ornement quelques jours durant. En dehors de l'ex-cision, la femme adultère pouvait aussi encourir le supplice des four-mis(kokomo), celui de l'injection vaginale au piment ou tout simple-ment, celui de l'exposition publique, nue, les jambes maintenues é-cartées par des morceaux de bois. Il y avait enfin la répudiation de la femme en cas d'adultère répété.

(1) L'"akice"(espèce, sous-entendu "ngaga"=promesse; donc "espèce de promesse") était une promesse que devait prononcer l'envoûté qu'on obligeait de faire alliance avec l'"evu", l'être maléfique dont était possédé le sorcier "nnome"; l'envoûteur qui voulait gagner un jeune sujet à l'evu s'arrangeait pour se retrouver seul avec lui et le met-tait dans une impasse; ensuite il lui demandait de faire une promesse, sous peine d'entendre proférer contre lui les plus terribles impréca-tions. Le jeune sujet acceptait de faire la promesse; celle-ci du res-te devait avoir trait au sacrifice par l'envoûté de l'un des membres de sa famille, car l'alliance avec l'evu comportait obligatoirement cette clause; si c'est une petite fille qui était envoûtée, il lui était reconnu la possibilité de livrer par avance l'un des enfants qu'elle mettrait au monde. Après la promesse, l'envoûteur faisait avaler des drogues à sa victime; la promesse prononcée par cette der-nière comportait une force interne en vertu de laquelle elle devait se réaliser; cette réalisation ne pouvait échouer que par un recours, avant terme, au "ngengam", le guérisseur.

## VII - Les Aspects domestiques de la Polygynie

La possession par un seul homme de plusieurs épouses poseit naturellement des problèmes à propos de la vie sexuelle dans la communauté ainsi constituée et de l'organisation générale de la vie domestique.

Dans la famille polygynique en pays pahouin, la première femme tenait une place tout à fait à part; c'est elle qui était considérée comme la véritable épouse, l'"ekom mininga", les autres femmes, ses coépouses apparaissant comme ses remplaçantes voire ses servantes. Elle réglait les rapports du mari avec chacune des coépouses sur tous les plans de la vie, et jouissait seule par ailleurs du privilège de pouvoir maudire le mari, ce qui constituait une arme redoutable entre ses mains. Lorsqu'elle mourait, elle avait droit à de grandes obsèques dans le groupe; si c'est le mari qui mourait le premier, elle devait en principe le suivre à la tombe et c'est le neveu préféré du défunt qui était chargé de l'immoler.

La première épouse était aussi à l'abri des mesures qui pouvaient frapper ses coépouses; par exemple, la coutume reconnaissait au mari polygyne le droit d'échanger une de ses femmes ou de la prêter soit en témoignage d'amitié (mininga angom), soit, d'après une tendance récente, pour en percevoir des revenus; chez les Eton en particulier, la coutume "mgba" (amitié) consistait pour un mari polygyne à céder l'une de ses femmes à quelqu'un d'autre, généralement pour une durée longue sinon définitive; les enfants qui naissaient de cette union lui revenaient de plein droit. Mais aucune de ces mesures ne pouvait toucher la première épouse; si le cas se présentait, c'est-à-dire si le mari s'avisait de la traiter de la sorte, elle pouvait divorcer sans remboursement de la dot pour le mari.

La famille polygynique chez les Pahouins, sous le rapport de la vie sexuelle, ne ressemblait donc en rien à un harem. Ce qui était recherché par le mari polygyne, c'était beaucoup plus la possession légale plutôt que sexuelle de ces épouses. D'autres considérations dont nous ferons état plus loin nous montreront que les femmes, dans un ménage polygynique, jouissaient d'une indépendance et d'une liberté plus grandes que celle de la femme dans la famille monogamique occidentale.

Les conceptions des observateurs occidentaux que nous avons mentionnées à propos du sens de la prestation matrimoniale et de la polygynie africaines ne pouvaient que conduire à l'appréhension de la femme africaine comme objet et esclave pour l'homme.

Parlant des Pahouins du Gabon, E.Trezenem écrivait ainsi: "La femme doit la fidélité et l'obéissance les plus absolues à son mari, qui a droit de la frapper. La femme n'a aucune autorité dans le ménage, elle ne possède en bien propres que ses ustensiles de cuisine, ses instruments pour les plantations et la pêche; elle n'a pas le droit de posséder des animaux"(1). G.Balandier de son côté pense que l'on peut déduire de la littérature traditionnelle des Pahouins une certaine infériorité de la femme. Dans un autre texte, l'auteur souligne les usages qui expriment la situation mineure de la femme et la valeur sociale inférieure que le groupe lui reconnaît: "La femme, écrit-il, n'a pas de personnalité juridique; elle n'a pas de propriété personnelle considérable, plutôt des biens d'usage; elle n'accède pas aux successions; elle est transmise par l'héritage, tout comme les marchandises et richesses diverses. La femme cependant, est un bien d'une nature spéciale: elle est le bien par excellence, un capital créateur. Source de produits(...) et de services(par ses diverses fonctions domestiques). Source de puissance, par la procréation d'enfants concourant à la défense du groupe ou procurant des alliances. Source d'"alliances" et de parenté: par son intermédiaire, le nombre de gens participant aux échanges de services et de cadeaux, pouvant accorder aide et assistance, s'élargit"(2).

Ces thèmes ont été exploités, devant l'auditoire africain, partout dans le continent noir, par les missions chrétiennes et les éducateurs coloniaux. Il s'en est toujours suivi une surexcitation chez les Africains qui, à coups de débats, de déclarations, d'articles ou de congrès, ont eux-mêmes ridiculisé et condamné les pratiques traditionnelles relatives au traitement de la femme dans leurs sociétés. Les principales coutumes décrites ainsi étaient la prestation matrimoniale, le mariage d'impubères, la polygynie et l'absence du consentement de la femme dans le mariage. Partout en Afrique Noire, les élites intellectuelles et chrétiennes étaient mobilisées pour la libération de la femme noire. De leur côté, les missions chrétiennes et les administrations coloniales ont, chacune avec

(1) TREZENEM, E., op.cit.p.89

(2) BALANDIER, G., op.cit.p.120

ses propres armes, combattu certaines de ces coutumes. Au Cameroun, outre la condamnation de la dot prononcée par l'archevêque de Yaoundé, l'Eglise chrétienne (surtout catholique) avait toujours exigé des polygynes qui se convertissaient le renvoi des femmes épousées après le premier mariage; l'administration coloniale de Yaoundé avait, quant à elle, interdit la coutume de l'"eban" qui permettait la mise en gage de la femme, ainsi que le mariage d'impubères; un gouvernement autochtone, quelques années après, sortait un décret d'après lequel la prestation matrimoniale n'était plus reconnue officiellement comme constituant une pièce à verser au dossier de la légalité du mariage.

Toutes ces agitations passionnées et ces mesures administratives ou religieuses ont généralement abouti à des échecs ou à des catastrophes; elles avaient ignoré en effet que ces coutumes constituaient l'une des assises fondamentales de la mentalité négro-africaine et qu'à ce titre leur suppression brutale devait nécessairement provoquer des crises en chaîne en mettant en cause tout l'équilibre social et donner lieu à des pratiques détournées. Ainsi le Congrès des Femmes d'Afrique Occidentale qui, à partir de 1959, réclamait à Bamako la suppression de la polygynie, devait réaliser longtemps après seulement, que cette dernière ne pouvait être abolie que si les conditions socio-économiques qui l'avaient suscitée étaient remaniées de façon qu'il y ait un autre type d'équilibre social. Par ailleurs, l'interdiction des mariages d'impubères, de la prestation matrimoniale et de la polygynie a contribué puissamment et dangereusement à l'instabilité des mariages, à l'instauration de la pratique du mariage à l'essai, ainsi qu'à la dégénérescence générale des mœurs.

De plus, toutes ces interventions partaient du principe que les coutumes qu'elles combattaient étaient des mesures d'oppression et d'aliénation de la femme. Ici, une fois de plus, une saine et froide appréhension des choses, dépouillée de toute prise de position idéologique ou passionnelle, ne permet pas de souscrire à ces thèses. Elles manifestent toutes l'erreur monumentale qui consiste à mesurer la valeur sociale de la femme africaine, non d'après la logique interne des sociétés traditionnelles, mais d'après la seule éthique sociale occidentale. De cette façon, une proposition est sous-entendue: toute divergence de l'idéal occidental implique nécessairement une infériorisation de la femme. Or la polygynie et la prestation matrimoniale ne sont, ni nécessairement en soi, ni en fait dans les sociétés africaines traditionnelles, la preuve de l'exploitation, du mépris et de l'esclavage de la femme; et par ailleurs,

les mariages d'impubères, le lot qui échoit à la femme dans les règles d'héritage et dans la division sexuelle des tâches, l'héritage des femmes, ainsi que tous les modes de disposer de celles-ci sans leur comportement ne paraissent des mesures d'infériorisation de la femme que s'ils sont détachés de l'ensemble du contexte social qui leur confère leur signification.

Beaucoup de chercheurs occidentaux, à partir de l'époque où l'anthropologie a commencé à se départir du vieil ethnocentrisme classique, sont revenus sur les thèses de leurs devanciers à propos des traditions africaines. Sur le problème qui nous occupe ici, Denise Paulme a pu ainsi écrire: "Quelque soit le régime observé(résidence et principe de filiation), la condition des femmes(en Afrique Noire) n'est ni inférieure ni supérieure à celle des hommes: elle est différente, elle l'équilibre"(1). De son côté, Annie Lebeuf fait observer que "les témoignages sont nombreux qui démontrent qu'en société vraiment traditionnelle, le sort des femmes n'était pas si misérable qu'ont cru pouvoir l'affirmer les Européens qui débarquaient en Afrique et qu'en particulier, la femme accédait, directement ou indirectement, aux affaires publiques, occupant ainsi en maintes circonstances une place comparable à celle qu'occupaient les hommes"(2).

Le jugement de D.Paulme en particulier révèle un point de vue d'une fécondité extraordinaire, bien que l'auteur, dans son étude, ne soit véritablement pas parvenue à l'assumer pleinement. Il invite en effet à ne plus poser le problème du statut social de la femme africaine en termes traditionnels de sa supériorité, de son égalité ou de son infériorité par rapport à l'homme; une telle problématique, légitimement suggérée par la société occidentale qui dispose d'une culture qui obéit, sur le plan de l'organisation sociale, au principe de la hiérarchie stratificatrice, échoue à appréhender la vraie nature des choses dans une Afrique Noire où ce principe est celui de la réciprocité démocratique. Entre la femme africaine et son partenaire masculin, il y a des rapports de complémentarité et d'équilibre qui résultent de la prise de conscience par chaque sexe de la foncière altérité de l'autre. Dans le cas de la société traditionnelle pahouine, les faits s'établissent aisément.

Il y a lieu d'examiner tout d'abord la façon dont l'homme et la femme sont considérés différenciellement dans leur

(1) PAULME, D., "Femmes d'Afrique Noire", édité par Denise Paulme Houton et Cie, 1960, p.12

(2) LEBEUF, A. in "Rôle de la femme dans l'organisation politique", cité par Henry, L'Erotisme Africain, Payot 1970, p.175

être biologique, en dehors de l'insertion dans la vie sociale.

1. Différenciation biologique de l'homme et de la femme

Sous ce rapport, l'homme est physiquement fort et la masculinité imprègne tout son être; endurant, combatif et énergique, il doit se dépasser perpétuellement et s'affirmer comme mâle; de cette façon, il est apte à concourir efficacement à la subsistance et à la défense du groupe ainsi qu'à l'activité conquérante; en évitant par ailleurs tout ce qui a trait à la bassesse comme les commérages ou les mesquineries, il doit faire preuve de noblesse dans ses sentiments et sa conduite. Bon nombre d'expressions dans le vocabulaire pahouin assimilent ainsi la masculinité à la force physique, à l'endurance, à la bravoure ou à la magnanimité; ainsi, "abo fam" ou "abonnom fam"(se montrer "mâle") dans une affaire, c'est témoigner de l'une de ces qualités, selon la circonstance. Le petit pahouin est préparé de bonne heure à acquérir ces vertus; en l'habituant à la menace de la circoncision et aux redoutables épreuves de la grande initiation "So", ses parents et toute la société lui apprenaient à vaincre la menace et à affronter avec courage l'effort et la souffrance physique. Le rite "So" en particulier, qui durait quelque six mois dans une retraite austère, était une véritable école de virilité et de combativité. Les terribles épreuves que devaient affronter les récipiendaires font frémir d'effroi aujourd'hui les jeunes pahouins du même âge. Ce qui frappe d'abord dans l'organisation de ce rite, c'est la hiérarchie que les responsables de la cérémonie établissent, sous le rapport de la force physique et de l'habileté, entre les candidats à l'initiation: l'"asu zoa"(front de l'éléphant) est le chef de file des récipiendaires: ce devait être un jeune homme robuste, brave, adroit et de bonne taille; son ingéniosité devait lui permettre de vaincre tous les obstacles qu'on dressait sur son passage. Son importance est telle que si l'ordonnateur du "So" ne pouvait le trouver dans sa famille, il devait en acheter un au prix d'une femme! Ensuite venait le "Dibikoa"(serre-file), qui devait avoir à peu près les mêmes qualités que l'"asuzoa" et qui fermait la marche des initiés. À l'extrême opposé dans cette hiérarchie se trouve le "zogo", le souffre-douleur de tout le groupe.

Le "zogo" était le plus faible dans tout le groupe, ce qui du reste se découvrait facilement: les initiés ont de très nombreuses occasions de se livrer des combats entre eux pour éprouver leur force physique. Quand deux groupes se rencontrent, cette séance de combat est de rigueur; pour cela on dispose d'un enjeu rituel,

car dans la maison des initiés, il y a toujours une place d'honneur, le "nnom esam"(partie mâle de la case) que doit occuper le groupe le plus valeureux, l'autre devant se contenter du "ngal esam"(la partie femelle de la case). Pour se disputer le "nnom esam", les deux groupes commencent par se livrer une bataille générale; bientôt on en vient à proposer un combat singulier entre deux délégués choisis dans chacun des groupes, la victoire de l'un d'entre eux devant signifier la victoire de tout son groupe.

Par ailleurs, il est proposé aux initiés de multiples occasions de se livrer combat à deux à la faveur d'une rencontre au hasard. Le "zogo" est celui qui sort partout vaincu de ces épreuves de lutte: il est alors sujet à diverses brimades de la part de tous ses camarades; n'importe qui peut lui imposer n'importe quoi(se mettre à plat ventre, mâcher du piment, rendre des services...). Tous ces traitements ont pour but d'inspirer au "zogo" le dégoût de la défaite et de l'obliger à se ressaisir.

Enfin, en dehors du rite "So", le caractère guerrier des jeux de plein air, la coutume des épreuves interclaniques de lutte, le caractère toujours chevaleresque des héros des contes, inculquaient au jeune pahouin l'amour et le culte de la force physique et de la bravoure.

La femme est physiquement faible; cette condition limite beaucoup sa capacité d'intervention dans les affaires publiques, car elle ne peut ni combattre ni participer aux négociations politiques ou commerciales. Beaucoup d'expressions dans le langage soulignent ce désavantage naturel qui est déchu à la femme. Chez les Eton, on dit couramment "mininga ane ve mininga"(après tout la femme n'est que femme). La femme elle-même se reconnaît limitée par rapport à l'homme sous le rapport de la force physique, et très vraisemblablement cette limite physique se répercute dans les autres sphères de la personnalité(jugement, force morale, stabilité dans la conduite...). Un proverbe fang semble exprimer ce point de vue quand il fait dire à la femme: "je ne suis rien devant un homme, je suis aussi stupide qu'une poule". Un autre proverbe, assez truculent et en honneur chez les Eton en particulier, exprime symboliquement la même chose en disant que "le jet urinaire de la femme, durant la miction, ne peut traverser le tronc d'arbre étendu à terre"(on pense à la Bible qui, pour exprimer l'idée de virilité, appelle hommes "tous ceux qui urinent contre le mur"). Aussi la société n'a institué pour la femme aucune initiation comprenant des épreuves de lutte ou d'endurance. C'est pourquoi aussi la société supporte que la femme jase, et s'a-

donne à toutes les formes de commérage, car c'est l'exutoire naturel dont elle dispose pour parer à son incapacité de lutter physiquement. L'homme qui imiterait la femme dans cette voie s'attire les plus grands mépris: "Ye fam yabobo minsoos?" dit-on souvent contre de tels mâles (depuis quand les hommes font des commérages?).

Mais en revanche, la femme pahouine est délicate; elle doit être toujours soignée, élégante et nette; par ailleurs elle évite tout comportement grossier ou obscène, que ce soit en action ou en parole; en particulier elle cultive la pudeur: en s'asseyant elle doit veiller à ne pas écarter ses jambes; son attitude devant l'homme et en public n'est faite que de réserve; l'habitude quotidienne des ablutions intimes (certains mâles y voient l'équivalent, sous le rapport de l'astreinte physique, de la circoncision chez le mâle, la femme pahouine n'étant normalement pas excisée) concourt par ailleurs à lui assurer une parfaite maîtrise de son corps.

Mais l'homme n'utilise pas son avantage physique pour écraser la femme; l'homme qui frappe sa femme s'entend toujours dire, d'une façon ou d'une autre, ce vers bien connu de Corneille dans le Cid: "à vaincre sans péril, on triomphe sans gloire". Par là, la femme envoie le mari indigne faire ses preuves, en matière de force physique avec un autre mâle du groupe; s'il arrive qu'un homme ait été humilié en se mesurant à un autre dans un combat singulier, cela lui vaut des moqueries telles qu'il n'ose pas frapper sa femme, de peur de s'entendre rappeler ce triste incident. Quoi qu'il en soit, si une femme subit de mauvais traitements corporels de la part de son mari, il lui est loisible de retourner dans sa famille d'origine. Le mari doit venir l'y chercher, non sans s'être expliqué devant le groupe familial de son épouse et lui faire des promesses d'amendement assorties d'une amende versée à ses beaux-parents. La coutume n'autorisait pas que la femme qui a quitté son mari dans ces conditions aille un beau jour réintégrer le domicile conjugal sans que le mari soit venu la rechercher. Le tuteur de l'épouse peut se servir même de ce prétexte pour faire divorcer sa protégée. La force physique de l'homme doit servir au contraire à émerveiller, à conquérir et à protéger la femme. C'est pourquoi les héros lutteurs du clan (zingui) ou les chefs de file des récipiendaires du rite "So" s'attiraient très facilement les bonnes grâces des jeunes pahouines, presque à l'égal des vedettes de chanson ou de cinéma dans la société moderne. C'est pourquoi aussi, pendant les fiançailles, l'homme qui vient effectuer quelques travaux dans la famille de sa "future" doit faire preuve de beaucoup d'ardeur: il va même, lorsqu'il s'en donne à la besogne, jus-



qu'à refuser toute nourriture et mépriser la faim. De cette façon, les parents de la jeune fille sont assurés que le futur gendre saura pourvoir à la subsistance de sa femme et sera en mesure de protéger celle-ci contre tout danger.

La reconnaissance de cette différence biologique entre les deux sexes a présidé pour une large part à la division sexuelle des tâches; la part de convention qui s'y rencontre apparaît comme s'originant aux conceptions métaphysiques du groupe. Ainsi, si c'est la femme pahouine qui défriche et sème, ce qui est un travail rude et assez disproportionné à sa force physique, c'est pour qu'elle puisse transmettre à la terre, son double symbolique, la fécondité dont tout son être est imprégné. Mais généralement, l'homme accomplit les besognes qui exigent force physique, endurance, bravoure et sang froid; ainsi il prépare le terrain pour les plantations, chasse et pêche, confectionne les étoffes en écorce, fabrique les armes, extrait et travaille le minerai, construit habitations, ponts et routes et enfin travaille ses plantations de cacao. La femme s'occupe des soins de l'enfant encore en bas âge, prépare les aliments, défriche et sème, récolte, ramasse le bois à brûler, fait de la poterie, assure la corvée d'eau et pêche le petit poisson. Ainsi, sous ce rapport de la répartition sexuelle des tâches, le mariage pahouin apparaît comme une coopération de production. D'autres coutumes qui paraissent liées à la différence biologique des deux sexes concourent aussi à leur distinction: il en est ainsi en particulier du système de portage: alors que les femmes portent les charges sur la tête, les hommes ne le font que sur les épaules.

La reconnaissance par chaque sexe de la foncière altérité de l'autre au plan biologique, a donné lieu enfin au surprenant phénomène linguistique du dualisme sexuel: celui-ci, qui constitue l'un des cadres principaux de la vision négro-africaine du monde, consiste dans la classification de tous les êtres connus en deux classes désignées par des termes sexuels; le plus étonnant dans cette sexualisation systématique de toute réalité connue est qu'elle se fonde davantage sur les aspects extérieurs rappelant la masculinité ou la féminité dans l'espèce humaine que sur les facteurs proprement anatomo-physiologiques. Or dans ce dualisme universel, les réalités femelles ne sont pas méprisées; la société qui dispose en effet dans sa langue de nombreux idiotismes connotant l'idée de faiblesse et de force, de supériorité et d'infériorité, de noblesse et de bassesse, ou désignant les divers paliers de la graduation vers la perfection dans un ordre quelconque, ne les a pas utilisés pour appréhender ces

réalités dans leurs rapports avec les réalités mâles; c'est qu'entre les deux ordres mâle et femelle, les rapports qui existent sont ceux de complémentarité et d'équilibre et non d'hierarchie.

## ρ 2. L'impact de la différenciation biologique sexuelle dans la vie sociale

La vie sociale des Pahouins nous montre à l'oeuvre la reconnaissance par la société de l'irréductible spécificité ontologique de chaque sexe par rapport à l'autre, spécificité qui se fonde sur leurs différences biologiques. Sous ce rapport de l'éducation traditionnelle, du lieu de séjour, des initiations et des associations secrètes, il n'est pas exagéré de dire que le groupe connaissait une véritable ségrégation sexuelle.

Dans le système éducatif tout d'abord, passée la période de promiscuité sexuelle pendant laquelle garçons et filles jouent ensemble et séjournent tous dans la case de la mère, la séparation des sexes qui intervient vers 5-6 ans garde désormais les deux sexes à distance l'un de l'autre. A partir de cette époque en effet, il n'y a presque plus d'activités communes aux deux. Le petit garçon, aux côtés de son père, et tout en continuant à jouer, s'initie aux activités des adultes mâles; il ne tardera pas à quitter la case de la mère pour rejoindre les autres mâles dans le corps de garde; c'est là qu'ils mangent ensemble et séjournent dans la journée. L'accès à la cuisine reste désormais interdit au jeune adulte; l'homme qui hante la case de sa mère ou de sa femme fait entorse aux normes sociales relatives au comportement viril et s'attire le mépris de tous; en pays Eton, on l'affuble du qualificatif très peu flatteur de "nyom pam bidzem".

La petite fille pahouine, dès qu'elle ne peut plus jouer avec les enfants de l'autre sexe, reste avec sa mère qui l'initie aux tâches du ménage et au jardinage. Si elle a été mariée par ses parents auparavant, c'est aux côtés de sa belle-mère ou de la première femme de son mari qu'elle va recevoir cette éducation. La cuisine demeure le lieu propre de son séjour; c'est là qu'elle prend les repas avec les autres membres féminins du groupe. Elle sait que cette cuisine est l'habitation qu'elle possédera en propre quel que soit le régime matrimonial qui l'attende; elle l'organisera à son gré; son mari n'y aura jamais accès licitement.

Par ailleurs les initiations et les associations secrètes traditionnelles, aussi nombreuses qu'elles aient été (ngil, ndongo, Ebye, benyo, beyem, ze minfaké, kon, mevungu, so...) manifestaient toutes

le même principe de la séparation des sexes; la plupart du temps, il était rigoureusement interdit aux femmes de prononcer le nom d'une association masculine ou de trahir de quelque manière la moindre connaissance de ses rites. Si l'interdiction était quelque peu plus souple pour les hommes à l'égard des associations féminines, il n'en demeure pas moins que le gent masculine était exclue des rites féminins comme le "nevungu", danse de fécondité, et la cérémonie qui saluait la première menstruation de la petite fille.

Pour ce qui est des initiations, bien que la société n'ait pas disposé de rites féminins analogues à la circoncision et à la grande cérémonie "So", ces derniers étaient cependant interdits aux femmes; celles-ci n'avaient le droit ni d'assister à l'opération de la circoncision, ni de parler aux nouveaux circoncis, ni de toucher à leur costume végétal avant la cicatrisation de la plaie. Dans le rite "So", les femmes n'intervenaient qu'épisodiquement, lors du rite qui consistait pour les jeunes initiés à se faire enjamber neuf fois par des femmes nubiles. La société traditionnelle pahouine ignorait donc le principe d'associations ou d'initiations mixtes; il a fallu l'époque moderne pour voir naître des rites ou des mouvements qui, tels le "bwiti" et le "ngol", acceptent les deux sexes.

Il existe enfin une série de coutumes qui témoignent de la volonté de la société pahouine de marquer l'irréductible altérité de chacun des deux sexes par rapport à l'autre. La teknonymie réservait un type de noms à chaque sexe; les noms épïcènes, rares dans la société traditionnelle, tendent à se multiplier dans la société moderne par suite de l'imitation du modèle patronymique de la famille occidentale. Cependant, les survivances de ce système teknonymique traditionnel rendent difficile encore de nos jours de concevoir qu'une femme, chez les Eton, puisse s'appeler "Ambassa" ou "Noa" ou encore "Onana", et qu'un homme puisse s'appeler "Ngono" ou "Beyala" ou encore "Anaba".

De la même façon, la plupart des danses traditionnelles n'étaient pas communes aux deux sexes: les hommes n'avaient pas le droit d'assister à la "mi sowa", danse féminine nocturne à laquelle deux musiciens seulement étaient admis; les femmes de leur côté n'étaient pas admises aux danses masculines telles que l'"akoma", l'"eziz" et le "ndougha".

Par ailleurs, à côté des interdits en relation avec l'âge, l'état physiologique ou la fonction, la société en avait institué d'autres qui, temporaires ou permanents, s'adressaient exclusivement à chacun des deux sexes.

Ces coutumes ne nous ont donc pas permis de voir à l'oeuvre un principe hiérarchique présider aux rapports entre l'homme et la femme: les deux sexes se partagent tout le domaine de la vie sociale selon les capacités biologiques de chacun d'eux ou selon les conceptions métaphysico-cosmogoniques du groupe. Or c'est cette éthique de la reconnaissance de l'irréductible altérité de chacun des sexes par rapport à l'autre qui constitue l'âme des coutumes négro-africaines dans lesquelles les observateurs étrangers avaient cru trouver des signes de l'infériorisation de la femme dans la société pahouine. Nous examinerons quelques-unes de ces coutumes, ce qui nous permettra d'apporter des précisions complémentaires à ce que nous avons déjà dit plus haut.

### 3. Discussion morale du mariage d'impubères

Du fait que de telles unions étaient conclues sans que la fille soit en mesure de donner son consentement, on y a toujours vu une preuve de la situation mineure de la femme, à telle enseigne que l'administration coloniale ne devait pas tarder à interdire la pratique. Pour le cas précis de la société pahouine, il est tendancieux de s'en tenir à cette appréhension des choses, l'examen du sens du mariage en général et des conditions dans lesquelles étaient contractés ces mariages d'impubères ne pouvant autoriser à aucune façon à mettre en cause la coutume sous le rapport de la moralité.

Le mariage chez les Pahouins, avant d'être l'affaire des deux conjoints, était celle de leurs groupes familiaux<sup>qui</sup>, à la faveur de cette union matrimoniale, allaient contracter entre eux une alliance établissant des rapports réciproques de solidarité et de coopération. Ce but assigné au mariage a été l'un des principaux tremplins pour la reconstruction sociale, de sorte que la signification sociale s'en est trouvée fort accentuée: parce que la pénétration au Gabon en ordre dispersé avait disséminé la population à travers d'immenses étendues, les unions matrimoniales, avec les alliances auxquelles elles donnaient lieu, contribuaient puissamment à résoudre entre eux les divers fragments claniques et tribaux épars. On comprend dès lors que l'institution matrimoniale ait été si rigoureusement contrôlée: le patriarche-doyen, le chef du lignage, était le seul gardien des dots qui procuraient les femmes; il était chargé de contracter pour les siens les unions qui lui semblaient les plus bénéfiques pour la sécurité et la vie économique du groupe. C'est dans ce cadre qu'il faut placer principalement les mariages d'impubères.

Si, comme cela était le cas majoritaire, une telle union était contractée pour un jeune garçon et une jeune fille avant leur arrivée à la période pubertaire, il n'y a pas lieu d'y voir un quelconque mépris de la dignité de la femme, car le consentement d'aucune des deux parties n'était demandé; les deux jeunes gens se trouvaient mariés par la société selon la coutume la plus courante, si bien que, dans leur économie affective, ils ne ressentent obligatoirement pas de la répugnance à l'égard de ce procédé. En règle générale, du reste, la petite fille ainsi mariée, dès qu'elle était sevrée ou dès que le versement intégral du prix de la fiancée était achevé, allait vivre dans sa belle-famille. De la sorte, les deux jeunes époux grandissaient ensemble sous le même toit et étaient soumis aux mêmes influences éducatives; ils avaient ainsi le loisir de s'étudier l'un l'autre pendant toute leur longue enfance, de juger du degré de compatibilité de leurs tempéraments et de faire ainsi l'apprentissage de leur future vie commune. C'est à cette fin que semblait répondre la remise de la fillette à la famille de son mari. C'est en tout cas ce que pense J. Binet au sujet des Pahouins du Cameroun lorsqu'il écrit: "Ce que nous appelons mariage d'impubères est en réalité un système éducatif assez judicieux. Pour éviter les heurts susceptibles de naître entre deux individualités formées par des méthodes différentes, pour éviter les difficultés d'adaptation entre deux époux héritiers tous deux des habitudes et des tics de leur propre famille, certaines coutumes prévoyaient la remise de la fiancée à sa belle-famille dès l'âge de huit ou neuf ans. Elevée par sa belle-mère, elle s'habitue tout doucement à son nouveau milieu et l'on pouvait espérer qu'elle aurait les mêmes goûts que son mari"(1).

Lorsque c'est un adulte qui épouse une fillette impubère ou à naître, et généralement comme deuxième ou nième femme, il existait de très nombreux aménagements qui permettaient à la fille, une fois parvenue à l'âge de réflexion, de ratifier ou de refuser cette union qu'elle n'avait pas choisie. On doit donc se départir ici, une fois de plus, des conceptions théoriques qui assignent au fonctionnement de la loi sociale, dans les sociétés dites archaïques, une précision mécanique. Dans le cas d'une union de ce genre qui lui porte un grave préjudice, la femme pahouine, en accord avec les procédures reconnues par la coutume, pouvait à la suite de ses plaintes, nouer une liaison avec un des frères de son mari, ou suivre un autre homme de son choix; le groupe n'intervenait alors que pour vérifier

(1) BINET, J.: Le mariage en Afrique Noire, Ed. du Cerf, 1959

si le nouvel élu de son coeur avait remboursé le prix de la fiancée au premier mari. Par ailleurs, dans les cas extrêmes, la femme, si elle était la première épouse, pouvait maudire son mari, ce qui compromettait à tout jamais la possibilité de poursuivre la cohabitation, ou amener le chef de sa famille d'origine et celui de sa belle-famille à prononcer ensemble la dissolution du mariage. Parlant des mariages d'impubères chez les Pahouins, V. Largeau écrit à ce sujet: "L'acheteur a toujours vis-à-vis des parents, le droit d'emmener la fillette du jour où il s'est acquitté intégralement du prix d'achat, ce qui n'a lieu ordinairement qu'au bout de plusieurs années. Mais ce droit, il ne l'a jamais d'une façon absolue, vis-à-vis de la fillette impubère; celle-ci peut être contrainte, et en cas de refus formel de sa part, son père, ou donne une autre fille à sa place, ou rend les marchandises reçues en paiement. Si elle est pubère, quand le mari réclame ses droits, elle est obligée de se soumettre d'abord; mais si, après essai de cohabitation, sa répugnance persiste, elle déserte la case conjugale; le mari la réclame au père; celui-ci, qui a disposé de la dot, cherche un époux pour sa fille qui lui permette de rembourser sa dot"(1).

Le mariage d'impubères, de la sorte, ne causait donc aucun préjudice moral à la femme; la société partait du principe que toutes les personnes devaient se marier en vertu de la complémentarité des sexes; en mariant une jeune fille impubère ou à naître, elle ne faisait donc qu'accélérer un processus que la fille elle-même eût entamé plus tard et peut-être d'une façon inconsidérée, mais dans la claire conscience qu'il était loisible au sujet de confirmer ce choix qui avait été fait pour elle ou de prendre un autre époux de son goût. Enfin les considérations éducatives dont nous avons fait état plus haut avaient concouru à l'élaboration de ce modèle social et on leur doit pour une grande part la stabilité des mariages que connaissait la société traditionnelle.

#### 4. La femme pahouine dans le droit de propriété et les règles d'héritage

Beaucoup d'observateurs étrangers ont dénié à la femme pahouine le droit à la propriété et ont cru que les règles d'héritage jouaient à sa défaveur. De telles conceptions relèvent d'une appréhension très superficielle des réalités sociales du groupe. Chez les Pahouins, le principe qui présidait au droit de propriété ainsi qu'aux règles d'héritage relativement aux deux sexes s'origine à la

(1) LARGÉAU, Victor, op.cit.

même éthique de la reconnaissance par chaque sexe, de la foncière altérité de l'autre, ce qui permettait de postuler leur complémentarité. En vertu de cette éthique et pour le problème qui nous occupe ici, chaque sexe a ses biens propres et l'héritage ne se fait qu'entre les personnes de même sexe. Cette répartition sexuelle des biens reposait à la fois sur l'effort individuel et l'utilisation effective.

Le mâle possède en propre ses outils de travail, ses vêtements, sa plantation de cacao, et le bétail moyen (chèvres, cochons, moutons) et ses armes. La femme de son côté jouit du droit exclusif de propriété d'abord sur la cuisine, d'où l'homme est rigoureusement banni, ensuite sur les produits de son jardin, son élevage de petit bétail (poules, canards...), ses ustensiles de cuisine, ses outils de jardinage et ses effets personnels. Il n'y a pas de possibilité de passage de ces biens d'un sexe à l'autre, et aucun sexe ne rend compte à l'autre de la gestion de ce qui constitue sa propriété. Bien souvent, si une des parties consent à aider l'autre dans l'acquisition de ses biens, c'est à la mesure de la générosité de la partie aidée (ceci vaut en particulier pour le rude travail d'entretien de la cacaoyère et de récolte du cacao qui relève exclusivement de l'homme).

Cet état de choses joue intégralement dans les règles d'héritage; aucun des sexes ne peut hériter des biens de l'autre sexe. Les biens de la défunte sont répartis entre ses filles ou ses voisins de la parenté la plus proche; ceux d'un défunt passent à sa descendance mâle ou s'il n'y en a pas, à ses frères. Ce principe de la répartition sexuelle de la propriété et des tâches par lesquelles elle s'acquiert n'a été que très peu affecté par la modernisation. Ainsi, bien que la culture du cacao constitue dans la société pahouine actuelle la principale source du numéraire utilisé dans toutes les transactions sociales, jamais cependant la femme ne s'aviserait de planter du cacao ni de réclamer en héritage la cacaoyère de son mari défunt; de la même façon, les efforts déployés par l'administration en vue de faire intensifier la culture maraîchère ou l'aviculture, ce qui implique que celles-ci passent des mains de la femme (qui les détenaient en exclusivité dans la société traditionnelle) à celles de l'homme, n'ont été payés jusqu'ici que par de très maigres résultats. Ici comme bien souvent ailleurs, la planification doit dialoguer avec l'anthropologie.

Aucun sexe ne se trouve donc, dans le cadre des coutumes que nous décrivons, ni frustré, ni avantagé par rapport à l'autre. Il s'agit tout simplement de découvrir le mode sous lequel opère,

par rapport à des pratiques déterminées, la logique sous-jacente, sinon à l'ensemble de la culture, du moins à un segment ou à un groupe de segments.

##### 5. Le statut social de la femme pahouine dans la polygamie

La polygamie n'est jamais en soi un indice d'infériorisation de la femme dans une société; le contraire de cette proposition relève d'un vieux préjugé conventionnel. Chez les peuples où se rencontre ce régime matrimonial, les femmes qui y sont engagées n'ont jamais ressenti leur situation comme une dégradation de leur personnalité. Dans les sociétés négro-africaines, c'est à la faveur des idées soit disant morales et libératrices lancées par les représentants des missions chrétiennes et administrations coloniales que sont nés les mouvements féministes qui, sur la base de l'abolition de la dot et de la polygamie, revendiquent la liberté et la dignité de la femme africaine. Nous avons étudié plus haut, dans l'article relatif aux aspects sociaux de cette institution, les besoins sociaux qui la suscitaient. Nous allons examiner les raisons pour lesquelles la polygamie pahouine traditionnelle ne pouvait en aucun cas apparaître comme une mesure d'asservissement de la femme.

Si le régime polygamique est apparu aux Occidentaux comme quelque chose d'aberrant, c'est surtout en raison du sentiment de jalousie qui, croyait-on, non seulement opérait universellement et devait naturellement pousser les femmes à refuser les unions polygamiques (donc les épouses d'un polygyne étaient toujours forcées d'une manière ou d'une autre à accepter ce régime matrimonial), mais encore devait rendre irrespirable l'atmosphère dans ce genre de ménages. Linton dotait la jalousie d'une innéité universelle, et pensait en trouver la preuve dans le fait que, dans quelques-unes des sociétés qu'il avait étudiées comme les Iles Marquises et les Comanches, la jalousie sexuelle, théoriquement proscrite, tendait toujours à resurgir dans les circonstances où, comme l'ébriété, le contrôle social était temporairement relâché. Une telle opinion est difficilement recevable car le fait qu'une tendance se manifeste dans certaines circonstances, même si elle est contraire à la norme sociale, ne semble pas pouvoir prouver son universalité. La grande fréquence de la polygamie (polygynie et polyandrie) à travers le temps et l'espace, le bon fonctionnement de ces institutions là où elles se rencontrent, l'existence par ailleurs, dans bon nombre de sociétés (les Pahouins, les Esquimaux...) de coutumes comme la prostitution hospitalière (prêt de l'épouse à un hôte en signe d'amitié), tout cela montre que



la possession exclusive n'est nullement une composante nécessaire de rapports sexuels et sentimentaux harmonieux.

Chez les Pahouins, chacune des épouses d'un polygyne, tout comme dans un ménage monogamique, a sa case, ses jardins, et jouit en maîtresse absolue du fruit de son activité. Ses rapports avec l'époux commun sont en principe réglés par la première épouse. Entre ces coépouses, il règne en général des rapports de coopération et de bon voisinage; les querelles qui les opposent quelquefois proviennent de leurs enfants et très rarement de leurs rapports avec le mari; la jalousie proprement sexuelle et amoureuse ne semblait pas beaucoup jouer; les épouses auraient été même plutôt enclines à se liguer contre le mari et, de temps en temps, favoriser l'adultère de l'une d'elles.

Le mari ne se montrait pas le dominateur de ses femmes; bien qu'ayant acquis d'autres épouses après la première, généralement d'ailleurs avec sa bénédiction, il continuait à lui témoigner beaucoup d'égards, même si sentimentalement, il était plus attiré vers les plus jeunes. Ces autres épouses étaient considérées d'une certaine manière comme les servantes de la première; mais le mari leur devait à toutes aide et assistance; en particulier, il était impérativement tenu au respect des interdits de chacune. Enfin il pouvait céder l'une d'elles, temporairement ou pour une durée définitive, à un hôte de passage ou à un membre du groupe familial. Les enfants qui naissaient de ces unions lui revenaient. L'existence de cette prostitution hospitalière et de cette coutume de cession d'une femme montrent que dans le régime polygynique, le facteur sexuel pur et simple, s'il ne peut être entièrement exclu, tenait cependant très peu de place; ce qui était recherché davantage était la possession légale de la femme. Ces coutumes ne peuvent pas non plus être considérées comme un indice de la situation mineure de la femme: le mari polygyne ne cédait pas ses femmes contre rétribution, ce qui fait que la femme ainsi prêtée ne devenait pas un objet entre les mains de la tierce personne. Rien donc, dans la polygynie traditionnelle des Pahouins, ne ressemblait de près ou de loin à l'exploitation de la femme par l'homme.

## 6. L'héritage des femmes

La transmission en héritage des femmes est une coutume qui découle en droite ligne de la logique de la convention matrimoniale chez les Pahouins. Le mariage, bien avant d'être l'affaire des deux conjoints, est celle de leurs deux familles qui ont conclu leur union, bien souvent sans que les intéressés aient pu être consultés,

et qui, à la faveur de ce lien, ont noué entre elles une solide alliance. De la sorte, la femme, tout en se mariant à un individu précis, est donnée en fait au groupe de ce dernier. Que l'époux vienne donc à mourir et la femme, selon la logique de la transaction, passe automatiquement entre les mains du parent le plus proche du défunt, suivant la pente descendante des générations ou de l'âge. Ce mécanisme de l'héritage des femmes n'implique donc une idée d'infériorisation de la femme ainsi transmise que s'il était détaché de son contexte socio-culturel.

Enfin certaines coutumes qu'il est difficile de ranger sous une rubrique précise, contribuent à révéler l'importance sociale de la femme dans la société pahouine. Ainsi la femme peut maudire publiquement son mari; c'est, dit V. Largeau: "une arme redoutable dont elle dispose. Rien ne coûtera au mari pour obtenir la levée de cette malédiction". Par ailleurs, la société pahouine traditionnelle a ignoré toutes les pratiques qui, comme la prostitution et les diverses techniques de monnayage du corps de la femme, font souvent de cette dernière dans les sociétés dites évoluées un instrument de plaisir ou de rentabilité entre les mains de l'homme.

Pour conclure cet article, nous sommes fondé à affirmer que chez les Pahouins, le problème des rapports entre l'homme et la femme ne se posait pas en termes d'hierarchie. La société traditionnelle reconnaissait et dans une certaine mesure cultivait l'irréductible altérité de chaque sexe par rapport à l'autre pour mieux souligner leur complémentarité; c'est ce seul principe qui a présidé à la répartition sexuelle des tâches, des rites, des associations, de la propriété et de l'héritage. La société apparaît ainsi, sous le rapport de toutes ces catégorisations sexuelles, comme régie par une rigoureuse ségrégation sexuelle. Les autres coutumes relatives à l'expérience conjugale apparaissent comme devant souligner la complémentarité des deux sexes et régir leurs rapports réciproques dans le sens de l'équilibre. C'est pourquoi les conséquences logiques du paiement du prix de la fiancée, de la polygynie et du mariage d'impubères ne sont jamais poussées jusqu'au bout. Altérité dans l'essence et complémentarité dans l'existence: telle semble être la devise de la société traditionnelle pahouine dans le domaine des rapports entre mâle et femelle.

## CHAPITRE VIII

### Les Connaissances du groupe sur les Phénomènes anatomo-physiologiques de la sexualité

#### I - L'anatomie sexuelle différentielle et dénomination des organes génitaux.

Si dans le phénomène du dualisme sexuel, les facteurs relevant du domaine proprement anatomo-physiologique de la sexualité n'entraient pas toujours en ligne de compte quand il s'agissait d'animaux, de plantes et bien entendu de choses inorganiques, ils constituaient cependant la base de l'aperception différentielle de l'homme et de la femme. L'abondance du vocabulaire se rapportant à l'anatomie et à la physiologie sexuelles, l'existence de très nombreux interdits relatifs à l'exercice de la fonction sexuelle, le développement pléthorique de la pharmacopée et des techniques ayant trait au dépistage et à la guérison de la stérilité et de l'impuissance, enfin la coutume de la castration d'animaux révèlent une connaissance assez approfondie, bien que souvent illusoire, de la société sur les mécanismes biologiques de la sexualité. La pratique traditionnelle de l'autopsie, de la circoncision, de la clitoridectomie ainsi que l'anthropophage rituelle ont pu contribuer à l'acquisition de ces connaissances, mais il est peu probable qu'elles aient été à l'origine de la plupart d'entre elles, et surtout de celles relatives à la physiologie sexuelle.

En ce qui concerne la description anatomique, il y a lieu tout d'abord de relever les termes communs aux deux sexes. Dans cet ordre de réalités, le premier terme que l'on rencontre est "zut"; il ne désigne pas exclusivement le sexe en tant qu'appareil spécifique, mais il embrasse aussi, dans son ensemble ou dans chacune de ses parties, toute la région comprise entre les hanches et les cuisses: ainsi sont appréhendés par le terme générique de "zut" aussi bien l'appareil génital proprement dit chez l'homme ou la femme, que les fesses, l'anus ou tout l'ensemble qu'ils forment. Par ailleurs, "zut" est utilisé avec son corollaire "nlo" (la tête) pour traduire la vision négro-africaine du monde selon le principe du dualisme sexuel et dans le cas d'aperception d'une réalité unique et homogène; tout être connu dans ces conditions, comporte alors obligatoirement en soi le principe sexuel opposé à son genre; dans ce cas, "zut" traduit la partie femelle tandis que "nlo" traduit la partie mâle.

Ainsi une maison, un arbre, un champ ou un village a toujours un "zut" et un "nlo", dont la détermination se fait, par exemple en cas de position horizontale de l'objet dans l'espace, suivant l'écoulement de l'espace-temps d'Est(amont et mâle) vers l'Ouest(aval et femelle).

Quant au terme "ngut", il désigne le complexe sexuel sans se rapporter à une partie précise de l'appareil génital. Ordinairement, il est appliqué à l'homme et a souvent une connotation grossière et injurieuse; il sert en effet à appréhender la région sub-ombilicale d'un individu sous le rapport de la répugnance qu'elle inspire en raison des malformations(bitem) ou de la saleté qu'elle est susceptible d'abriter. Théoriquement, le terme "ngut" peut être appliqué aussi à la femme, mais on fait cela est extrêmement rare, car d'une part l'appareil génital de la femme est bien moins sujet à de malformations visibles que celui de l'homme et d'autre part, l'habitude rigoureuse chez les femmes d'ablutions intimes quotidiennes interdit de concevoir que son appareil génital puisse s'encrasser comme cela peut arriver chez l'homme négligent. Cependant, dans les circonstances conflictuelles, une femme peut s'entendre injurier par ce terme: il s'agit presque toujours, dans ce cas, d'une femme qui a ou a eu une hernie, donc une malformation dans la région du "ngut": on lui dit alors: "oyon a ngut"(votre région sub-ombilicale loge une méchante hernie!).

En dehors de ces deux termes génériques "zut" et "ngut", les Pahouins disposent d'un vocabulaire spécifique décrivant la structure de l'appareil génital de chacun des deux sexes.

Dans l'appareil sexuel de l'homme, on distingue un pénis "nsot" par où s'écoule le liquide séminal "meyon" ou "ndem" chez les Manguissa, et qui comporte à son extrémité extérieure un gland "ngengel". Le pénis d'un jeune garçon non encore circoncis s'appelle "esosol", tandis que l'incircocis lui-même porte le nom de "nsosol". La bourse "abin" contient les testicules "mbeg'bin". Le poil pubien est ap elé, comme chez la femme, "minvod" ou "afañ" chez les Boulou en particulier.

La terminologie, pour la structure de l'appareil génital de la femme, est assez flottante; il est cependant possible de distinguer l'orifice vaginal "ebôn" qui aboutit, à l'intérieur de l'organisme, à l'utérus "abum"; ce dernier est pourvu d'un col "ngekembe" et d'un renforcement "ongudu". Le canal utérin, à son point d'aboutissement vers l'extérieur, fait apparaître la vulve "avel" bordée de part et d'autre par les grandes lèvres "mbe mvel"(mot à mot: la porte du vagin), et le clitoris "osot". La menstruation est désignée du nom de "ngon", terme qui traduit par ailleurs "jeune fille"

ou "lune". La menstruation est considérée comme une véritable maladie: d'une femme en proie à la crise menstruelle, on dit: "akon ngon"(elle est malade de la menstruation); c'est l'une des raisons qui explique que le coït soit interdit à la femme pendant les menstrues, attendu d'ailleurs que celles-ci la rendent impure. Lorsque le sang menstruel qui séjourne encore dans le conduit vaginal après le passage de la crise est séché, il prend le nom de "mvoñ"(semence); ce dernier qui apparaît donc comme l'ovule est sécrété par un organe glandulaire aux contours très imprécis "minkôl mi bôn" ou "minkôl mi abiae" ou encore "minbañ mi bôn"; il s'agit de l'ovaire qui est ici considéré comme "les canaux conducteurs de la semence féminine" même si ces derniers font penser plutôt aux trompes reliant les ovaires à l'utérus. Le placenta, qui est l'objet d'un soin particulier lorsque la femme l'expulse lors de l'accouchement, est appelé "komo".

Cette connaissance du groupe Pahouin en matière d'anatomie sexuelle est donc, dans l'ensemble, assez riche et témoigne même d'un esprit d'observation assez profond, dans la mesure où ce ne sont pas les seuls organes visibles à l'extérieur qui ont été connus. Elle équivaut sensiblement à ce qu'un individu non spécialiste de la biologie, dans les sociétés les plus évoluées, peut connaître sur la question.

## II - La Physiologie de la sexualité et le mécanisme biologique de la fécondation

Les connaissances du groupe pahouin relatives à la physiologie sexuelle sont plus rudimentaires que les premières bien que l'essentiel y soit, à savoir, la reconnaissance de la paternité physiologique. Le sperme de l'homme "meyom" ou "ndem" se mélange au sang menstruel de la femme, dans l'orifice vaginal; si ce sang est encore trop frais, la conception ne peut avoir lieu, car les époux ont copulé pendant la menstruation de la femme, ce qui est interdit; ce n'est qu'à la fin de la menstruation, lorsque le sang menstruel séjournant encore dans le vagin est séché en partie, que l'homme doit avoir des relations sexuelles avec son épouse; dans ces conditions en effet, le mélange du sperme et du sang féminin donne lieu à la formation d'une pâte en forme de lézard "nsoe a mon"(lézard d'enfant); celle-ci doit remonter le canal vaginal pour aller se fixer dans l'utérus; c'est là qu'elle se développe et devient un enfant.

Il y a un lien entre les testicules et le sperme comme en témoigne la coutume de castration des bêtes; mais selon toute vraisemblance, le liquide séminal n'est pas élaboré dans les testicules; celles-ci lui servent plutôt de magasin de stockage; le sperme est élaboré quelque part à l'intérieur de la cage thoracique, dans la région proche des épaules et circule ensuite à travers tout le corps avant de séjourner dans les testicules d'où il sera évacué pendant la copulation. C'est un liquide aux propriétés à la fois bénéfiques et maléfiques; tout d'abord sa présence en grande quantité dans l'organisme procure la force: c'est pourquoi les bêtes castrées "miak" sont d'une robustesse à toute épreuve: c'est que le sperme, une fois les testicules enlevées, est obligé de s'accumuler à travers tout l'organisme, attendu qu'il ne peut plus se stocker quelque part pour être évacué par la copulation. C'est pourquoi aussi l'homme qui abuse du coït dépérit dans tout son organisme et finit par devenir impuissant. L'interdiction des relations sexuelles qui frappe toutes les personnes sur le point de s'adonner à un labeur difficile ou délicat relèverait pour une large part, au moins chez l'homme, de ces conceptions: la dépense de l'homme en liquide séminal l'affaiblit, le rend vulnérable et diminue ses capacités d'attention et d'ingéniosité. Nous reviendrons plus loin d'une manière systématique sur cette considération. Pour l'instant, il nous suffit de dire que la linguistique pahouine invite à l'appuyer: le sperme est désigné du terme "meyom" qui, s'il ne dérive pas de la même racine que "nnom" (mâle, masculinité) connote cependant dans l'usage pratique l'idée de virilité et de force. Dépenser du sperme, n'est-ce pas dès lors laisser s'échapper un peu de tout cela?

Mais d'un autre côté, le liquide séminal a des propriétés maléfiques: il est empoisonné. Aussi la femme enceinte ou la mère qui allaite ne doit pas avoir des rapports sexuels avec un homme car de cette façon, elle ferait entrer dans son organisme le sperme qui empoisonnerait le fœtus ou le lait maternel; il pourrait tout au moins provoquer chez l'enfant à naître un rhume incurable.

Enfin, du point de vue de son efficacité dans le processus biologique de la conception, le sperme est toujours fécondant; s'il y a une union stérile, le défaut ne se trouve que du côté de la femme. Celle-ci, dans ce cas, va voir les guérisseuses et essaie l'un après l'autre les médicaments qui constituent l'abondante pharmacopée dont la société s'est dotée pour la guérison de la stérilité. Aucun traitement n'est prévu pour l'homme, et si la recherche de la descendance peut conduire à la polygynie, elle n'a jamais donné lieu insti-

tutionnellement à des modèles de conduite autorisant la femme à essayer de copuler avec un autre mâle que son mari.

Du côté de l'organe sexuel féminin, l'existence, et partant la nature et le mode de fonctionnement d'un organe producteur d'ovules est inconnue; les "minkol mi abiae" semblent sécréter eux-mêmes le sang menstruel en même temps qu'ils en assurent la transmission au vagin pour qu'il y rencontre éventuellement le sperme de l'homme. Le conduit vaginal communique à la fois avec l'utérus et les glandes mammaires; aussi le sperme que l'homme y dépose empoisonne le lait de la femme (alors qu'il ne semble produire nul effet à travers le reste de son organisme) et s'infiltré dans la bouche du fœtus. La vie de l'enfant qui tète ou celle du fœtus dans le milieu intra-utérin est ainsi gravement compromise si la mère entretient des rapports sexuels. Enfin, signalons que ce reste de sang menstruel qui, séché à l'intérieur de l'orifice vaginal, est destiné à être fécondé au contact du sperme, n'a pas toujours cette vertu d'être fécondé; il est bien difficile de dire si cela tient à la qualité de ce sang à un moment donné ou <sup>à</sup> des facteurs externes qui agissent sur lui pour lui enlever sa vertu naturelle; on est enclin à opter pour cette deuxième hypothèse si on considère le caractère résolument cathartique que comporte la thérapeutique de la stérilité.

Malgré ces lacunes, nous sommes tout de même en présence de connaissances que l'on peut dire satisfaisantes de la part d'un peuple qui n'avait pas encore accédé, dans sa vie intellectuelle, au stade proprement scientifique. Par rapport à bon nombre d'autres peuples voisins des Pahouins ou dont le niveau d'évolution socio-culturelle était à peu près égal au leur, la science pahouine représentait un progrès incontestable: pour ce qui est par exemple du développement du fœtus, alors que les Pahouins avaient institué l'interdit des relations sexuelles dès la conception, les Kgatha et les Tswana du Bechouanaland en étaient encore à penser qu'il fallait poursuivre les rapports sexuels pendant la grossesse pour assurer le développement du fœtus, attendu que le sperme ajoute chaque fois à la formation de l'enfant. Quant au principe de la paternité physiologique, les Pahouins ne l'ont jamais ignoré, cependant que, pour les Akamba de l'Afrique de l'Est, la femme, épouse à la fois de son mari et d'un défunt, est fécondée pour une large part par le second, et que pour les Mandja, les Baya et les Banda du territoire de l'Oubangui, le génie des eaux appelé Ndiba ou Badagui se glissait la nuit dans les cases et y fécondait les femmes. Les autres continents ont recélé de nombreux cas d'ignorance de la paternité physiologique:

la femme grecque n'était-elle pas fécondée, dans le sanctuaire d'Esculape, par la divinité, la femme bretonne par le "Saint" qui donne au dolmen son potentiel fécondant et la femme australienne par un germe de l'ancêtre-totem divinisé en passant près d'un arbre, d'une pierre ou d'un étang, et la femme Arunte du désert australien par l'un des innombrables esprits totémiques?

Toutes les conditions pour l'éclosion d'une véritable science expérimentale étaient réunies dans la société traditionnelle pahouine et il n'est pas du tout sûr que la proscription et le discrédit qui ont frappé sa pharmacopée et ses diverses techniques relatives à la psycho-physiologie de la sexualité n'aient pas privé l'humanité d'un apport précieux. Les articles qui vont suivre invitent en tout cas à le supposer.

### III - La Grossesse et l'enfantement

La femme pahouine, d'après les conceptions du groupe relatives à la physiologie de la sexualité, est considérée comme grosse lorsqu'elle a passé quatre cycles menstruels sans que les menstrues apparaissent. Lorsque la grossesse est certaine, les époux, dès ce moment, sont astreints, séparément et dans leur vie commune, au respect d'un assez grand nombre d'interdits. Ceux-ci étaient destinés à assurer à la grossesse un heureux dénouement et à préserver l'enfant à naître de toute malformation physique et de toute tare psychique congénitales. Si ces interdits se rapportaient à des conduites négatives ou d'évitement, les Pahouins pratiquaient par ailleurs des techniques positives ayant trait à la thérapeutique préventive ou à l'orientation préférentielle du sexe du fœtus. C'est par ces dernières que nous commençons cette étude de la procréation chez les Pahouins.

#### 1. La thérapeutique préventive de la grossesse: le "ndziba"

Le "ndziba" se rencontrait surtout chez les Beti. C'était originellement une sorte de thérapeutique préventive destinée à purifier la femme des effets maléfiques consécutifs à un inceste qu'elle aurait pu commettre, même involontairement. Peu à peu, le rite de sanation avait embrassé tout le domaine des affections qui, chez l'homme ou chez la femme, sont susceptibles de compromettre l'aboutissement normal de la grossesse; dans ce cas, l'homme pouvait s'y soumettre en cas de nécessité. Finalement, enflant toujours le domaine de ses indications, le "ndziba" en était arrivé à soigner la stérilité, l'avortement répété, l'hypogalactie et l'agalactie.



La médication utilisée ad hoc comprenait habituellement une potion à base de sel de potasse "nku elog", de la noix de cola "abel", de feuilles d'"ewomo"(herbe à petites feuilles verticillées), et souvent aussi, du "ndong"(poivre de Guinée, sorte de gousse contenant des graines très piquantes), du jus de "mian". La thérapeutique comportait aussi une partie rituelle dans laquelle le guérisseur faisait boire au patient assis sur l'un des blocs de pierre placés côte à côte "mewud" un médicament contenu dans un cornet en feuilles de "mian"; il dirigeait ensuite le cornet sur les parties malades et très souvent frictionnait l'organe génital du sujet avec la mixture.

## 2. L'orientation sélective du sexe du foetus: l'"ayañ fam" ou oignon à fabriquer des garçons

Si le besoin de la descendance existe, certes à des degrés variables, dans toutes les sociétés, la recherche active d'une descendance spécifiquement mâle demeure la caractéristique des sociétés segmentaires. Celles-ci en effet, à l'occasion de chaque mariage, voient la structure sociale de leurs groupes se remanier. Ce remaniement consiste uniquement dans la circulation des femmes avec les transactions de toutes sortes qu'elle occasionne. Or quelle que soit l'importance de ces transactions ou les avantages qu'elles procurent au groupe donateur de la femme, ce dernier éprouve malgré tout une perte à se séparer de l'un de ses membres et à se déssaisir de ses droits sur sa descendance au profit de l'autre groupe qui va se l'agréger. La naissance d'un garçon revêt ainsi une importance significative: au plan de la famille élémentaire, elle constitue pour le père de famille l'assurance qu'il n'a pas brisé la lignée et qu'il sera vénéré un jour comme ancêtre; au plan des divers groupements familiaux(lignage, sous-clan, clan), c'est le gage de la permanence de ces structures, les filles étant destinées toutes à les quitter en raison de la sévère loi de l'exogamie qui les régit. Mais lorsque le problème est considéré du point de vue de l'ensemble ethnique (ce qui du reste ne se passe jamais), ces deux aspects n'ont aucune importance, la plupart des mariages se faisant à l'intérieur de la même ethnie; de la sorte, il n'y a pas de perte de membres au profit d'une ethnie étrangère; dans ce cas, la recherche de la descendance mâle opère uniquement dans le cadre de la pensée collective inconsciente et a pour motivation l'augmentation du potentiel guerrier et actif du groupe.

Dans le cas des Pahouins qui, pendant un long siècle de marche migratoire, ont eu à faire face presque quotidiennement à

des nécessités de défense, de conquête, de subsistance, d'installation et de négociation, la recherche active de la descendance mâle s'explique aisément. Aussi la naissance d'un garçon représentait-elle un grand espoir pour tout le groupe. C'est pourquoi, de nos jours encore, lorsqu'une femme accouche d'un mâle, les Pahouins félicitent l'heureux père en lui disant qu'"il a planté un poteau(de construction) pour une nouvelle case"(abe ende a mbog, en Eton). Par ailleurs, une expression encore très courante dans la société souligne explicitement l'espoir que représente pour l'avenir militaire du groupe la naissance des garçons: "Fam etan asu bita"(cinq mâles forment à eux seuls un front de bataille). Les vicissitudes de la vie du groupe pahouin ont grandement contribué au renforcement de cette mentalité. Lorsque le groupe s'installe au Gabon, le transfert massif de sa population adulte mâle vers les chantiers d'exploitation forestière et minière et la décimation dont elle fait l'objet provoquèrent un dangereux déséquilibre de la sex-ratio et mirent en péril sa survie, au point que l'on n'avait pas hésité à prédire la disparition de l'ethnie pahouine. Aussi la recherche de la descendance mâle prit une telle importance qu'elle confinait à la pathologie. Une femme qui n'enfantait que des filles était considérée comme victime d'un sort maléfique ou coupable de violation d'interdit. Il est surprenant de constater que cette mentalité a perduré jusqu'à nos jours et même dans les couches sociales dites "évoluées": il n'est pas rare de rencontrer des querelles de ménage souvent violentes et pouvant se solder par un divorce ou un remariage du mari, et dues au seul fait que la femme ne donne pas au mari une descendance mâle.

La recherche active de la naissance de garçons explique que, dans la société pahouine traditionnelle, la grossesse de la femme d'abord ait été l'objet de nombreuses supputations sur le sexe de l'enfant à naître: généralement, la femme enceinte croyait qu'elle devait accoucher d'un garçon si le "nsoe a mon"(le lézard d'enfant, c'est-à-dire le fœtus) était allé loger à droite dans le ventre; dans le cas contraire, elle portait en elle une fille. Mais le Pahouin, esprit ingénieux et combatif par nature, entendait agir directement sur le mécanisme physiologique et orienter sélectivement le sexe du fœtus. C'était le but de la technique de l'"ayañ fam", pratiquée généralement avant la conception.

L'"ayañ fam"(oignon de mâle) n'apparaît pas comme une plante spécifique; il aurait constitué une espèce chaque fois différente suivant le groupe qui s'en servait; par ailleurs, il était aussi utilisé pour la guérison de l'impuissance sexuelle. L'"ayañ fam" se

présentait tout de même assez communément sous la forme d'une euphorbiacée, le "baccarinea bipendensis"; les patients l'absorbaient cru ou, à ce qu'il semble, cuit et dans ce cas avec des graines de courge mêlées à de l'huile de palme. D'après certaines observations, il semblerait que la thérapeutique aboutissait, la plupart du temps, aux résultats escomptés. La question mérite une étude scientifique.

### 3. Les soins et les interdits relatifs à la grossesse

Les très nombreuses précautions dont la femme enceinte et son mari devaient s'entourer pour l'heureux aboutissement de la grossesse et la survie de l'enfant à naître constituaient une lourde charge qui pesait sur leurs épaules, mais qu'ils acceptaient avec joie, car la fécondité était considérée comme le suprême bien en ce monde. Ces précautions comprenaient à la fois les médications que la femme enceinte devait absorber, les soins qu'elle devait se donner et les interdits qu'elle devait observer.

#### - Les médications et les soins de la femme pendant la grossesse

Nous rencontrons tout d'abord la pratique dite "esie bibolo" (traitement des pourritures); il s'agit d'infusions de racines de divers arbres que la femme devait absorber de peur que l'enfant ne naisse couvert de plaies. Par ailleurs, la future mère devait aussi, chaque jour, en brousse, laver son corps tout entier avec de l'eau où fermentaient quotidiennement jusqu'à l'accouchement, des morceaux d'écorce d'un arbuste sauvage, l'"ebom" (anona muricata). Après chaque lavement, on rajoutait de l'eau dans le récipient pour le bain du lendemain, mais les mêmes morceaux d'écorce d'"ebom" étaient conservés. Par ailleurs la femme enceinte devait encore s'enduire le ventre et les seins avec une pommade préparée à base d'huile de palme, de la poudre de padouk (baa) et d'écorces d'arbustes. Ces soins étaient destinés à rendre l'enfant à naître sain et robuste. Enfin, pour prévenir l'avortement, la femme devait porter, jusqu'à l'accouchement, une ceinture de liane "okumu".

#### - Les interdits relatifs à la grossesse

En plus de ces soins préventifs, la femme enceinte et son mari étaient soumis à divers interdits; certains d'entre eux étaient relatifs à la fonction sexuelle et à l'alimentation, d'autres concernaient les actes et les attitudes, d'autres enfin consistaient en des conduites d'évitement.

Dès que la grossesse de la femme était certaine, les époux n'avaient plus le droit d'entretenir entre eux des rapports sexuels. Nous avons expliqué plus haut le pourquoi de cet interdit.

Quant aux interdits alimentaires, ils étaient très nombreux et se rapportaient à presque toutes les classes d'aliments. Mais en règle générale, la femme enceinte ne devait pas manger de choses pourries, car l'enfant pourrait naître couvert de taches noires ou de plaies; elle ne devait pas non plus consommer la chair d'une bête tuée de la veille et ayant le ventre gonflé. Tout gibier ailé était de même interdit à la femme en état de grossesse, de peur que le lait s'envolant, la femme ne soit frappée d'agalactie. Les jeunes filles, pour la même raison, ne devaient pas elles non plus consommer la chair d'oiseaux: cela eût empêché leurs seins de se développer.

La chair de poisson était aussi généralement interdite à la femme enceinte, par crainte de dermatoses; mais plus particulièrement le poisson "Esoloñ"(genre de petite carpe) était susceptible de causer chez l'enfant à naître des crises d'épilepsie; en effet, il est de la nature de ce poisson de paraître mort quand il sort de l'eau, et de se mettre subitement à faire des bonds(ce qui fait penser à des crises d'épilepsie). La consommation du "myeñ" ou "ndo", petit poisson muni d'épines blessantes, causerait chez la femme une grosse hémorragie et la ferait avorter. Enfin, tout poisson empoisonné par les pêcheurs au moyen d'herbes, selon la technique appelée "opia" causerait chez l'enfant à naître des ulcérations de la peau ou des plaies.

Quant au gibier terrestre, la femme pahouine enceinte doit renoncer à la consommation de reptiles de peur que l'enfant ne naisse avec un corps allongé comme celui des serpents et ne soit privé de bras et de jambes. La consommation de la viande de chauve-souris ou du canard vaudrait à l'enfant des doigts palmés et celle de la tortue terrestre un rachitisme chronique. Sont également prosrites de l'alimentation de la femme gestante: la viande de "Zib"(eyege en Ston), grande antilope dont la viande très saignante, provoquerait chez la femme des hémorragies; la viande "odzoe", petite lièvre qui semble toujours fatigué et endormi, causerait chez le futur bébé un état chronique de somnolence; la viande d'animaux tués par la panthère "mbim zë" provoquerait chez l'enfant une éruption semblable à celle du pemphigus; la viande de l'antilope "nye" et de l'antilope-cheval causerait chez le nouveau-né des convulsions, tandis que celle de l'antilope "vion" ou d'un petit rat sauvage appelé "mourfu" ferait mourir l'enfant d'une diarrhée incurable. La consommation de la chair d'une variété de cynocéphale "osok koé" doit provoquer chez l'enfant une coqueluche chronique(la femme s'en garde depuis son enfance et jusque dans les périodes où elle n'est pas enceinte).

Enfin, la future mère doit se garder de la consommation de pattes munies de sabots fendus (cochon, chèvre, boeuf...) de peur que l'enfant ne naisse avec un bec-de-lièvre, et de la moelle d'un os long par crainte d'une otite.

Dans la classe des fruits et des légumes, la femme pahouine en état de grossesse devait renoncer principalement à l'ananas, de peur que l'enfant ne naisse la tête couverte de croûtes.

Une troisième catégorie d'interdits auxquels devait se soumettre la femme pahouine enceinte concernait les conduites d'évitement; elle ne devait pas s'approcher d'un caméléon car l'enfant resterait toujours maigre; elle devait se garder aussi de voir un cadavre ou d'assister à des obsèques, cela eût été fatal pour l'enfant à naître. Enfin, la future mère pahouine devait veiller à ne pas accomplir certains actes susceptibles de compromettre le développement normal de la grossesse et la santé du nouveau-né. Ainsi elle ne devait jamais achever de tuer une bête, car cela provoquerait chez l'enfant des convulsions semblables à celles de la bête qui agonise; elle ne devait pas non plus parler depuis le seuil de la porte, mais seulement à l'intérieur, après l'avoir bien franchi, car autrement, l'enfant, au moment de l'accouchement, s'amuserait à sortir et à retourner dans le sein de la mère, ce qui causerait à cette dernière des douleurs effroyables. La femme enceinte ne devait pas par ailleurs enjamber une tombe car l'enfant dans ce cas naîtrait avec des fentes dans le crâne: les os ne se souderaient pas et l'enfant en mourrait; si elle regardait dans le creux d'un arbre, l'enfant naîtrait avec les yeux de travers; si elle boit à même laalebasse, ce qui l'obligerait à lever la tête, l'enfant serait affligé d'une loucherie particulièrement désagréable qui consiste à regarder le soleil pour voir. La future mère doit éviter aussi de s'asseoir sur un tam-tam ce qui, par un avortement, rendrait <sup>aussi</sup> son intérieur creux. Enfin la femme enceinte ne doit ni marcher à grandes foulées, ni enjamber des trous ou des fossés ni porter des caleçons.

Le mari d'une femme enceinte, de son côté, doit observer un certain nombre d'interdits; il doit se garder de certains aliments et n'est pas autorisé à voir ou à toucher un cadavre ni à assister aux funérailles. Pendant ses occupations, il doit veiller à ne rien lier ni clouer, ce qui rendrait difficile l'accouchement.

Ces interdits pahouins concernant la grossesse (la liste n'en est pas exhaustive) relèvent donc d'une mentalité préscientifique où joue à plein la loi magique de la similarité, loi selon laquelle le semblable évoque le semblable et joue sur le semblable.

Mais aussi archaïque que puisse paraître le phénomène, ces interdits révèlent, dans leur richesse et leur développement, une extraordinaire activité d'interprétation, d'attention et d'abstraction. Les lacunes qu'ils recèlent et qui apparaissent notamment dans le fait qu'ils privaient les gestantes d'une bonne quantité de protéides, ne semblent pas avoir eu des incidences regrettables sur le développement des grossesses et la santé de l'enfant; cela est dû au fait qu'en temps normal, la femme n'était pas habituée à la consommation quotidienne de la viande, celle-ci ne constituant pas la base de l'alimentation chez les Pahouins. Loin que ces interdits portent atteinte à la santé du fœtus et du nouveau-né, n'étaient-ils pas au contraire la garantie que tout se passerait bien si on les respecte? Ils paraissent avoir eu ainsi une valeur<sup>de</sup> psychothérapie collective, institutionnelle et préventive, dont l'efficacité semble être prouvée par le fait que missionnaires, administrateurs coloniaux et explorateurs aient été unanimes à reconnaître la vigueur et la beauté des Pahouins.

Quoiqu'il en soit de la valeur scientifique et de l'effet psychologique de ces interdits, il est évident qu'ils traduisent la très grande valeur que les Pahouins attachaient à la descendance; c'était le bien suprême pour lequel on était prêt à consentir à n'importe quel sacrifice.

Le traitement dont la femme enceinte est l'objet contribue à corroborer cette considération. La future mère pahouine est une véritable reine; à mesure que se développe sa grossesse, elle est dispensée de ses occupations habituelles. Si elle n'a pas d'enfants en mesure d'assurer les soins du ménage, les voisins du groupe lignager apportent leur aide. Le mari ne peut lui infliger aucun mauvais traitement de quelque nature que ce soit (paroles, actes ou omissions...): le groupe ne le supporterait pas et conspuerait l'indigne époux qui se rendrait coupable de tels agissements. Tout le monde attend du futur père qu'il se fasse presque le serviteur de sa femme enceinte et lui témoigne des marques d'attention, d'affection et de bienveillance sans pareilles. Du reste, le mari n'a généralement pas la possibilité de maltraiter son épouse en état de grossesse, car celle-ci est hors de son atteinte du fait que normalement, elle doit, selon la coutume, aller attendre l'accouchement dans sa famille d'origine; là elle est mise véritablement aux petits soins. Le mari n'aura la possibilité de ramener sa femme chez lui qu'après avoir versé une indemnité à ses beaux-parents.

#### 4. De l'accouchement au sevrage

L'accouchement se passe normalement dans la cuisine, la case qui constitue l'apanage des femmes et où séjourne la femme enceinte pendant toute la durée de la grossesse. L'événement revêt la solennité d'une célébration rituelle. Les hommes en sont exclus et doivent attendre dehors.

Dès que la patiente se plaint de violentes douleurs dans le bas-ventre "nɔglo", les accoucheuses, depuis longtemps en état d'alerte, sont aussitôt averties et accourent. Dans le fond de la case, on étale par terre des feuilles sèches de bananier: la parturiente s'assied dessus, les jambes écartées. Elle se penche légèrement en arrière et est maintenue dans cette position par l'une des accoucheuses, cependant que l'accoucheuse principale, la "mbyale", attend la sortie de l'enfant et accélère sa descente par des manipulations de toutes sortes sur la région sub-ombilicale de la patiente.

Si par hasard l'opération présente des complications et que la délivrance de la femme se fait beaucoup attendre, il est prévu à cet effet divers genres de médications. La première consiste à demander au mari s'il n'a rien cloué ou attaché pendant la grossesse de sa femme et à lui faire exécuter des actes contraires en l'invitant à détacher ou à déclouer quelque chose. En cas d'insuccès, la patiente doit absorber une infusion préparée avec de l'écorce de manguiier recueillie de façon rituelle par un jeune garçon qu'un adulte maintient la tête vers le bas. Si cette deuxième médication échoue, une autre est administrée à la parturiente d'une manière rituelle aussi: monté sur le toit de la case, juste au-dessus de l'endroit où se trouve l'accouchée, un enfant verse à cette dernière dans la bouche, à travers un trou fait sur le toit et à l'aide d'un tuyau végétal, une infusion d'une herbe "eyele nzum" hachée. Si la délivrance, à ce stade ne s'obtient toujours pas, ce qui du reste est très rare, il est donné à la patiente une dernière médication dont le succès, à ce qu'il semble, est toujours garanti: elle consiste en une pâte obtenue avec un hachis de courge, d'herbe "manden makoue" d'un petit escargot "nson akoue", le tout cuit avec du sel dans des feuilles.

Lorsque l'enfant sort, la sage-femme aussitôt lui coupe le cordon ombilical "ngob mon" à quelque 10 cm du ventre avec un morceau de bambou. La partie coupée est enterrée sous la tige d'un bananier dont seuls les hommes pourront manger les fruits. Le placenta "komo" est enveloppé dans une feuille de bananier et soigneusement caché quelque part en brousse; la vue de ce paquet en effet condamnerait à la stérilité la jeune mère pour le reste de sa vie.

Le nouveau-né est aussitôt baigné à l'eau froide et couché après sur une feuille de bananier; il doit passer à jeun la première nuit de son existence hors du milieu utérin et ce n'est que le lendemain de sa naissance qu'il a droit au sein.

La nouvelle à laquelle tout le monde s'attend, est connue lorsque l'une des femmes qui ont assisté à l'opération pousse un cri strident "oyenga ou kaala en Eton", orné de brillantes vocalises; c'est ce même cri qui sert pour saluer tout événement d'importance. Il est poussé deux fois s'il s'agit d'un garçon et une seule fois s'il s'agit d'une fille; dans ce dernier cas, il est suivi des deux mots: "angaso, angake" (elle est venue, elle s'en ira), allusion au destin de la fille qui, en vertu de la loi d'exogamie clanique, doit quitter le groupe en se mariant, et dont le mariage est peut-être même déjà conclu.

Les visiteurs accourent nombreux; l'enfant leur est montré d'une façon rituelle: l'accoucheuse principale porte l'enfant dans ses bras au fond de la case dans la pénombre, assise sur le lit de l'accouchée, tandis que cette dernière est étendue à côté et se repose; pour montrer le nouveau-né à la foule, celle qui en a pour l'instant le soin exclusif le prend tout nu et l'emmène au milieu de la case pour le faire voir; ce rituel doit se répéter à chaque visite. Les visiteurs se répandent en admiration devant le jeune être: "il est beau, il a beaucoup de cheveux, il est gros et il a un teint merveilleux", ne cesse-t-on de proclamer; par ailleurs on s'ingénie à trouver des traits de ressemblance entre le nouveau-né et ses parents; ceci du reste relève de la pure convention, car plus tard, lorsque l'enfant recevra un nom, on s'efforcera pareillement de découvrir les caractéristiques physiques ou comportementales par lesquelles il ressemble à l'adulte dont il porte le nom.

Les femmes des divers groupes lignagers du village exécutent à cette occasion une danse rituelle ("ekanga" chez les Eton) en chantant sur ces paroles: "ekanga mas m'akol(bis), e ba bawu ai evu oson!.. (qu'aucune entrave n'embarrasse ma jambe, afin qu'elle puisse s'adonner à loisir à la danse; honte à ceux qui meurent possédés par l'"evu"). L'heureux père leur distribue alors des petits cadeaux.

Dans la suite, tous les jours et le matin, la famille recevra des visites de nombreuses personnes qui viennent s'enquérir de la santé de la mère et du bébé, ou qui viennent voir ce dernier pour la première fois. L'accoucheuse principale reste pratiquement en permanence auprès de l'accouchée et souvent jusqu'aux relevailles de la mère. Les femmes du groupe lignager surtout sont tenues en prin-



cipe de venir donner de la nourriture à cette dernière.

Avant les relevailles de la mère, le bébé est "oleg mon"; cette expression connote l'idée de quelque chose de particulièrement précieux mais aussi d'extrêmement délicat, donc sur lequel il faut concentrer le maximum de soins; c'est ainsi que l'"oleg mon" ne peut ni sortir hors de la case, ni passer de mains en mains, ni même être promené à travers la case. La mère "nyinnyia" devra encore garder le lit trois mois environ après son accouchement; pendant toute cette période, elle ne s'adonnera à aucune activité. La seule chose qui lui est demandée est de se soumettre à quelques thérapeutiques; ainsi le jour même de son accouchement, elle doit être lavée avec de l'eau chaude où on a macéré du piment; après ce bain, on lui serre le ventre avec une ceinture en écorce "ewag" qu'elle porte quelques jours; pendant les premiers jours qui suivent sa délivrance, elle doit aussi se faire des lavages vaginaux avec des feuilles d'"aseb" (*ocimum viride*); pendant près d'un mois, elle doit se laver tous les jours, avec de l'eau chaude, en prenant soin, d'ailleurs avec l'aide des voisines, d'arroser particulièrement le ventre, les cuisses et la région génitale. Enfin comme soin préventif contre la gale, elle doit après chaque bain s'enduire le corps avec de la pâte rouge de padouk(ba'a).

Quant au bébé, il est levé au moins une fois par jour; à cette occasion, on lui masse la tête à l'eau chaude pour lui donner la forme esthétique la meilleure; l'eau utilisée pour ces massages est contenue dans une petite marnite en terre cuite "mbe dzok" en Eton, où on a mélangé diverses substances. Ces substances sont choisies et en raison de leurs vertus curatives(surtout pour les plantes) et en raison de la loi de similarité que nous avons mentionnée plus haut: pour ce dernier cas, c'est ainsi qu'on peut trouver dans le "mbe dzok" un fragment d'os de chimpanzé, destiné à rendre l'enfant agile et résistant comme ce singe; c'est aussi pour la même raison qu'on peut mettre autour de la taille de l'enfant un fil où on a enfilé des dents de fauves.

A la fin des trois mois qui suivent l'accouchement, ont lieu les relevailles "ekule mon"(épiphanie de l'enfant). Elles sont marquées par un rite et de joyeuses agapes. La mère, jusque-là claustrée, sort au matin munie d'un paquet de "ba'a"; elle se rend en brousse pour y chercher de la nourriture; elle marque son passage en déposant un morceau de ba'a sur chaque tronc d'arbre abattu qu'elle rencontre. L'enfant est présenté alors solennellement et ouvertement à l'ensemble des invités réunis pour la fête; si la femme

a accouché dans sa famille d'origine, comme cela se passait la plupart du temps, le mari ne peut la ramener chez lui qu'après s'être acquitté d'un véritable complément de dot versé à ses beaux-parents. C'est à cette époque aussi que l'enfant recevait un nom, car on était assuré qu'il vivrait.

La pharmacopée traditionnelle possédait de puissants galactogènes dont particulièrement l'infusion de racine de l'"aseñ" (musanga smithii), l'infusion de morceaux de tubercule de l'"ekon bokun", plante à tige garnie de piquants, et le latex de la liane à caoutchouc. La mauvaise qualité du lait maternel était soignée par une infusion de feuilles d'"efulkomba" (erythrococca africana) ou par la sève d'"ekuk" (alstonica congensis).

La mère restait "nyinyia" jusqu'à ce qu'elle puisse de nouveau avoir des rapports sexuels avec son mari; ces premiers rapports sexuels de la mère qui cesse d'être "nyinyia" s'appelaient "edan mon" (mot à mot: action d'aller au-delà de l'enfant). L'expression peut être comprise de deux manières: ce serait d'abord une description imagée du premier coït que pratique la femme après l'accouchement: son partenaire ne passe-t-il pas par-dessus l'enfant au sein pour atteindre la mère dans sa chair intime? Cette interprétation est légitimement suggérée par le fait que la mère pahouine dort avec son petit sur un même lit. Afin que l'enfant qui est nourri à la demande puisse prendre le sein quand il veut (ne fût-ce que pour s'amuser avec) la mère se couche sur un côté de façon à présenter la poitrine à l'enfant. Or c'est cette même position sur le côté qui est de rigueur pour le coït. De la sorte, le partenaire sexuel de la mère prend matériellement la place de l'enfant pour atteindre la femme d'une façon plus profonde encore que ce dernier. L'expression "edan mon" serait aussi en même temps une façon de parler pour définir le but du coït: celui-ci, chez les pahouins, étant essentiellement ordonné à la procréation, la mère qui s'y adonne pour la première fois après un accouchement ne vise-t-elle pas un autre enfant par-delà celui qu'elle porte encore dans ses bras?

Avant de s'adonner à ce coït de l'"edan mon", les parents tenaient à s'assurer que l'enfant n'en serait affecté d'aucune manière; c'est pourquoi leur cohabitation devait être précédée par de véritables épreuves de test d'intelligence auxquelles on soumettait l'enfant: les items étaient la plupart du temps relatifs à l'aspect intellectuel de la compréhension: on demandait à l'enfant de toucher certaines parties de son corps ou de rendre un service: aller dire quelque chose à quelqu'un, aller chercher un objet... Si l'enfant

n'avait pas réussi avec satisfaction à ces épreuves, c'est la preuve qu'il était encore, dans tout son être, trop immature pour que le coût des parents n'ait pas des conséquences désastreuses sur lui. La cohabitation de ces derniers étaient donc ajournée. Si au contraire, en réussissant à ces épreuves, l'enfant témoignait d'un degré de compréhension satisfaisant, les parents pouvaient en sûreté de conscience se remettre à pratiquer les relations intimes. Toutefois, pour éviter tout risque, ils devaient avant de passer aux actes, s'administrer une médication préventive, le "Ban Non"(action de "caler" l'enfant). Elle consistait à se faire laver les parties génitales avec une décoction d'une mimosée "andog"(iwingia gabonensis); l'enfant était lavé avec le reste de la préparation. On pouvait alors seulement s'adonner aux étreintes amoureuses. Décidément il coûtait très cher d'être père ou mère chez les Pahouins!

Le bébé pahouin vit dans la maisonnée qui, outre les parents, les frères et les sœurs, abrite d'autres parents adultes: les sœurs et frères du père(avant leur mariage), les grands-parents... Il passe entre les mains de tous, si bien qu'il ne connaît aucun instant de délaissement. Cela n'empêche cependant pas qu'il y ait entre la mère et l'enfant un lien affectif privilégié; la mère a toujours l'oreille tendue du côté où se trouve l'enfant; au moindre cri de celui-ci, elle le prend dans ses mains, lui donne le sein et le berce. La façon dont elle le porte lui assure tendresse, chaleur et sécurité affectives: l'enfant est porté en effet à califourchon sur le côté; de cette façon, il adhère étroitement au corps maternel et il lui est loisible de prendre le sein s'il en a l'envie; plus rarement, l'enfant est porté sur le dos, toujours à califourchon, ou sur les épaules: ces deux dernières positions sont adoptées de préférence lorsque la mère accomplit avec son enfant un voyage long et fatigant.

Le père est complètement absent de cette phase de la vie de l'enfant. Il n'interviendra que plus tard dans son éducation, lorsque l'enfant, sevré, devra commencer à respecter les interdits du clan. A cette époque-là, devant les menaces paternelles, il trouvera refuge auprès de tous les adultes de la maisonnée, mais particulièrement auprès de sa mère, dont l'attitude envers lui n'est faite que de faiblesse et d'indulgence. L'adulte pahouin conserve quelque chose de cette communion affective étroite avec sa mère: dans les moments de crise, lorsqu'il sursaute ou qu'il s'étonne, il aura toujours ces mots à la bouche: "A nna" ou "Monga"(ô ma mère!). Mais on doit se garder d'interpréter cet état de choses dans le sens d'une adhérence libidinale de l'enfant à sa mère pouvant conduire à quelque chose

approchant de l'œdipe occidental. Nous nous sommes étendu auparavant sur cette question pour qu'il soit nécessaire d'y revenir ici.

Jusqu'à ce qu'il cesse d'aller nu(vers 6 ans), aucune pression éducative n'est exercée sur l'enfant, aucune discipline ne lui est imposée; de bonne heure, alors qu'il est encore au sein, on commence à l'habituer à la nourriture des adultes, sauf la viande et le poisson qu'on juge susceptibles de lui donner des vers intestinaux (minsoñ).

Aussitôt qu'il commence à marcher, l'enfant est véritablement livré à la bande de jeux de ses compagnons d'âge: il y rencontre les petits garçons et les petites filles de son lignage et même du village tout entier; la petite troupe parcourt tout le jour la concession dans tous les sens, se livrant aux jeux les plus divers. Pendant tout ce temps, la surveillance des adultes ne se fait pas beaucoup sentir; ce sont presque exclusivement les aînés qui prennent soin des plus jeunes à l'extérieur de la maison parentale. Lorsque les enfants sont aux côtés des adultes, ceux-ci leur demandent tout simplement de se tenir tranquilles: mais ils aiment bien leurs ébats; une maison où il n'y a pas d'enfant qui joue est "un désert" où "personne ne fait du bruit à côté de vous". Aussi, il n'est pas rare qu'une famille bien nantie en progéniture confie un enfant à un couple qui n'en a pas, pour "qu'il aille faire du bruit auprès d'eux".

##### 5. La mort de l'enfant à sa naissance

Les Pahouins n'ont pas accédé à la notion d'une mort naturelle due à des causes organiques. Toute mort est causée par l'action d'une sorcellerie maléfique ou par la violation d'un interdit. La mort d'un enfant à sa naissance était attribuée à l'une des trois causes suivantes:

###### -La sorcellerie maléfique: l'"evu"

La femme enceinte peut, consciemment ou non, être possédée d'un "evu", être maléfique vivant dans les viscères de celui qu'il possède, le "nneme". La nuit, pendant que ce "nneme" dort, l'"evu" sort pour aller se nourrir du sang, du cœur ou des poumons de ses victimes, lesquelles sont alors frappées de toutes sortes de dégénérescences mentales et organiques. Mais il arrive parfois qu'il manque de victimes à l'extérieur. Dans ce cas, pour se ravitailler, il se retourne contre le possédé lui-même; si celui-ci est une femme, l'"evu" se repaît même de l'enfant dont elle est grosse. Si la femme dont l'enfant meurt à la naissance est bien convaincue de la possession d'un "evu", elle doit se soumettre à la thérapeutique d'un gué-

risseur dont le but est de rassasier l'"evu" de façon qu'il ne mange plus ni le sang de la femme ni les enfants qu'elle portera à l'avenir dans son sein.

- L'"akiaé": l'enfant peut aussi mourir à sa naissance en raison de la promesse qui a été extorquée à sa mère, dans le cadre de l'envoûtement dont nous avons décrit le processus plus haut.

- La violation d'interdit: la mort d'un enfant à sa naissance peut être due enfin à un accident résultant d'une violation d'interdit par la mère; il s'agissait en général dans ce cas d'un adultère commis par la femme enceinte. La coupable était alors sommée de dénoncer son complice et les deux étaient punis de la façon dont nous avons parlé plus haut.

## 6. La Stérilité et l'avortement

La stérilité chez les pahouins est un signe de malédiction et constitue une catastrophe dans la vie du couple. Pour l'époux, c'est l'horrible perspective de l'interruption de la lignée de descendance transmise par le père; de plus, il ne sera pas vénéré un jour comme ancêtre. Pour l'épouse, c'est à la fois la douleur intime d'être privée de ce qui constitue le bien suprême dans la vie sociale et qui assure à toute femme ~~une certaine~~ valeur, et la mauvaise conscience d'en priver le mari, attendu que seule la femme est responsable dans le drame de la stérilité du couple.

La société pahouine distinguait entre une stérilité définitive et une stérilité curable. La stérilité définitive était due soit au fait que la jeune fille avait eu des rapports sexuels avant sa deuxième menstruation, soit au fait qu'elle avait avorté volontairement durant la première grossesse, soit enfin au fait qu'elle faisait preuve d'une conduite notoire. Pour tous ces cas, il n'existait bien entendu aucune thérapeutique prévue.

La stérilité curable était considérée <sup>comme</sup> idiopathique ou comme consécutive à un avortement accidentel. La stérilité idiopathique était attribuée soit à une rupture d'interdit, soit à une malédiction, même implicite, dont la femme aurait été l'objet de la part de sa famille. On guérissait le mal en administrant à la patiente surtout des injections vaginales avec une décoction d'écorce d'"adzab" (*Baillonella loxisperma*). Si la stérilité persistait, on procédait généralement à un sacrifice expiatoire, comportant notamment l'immolation d'une chèvre et l'aspersion du ventre de la femme avec le sang de la victime; si les parents de la patiente étaient déjà morts, le sacrifice se faisait sur la tombe de l'un d'eux.

Si la stérilité est consécutive à un avortement accidentel, plusieurs cas sont à distinguer; le diagnostic différentiel permettant d'établir le caractère naturel ou criminel d'un avortement résidait dans le seul degré des souffrances consécutives à l'épreuve: en effet, alors que l'avortement criminel, provoqué par l'ingestion d'une tisane d'écorce d'"afanega" et de "tum" se caractérise par des douleurs insupportables et de longue durée, l'avortement accidentel ne donne lieu qu'à de légères souffrances dont la patiente du reste se remet très vite. Mais il s'ensuit parfois une stérilité qui doit être traitée par une thérapeutique magico-rituelle et médicamenteuse.

Cette thérapeutique est du ressort de la sage-femme qui, avant d'administrer quelque médication à la patiente, commence par la soumettre à l'interdit appelé "awos"; suivant cet interdit qui dure près de trois mois, la femme en traitement ne doit pas avoir des rapports sexuels avec son mari; par ailleurs, elle est soumise à une conduite d'évitement: elle ne peut en effet ni adresser la parole à un autre mâle que son mari, ni s'en approcher, ni encore s'asseoir à la place où un homme s'est assis. Aussi elle promène toujours un petit siège avec elle et doit chercher une intermédiaire pour les communications avec les membres mâles du groupe. Au bout du temps prescrit, la patiente est autorisée à avoir de nouveau des rapports sexuels avec son mari; si au bout de trois mois elle n'a pas encore conçu, la sage-femme passe alors, dans la thérapeutique, à la phase médicamenteuse. Elle fait à la femme une mixture "obura" faite de graines de courge écrasées, d'herbes "mia mi nyo, oyan...", de sel, de piment, le tout cuit dans une marmite fermée à l'aide d'un couvercle végétal et où il a été mis au préalable une bague en cuivre "kon angon". Si la femme en traitement ne conçoit toujours pas au bout des trois mois qui suivent, sa stérilité est considérée comme définitive.

L'avortement est dû à la sorcellerie maléfique "l'evu" si la femme avorte au milieu de grandes douleurs qui durent plus d'une semaine alors qu'elle n'en est pas à sa première grossesse. Dans ce cas, le guérisseur et la sage-femme se partagent la thérapeutique. Le guérisseur, en premier lieu, doit conjurer l'"evu" en le rendant fou; c'est le rite dit: "eve evu akut". Mais avant ce rite, il administre à la patiente un mélange médicamenteux de sang de poulet, d'écorce des arbres "abal" et "atege", d'écorce de kolétier "abel" (cola acuminata) et de miel blanc. C'est après cette médication que le guérisseur conduit la femme sous l'"ovang", arbre sous lequel il fait habituellement ses cérémonies pour la soumettre à un rituel d'exorcisme, l'"eve evu akut" proprement dit. Ici s'arrête l'action du guéris-

seur qui est relayé, dans la thérapeutique, par la sage-femme; celle-ci applique à la patiente le même traitement que dans le cas d'un avortement naturel.

La femme peut enfin avorter par l'action d'un "evu" possédé par un membre de la propre famille de son mari. En effet le possédé conscient de l'"evu" doit toujours, au moment où il contracte l'alliance avec l'être maléfique, livrer quelqu'un des siens. Lorsqu'un avortement est dû à un "evu" émanant d'une telle source, ce qu'il appartient au guérisseur de déterminer au moyen de ses techniques, le coupable doit périr si la femme tient à avoir des enfants à l'avenir. En fait, le guérisseur n'a même pas à découvrir le possédé responsable du mal de la femme: dès qu'il commence le rituel de dépistage, l'individu tombe malade et meurt. La patiente est ensuite traitée comme dans le cas d'un avortement naturel.

Mais il arrive qu'aucune de ces thérapeutiques relatives à la stérilité et à l'avortement ne réussisse et que la femme soit condamnée à ne pas connaître les joies de la maternité toute sa vie. Dans ce cas, pour ne pas rester cet "arbre sec sans enfants" auquel les petits pahouins, dans le jeu du "ngal ngoe" (truie) assimilaient la truie restée seule sur la scène, la femme, la plupart du temps, invitait son mari à prendre une seconde épouse qui puisse "leur" donner des enfants. Bien souvent, c'est elle-même qui la choisissait; la coépouse devenait alors sa fille. Elle l'entoure de soins maternels et considère les enfants qu'elle donne comme les siens. En général, la première fille qui naît reçoit son nom. La stérilité se trouve être ainsi la première cause de la polygynie chez les Pahouins.

## 7. L'Impuissance sexuelle

Elle constitue la seule cause de stérilité connue chez l'homme. L'impuissant "eyel" est à peine un homme; ne pouvant être géniteur, il n'est pas pleinement mâle et ne peut ainsi concourir à l'augmentation du volume du groupe. Le même terme "eyel" désigne aussi l'oisillon incapable encore de voler. Tout se passe donc comme si l'impuissant sexuel, de par son infirmité organique, vit en marge de l'existence normale, puisqu'il ne peut atteindre ce qui est considéré comme le suprême bien dans notre monde terrestre.

Les Pahouins reconnaissaient deux sortes d'impuissance sexuelle; il y a d'abord l'impuissance congénitale dont la cause relève de la loi préscientifique de la similarité: elle était due en effet au fait que la mère, en allaitant son enfant, avait laiss-

sé couler par mégarde du lait sur sa verge. Les thérapeutiques pour la guérison de cette impuissance étaient très variées; généralement on administrait au patient une infusion d'écorce d'"atui"(peptadenia africana) ou de racine de "tombo"(carpolabia), avec du "ndong"(afmomum) et des feuilles d'"ova"(scleria origera). Le malade peut aussi être soumis à un traitement quotidien qui consiste à consommer des oeufs préparés avec des graines de courge "ngoan", le tout mélangé à quelques feuilles d'"andog"(mangifera indica) ou d'"ayan-fam"(baccarirea bipendensis). Ces traitements devaient être tous efficaces, car la société pahouine n'a connu qu'exceptionnellement des cas de personnes parvenues à l'âge adulte et affligées d'une impuissance sexuelle.

L'autre forme d'impuissance, acquise au cours de la vie, provenait de l'abus des relations sexuelles. Le sperme du sujet était épuisé. C'était ainsi l'équivalent pahouin de la neurasthénie que Freud avait conçue comme faisant partie des névroses actuelles et due à un excès de dépense de l'énergie libidinale. Le traitement de ce type d'impuissance sexuelle devait consister en une continence de récupération, même s'il y était adjoint une médication visant à hâter le processus.

Il s'agit donc dans tous ces cas, d'une impuissance sexuelle organique et qui était guérie par un traitement médicamenteux. La concurrence de facteurs psychiques, tels que la persistance de l'adhérence libidinale à la mère consécutive à une mauvaise résolution de la crise oedipienne n'entrait pas en ligne de compte. Il existait enfin un traitement préventif contre l'impuissance que les jeunes adolescents pahouins s'administraient eux-mêmes: il consistait à absorber le "nkang-si"(clerodendron volubilis). Cette thérapeutique, qui semble d'apparition récente, répond plus à une recherche érotique qu'au souci d'éviter l'impuissance sexuelle proprement dite: en effet elle est destinée à assurer à ceux qui s'y soumettent une virilité précoce et durable de l'organe d'érection.

X

X

X

X

X





## CHAPITRE IX

### La Psychologie Amoureuse

Dans cet article, nous nous proposons de décrire les lois de l'attraction amoureuse qui poussent l'un vers l'autre une jeune fille et un jeune homme pahouins, le décorum institué par la société en matière de comportement sexuel, le déroulement de l'acte sexuel et la magie de séduction.

La limite inhérente à ce genre de recherches est qu'elles doivent demeurer dans un cadre général et impersonnel, attendu qu'il est impossible de traduire, comme dans une étude biographique, toute la richesse d'une intrigue individuelle, avec les ardeurs, les espoirs, les inquiétudes et les exaltations qu'elle suscite, les aléas ainsi que les imprévus qu'elle comporte. Mais l'ethnologue qui veut, en étudiant un complexe culturel, découvrir l'éthique sociale sous-jacente, afin de l'insérer, si possible à l'ethos culturel global, n'a d'autres moyens que d'abstraire, des divers comportements observés chez des individus ou dans des petits groupes à propos d'une coutume donnée, les caractères généraux qui confèrent à cette dernière un visage spécifique et la rendent significative de la société selon son importance relative. Mais il importe de souligner que la réalité vécue sur le terrain est autrement plus vivante, plus complexe et plus dynamique que le cliché statique de la "culture construite" de l'ethnologue.

Ces considérations, valables pour tous les segments de la société qui sont relatifs aux comportements culturellement modelés, qu'ils soient du ressort de l'individu ou de la collectivité et qu'ils relèvent d'une norme énoncée explicitement ou simplement diffuse dans le complexe interrelationnel des structures, s'appliquent cependant d'une manière toute particulière à la conduite sexuelle. C'est très vraisemblablement le domaine de la vie sociale où la psychologie individuelle intervient le plus et où les écarts par rapport à la norme officielle sont les plus fréquents et atteignent les plus vastes proportions. Traiter donc des questions que nous avons énoncées plus haut comme constituant l'objet du présent article présente beaucoup de difficultés, et cette gêne a été ressentie par tous les ethnologues qui se sont engagés dans ce genre de recherches.

## I - Les lois de l'attraction amoureuse

### 1. La liberté laissée aux partenaires de se choisir

En société vraiment traditionnelle, chez les Pahouins, le problème de l'initiative dans les démarches amoureuses ne pouvait se poser que dans les limites très étroites de la liberté sexuelle des jeunes avant le mariage (dans la mesure où cette liberté a réellement existé en tant que coutume admise par la société), du mariage des jeunes après la puberté, du mariage polygynique entre des partenaires d'âge mûr, et des relations adultères. Mais normalement, la question ne se posait ni pour l'homme ni pour la femme, attendu qu'aucun des deux n'avait la possibilité de choisir librement son partenaire dans le cadre institutionnel coutumier du mariage: en effet d'abord la très grande majorité des filles étaient mariées avant l'âge pubertaire ou même avant leur naissance; ensuite lorsqu'il arrivait qu'une fille, échappant à cette coutume soit "elenañ" (pubère et non mariée), ce qui du reste était fort rare et ne durait que très peu de temps, elle était mariée par le patriarche-doyen du lignage à une personne d'un clan avec lequel on voulait établir une alliance, ou échangée contre une fille d'un autre clan dans le cadre d'un "elat" (alliance entre deux clans); on pouvait encore disposer de la fille sans son avis en la donnant en remplacement d'une fiancée morte avant les noces ou d'une épouse décédée sans enfants, ou en paiement pour prix du sang après un homicide.

Dans tous ces cas où la jeune fille était mariée sans son consentement, c'est seulement une fois engagée dans la vie du couple qu'elle pouvait confirmer ou refuser le choix qui vait été fait à sa place; si son mari ne lui plaisait pas, elle pouvait ou le quitter pour suivre un autre homme de son choix, ou le maudire, ce qui rendait précaire le lien matrimonial et conduisait fatalement au divorce.

Le garçon n'avait pas plus de liberté que la fille pour le choix de sa conjointe, surtout lorsqu'il s'agissait du premier mariage; celui-ci était toujours l'affaire du patriarche-doyen qui cherchait d'avance, pour les jeunes mâles de son groupe, des filles, même non encore conçues, dans les clans avec lesquels il trouvait un intérêt à nouer une alliance. Il s'acquittait du paiement du prix de la fiancée et remettait la fille au jeune homme.

Le seul moyen dont une jeune fille et un jeune homme disposaient ensemble pour se choisir librement l'un l'autre était le mariage par rapt: le jeune homme, par ce système, mettait son groupe

lignager devant le fait accompli en leur montrant la jeune fille qu'il était allé enlever nuitamment de sa famille. Lorsque les gens du groupe de la jeune fille venaient trouver la famille du gendre, le chef du lignage, pour sauver son honneur personnel et celui de tout son groupe, devait s'exécuter en s'acquittant du paiement du prix de la fiancée. Avec l'éclatement du lignage et l'individualisation de la famille élémentaire, le mariage par rapt semble avoir eu une autre signification: il n'était plus motivé par le désir qu'avaient les deux jeunes gens de se choisir librement, mais par le fait que le garçon, ne pouvant ramener normalement son épouse chez lui après s'être acquitté régulièrement du versement intégral de la prestation matrimoniale, voulait obliger ses beaux-parents, en enlevant leur fille, à accepter le peu de richesses dont il disposait comme début de paiement.

Un problème surgit d'emblée de cet état de choses: quels étaient le destin sentimental et affectif, et portant, les chances de stabilité de ces unions dont les partenaires ne s'étaient pas choisis? La question est d'importance car elle permet de poser à nouveau le problème de la psychosociologie des sentiments et touche par un biais à celui de l'inceste.

La vérité qu'il faut mettre en avant lorsqu'on est en présence d'un problème de ce genre est qu'une structure sociale de l'importance d'un système familial et matrimonial n'est pas, au sein d'une configuration culturelle, un phénomène isolable, parce que plus ou moins accidentel ou gratuit, mais un complexe qui remplit un rôle et qui se rattache à l'ensemble de l'édifice culturel par un immense réseau de connexions et d'interconnexions. Il constitue donc un facteur d'équilibre social et présente un caractère qui, pour n'être pas statique, doit être cependant assez harmonieux pour ne laisser place à aucune discordance interne susceptible de mettre en danger l'intégration culturelle.

Les unions matrimoniales chez les Pahouins entrent entièrement dans ce schéma d'analyse théorique. La façon dont elles se contractaient était solidaire de tout l'ensemble de la société: c'est donc par rapport à cette situation précise, et non par rapport à l'idée abstraite du mariage en soi, qu'il faut étudier les aspects sentimentaux et affectifs du mariage chez les Pahouins. Le mariage dans cette société, avons-nous dit bien souvent, était avant tout l'affaire de deux lignages ou de deux clans qui, à la faveur d'un don de la fille et du contre-don qui suivait, nouaient une alliance durable et étroite tant pour le besoin politique d'opérer le regrou-

pement des fragments claniques et tribaux disséminés que pour la nécessité économique d'établir entre eux des liens de solidarité réciproque, à cette époque où la compétition pour les femmes et pour les voies de l'économie de traite était rude. De ce point de vue, les futurs époux devaient, dans la plupart des cas, être logiquement dispensés du souci de se choisir. C'était au chef du lignage à faire preuve d'habileté et de diplomatie en contractant pour les siens les unions qui présentaient les plus gros avantages pour tout le groupe.

Du point de vue des époux, le mariage avait pour premier but la recherche de la descendance, le bien le plus précieux dont on puisse se prévaloir devant les concitoyens. Dès lors qu'un couple était pourvu de ce bien, le problème de s'être choisi ou pas ne représentait aucun intérêt: c'était à la mesure du nombre de leurs enfants que les deux époux avaient de la considération l'un devant l'autre et auprès de leur entourage. De ce fait, le divorce dans les couples féconds était rare. La société traditionnelle avait fonctionné harmonieusement avec cette conception du mariage et cette organisation de la structure familiale que des sanctions et des interdits protégeaient.

Toutes ces considérations n'interdisent cependant pas que l'on se pose le problème de l'existence ou non (et éventuellement de la nature) d'un lien sentimental entre les époux pahouins. A première vue, ce lien semble devoir être exclu dans la plupart des cas, le mariage n'ayant pas été dicté par des raisons d'amour et le partenaire n'ayant pas été trouvé à la suite d'un choix libre, sélectif et exclusif. Mais les choses sont loin de s'être passées dans le concret selon cette déduction logique abstraite: la célébration chez les Pahouins du charme féminin et de la virilité mâle à travers le langage ordinaire, les contes, les proverbes, les chantefables et les épopées lyriques, l'extrême sévérité de la critique esthétique de la plastique humaine qui avait cours dans cette société, témoignent d'une âme pahouine sensible jusqu'aux moindres détails à la beauté physique. Ces sentiments ne pouvaient s'investir que dans le cadre des mariages contractés suivant la règle sociale, attendu qu'il n'existait dans la vie ancestrale ni amour courtois ou romantique ni tradition érotique.

Le phénomène sentimental fait partie du complexe sexuel. Si ce dernier constitue un mobile qui repose sur une base organique et qui, comme tel, apparaît dans toutes les sociétés, bien qu'il puisse admettre des exceptions en ce qui concerne les individus, il est cependant déterminé dans son mode d'expression par les facteurs

sociaux. Aussi les sentiments internes qui sont les concomitants psychiques du comportement sexuel et qui se manifestent dans les lieux d'exercice de la sexualité (le mariage et toutes les formes de liaison amoureuse) n'ont rien d'universel tant dans leur nature que dans les circonstances de leur apparition ou leur modalité d'expression. Il en est ainsi de la jalousie amoureuse qui semble ne tenir aucune place dans les sociétés où se pratiquent la polygynie et la polyandrie, mais qui revêt en Occident une importance telle qu'elle détermine souvent l'avenir de la vie d'un couple ou d'une liaison amoureuse. Il en est de même de la sentimentalité: en Occident toujours, cette dernière est à la fois la cause et le résultat de l'attachement de deux personnes l'une à l'autre (on tombe amoureux d'une personne, on la séduit, on "adore" sa conquête). Chez les Pahouins, la sentimentalité ne fait que se fixer sur le terrain préparé par la société. La jeune fille mariée avant sa puberté ou avant sa conception rejoint très tôt la famille de son mari et les deux (si le mari est également jeune) sont élevés ensemble: ils s'étudient les caractères et les goûts et s'aiment à travers un long processus d'apprentissage de leur future vie de couple. Lorsque la femme mettra au monde des enfants, leur attachement l'un à l'autre sera consolidé. C'est le même phénomène enfin qui a lieu lorsque deux jeunes gens sont mariés après leur puberté, sans s'être choisis ou sans avoir choisi leur partenaire conjugal: les sentiments sont canalisés dans le sens où le groupe les oriente, mais ils sont vrais. La part d'affectivité dans les couples traditionnels pahouins n'est donc pas à mettre en doute.

La réussite sentimentale d'un mariage contracté à l'âge prépubertaire et précédé d'une période pendant laquelle les deux jeunes époux grandissent ensemble l'un à côté de l'autre permet de réfuter la thèse de Westermarck relative à l'inceste et selon laquelle l'horreur qui inspire l'inceste s'expliquerait, non par le degré de consanguinité, mais par l'aversion innée pour le mariage entre des personnes vivant ensemble depuis la petite enfance. Le cas des Pahouins n'est qu'un exemple parmi les très nombreuses sociétés où l'on marie deux impubères qui grandissent ensuite ensemble. Chez les Tchouktsches de Sibérie, les enfants mariés dès leur plus jeune âge jouent ensemble et se voient tout le temps même s'ils n'habitent pas sous le même toit; chez les Arapesch, le jeune couple d'impubères passe leur enfance dans l'intimité la plus étroite. Il en est de même chez les Trobriandais et les Aruntas du désert australien. Dans tous ces cas, l'affection entre les jeunes époux se développe plutôt qu'elle ne diminue par suite de ces contacts.

Aucun facteur objectif n'invite donc à penser que, dans la société traditionnelle pahouine, les mariages conclus sans que l'un des partenaires ait été consulté ou ait pu l'être, ou sans que les deux se soient choisis librement ou aient pu le faire, aient été, par ce simple fait, exposés à une carence sentimentale entre les époux et sujets à l'instabilité. Il y a place pour une psychosociologie des sentiments capable d'étudier comment les facteurs sociaux modèlent plus ou moins profondément les diverses tendances humaines.

Il a cependant existé chez les Pahouins des cas où le sujet qui s'engageait dans une relation amoureuse choisissait son partenaire. Il est possible alors dans ce cas d'étudier les lois de l'attraction en vertu desquelles se faisaient ces élections. Naturellement nous éliminons les cas où un adulte épousait une fille impubère, un fœtus ou une fille non encore conçue, car il s'agissait là, non d'un choix qui se portait sur la personne de la fille en tant que telle en raison de son charme physique ou de ses qualités morales, mais d'un choix fait plutôt en fonction de la famille de l'intéressée avec laquelle, pour une raison ou pour une autre, on désirait nouer une alliance.

Le libre choix du partenaire conjugal était possible dans le mariage par rapt "abom", le mariage par échange de femmes "mfole bininga" et dans tous les cas où dans un couple, l'un des partenaires suivait une autre personne avec laquelle il désirait désormais vivre. Dans le cas (relativement rare) d'un mariage entre deux jeunes gens pubères, précédé de fiançailles régulières avec acquittement préalable de la prestation matrimoniale par la famille du fiancé, la possibilité pour les futurs conjoints de se choisir était assez réduite du fait que ce sont les chefs de leurs lignages qui envisageaient l'union et menaient les transactions.

En dehors du mariage, la formation des liaisons amoureuses ne pouvait naturellement se faire que par le consentement mutuel des deux partenaires, attendu que la société n'avait rien à y voir; bien plus elle proscrivait l'adultère et subissait plus qu'elle ne l'admettait, l'activité sexuelle des jeunes avant le mariage et l'union libre "ebon". Dans tous ces cas où les deux partenaires se choisissaient, à qui revenait l'initiative dans les démarches amoureuses et quelles étaient les lois de l'attraction sentimentale?

## 2. L'initiative dans les démarches amoureuses

Elle appartient sans conteste à la partie mâle. La jeune fille pahouine était élevée dans le culte de la pudeur et de la réserve. La ségrégation sexuelle que la société avait instituée au niveau des tâches, de l'éducation, des associations, de l'héritage et de la propriété se faisait aussi jour dans les attitudes, les comportements et les sentiments. Le garçon et la fille étaient élevés dans la mentalité que ces divers domaines de la vie affective du groupe devaient revêtir une modalité d'existence et une forme d'expression propres à chacun des sexes. On entendait maintes fois par jour ce refrain sortir de la bouche d'une mère occupée à éduquer sa fille: "ne fais pas cela, tu n'es pas un garçon". De son côté, le père agissait de même sur son fils pour lui inculquer un idéal de virilité.

Le genre de vie qui était impartie à la fille était suffisant à lui seul pour lui interdire des initiatives dans les démarches amoureuses. Elle ne devait pas flâner ou se promener sans raison à travers le village. Elle franchissait encore plus difficilement les limites du clan; lorsqu'elle entreprenait un voyage au loin, c'était toujours avec des membres de sa famille. Le plus clair du temps, lorsqu'elle n'était pas occupée au travail des champs ou au ramassage du bois à brûler, ou encore à la corvée d'eau, ce qu'elle faisait généralement avec ses compagnes d'âge, elle s'occupait du ménage et veillait s'il en était besoin sur ses jeunes frères et sœurs. C'est dans la soirée, lorsqu'elle avait terminé ses travaux, qu'elle pouvait s'adonner à ses loisirs habituels: soin des cheveux, danses et chants au clair de lune... Dans son comportement quotidien, elle ne devait jamais se montrer grossière en gestes ou en paroles; devant l'homme, il lui fallait faire preuve de la plus grande décence en évitant toute attitude provocante; les convenances sociales ne toléreraient même pas qu'elle s'adresse la première à un étranger, et lorsque celui-ci lui parlait, c'est avec une retenue qui confinait à l'indifférence et à l'hostilité qu'elle se devait de lui répondre. La jeune fille pahouine qui observait ces règles de bienséance était noble et jouissait du respect de tout le monde. Même lorsqu'une idylle se profilait à l'horizon, elle devait faire souffrir le soupirant lorsque ce dernier s'efforçait de le conquérir, même si, au-dedans d'elle-même, elle penchait à répondre favorablement à ses avances. Le groupe avait en aversion la jeune fille sans réserve et de moeurs légères: les Eton qualifiaient un tel comportement de "olak, ovesni, ayag, oyie..."

Cette attitude de réserve, de retenue et de pudeur devant le garçon, la jeune fille devait la conserver pendant toute la durée des fiançailles; le jour où son mariage se concluait avec le versement intégral par la famille de son fiancé du prix de la fiancée, elle devait une dernière fois, et très souvent d'une façon explosive, dévoiler son déchirement intérieur devant la perspective de quitter le groupe dans lequel elle est née et a grandi, pour suivre celui de son mari; il s'agissait d'un comportement épideictique s'accompagnant parfois de pleurs, de refus de la nourriture et d'une grande tristesse sur le visage.

Le garçon avait, quant à lui, toute latitude d'entreprendre de conquérir qui il voulait; c'est dans le choix de la future épouse que sa démarche était le plus typée et peut faire l'objet d'une description. Dans la plupart des cas, le premier acte de la démarche amoureuse d'un garçon auprès d'une fille se jouait dans la case paternelle de cette dernière; c'était le "mekas" qui, par certains côtés, revêtait l'allure d'un véritable rite; il s'agissait toutefois d'un "rite" bien singulier car la vivacité d'esprit, l'habileté dans les réparties, la délicatesse et la noblesse d'âme du sujet y tenaient une plus grande place que le schéma comportemental culturellement modelé. C'est que, à cette circonstance, le jeune homme, paradoxalement, devait avoir affaire aux adultes mâles du groupe familial de la jeune fille plutôt qu'à cette dernière qu'il ne pouvait même pas voir, et que, dans bien des cas, il n'avait pas encore vue.

Tout ceci s'explique parfaitement par le mode de vie et la nature de la structure sociale des Pahouins. D'abord la règle de l'exogamie clanique et l'immensité de l'extension géographique des clans obligeaient le jeune homme en quête d'une compagne de vie à s'expatrier pratiquement de chez lui pour quelques jours et à courir une véritable aventure (dans la tradition pahouine, on menaçait le jeune adolescent, pour lui faire peur ou plutôt pour éveiller en lui toutes les qualités viriles en honneur dans le groupe, de cette aventure qu'il lui faudra courir un jour: aller seul, à la recherche d'une femme, dans un pays inconnu). D'autre part, les habitudes casanières de la jeune fille pahouine, son séjour dans la journée à la cuisine (la case des femmes) dont l'accès était interdit aux mâles, ne permettaient pas dans la plupart des cas que le jeune homme ~~ait vu~~ celle pour qui il avait entrepris le voyage; pour que la jeune fille entre de jour dans l'"abad", le corps de garde, lieu de séjour des mâles, il lui fallait avoir une raison particulière; si par hasard il s'y trouvait des étrangers, elle devait véritablement être invitée



pour s'y rendre (il s'agit d'une invitation qui revêtait le caractère d'une autorisation). Le plus souvent donc, le jeune homme partait pour le "mekas" sans avoir une personne précise en vue ou sans avoir encore vu celle qu'il allait conquérir et dont on lui avait parlé auparavant chez lui. Dans le premier cas, c'est une fois parvenu dans une région où ne jouait plus pour lui la règle de l'exogamie qu'il se renseignait sur les maisons où se trouvaient des jeunes filles. De la sorte, il entraît, selon le hasard de la rencontre, dans telle ou telle maison. Ses hôtes ne pouvaient un seul instant hésiter sur les motifs de la visite qu'ils recevaient. Aussi la première chose dont ils s'enquéraient (c'était à eux à parler en premier au jeune homme, celui-ci devant se contenter de les saluer en entrant et de demander leur état de santé) était de savoir le clan, le sous-clan et le lignage d'origine du jeune visiteur, afin de s'assurer dès le départ que quelque lien de parenté, prohibant l'union en vue, ne les engagerait pas dans des discussions inutiles.

Le père de la jeune fille et les adultes du groupe qui se trouvaient en ce moment-là avec lui dans l'"abaa", commentaient alors le tempérament des gens du groupe du jeune homme, sur la base de l'une ou l'autre expérience qu'ils avaient eu l'occasion de faire avec eux, ou de ce que tout le monde savait de leurs moeurs et coutumes. Quelle que soit l'appréciation portée sur le groupe du visiteur, on parlait à ce dernier sur un ton dur qui confinait à la menace; de la sorte, il prenait conscience de la gravité de la démarche qu'il entamait, attendu que cette dernière, dans le cas où elle réussirait, entraînerait la conclusion d'une alliance entre son groupe et celui de ses hôtes. Le même comportement était aussi destiné à intimider le jeune homme, afin qu'il sache dès les premiers instants que, dans les transactions qui éventuellement suivraient cette première démarche, lui et son groupe auraient affaire à des gens qui ne se laisseraient faire sur aucun point. Le jeune soupirant devait faire preuve d'une grande retenue en réprimant toute manifestation agressive.

Lorsque ces préliminaires étaient achevés, le garçon, suivant les règles de la conduite d'une tenue de palabre, s'ouvrait alors explicitement à ses hôtes du but de sa visite (ce que tout un chacun savait déjà). Mais avant d'en venir directement au sujet, il devait commencer en quelque sorte par un déblaiement de terrain: il disait par exemple qu'il connaissait bien la région, qu'il y était déjà venu à telle ou telle occasion, qu'il y connaissait tel ou tel et que sa famille aussi y avait quelques connaissances. Par la suite, il déclarait alors qu'il était venu voir la fille du maître de maison,

cette jeune fille que, ajoutait-il, il avait eu l'occasion d'apercevoir quelque part ou dont on lui avait parlé. Généralement, il s'arrêtait là car pour cette première visite, il devait éviter toute proximité.

La parole était alors au père de la jeune fille. Après un moment de silence (il s'agissait d'un silence éloquent, bien rythmé et bien ponctué), s'il jugeait, d'après le port et l'allure du jeune homme ou d'après d'autres critères, dont principalement la situation morale et matérielle de sa famille d'origine, qu'il valait la peine de lui répondre sérieusement parce que la démarche était susceptible d'aboutir, il lui déclarait, sans se départir d'un certain degré de menace dans le ton, qu'il avait réellement une fille et que celle-ci était libre; mais il ajoutait aussitôt après que rien ne le pressait, de la marier, qu'il était encore capable de la nourrir comme il l'avait fait jusque-là, qu'il avait d'ailleurs pris beaucoup de peine pour l'élever, et enfin que l'intéressée elle-même n'était nullement pressée ou désireuse de quitter les siens car elle se plaisait dans sa famille. L'idée sous-jacente à ces avertissements était que le jeune homme devait prendre en considération la jeune fille, depuis cet instant jusque dans leur éventuelle vie de couple, et que, pour l'aboutissement de cette démarche, il sera beaucoup exigé de lui et de sa famille sur le plan de la valeur morale et de la capacité d'acquisition matérielle. La parole décisive du père de la jeune fille était qu'il est un adulte et qu'il n'a pas à traiter avec les "enfants" des affaires de ce genre. Par là, il était dit en clair au jeune homme que sa démarche sera considérée comme nulle et non avenue tant que les adultes de son groupe familial ne se seront pas faits, avec ceux du groupe de la jeune fille, les protagonistes de l'entreprise.

Par la suite le garçon pouvait demander à voir la jeune fille; celle-ci jusque-là demeurait dans la cuisine avec sa mère et se gardait bien de pénétrer dans la case de séjour du père tant que durait la visite du soupirant. Le père les mandait toutes les deux. La fille, en affectant la froideur et l'indifférence les plus absolues, s'empressait de saluer le jeune homme et, sans mot dire, retournait aussitôt à la cuisine. Seule la mère restait pour observer le garçon et s'enquérir à son tour de ses clan, sous-clan et lignage d'origine.

Généralement on invitait le visiteur à partager le repas du soir avec les adultes mâles dans le corps de garde; ce repas ne serait même pas l'occasion pour lui de revoir la jeune fille, car

habituellement, les femmes mangent ensemble dans la cuisine. Le jeune homme pouvait alors s'en aller, donc sans avoir pu communiquer une seule fois avec celle pour qui il était venu. Parfois on pouvait l'inviter à passer la nuit, mais ceci était rare pour la toute première visite et d'ailleurs, on ne permettait généralement pas au garçon de revoir la fille. Les échanges entre les deux ne seront possibles que peu à peu, lors des visites ultérieures, quand le jeune homme reviendra, en apportant des cadeaux aux parents de la fille, s'enquérir du temps opportun pour faire venir les membres de sa famille et de son groupe pour qu'ils fassent connaissance avec la jeune fille et son groupe familial. Cette première visite de la famille du garçon à celle de la jeune fille a une importance particulière: elle constitue une des pièces maîtresses de la transaction qui va être menée: les deux groupes vont en effet s'observer minutieusement et se jauger à tous les plans, et bien souvent, c'est après cette première rencontre que l'on peut, des deux côtés, avancer quelque chose sur l'issue probable de l'affaire. Par ailleurs, c'est au moment où les fiançailles sont actées que le jeune garçon est admis à dormir régulièrement dans la famille de la jeune fille.

Lorsqu'il arrivait que le garçon connaisse la jeune fille avant de se rendre pour la première fois dans sa famille, les choses se passaient à peu près de la même façon. Dans l'un et l'autre cas, le jeune homme ni ne demandait l'avis de la jeune fille pour aller rendre visite à sa famille, ni ne s'assurait de ses sentiments à son égard avant d'entreprendre la démarche. Cela s'avérait inutile la plupart du temps; même s'il s'apercevait que manifestement la fille ne répondait pas à ses vœux, il ne devait pas en tenir grand compte; de même il était loin de considérer la partie comme gagnée par le simple fait que la fille d'emblée, dans leurs rencontres à deux, réponde favorablement à ses avances: c'est que le véritable noeud du problème résidait dans l'accord entre les familles des deux jeunes gens: l'une ou l'autre pouvait opposer son veto à l'union, ou infléchir les sentiments de l'intéressé dont elle était le responsable vers l'acceptation de l'autre comme conjoint.

Lorsque l'affaire avait mûri suffisamment, que les deux groupes familiaux s'étaient bien connus et que les deux jeunes gens s'étaient suffisamment fréquentés, les fiançailles pouvaient alors se faire. Au jour fixé, la famille du jeune homme, qui au préalable s'est enquis des exigences de la belle-famille à propos du prix de la fiancée, arrive dans le village de la jeune fille munie principalement d'une dame-jeanne de vin de palme, d'une chèvre et d'une partie

de la prestation matrimoniale. Lorsque la cérémonie des fiançailles s'ouvre, la dame-jeanne de vin est placée au milieu de la maison où tout le monde est rassemblé (de nos jours on met dessus une certaine somme d'argent: la coutume paraît récente). On appelle alors la jeune fille (qui est toujours dans sa cuisine!); dès qu'elle arrive, toujours avec une certaine tristesse sur le visage, on lui demande de montrer son accord pour l'union matrimoniale qui lui est proposée en soulevant la dame-jeanne pour la remettre à son père; dès que la jeune fille s'est exécutée, les fiançailles sont conclues. Ce rite, là où il avait lieu dans la société vraiment traditionnelle, était de pure forme. Car bien avant le jour de la cérémonie, tout le monde s'était mis d'accord sur le mariage en vue.

Les fiançailles conclues, le jeune homme et la jeune fille devenaient "époux" et "épouse". La famille de l'"époux" s'acquittait alors du premier versement du prix de la fiancée. Par la suite on immolait la chèvre des fiançailles, dite "kabat ngon" (chèvre de la jeune fille); devaient consommer cette viande les membres mâles adultes du seul lignage du père de la jeune fille.

Avant que le mariage ne soit conclu, la cohabitation des fiancés n'était pas autorisée. Il est intéressant de se demander le pourquoi de cette interdiction; d'abord, que cette dernière ait existé ne fait aucun doute: en effet les "époux" qui la transgressaient, ce qui souvent se révélait par le fait que la jeune fille conçoive, s'exposaient à voir retardée la date de leur mariage: car dans ce cas, le jeune garçon devait payer un complément de dot. La nature de cette sanction nous explique donc le sens de l'interdiction; en raison de l'exaltation de la fécondité dont vivait le groupe, le fait de donner une fille en mariage signifiant principalement qu'on se déssaisissait de son droit sur la descendance qu'elle allait produire. Le prix de la fiancée constituait donc une sorte de compensation de cet abandon; il devenait dès lors naturel qu'il soit augmenté si le fiancé, avant de s'en être acquitté intégralement, jouissait par un acte frauduleux, de ce qui constituait la valeur suprême et essentielle du mariage.

Les dernières négociations s'achevaient avec le paiement du reste du prix de la fiancée; alors seulement le mariage était conclu. Tandis que la mère de la jeune fille bien souvent faisait retentir des cris de sanglots dans le village, la jeune fille, en affectant de l'indifférence et de la tristesse, était enlevée à son groupe familial d'origine et conduite chez son mari. Généralement, elle se faisait accompagner par quelques membres de son lignage,

dont principalement les jeunes filles, ses anciennes compagnes d'âge munies de cadeaux rituels. Arrivée devant la maison de son mari et avant d'y entrer, la mère de celui-ci, rituellement, lui récitait les généalogies de la famille de son fils. L'épousée ensuite prenait possession de sa case que lui avait préparée son mari. Après les réjouissances qui marquaient l'heureux événement, la vie ordinaire reprenait, et la jeune femme pahouine, loin des siens, mettait à profit l'éducation qui lui avait été dispensée dans sa famille d'origine sur tous les plans de l'existence féminine. Étrangère dans la famille de son mari, elle ne tardera pas à s'"allier" aux autres épouses du groupe qui partagent avec elle le même sort, et c'est très tôt qu'elle sera intégrée dans leurs associations et rites. Elle demeurait donc forcément attachée à sa famille et devait s'y rendre dans des circonstances précises, dont principalement l'accouchement. Sa famille conservait maints droits sur elle, au point que véritablement, elle n'apparaissait que "prêtée" au groupe de son mari.

Dans les autres formes de liaison amoureuse où les deux partenaires avaient le loisir de se choisir l'un l'autre, l'initiative dans les démarches revenait toujours en exclusivité au partenaire masculin; même si, en raison de son âge mûr, la partie féminine, étant plus à même de faire preuve de moins de retenue et de pudeur, pouvait prendre une part plus active dans le processus, elle ne le faisait que très rarement, en cachette et par des voies détournées. Le faire directement et ouvertement lui attirait du mépris, tant de la part de son partenaire que de la part de toute la société.

## 2. Les lois de l'attraction sentimentale

Si les Pahouins, dans la société traditionnelle, n'avaient pas souvent, comme nous venons de le montrer, le loisir de choisir le partenaire amoureux, il demeure cependant possible de dégager de l'appareil complexe des mythes sur la sexualité et l'amour en général, des chantefables, des parures, et des soins du corps, la conception que ce peuple s'était faite de la beauté physique et morale, de la coquetterie féminine et de la galanterie masculine.

Le problème de la conception de la beauté du corps humain chez un peuple revêt généralement quatre aspects, indissociablement liés les uns aux autres, mais qu'il convient d'étudier séparément pour des fins méthodologiques d'analyse.

Il y a en premier lieu l'aspect qu'on peut appeler institutionnel: il relève de la société en tant qu'organisme spécifique et intégré et consiste dans toutes les pratiques par lesquelles

on agit directement sur le corps des individus pour les imprimer des marques esthétiques indélébiles en fonction des canons sociaux de la beauté: c'est le domaine des mutilations, des scarifications, des tatouages, du massage ou de la déformation de certaines parties du corps et enfin des techniques d'amaigrissement ou d'engraissement de l'ensemble du corps. Ces pratiques, qui par ailleurs peuvent interférer avec des fins magico-religieuses ou répondre en même temps à la nécessité de porter sur le corps les marques d'appartenance à un groupe social déterminé, s'adressent en principe à tous les membres de la société selon le sexe; les sujets doivent s'y soumettre la plupart du temps pendant l'enfance ou lors des rites d'initiation. Elles se caractérisent donc par leur non-facultativité et leur isomorphisme à travers la société.

Le deuxième aspect de la question relève aussi de la société, bien qu'on puisse y souffrir de nombreuses variantes individuelles; c'est le domaine des toilettes, de la parure et du costume. L'ensemble forme la mode qui cristallise, à une époque donnée, les conceptions de la société ou d'une importante fraction de celle-ci sur la coquetterie chez la femme et l'élégance chez l'homme. Cet aspect de la beauté concerne aussi, comme le premier, la sphère de la pratique; mais il est moins uniformisé et moins rigoureux que le domaine institutionnel lorsqu'il n'est pas, dans quelques-unes de ses parties, la composante nécessaire de certains rituels ou de certaines manifestations (bal, réceptions, cérémonies officielles...); il est d'ailleurs plus sujet au changement, à un rythme plus ou moins rapide, et surtout dans les sociétés complexes où il est susceptible de répondre à des fins commerciales ou des besoins d'émulation.

La conception de la beauté du corps humain chez un groupe relève par ailleurs de l'analyse théorique et appartient au domaine de l'idéal. En effet il se rapporte à la critique esthétique à laquelle on soumet le corps humain, de façon à dégager un type abstrait de beauté; celui-ci ne se réalise chez aucun individu, mais il sert de canon pour l'examen esthétique des différentes personnes. Dans certains cas, ce modèle d'analyse théorique peut interférer avec des préoccupations d'ordre matériel pour donner lieu à une esthétique fonctionnelle: le corps humain, soumis à un examen esthétique, n'est plus alors considéré sous le seul angle de l'harmonie de la configuration et de la régularité des traits, mais sous le rapport de la capacité à produire tel rendement ou à s'acquitter de tel ou tel devoir vital en fonction des normes sociales.

Il y a enfin un quatrième aspect de la question qui résulte de la confrontation des trois précédents aux conceptions philosophiques du groupe relatives à l'appréhension différentielle de la masculinité et de la féminité.

Avant de procéder à l'analyse méthodique de ces quatre aspects par rapport au groupe pahouin, il convient sans doute d'évoquer ce que l'on peut appeler l'aspect subjectif de la beauté humaine; il est d'ailleurs de l'individu qui, en vertu de son *unwelt* propre, de sa constitution psycho-physiologique particulière, de ses goûts et de son éducation esthétiques et moraux, juge telle personne plus belle ou plus agréable que telle autre. Il s'agit ici des réactions de type idiosyncratique qui peuvent difficilement récolter l'accord unanime d'un groupe d'individus, qui répondent au célèbre adage des scolastiques du Moyen-Age: "De gustibus et coloribus non disputandum", et à propos desquelles le sujet qui juge est souvent incapable d'apporter des justifications sous le mode analytique. Les appréciations esthétiques qui relèvent de cette appréhension subjective de la beauté des personnes et des choses varient dans des limites qu'on peut tracer. C'est cette possibilité qui justifie l'idée d'une science esthétique, à condition d'entendre par là le concept général de science non pas la seule manifestation des lois objectives du domaine positif de l'univers, mais tout discours fécond même s'appliquant à une sphère de la connaissance dont l'objet est fuyant. Cette beauté subjective doit donc, dans une étude du genre de celle que nous entreprenons, se confondre avec l'ensemble des considérations que nous venons d'évoquer comme constituant la trame des conceptions d'un peuple sur la beauté du corps humain.

### 3. La beauté institutionnelle: les opérations esthétiques<sup>4</sup> sur le corps

Les opérations esthétiques sur le corps jouissent d'une vaste distribution dans le monde. En Afrique Noire en particulier, il est difficile de citer une seule société qui ne les ait pas pratiquées, sous une forme ou sous une autre.

Les Pahouins, avant le contact avec les administrations coloniales et les missions chrétiennes, en usaient abondamment. Elles aient pratiquées sur l'individu depuis les premiers instants après naissance jusqu'à l'âge adulte. La première d'entre elles était le massage à l'eau chaude du crâne du nouveau-né; la technique répondait à des considérations exclusivement esthétiques; on l'appelait *kom nlo* (perfectionnement de la tête); elle visait donc à donner

au crâne de l'enfant une belle forme. Mais à vrai dire, il s'agissait plus de réduire les irrégularités qui pouvaient apparaître dans la configuration du visage que de donner à la tête une forme vraiment caractéristique. La coutume de déformer le crâne du nouveau-né était autrement plus significative des conceptions esthétiques du groupe chez les Mangbetous du Nord-Est du Congo par exemple qui allongeaient extraordinairement le crâne de l'enfant par constriction circulaire. Cette technique rendait le Mangbetou reconnaissable partout où il était, alors qu'il est loin d'en avoir été ainsi pour les Pahouins.

À l'âge adulte, les Pahouins se soumettaient à la mutilation des dents. Les incisives supérieures et parfois les canines étaient limées en pointe, tandis que les dents correspondantes du maxillaire inférieur étaient arrachées. Une autre pratique, chez les femmes surtout, consistait à élargir l'espace qui sépare les deux incisives centrales du maxillaire supérieur; on appelait cela: "esal zañ"; il s'agissait là à coup sûr d'un cas d'esthétique fonctionnelle, car l'opération permettait au sujet un crachement agréable et facile; chez les Pahouins en effet, le crachement était un comportement culturellement modelé: il signifiait, selon les circonstances, le mépris (devant quelqu'un jugé être particulièrement abject), le défi (pour amener deux mâles qui se querellaient verbalement "comme des femmes" à faire trêve de paroles pour passer à la lutte corps à corps, un troisième crachait dans sa main et présentait le crachat aux deux chameilleurs: dans ce cas, celui des deux qui voulait mettre l'autre au défi prenait la salive et la lançait sur lui: la lutte s'ensuivait immédiatement) ou la répugnance (devant un cadavre en décomposition ou de tout autre objet immonde, le pahouin (et davantage la pahouine) devait cracher); le crachat pouvait aussi, chez les aînés, être gratuit et dans ce cas, il revêtait le caractère d'une manie ou d'un tic. Toutes ces opérations sur les dents répondaient au seul but esthétique; elles n'avaient aucun rapport, comme c'était le cas chez les Nadel et les Nouer, avec les cérémonies initiatiques et n'entraient dans aucun cadre magico-religieux.

Venait ensuite la pratique du tatouage, qui intéressait plusieurs régions du corps. Il y avait d'abord un tatouage qui était le signe d'appartenance au clan ou à une association; il était constitué par des scarifications sur le dos, la nuque, la face intérieure des bras et des avant-bras, sur les cuisses et le long des carotides. Le tatouage proprement esthétique affectait des formes variées et était agrémenté par deux sortes de coloris: un bleu, obtenu par application d'un mélange de noir de fumée et de cendre végétale, l'autre



rouge obtenu avec de la poudre de padouk(ba'a). Il comprenait des hachures en relief couvrant le front et partant des tempes, des commissures labiales ou des narines, et des décors géométriques carrés, losanges ou circulaires sur la poitrine et le ventre, ainsi que des raies tracées dans le haut du dos, au nombre de cinq ordinairement. Chez les hommes, les tatouages ne dépassaient généralement pas l'ombilic, alors que les femmes en couvraient le bas-ventre et la partie supérieure des cuisses. Enfin chez les femmes seules, on rencontrait souvent, sur la face interne de l'avant-bras, du côté du poignet, des tatouages en forme de petites taches rondes alignées longitudinalement par rapport au bras.

C'est là que s'arrêtaient les opérations esthétiques sur le corps chez les Pahouins. Toutes ces pratiques étaient partagées par la plupart des sociétés de l'Afrique Noire, mais il est à noter que la société pahouine ne connaissait ni la coutume en honneur au Tchad et parmi les peuples de l'Oubangui, du port par les femmes de grands plateaux circulaires en bois dans leurs lèvres fendues, ni celle, pratiquée au Togo, de l'engraissement des jeunes filles avant le mariage.

#### 4. Le costume, les parures et les soins du corps 1

Le costume traditionnel pahouin était très sobre chez les deux sexes et n'était pas placé à vrai dire sous le signe d'une recherche esthétique; seul semblait compter son caractère fonctionnel. Les deux sexes allaient pieds nus. L'habillement ordinaire comprenait chez l'homme un pagne parfois orné de cauris, fabriqué avec l'écorce de ficus battue "obom", un chapeau-perruque "afoo'lo" fabriqué avec de la peau de singe, et une large ceinture en peau d'antilope "ases", qui soutenait une sorte de musette et l'étui du sabre "fa". La tenue de guerre était beaucoup plus développée mais ne comportait pas de fioritures inutiles.

Les femmes ne portaient qu'un "ebu" ou "azen", sorte de double tablier carré, retenu par une ceinture de perles cylindriques en stéatine "nsanga". La poitrine était nue.

Ce caractère sommaire du costume était compensé par une abondante parure. En temps ordinaire, les hommes portaient autour du cou des colliers de dents de fauves(panthère, gorille ou phacochère), d'ossements de doigts humains enfilés provenant d'ennemis tués et mangés; sur les pieds pendaient des bracelets d'ivoire, de fer, de cuivre massif ou de poils d'éléphants; on se perçait aussi la cloison nasale pour y faire passer un bâtonnet de bois, des baguettes d'os

ou d'ivoire, ou, chez les gens riches, un triple cordon de perles de couleur qui traversait les oreilles pour s'attacher à la nuque. Une corne d'antilope "nla'zip", portée au cou, au poignet ou à la ceinture, par un lien de cuir ou de peau de serpent et décorée de perles, de cauris et de fil de cuivre, contenait les médicaments dits de protection "mebiañ".

Il existait par ailleurs des costumes de cérémonie pour les divers rites; ils intéressaient particulièrement la tête et comprenaient essentiellement les masques et les capes de cauris, d'herbes sèches ou de perles.

Les femmes portaient quant à elles, autour du cou, des colliers de verroterie et de gros colliers de cuivre fondu, les "mikembe". A leurs chevilles pendaient d'énormes anneaux en cuivre fondu, les "bibat". Ces anneaux étaient parfois remplacés par des spirales de cuivre qui formaient autour de la jambe une sorte de jambière métallique et flexible. Les oreilles recevaient des boutons de cuivre ou d'os et des bâtonnets d'ivoire ou de bois. Aux bras, les pahouines portaient d'autres bracelets, les "mekom", en ivoire ou en cuivre. Il est à noter qu'aucun de ces bijoux n'appartenait à la femme qui les portait; ils lui étaient fournis par l'"esa", le chef de lignage; lorsqu'elle mourait ou divorçait, ils étaient récupérés pour être distribués aux autres jeunes épousées du groupe familial.

Les soins du corps étaient en grand honneur chez les Pahouins et tenaient dans la vie sociale une importance considérable. Le premier d'entre eux était incontestablement la propreté corporelle. Les adultes des deux sexes se baignaient tous les jours à grand renfort de savon; les nourrissons étaient lavés plusieurs fois par jour et quant aux jeunes enfants, dès le sevrage, ils étaient entraînés au respect de cette tradition; les adultes en effet les emmenaient toujours avec eux à la rivière pour le bain lorsqu'ils s'y rendaient eux-mêmes. La petite fille en outre, nous l'avons déjà signalé, devait s'astreindre à la pratique des ablutions intimes: celles-ci devaient avoir lieu tous les matins; c'était la première chose à laquelle pensait toute femme pahouine, quel que fût son âge, en sortant du lit. Après chaque bain, on s'oignait le corps d'huile de palme ou de beurre végétal. Le jour des fêtes ou pour des raisons rituelles, les femmes délayaient dans ces produits de la poudre rouge de padouk. En plus des bains, les Pahouins tenaient le corps propre par divers autres nettoyages: les ongles étaient régulièrement taillés, les dents maintenues blanches par des brossages et des curages pratiqués plusieurs fois dans la journée. Quelques femmes particulièrement élégantes

s'épilaient les aisselles et le pubis.

Les soins des cheveux étaient aussi remarquables que variés pour les deux sexes. Les hommes se rasaient parfois les tempes et les pariétaux pour laisser croître les cheveux du milieu. Mais plus généralement, ils faisaient de leurs cheveux de petites nattes qui tombaient sur les tempes et dans lesquelles ils faisaient entrer des ornements divers. Il existait en outre des coiffures propres aux différentes initiations. En principe, on se rasait la barbe et la moustache, mais les chefs et les aînés avaient la liberté de les garder; dans ce cas, la barbe était tressée avec soin. Les coiffures féminines étaient aussi variées, mais se ramenaient à trois types principaux: les nattes, les cornes ou les damiers.

Le culte de la propreté corporelle et plus généralement des soins du corps était tellement implanté dans la conscience et la vie sociale des Pahouins que le fait de s'y adonner de son propre mouvement était considéré comme l'un des principaux critères d'accès à la vie adulte. On jugeait ainsi qu'un jeune garçon ou une jeune fille était en mesure de nouer des intrigues amoureuses, qu'il était sur le point de le faire, ou qu'il commençait à s'intéresser à ce genre de préoccupations lorsque, au sortir de l'enfance, il se mettait "à se baigner à l'eau", c'est-à-dire à soigner son apparence extérieure principalement par la propreté corporelle.

##### 5. L'esthétique théorique et idéale: le charme physique 1

Les pratiques que nous venons de décrire étaient observées par tout le monde dans la société; les écarts par rapport aux normes de cette beauté institutionnelle, outre qu'ils étaient insignifiants, attiraient aux coupables les mépris les plus cuisants; par exemple, il existait une longue série d'injures qu'on devait prononcer sur tous ceux qui ne se soumettaient pas aux soins de la propreté corporelle: n'étaient-ils pas sales comme l'épervier-oiseau, comme le mortier à piler les noix de palme, comme les enveloppes végétales de certains produits alimentaires qui, en raison des immondices qu'ils contiennent, devaient être soumis à un triage rigoureux, et ne partageaient-ils pas le destin singulier de ce petit mollusque "elon" qui, bien que vivant dans l'eau courante des ruisseaux, a cependant la coquille toute couverte de crasse? Ne rendaient-ils pas enfin immangeables tout ce qu'ils enjambaient?

Si ces canons de la beauté objective étaient observés partout, qu'est-ce qui faisait donc la beauté du corps humain en vertu de laquelle une personne pouvait être considérée comme belle,

moins belle qu'une autre ou laide? Il y a véritablement lieu de se poser cette question, car bien que la société pahouine n'ait pas à vrai dire investi dans l'amour courtois et chevaleresque, elle a cependant toujours connu, dans sa vie artistique, la célébration des beautés masculine et féminine. La jeune fille en général n'était-elle pas appelée "ngon", donc du même terme qui servait à désigner la lune? La dame pahouine, sur les lèvres de l'amant empruntant la voix du troubadour, n'était-elle pas tour à tour: "enon mimban" (lit d'ivoire) "miele ngon" (la lune qui luit), "nkut" (le beau nuage), "mfon alen wadzoe neyon mese" (le beau palmier émondé qui rayonne dans tout le pays), "asu ane ngon y'aso a medua" (le minois comme la pleine lune surgit de la profondeur des immensités célestes et plantée dans l'azur du firmament)? Et enfin, pour son amant, la femme pahouine n'avait-elle pas inventé ces expressions idylliques: "nsanza ndoman", "mgbas ndoman" ou tout simplement "fam", qui toutes connotent tout à la fois l'idée du charme de la prestance physique, celle de la splendeur de la virilité masculine, et celle enfin de l'attrait irrésistible de l'audace et de la noblesse de l'être mâle?

A quelles conditions un sujet pouvait-il répondre à cet idéal? Qu'était la beauté physique chez les Pahouins?

Avant de passer en revue les diverses parties du corps humain, afin de voir quelle forme chacune d'elles devait affecter pour répondre au goût esthétique du groupe, il convient d'appréhender tout d'abord sous ce rapport l'ensemble de la configuration du corps. D'une manière générale, les Pahouins mesuraient la beauté d'un corps à son caractère harmonieux et bien proportionné. Le corps dont une partie ou un organe tranche par ses dimensions sur l'ensemble n'était pas jugé beau. Par ailleurs, la taille du corps devait être moyenne: on acceptait certes des exceptions, mais dans le seul cas où, à l'intérieur de certaines limites, elles ne faisaient que renforcer les canons de la configuration physique conçus pour chacun des sexes; ainsi une femme trop grande "ntsag mininga" (l'expression suggère une similitude avec un long régime de bananes) ne plaisait pas, parce que la configuration de son être, tout imprégné dans ce cas de virilité, ne laissait pas suffisamment place à la délicatesse, voire à la fragilité qui constitue une des composantes du charme féminin: ce dernier en effet n'était pas jugé compatible avec une certaine corpulence et un certain gigantisme. On préférerait à une telle femme une femme plutôt petite, même si sa taille se situait en dessous de la moyenne habituelle; de telles femmes, appelées "obiag mininga" étaient réputées belles et s'étaient attachées une réputation de longévité et

d'ardeur au travail; elles n'étaient pas cependant particulièrement recherchées.

De la même manière, un homme trop petit ne plaisait pas; il lui manquait la virilité qui, pensait-on, pouvait difficilement se passer d'une certaine prestance physique; lorsqu'un tel homme alliait à la petitesse de la taille un certain déficit dans la force musculaire, on l'appelait "afab mot" ou "enun mot"(mot à mot:une aile d'homme,un avorton d'homme). Devant ses concitoyens, il ne pouvait avoir ni prestige ni autorité. On associait d'ailleurs, et assez fréquemment, la petitesse de la taille et du volume du corps à une véritable infirmité psychologique, et cela chez les deux sexes; la femme ou l'homme qui présentait un tel physique était qualifié d'"ododogni"; c'est-à-dire instable et sans organisation dans la vie psycho-rationnelle comme dans la vie pratique; l'être "ododogni" est incapable d'entreprendre une négociation ou une affaire quelconque et de les mener à terme. Mais, alors qu'on le pardonne volontiers à la femme qui, de toutes manières, "n'est que femme", on le fait éprouver comme un handicap majeur à l'homme qui est fait pour la vie publique. On préfère ainsi que l'homme soit plutôt trop grand par rapport à la moyenne commune: un homme de ce genre est un "ntsag mot"; il a une carrure physique saturée de virilité et qui lui vaut un décuplement des qualités inhérentes à la masculinité. Cependant la société pahouine, égalitariste, antiféodale et anarchiste, n'a jamais célébré le culte de tels héros du seul fait de leur prestance physique, et en matière sentimentale, les femmes préféreraient encore un homme de dimensions moyennes.

Par ailleurs, d'après les canons de la beauté chez les Pahouins, l'homme ni la femme ne doit être gros. A l'homme obèse, on applique l'onomatopée de "zeb-re-zeb-re"; on sait que cet excès d'embonpoint ne lui vaut aucune qualité physique: il est inconsistant, ne résiste à aucun effort tant soit peu pénible et ne peut efficacement s'adonner à aucune activité requérant adresse manuelle, rapidité d'exécution ou de déplacement. La femme obèse est "ebalira" car elle fait penser aux cochons castrés qui grossissent démesurément. Une telle femme inspire une véritable répulsion. Tout comme pour le cas de la petitesse du corps, la société pahouine a aussi associé à des types de comportements psychologiques le tempérament physique des personnes portées à l'obésité chez les deux sexes. On dit couramment que le fou est toujours "gros de corps"(akut ndo ladan nen nyol). La femme grasse est, quelque soit son âge, "mpodok", c'est-à-dire portée à la stupidité. Il s'agit toutefois d'une stupidité bénigne, car si la femme "mpodok"

se singularise par des comportements irréfléchis et qui d'ailleurs ont toujours quelque chose de véritablement pittoresque (cela amuse toujours les gens), la stupidité en elle-même est immanente au sexe faible. L'homme gros est "akut" (fou, mais sa folie est bien distinguée de celle du vrai malade mental; elle consiste en ce qu'il entreprend des choses importantes d'une façon inconsidérée ou qu'il s'engage à la légère, par simple imitation du voisin ou par une trop grande crédulité; bref il agit sans réfléchir et cela lui vaut assez souvent des échecs dans la vie.

Enfin le teint de la peau joue un rôle assez important dans le jugement des Pahouins sur la beauté physique; les deux extrêmes inspirent une égale horreur: une peau trop claire "tsanañ" ou une peau trop noire "ndim" n'attire que très rarement; le teint qu'on aime, et qui du reste est celui du type pahouin le plus commun, est presque chocolat, tirant vers le brun rouge. On souhaiterait bien souvent que la peau soit un peu plus claire: c'est pourquoi les femmes s'oignent avec de l'huile où on a délayé de la poudre rouge de padouk; c'est pourquoi aussi on recherche particulièrement les femmes brunes "evele mininga". Dans tous ces cas, la peau doit être lisse: les rugosités dues aux cicatrices ou aux bosses provoquent beaucoup de répulsion.

De la sorte l'idéal de la beauté de la plastique humaine chez les Pahouins est donc un corps de dimensions plutôt moyennes et de conformation régulière. Cette dernière norme apparaîtra nettement lorsque nous décrirons en détail les parties du corps.

## 6. L'esthétique fonctionnelle du corps humain

Le culte de la fécondité qui chez les Pahouins confinait à la pathologie interférait naturellement avec la conception de l'esthétique du corps humain pour doter ce dernier d'une beauté fonctionnelle ordonnée à la procréation. La configuration du corps de l'individu devait, pour exercer une attraction érotique et sentimentale entière capable de se transformer, en évoluant, en un véritable sentiment d'amour, accuser, selon les sexes, des formes traduisant la pleine possession de la vie et considérées comme capables de la reproduire.

Aussi une femme malingre n'inspirait généralement pas confiance sous ce rapport; mais elle devenait véritablement sujette à caution lorsque ses seins accusaient un hypo-développement caractérisé; on assimilait alors sa poitrine à celle d'un oiseau. Aussi il existait l'interdit de la consommation par les jeunes filles et les

femmes enceintes, de la viande du gibier ailé. C'est pourquoi aussi, dans les poèmes lyriques où on chantait le charme physique d'une femme, la célébration d'une poitrine pleine et onctueuse figurait toujours en bonne et due place. Mais il ne s'agissait nullement de la poitrine en tant que zone érogène car les seins, dans la société traditionnelle pahouine, n'ont jamais été chargés d'une quelconque valeur érotique: ils étaient toujours exposés, alors que la société avait en horreur l'impudeur sous toutes ses formes; de plus, dans la vie intime des époux, les rares manifestations précopulatoires auxquelles on pouvait se livrer ne comportaient jamais l'attouchement des seins. Enfin l'adoption du costume européen et l'influence occidentale en matière de conceptions érotiques n'ont pas encore pu empêcher la femme pahouine de dévoiler ses seins en public, en particulier lorsqu'elle allaite son enfant. Il s'agissait donc de la célébration de la poitrine comme gage de fécondité, et les malheureuses qui ne satisfaisaient pas à l'esthétique fonctionnelle du corps de la femme à ce niveau étaient raillées sous le rapport de la beauté physique: on les injurait d'avoir la poitrine aussi nue que celle d'un oiseau, ou des ébauches de seins "mimpat mebe" comme une jeune femelle de chimpanzé.

On était à peine moins sévère pour les femmes dont le tour de taille accusait un degré de minceur par trop sub-moyen; là encore ce sont exclusivement les considérations d'ordre fonctionnel qui étaient avancées, car si on se riait de ces femmes qui ressemblaient à des guêpes sous le rapport du tour de taille, c'était uniquement parce que leur ventre étriqué ne pouvait pas supporter le développement de toute une vie.

Enfin la femme obèse était rejetée pour les mêmes raisons; si on l'appelait "ebalira", c'est que, à la manière des cochons castrés qui grossissent démesurément, elle devait son excès d'embonpoint au fait que son organisme ne pouvait pas donner naissance à la vie.

L'esthétique fonctionnelle du corps au niveau de la procréation ne s'appliquait pas à l'homme car celui-ci, en dehors du seul cas d'impuissance sexuelle, était toujours fécond. L'esthétique fonctionnelle du corps chez le mâle était plutôt considérée sous le rapport de la force physique, celle-ci étant par ailleurs la garantie des qualités viriles qui assurent au mâle une pleine existence sociale; en effet, pour pouvoir lutter physiquement, pour s'imposer dans la vie des relations publiques, pour être à même d'entreprendre de grandes affaires et les mener à bon terme, il faut une

certaine prestance physique qui s'accommode mal et de l'obésité et d'une constitution trop faible. La femme, elle, pour "joindre l'utile à l'agréable" devait, pour être sexuellement attirante, présenter de par la configuration de son corps des conditions minima de la possibilité de fécondité.

#### 7. L'esthétique de la plastique humaine dans le détail des parties du corps

Le détail des parties et des organes du corps, avait beaucoup d'importance dans la conception de la beauté humaine, mais à l'intérieur des limites tracées par l'idéal de la configuration générale et de l'esthétique fonctionnelle du corps. Il s'agissait donc bien souvent d'un raffinement du goût qui ne se rencontrait pas chez tous.

La configuration de la tête ne devait accuser aucune irrégularité; c'est à cela que répondait la pratique du massage du crâne chez le nouveau-né. Un crâne tendant vers la brachycéphalie, mais dont la longueur dépassait légèrement la largeur, était le type du beau crâne. Un crâne tout à fait brachycéphalique, donc complètement rond, ne plaisait pas car il faisait penser, surtout s'il était gros, à une citrouille. Une dolicocephalie trop accentuée n'était non plus l'idéal souhaité; du sujet qui en était affligé on disait qu'il avait un "mpom nlo"; il ressemblait à une termitière dont seule la tête oblongue émergeait de la terre pour s'ouvrir à la vue extérieure.

Par ailleurs la tête doit porter une abondante chevelure qui empêche le front d'être large. L'une des choses qu'on admirait conventionnellement chez le nouveau-né était l'opulence et la consistance de la chevelure. Une tête qui a une chevelure clairsemée fait penser, on ne sait trop pourquoi, aux "poils d'hernie" (mevul me odzon), ou "au matin qui s'installe laissant voir ça et là des taches d'obscurité", ou encore aux rayons de soleil qui s'infiltrent dans une case par les trous de la toiture. Un front trop dégarni ne plaisait généralement pas: il était désigné par l'onomatopée "asu po'on"; chez la femme, on disait ironiquement que la chevelure fuit vers la nuque. La calvitie devait être dans l'ancienne société un signe de sorcellerie: en effet d'après la conception courante, ceux qui dans leur jeunesse manifestaient des symptômes de calvitie étaient destinés à devenir riches; or c'est uniquement la sorcellerie maléfique, l'"evu" (du verbe "avu"=prospérer) qui présidait, chez celui qui la détenait, à l'acquisition de la richesse.

Les Pahouins accordaient d'ailleurs une grande importance, dans leurs conceptions de la beauté du corps humain, à tout ce



qui était poil; une abondance chez un sujet de cils, de sourcils et des poils de la peau faisait l'admiration de tous. Le développement du système pileux valait en particulier à la femme de grands éloges; on disait d'elle qu'elle avait une peau "dzeb dzeb dzeb" et bien souvent cela excusait ou noyait les quelques irrégularités que son corps pouvait receler; d'autre part la mention de l'abondance des poils pubiens "minvod" ne manquait jamais dans les passages érotiques des épopées lyriques où on célébrait la beauté d'une femme.

Le front lui-même ne devait pas être bombé, sous peine de valoir au sujet l'injure de porter "un couvercle" sur la tête (eburga a nlo), surtout si la région qui se trouve au niveau des yeux était assez rentrée. Un front qui descendait régulièrement en pente douce vers l'extérieur du corps était seul susceptible de contribuer à la régularité de la configuration du visage.

La société traditionnelle était aussi exigeante pour la beauté des yeux. Les globes oculaires ne devaient ni trop sortir de leurs orbites de façon à donner au complexe oculaire une apparence extérieure bombée, ni trop rentrer de façon à produire une impression de creux; dans le premier cas, on ressemblait à une grenouille; on avait des "bindot bi mis", des yeux qui donnaient l'impression d'avoir été tout simplement apposés; dans le second cas, on avait des creux sur le visage comme le cynocéphale ou le hibou "bidok a mis ane koe nge ki ane akun".

Si on descend toujours plus bas le long du visage, on rencontre le nez; celui-ci, pour plaire, devait être de dimensions moyennes; un nez trop long faisait penser au manche en bois de la hache "nkel ovon" ou au nid de terre de certains insectes, sorte de termitière en miniature "elon beg"; un nez trop large rappelait les naseaux du buffle sauvage "nyat" ou les énormes trous qui entourent la base de certaines termitières géantes "minvun mi assomolo". Un nez trop petit et dont la forme n'apparaissait pas nettement à la hauteur des yeux donnait au sujet l'aspect d'un chimpanzé.

Les organes et les parties de la face latérale de la tête étaient aussi soumis à une critique esthétique rigoureuse. Les Pahouins avaient en horreur des pommettes saillantes, surtout lorsqu'elles s'accompagnaient d'un certain gonflement de la joue au niveau du lobe de l'oreille; on trouvait alors que le tout donnait à la joue la très mauvaise apparence d'une surface à coins ou des opercules d'hareng, ce qui en détruisait la rondeur et la régularité; le sujet avait des "kog a meman ane nlo efa'a". On ne pardonnait pas non plus des joues pleines et rebondies; d'une personne jouflue on disait qu'elle ressem-

blait à un chat tenu en laisse, à un <sup>cadavre</sup> qu'on coiffe d'un bonnet ou qu'on fait asseoir, ou plus simplement à un cochon gras; on lui appliquait aussi l'onomatopée "otolotolo". Des joues trop rentrées n'étaient pas non plus faites pour plaire aux Pahouins: elles trahissaient un physique décharné parce que miné par la maladie. Les oreilles devaient, elles aussi, pour être belles et contribuer à la régularité de la configuration de la tête, respecter la norme des dimensions; des oreilles trop petites faisaient penser à une race de souris naines "nkeg edu"; des oreilles trop larges rappelaient tour à tour le chimpanzé, la chauve-souris ou l'avion-qui-va-voler.

La bouche, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur, était aussi sévèrement jugée sur le plan de l'esthétique; une bouche trop fendue ressemblait au museau du lézard; lorsqu'elle n'était pas assez large, elle donnait l'impression d'un petit orifice rond. Des lèvres trop épaisses inspiraient une véritable aversion: elles donnaient à la bouche la forme d'un "fagot de quelque chose", de la fleur de bananier ou d'un gros pieu. Les dents devaient être disposées de façon régulière le long du maxillaire; la denture qui ne répondait pas à cette norme était assimilée à celle du crocodile ou faisait l'effet d'un banc renversé; les incisives ou les canines qui accusaient un hyperdéveloppement dans le sens de la largeur rappelaient les cotylédons comestibles d'une espèce de mangues sauvages "bibab bi ndogo"; si le phénomène se produisait dans le sens de la longueur, on avait alors affaire à de véritables bâtonnets; des dents hypodéveloppées dans tous les sens s'appelaient "bingbis meson", terme très péjoratif qui était aussi utilisé pour désigner une femme ou un homme très petit de taille et de corpulence: il connotait en effet l'idée de nanisme et d'arrêt de la croissance. Une denture où il manquait des pièces faisait penser aux pinces du crabe ou aux moustaches du chat. Mais par-dessus tout cela, les Pahouins avaient une très grande répulsion pour les dents dont l'altération de la blancheur originelle était devenue, faute de soins, irréversible; le sujet affligé de ce défaut organique avait des "bikeg" comme le porc et il était admis conventionnellement que sa bouche sentait mauvais; il devait se garder de rire devant les gens à gorge déployée pour éviter de leur montrer ces horreurs.

Enfin le menton devait accuser des dimensions sobres; un menton trop long était assimilé à celui de l'âne, mais ceci ne représentait presque rien par rapport aux irrégularités que présentaient d'autres organes ou parties du corps.

Toute la région de la taille était aussi passée au crible dans la critique esthétique du corps. Mais c'est d'abord l'allure générale de toute cette partie du corps qui importait: elle devait être, en plus des normes de l'esthétique fonctionnelle, ferme, droite et consistante; une taille ondulante faisait penser aux contorsions du serpent. La poitrine devait être assez plate et moyennement large; un thorax bombé et large donnait au sujet l'allure d'un gorille ou de n'importe quoi de massif: plus généralement, il rappelait le paralytique chez qui l'atrophie des membres inférieurs était compensée par un hyperdéveloppement de la cage thoracique. Un homme mamelu récoltait par suite de cette irrégularité les injures les plus diverses; on le comparait la plupart du temps à une chenille larvaire qui présente en longueur sur toute la face ventrale des protubérances faisant penser aux mamelles "nyia mbembala, ou mbag sisia". D'une personne dont le thorax était rentré au point de donner une impression de creux, on disait à tout le moins qu'elle était malade; bien souvent même on l'accusait d'être possédé de la sorcellerie maléfique, l'"evu": c'est cet "evu", hôte de la cage thoracique, qui lui rongerait le dedans du thorax.

Le ventre, tout en respectant les normes de l'esthétique fonctionnelle du corps chez la femme, devait être plutôt petit chez les deux sexes. Un ventre proéminent rappelait un sac de céréales ou de farine et rendait le sujet semblable à une bête sauvage, plus ou moins légendaire, l'"ingak", qui jouissait de la grande réputation d'avoir un ventre particulièrement gros. De la même façon, des flancs rebondis valaient au sujet l'injure de ressembler à une chèvre gestante; par ailleurs, une trop grande carrure faisait penser à la base d'un pignon de maison "esu nda". Enfin des fesses rebondies étaient l'une des choses que les Pahouins supportaient le moins. Le malheureux individu qui en était affligé n'était rien de moins qu'un cochon gras, et sa démarche provoquait toujours des rires sur la route et dans les assemblées publiques. Le contraire ne plaisait pas davantage aux Pahouins: des fesses trop rentrées au point de ne plus être perçues donnaient au postérieur du sujet l'aspect d'une surface plane; une telle personne ressemblait sous ce rapport à un âne, ou à une race de souris "tcl'idou" qui avait la réputation d'avoir les fesses pratiquement atrophiées.

Enfin les quatre membres du corps n'échappaient pas à l'analyse esthétique de la plastique humaine chez les Pahouins; les dimensions des membres devaient respecter les proportions de l'ensemble du corps. L'un des plus grands critères de laideur était

le manque de proportion du corps à ce niveau. Le sujet mâle qui avait les jambes et les bras trop longs n'avait pas un corps consistant: il ne pouvait ni courir ni lutter efficacement; on trouvait qu'il ressemblait à un jeune veau qui, bien que haut sur ses pattes à peine né, ne recelait encore aucune consistance dans son organisme; la même personne rappelait aussi l'antilope ou les oiseaux de la classe des échassiers. Le sujet qui, au contraire avait les jambes et les bras trop courts faisait penser à un mammifère voisin du porc-épic(mveb) dont les membres aux dimensions trop petites sont disproportionnées à l'ensemble du corps. Une telle personne avait, non de vrais membres, mais des ébauches(mekul). Les Pahouins considéraient aussi la grosseur des membres. Des jambes trop grosses ou trop petites, surtout chez les femmes, étaient capables à elles seules de discréditer une personne sur le plan de la beauté physique; pour être belles, elles devaient affecter une forme arrondie et pleine qui s'accroissait régulièrement à mesure que l'on remontait de la cheville aux cuisses; des jambes trop grosses rappelaient celles d'un jeune éléphant et des jambes trop minces étaient assimilées au petit instrument(une fine brindille) dont on se servait pour curer les oreilles; au niveau de la cheville, elles faisaient penser aux pattes de certains mammifères de la classe des ongulés(chèvre, mouton); le sujet avait de la sorte, non des mollets "mivien" mais des "minvia". Les membres supérieurs qui étaient trop courts valaient aussi l'injure au sujet de porter des "mekul". Les doigts et les orteils étaient l'objet d'une critique esthétique semblable tandis qu'il était demandé au talon et à la bordure des pieds de ne pas affecter la forme d'un récipient qui recueille un liquide, mais d'être fermes et consistants; ainsi l'individu chez qui le nerf plantaire externe rentrait trop dans le pied au niveau du talon au point de ne paraître pas se situer dans le prolongement de ce dernier avait de l'eau de pluie "medzel" dans le pied!

De la sorte, aucun détail extérieur du corps humain n'était épargné par les Pahouins dans leur examen esthétique de l'homme. Certes on trouve la plupart de ces canons esthétiques chez beaucoup de peuples, mais on ne peut s'empêcher de s'étonner du fait qu'un peuple sans tradition érotique et où les partenaires amoureux n'avaient que rarement l'occasion de se choisir l'un l'autre, ait cultivé à ce point le raffinement du goût. On peut donc ici, dans une certaine mesure, parler d'une activité artistique désintéressée, attendu que cette pléthore de normes esthétiques du corps humain n'était pas avant tout destinée à susciter une quelconque pratique dans la vie sexuelle

dans la société,

Par ailleurs, il faut prendre en considération l'intense activité de symbolisation, d'abstraction et d'interprétation qui est à la base des analyses que nous venons de rapporter: tout défaut d'esthétique pure ou d'esthétique fonctionnelle du corps humain est perçu, non par rapport à une harmonie spécifique qui serait inhérente à ce dernier, ce qui inviterait à le considérer d'abord et exclusivement pour ce qu'il est en soi sous ce rapport, mais par rapport à cette harmonie universelle qui, constituant la trame même du cosmos qui, garantie de son équilibre et de son devenir, laisse des parcelles en toute réalité; de la sorte un idéal de beauté ne peut se construire qu'en empruntant des modèles dans toutes les réalités connues, de la même manière que des dysharmonies physiques, un plan de l'esthétique, ne peuvent que refléter celles qui sont répandues à travers l'univers.

#### 8. L'esthétique subjective: la beauté-expression

Dans les diverses questions que nous avons traitées jusqu'ici dans cet article, il s'agissait de la beauté objective, dans la mesure où cette façon d'analyser esthétiquement le corps humain fait partie de la culture officielle des Pahouins; comme telle, elle était inculquée à l'enfant à travers l'appareil complexe des expressions verbales, des jeux (un des jeux favoris des jeunes pahouins des deux sexes "bene bene o, bene bese" et dont l'objet était un choix justifié entre des individualités de même nature, y compris les personnes du village, était une véritable école de bon goût et de jugement moral), et des attitudes plus ou moins stéréotypées devant les personnes dont la configuration du corps présentait tel ou tel défaut. Il s'agissait par là même aussi d'une beauté toute théorique dans la mesure où l'idéal embrassé dans ces critiques esthétiques ne se réalise de manière absolue chez aucun individu concret. C'est ce modèle idéal qui préside à la réalisation des peintures où les auteurs, dans toutes les sociétés, se donnent pour objectif d'atteindre l'harmonie du corps et la beauté du visage; il s'agit d'un genre pictural qui a sa valeur et sa signification propres et qui est souvent utilisé pour des tableaux à caractère religieux, mythique ou sensuel; il disparaît lorsqu'il est question de produire une oeuvre dotée d'une signification intrinsèque ne devant plus rien à l'abstraction d'une représentation générale.

Une fois qu'on dépasse ce modèle objectif et théorique du beau, on découvre alors que toutes les sociétés font une distinction entre la beauté physique et le charme, comme entre le faux-brillant que procurent l'usage des fards, le raffinement dans la recherche vestimentaire ou l'adoption de diverses manières affectées, et le véritable pouvoir de séduction. Il y a ainsi des personnes laides et charmantes comme il y a des beautés plates, ternes, sans individualité, sans force et sans signification; il y a par ailleurs des beautés dépouillées qui plaisent. Il semble donc possible de poser que la beauté humaine, d'une part, doit pour être réelle, s'allier à une attitude intérieure d'authenticité, de façon que le tout donne à l'unité immanente de la personne sens et consistance, et que, d'autre part, eu égard à cette considération, la beauté d'une personne ne puisse pas se réduire uniquement à l'harmonie de la configuration de la plastique et aux régularités des traits du corps. Les Pahouins connaissent l'existence de personnes dont le physique contient ces deux qualités sans plus; on les appelle "ekolog mot" c'est-à-dire, des personnes qu'on ne peut dire "ni belles ni laides", et donc à propos desquelles le jugement esthétique est comme suspendu et attend quelque chose d'autre pour trancher.

La beauté conçue d'une telle façon est donc toujours la qualité singulière d'un être singulier; elle n'est pas susceptible d'une définition dogmatique car on ne dispose d'aucun critère pour la juger ni d'aucun concept pour l'appréhender; on ne se réfère pas non plus aux canons extérieurs de l'harmonie et de la régularité de la configuration du corps. La propre personnalité de celui qui juge intervient, mais s'il s'agit d'une critique réfléchie et discursive, il doit faire une large place à la vérité manifestée dans l'apparaître même de l'être et à sa nécessité immanente. C'est pourquoi il demeure possible de saisir cette beauté, objet de la science esthétique, par son caractère d'expressivité, de sensibilité et de signification.

Une telle définition, si elle vaut, dans son aspect théorique, pour toutes les sociétés, tient cependant son existence réelle des conceptions de la mentalité d'ensemble propre à une société. Pour les Pahouins, la beauté d'un corps est un complexe qui comporte divers éléments qu'il est possible, en manière de résumé de tout l'article, de ramener à quatre rubriques.

a.- L'harmonie de la configuration générale et la régularité des traits du corps.

D'après ce principe, le corps humain, pour être beau, doit avant tout se présenter comme un ensemble bien proportionné et

comportant des parties et des organes aux formes régulières.

b.- L'appréhension différentielle de la féminité et de la masculinité

La corpulence doit se développer à l'intérieur des limites fixées par la nature elle-même sans déborder dans un sens ou dans l'autre; elle doit de plus respecter la différenciation sexuelle humaine et apparaître, selon le principe de l'irréductible spécificité de chacun des sexes par rapport à l'autre, délicate chez la femme et robuste chez l'homme.

c.- L'esthétique fonctionnelle sous le double rapport du rendement matériel et de la procréation

La conformation anatomique et la configuration du corps doivent être le gage de l'efficacité dans l'activité pratique et la vie psycho-rationnelle chez l'homme, et de la fécondité chez la femme.

d.- L'expressivité et la signification: l'indissolubilité du couple beauté physique-beauté morale

La beauté totale du complexe humain exige que la conformation anatomique du corps, les comportements et les attitudes obéissent au principe du dualisme sexuel défini relativement à l'ordre humain et selon lequel il existe dans ce cas une foncière altérité, à tous les plans de l'existence, de chacun des deux sexes par rapport à l'autre, de façon que la complémentarité qui en résulte assure une heureuse intégration de la vie sociale dans toutes les sphères où celle-ci pose le problème de la rencontre entre l'homme et la femme. Les Pahouins, peuple guerrier, plaçaient la masculinité sous le signe de la vaillance, de l'audace et de la bravoure; la féminité, destinée à constituer le contre-poids nécessaire qui équilibre la rude existence de mâle, devait exhaler le parfum de la délicatesse, de la grâce et de la douceur. A l'homme bouillant, plein d'allant et d'entregent s'opposait une femme qui s'épanouissait dans la retenue, la pudeur et la réserve. Aussi la virago masculinisée, l'amazonne déssexualisée, le freluquet efféminé, le dandy frêle, la donzelle bellâtre et le sybarite des deux sexes étaient tous des réprouvés dans la société traditionnelle pahouine.

C'est à l'intérieur de ces quatre limites que la beauté objective revêtait un sens. Les tatouages, les fards et les parures ne faisaient en fait que renforcer chez un individu une beauté qui déjà satisfaisait à celle des quatre critères que nous venons de définir.

## CHAPITRE X

### Le Decorum de la société Pahouine en matière de comportement sexuel

Quelles sont les règles de convenances dont vivait la société pahouine en matière de comportement sexuel? Telle est la question à laquelle nous allons répondre dans ce chapitre en prenant pour centre d'intérêt le sens de la pudeur et la nature des manifestations publiques de l'amour chez les Pahouins.

#### 1. Le Sens de la Pudeur

Moderation, discrétion, respect: telles étaient les trois attitudes fondamentales qui présidaient à la conduite sociale envers le phénomène sexuel dans l'ancienne société. Cette réserve qui les résume n'était cependant apparentée d'aucune manière à la honte. En Occident, l'attitude ordinaire envers les questions sexuelles, jusqu'à ces derniers temps du moins, était généralement faite, dans la vie publique, de honte et de culpabilité. L'influence religieuse du christianisme, qui a fait de la sexualité une matière presque innommable et frappé d'interdit sous peine de péché toute allusion, toute pensée ou geste "impur", y a puissamment contribué. Aussi l'éducation sexuelle des jeunes enfants ne se faisait ni en famille, ni à l'école, ni au catéchisme, mais dans le secret d'enfants. Mc Dougall, voulant théoriser sur cet état de choses, pensait que la part qui relevait de la honte dans l'attitude de la civilisation occidentale à l'égard du complexe sexuel, était due au fait que les zones sexuelle et excrétoire du corps étaient proches l'une de l'autre, et que le dégoût inspiré par la seconde s'étendait également à la première!

La philosophie pahouine de la sexualité que nous systématisons plus loin, s'est déjà dévoilée partiellement à travers l'appareil impressionnant des interdits et des initiations à caractère sexuel qui scandent l'ontogenèse du comportement sexuel et rythment la vie sexuelle des adultes. Comment apparaissait-elle dans le domaine des convenances sociales?

Cette question nous invite à l'étude de la pudeur. Par ce terme, nous entendons ici les limites à l'intérieur desquelles, dans la vie publique d'un groupe, les comportements relatifs à la sexualité doivent demeurer pour ne pas entraîner la réprobation sociale. Nous excluons donc de cet article tout de ce qui a trait aux manifestations et aux pratiques amoureuses dans la vie privée de l'in-



dividu ou dans l'intimité des amants. Il y a lieu d'étudier la pudeur chez l'individu et la pudeur chez le couple, et à travers ses différentes modalités d'expression (paroles, costume, gestes, attitude, maintien général...).

La pudeur dans les paroles demande chez les Pahouins que l'on ne prononce pas publiquement ou gratuitement les noms des diverses parties de l'appareil génital des deux sexes et que l'on n'use pas, dans les mêmes circonstances, des termes traduisant l'exercice de la fonction sexuelle. S'il y a une nécessité de le faire, au lieu de la dénomination d'un organe particulier dans le premier cas, on doit employer le terme "zut" dont le sens a été voulu vague à dessein; en effet il subsume toute la région comprise entre la taille et les cuisses et désigne ainsi aussi bien les fesses et la région anale que l'ensemble des parties de l'appareil génital; pour le deuxième cas, la société dispose, pour désigner l'étreinte sexuelle, d'un terme décent et discret, bien que son usage soit soumis aux mêmes lois restrictives: c'est "dzian" (en Eton dzaé) ou "bombo" qui veut dire copuler légitimement, accomplir son devoir conjugal; le terme signifie aussi tout simplement coucher. Mais à côté de "dzian", il existe une kyrielle d'autres termes extrêmement grossiers et orduriers exprimant tous l'idée d'un acte sexuel furtif et illégitime: sak, sa'an, jii, dzanan, fot... Ils signifiaient tous copuler illégitimement, forniquer; ce sont des termes chargés d'une exécration morale et dont on ne tolère en aucun cas l'usage en public. A la place de "dzian" du reste, la société pahouine préfère utiliser des expressions apparemment sans connotation sexuelle comme celles dont use la Bible: aller vers "ake" ou connaître "yem".

Les coupables qui contreviennent à ces règles de pudeur au niveau du langage sont qualifiés de fous "akut", car le langage ordurier qu'on désigne du nom de "mefotan" (forme fréquentative du verbe fot=copuler illégitimement) relève de l'idiotie ou de l'ébriété; c'est pourquoi le même terme de "mefotan" est appliqué à tout discours quel qu'il soit qui manque de cohérence logique ou de décence sur n'importe quel autre plan: se contredire dans son raisonnement, répondre de travers à une question posée, faire une intervention en avançant des idées saugrenues... autant de comportements que la société classe sous la rubrique générale "mefotan". L'obscénité dans les propos confine au cynisme lorsqu'on s'avise de s'y adonner en présence de femmes; dans ce cas l'auteur d'une telle conduite est injurié, voire conspué par l'entourage.

Un autre trait du décorum pahouin en matière sexuelle, toujours au niveau du langage, consiste dans l'échange public d'injures à caractère sexuel. Le phénomène a lieu uniquement entre les mâles relevant d'une même classe d'âge, et dans le cadre des parentés à plaisanterie. Les sujets qui s'adonnent à cette sorte de jeu verbal rituel se lancent mutuellement des injures avec l'utilisation de termes ou d'expressions se rapportant à l'appareil génital. Dans ces seules circonstances, on fait volontairement et sciemment entorse aux règles des convenances sociales; personne ne s'offense de cette conduite, ni les protagonistes du jeu, ni les autres personnes qui les entendent; c'est que, à l'insu du groupe, ce comportement répond à un besoin important dans la vie sociale: il joue en effet le rôle d'une psychothérapie préventive en permettant de faire passer en douceur l'agressivité des mâles entre eux, ce qui réduit ainsi de beaucoup les tensions sociales. La plupart du temps, ces plaisanteries à caractère sexuel emploient des métaphores pour désigner les organes génitaux et celles-ci connotent toujours soit l'idée de malformation de ces organes, soit celle de la ressemblance d'un organe ou d'une autre partie du corps de celui qu'on injurie avec une partie de l'appareil génital d'une autre espèce animale.

Il en est ainsi du terme "ngut" qui, comme nous l'avons dit, désigne le sexe, mais toujours en tant que celui-ci est en proie à l'engrassement, qu'il est victime d'un hyper ou d'un hypo-développement, ou enfin qu'il comporte des parties superfétatoires. On peut donc injurier un partenaire de jeu avec ce terme de l'une des façons suivantes: par l'expression "odzon a ngut"(odzon=hernie), on insinue qu'une hernie(fictive la plupart du temps) lui enlaidit toute la région génitale; par cette autre expression "bitem a ngut"(bitem=enflure), on fait comprendre que sa région génitale est parsemée de bouffissures.

Il en est de même pour le terme "okot" qui normalement désigne la queue de serpent; appliqué à l'homme comme injure, il exprime l'idée d'une excroissance quelconque siégeant autour de la zone anale et faisant penser à une queue de serpent; la plupart du temps sinon toujours, il s'agit d'une excroissance purement imaginaire. Il existe aussi des plaisanteries sur le membre viril: on peut insinuer par exemple qu'il est trop gros; dans ce cas, le sujet qu'on injurie de cette façon porte une massue "abon keg" dans son "ngut".

Il arrive aussi que, dans certaines circonstances, que dans les injures à caractère sexuel, on use avec truculence de termes désignant des parties de l'appareil génital des deux sexes. Il s'agit presque toujours du traitement qu'une génération donnée inflige aux

épigones, et qui relève de la relation asymétrique qui existe entre deux générations successives; ce traitement, lorsqu'il a lieu au sein d'une situation conflictuelle, a d'ailleurs pour but de "remettre à leur place" les jeunes; on leur rappelle leur immaturité sexuelle qui les empêche de prétendre à certains modèles de conduite. Ainsi, une femme peut dire à sa petite fille: "pour qui te prends-tu déjà? Tu n'es encore qu'une impubère dont la vulve est impropre au coït". Au petit garçon, on fera remarquer qu'il n'a pas à être présomptueux, car il n'est qu'un incirconcis "nsosol" dont la verge "esosol" est encore pointue!

En dehors des situations conflictuelles, il s'agit alors pour les aînés de s'amuser aux dépens des plus jeunes; on peut ainsi lancer à un petit garçon que sa tête, ébouriffée et parsemée de raies, ressemble au scrotum de la panthère vu à la lumière d'un clair de lune; ces injures sont presque toujours saugrenues (l'effet est voulu à dessein) car on y rapproche deux réalités qui ne soutiennent entre elles aucun rapport de similitude; le modèle le plus illustrant de ces injures conventionnelles est celui qui consiste à dire d'un petit garçon que sa bouche est "laide comme un os des environs du vagin"; l'injure ne veut au fond rien dire, mais elle est destinée à produire un résultat désopilant en raison de ce rapprochement inattendu et surprenant. Alors que cette sorte de traitement cesse d'être infligée au garçon après la circoncision, elle ne l'est jamais à la petite fille quel que soit son âge.

Dans les chants lyriques et épiques des troubadours, le sujet peut se livrer de temps à autre à la description du corps de la femme et plus rarement de celui de l'homme. Chez la femme seule, cette partie du chant peut comprendre une évocation truculente des parties de l'appareil génital; toutefois le centre d'intérêt de cet épisode érotique gravite toujours autour de l'esthétique fonctionnelle: la dénomination directe des parties de l'appareil génital, qui somme toute se réduit à l'évocation de la vulve "mvel" ou plus souvent des poils pubiens "minvod" est enrobée dans la description générale du corps de l'héroïne et le chanteur ne s'y attarde pas de façon significative; mais il se plaît à se pencher longuement sur la ferme rondeur des seins, l'harmonie de la texture, la vitalité et la plénitude des différents organes et parties du corps, toutes choses qui constituent le gage certain de la fécondité.

La pudeur se manifeste aussi dans le costume: il y a peu à dire sur ce sujet car les Pahouins de la société traditionnelle avaient un costume standard et tellement sommaire qu'on pouvait dif-

facilement le réduire à des fins érotiques. La région génitale était cependant cachée avec le plus grand soin chez les deux sexes dans la vie publique; chez la femme en particulier, la question était véritablement préoccupante à telle enseigne qu'on soumettait la petite fille à un entraînement systématique sur la façon de s'asseoir décemment.

Il y a lieu enfin de parler de l'attitude des couples en public. La très grande retenue dont font preuve les époux africains l'un envers l'autre a beaucoup surpris les observateurs étrangers; ils y ont vu une absence quasi totale d'amour et d'affectivité dans les couples africains et ont avancé cette idée que la femme noire est infiniment plus génitrice qu'épouse. Les époux pahouins, dans les manifestations de la vie publique (tenues de palabres, célébrations rituelles, fêtes...) ne se parlent pas, ne restent pas l'un à côté de l'autre et ne mangent pas ensemble. Plus ils observent cette belle indifférence l'un envers l'autre, plus ils sont corrects. La ségrégation des sexes qui est d'ailleurs de rigueur dans toutes les circonstances de ce genre ne leur permet pas de se rencontrer: les femmes sont groupées dans leur quartier, les hommes dans le leur.

En dehors du cadre des rassemblements, les époux pahouins, s'ils ne sont plus astreints l'un envers l'autre à ce degré d'indifférence qui confine à l'évitement, doivent cependant observer la décence la plus rigoureuse. Ils ne se tiennent pas par la main, ne s'embrassent pas et ne doivent se toucher d'aucune manière. Lorsqu'ils voyagent ensemble, c'est souvent que le mari devance de loin sa femme.

Comment s'expliquer ce phénomène?

Si on demande à un couple de Pahouins pourquoi il est obligé de se comporter ainsi en public, il répondra d'abord que c'est ce qui s'est toujours fait; il ajoutera ensuite que l'étalage des sentiments est un comportement impudique qui est le fait des tempéraments éhontés, et que de toute façon les époux qui s'aiment réellement n'ont pas besoin de prouver leur amour à l'entourage. Il s'agit là de types de réponses qui tous relèvent du processus de rationalisation au niveau de la pensée sociale; le comportement en question remplissait un rôle d'une très grande importance dans la société traditionnelle; sa signification pouvait échapper aux Pahouins comme cela se produit du reste pour bon nombre d'autres modèles sociaux, mais elle apparaît avec clarté au terme d'une analyse synchronique du système familial et des règles matrimoniales de cette société.

Il importe de considérer deux éléments d'approche pour élucider le sens de ce comportement rituel d'évitement que les époux, dans la vie publique, observent l'un à l'égard de l'autre: la situation de la femme mariée au sein du groupe familial de son mari et la grande importance que la société accorde à l'institution matrimoniale. L'épouse pahouine, nous l'avons montré plus haut, n'est que prêtée au clan de son mari; elle y est étrangère et est effectivement traitée comme telle, témoin le fait que le mari entretient bien souvent une plus grande intimité avec sa mère qu'avec son épouse. Un statut de ce genre s'accompagne nécessairement de sentiments d'insécurité morale; pour y remédier, l'épouse pahouine, à la faveur de la ségrégation des sexes, se solidarise avec les autres épouses qui partagent son sort d'étrangère dans le clan; de la sorte, elles forment un "club", voire un front, dont le but est d'assurer la sécurité morale des membres et par voie de conséquence, la stabilité de leurs foyers. Or une solidarité entre les femmes élevée à un tel degré d'intensité et se proposant de telles fins est incompatible avec le fait pour chacune des intéressées à s'adonner avec son mari à une intimité de type occidental. La logique et le dynamisme sous-jacents au système familial et aux règles matrimoniales conduisent donc les époux africains, sans qu'ils en soient conscients, à s'éviter l'un l'autre en public et à observer une très grande retenue l'un envers l'autre.

Chez les Pahouins, les femmes mariées dans un clan se groupaient au sein d'une association, le "mevungu", d'où était rigoureusement exclue toute forme de présence masculine. Lorsque les missionnaires proscritrent le rite sous prétexte que l'on s'y adonnait à des pratiques obscènes, il s'ensuivit une grande instabilité conjugale dans la société; il faut en voir la cause principale dans la disparition du lien institutionnel et rituel qui unissait chaque femme mariée au groupe féminin du lignage ou même du village de son mari.

L'analyse que nous venons de faire est corroborée par un phénomène social qui se rencontre dans bon nombre de sociétés africaines et en particulier chez les Somba du Nord-Dahomey. Chez ce peuple, l'absence d'intimité entre les époux en public coexiste avec une liberté d'allure chez les jeunes garçons et jeunes filles dans le cadre des relations amoureuses préconjugales; ces jeunes couples se promènent la main dans la main, s'échangent des termes affectueux et s'embrassent. Mais de tels partenaires ne sont jamais fiancés, et s'il arrive qu'ils le deviennent, ils mettent fin à ce type de compor-

tement. Ce modèle se rencontre également dans les ethnies situées autour de Banfora: les Gorin, Turka et les Karaboro.

Cependant ce manque d'intimité et de démonstrations d'amour en public n'équivaut pas à une absence de lien sentimental entre les époux. Il est tendancieux d'avancer cette thèse et de ne voir dans les couples africains qu'une sorte de communauté de procréation et de production instituée et maintenue en dehors de toute ambiance affective.

Il y a lieu de signaler, pour terminer ce chapitre, que le comportement observé par les époux l'un envers l'autre dans la vie publique est aussi appliqué dans les relations des parents avec leur progéniture. L'enfant sevré n'a plus généralement droit aux caresses des parents et il n'est pas dans la coutume du groupe de le cajoler, de le dorloter ou de le gratifier de mots affectueux. L'enfant du reste ne l'attend pas et n'éprouve nullement cet état de choses comme un manque ou une privation.

On peut donc dire en manière de résumé que le sens de la pudeur chez les Pahouins résidait dans le respect dont on devait entourer la sexualité et qui requérait discrétion et réserve à l'égard de l'ensemble du complexe sexuel.

CHAPITRE XI

La vie et l'acte sexuels

L'étude des techniques de l'acte génital permet, non seulement de faire faire un grand pas à la recherche sur la philosophie de la sexualité d'un peuple, et d'étudier le type de problèmes psychologiques liés à la qualité du rapprochement sexuel, mais aussi de résoudre par un autre biais, à savoir le destin imparti socialement à chacun des deux sexes dans le modèle du coït, le problème du statut de la femme en milieu traditionnel africain.

1. Les techniques de l'acte sexuel    ^

\* Une première chose est à noter dans le déroulement de l'étreinte sexuelle chez les Pahouins: l'acte coïtal est très dépouillé. La phase préliminaire, qui en Occident joue le double rôle d'avant-plaisir et de mise en condition psycho-physiologique de la femme, est extrêmement réduite sinon inexistante. Les Pahouins, comme presque tous les autres négro-africains, ignorent généralement les pratiques précoïtatoires telles que les baisers, les caresses et les attouchements. Les exceptions en ce domaine sont très rares; chez les Mandjas, F.Gaud avait noté de la part du partenaire masculin, des attouchements ayant pour but de provoquer le désir chez la partenaire(1). Il faudrait étudier profondément ce cas pour voir jusqu'à quel point il constitue un comportement culturellement modelé et s'assurer qu'il ne doit rien à des influences étrangères.

Pourquoi cette absence d'érotisme chez les partenaires sexuels dans leur intimité? Plusieurs raisons rendent ce phénomène parfaitement compréhensible. La première est, si l'on peut dire, d'ordre matériel, car elle provient de ce que, chez les Négro-africains, l'appareil sexuel secondaire de la femme est dérotisé: les seins, les lèvres, la peau...n'ont pas cette valeur sexuelle qu'ils revêtent dans d'autres civilisations, et particulièrement en Occident. La question ne se pose donc pas de chercher un plaisir sexuel au niveau de ces zones qui sont anérogènes.

Certes, dans le vocabulaire "érotique" pahouin, il existe le terme "nomolo"(caresser, chatouiller), qui de fait correspond à une pratique bel et bien existante; en effet il arrive parfois,

(1) Collection des Monographies de Cyr van Overberghe, Bruxelles 1971, p.217

et même assez souvent, qu'avant le coït, le partenaire masculin chatouille ou plus rarement caresse sa compagne. Mais ce comportement est à distinguer très soigneusement des manifestations précopulatoires telles qu'on peut les observer en Occident. Ces techniques, si elles témoignent d'un raffinement dans la recherche du plaisir érotique, ont cependant une connotation altruiste: chez les jeunes mariés, l'instinct sexuel est encore peu éveillé du côté de la femme; la sexualité dans cette civilisation étant orientée avant tout vers la recherche du plaisir érotique, l'homme se doit, au moyen de longues manifestations de tendresse qui constituent la mise en condition psycho-physiologique de la femme, éveiller sa partenaire au plaisir. Chez les couples moins jeunes, ces pratiques précopulatoires conservent toujours une part de signification altruiste: il s'agit pour l'homme de préparer sa partenaire sexuelle à désirer l'union physique et à parvenir au plaisir complet. Enfin cette phase préliminaire a une fonction physiologique dont on n'a généralement pas conscience: elle permet au vagin de la femme de sécréter une substance qui facilite la pénétration de l'organe mâle.

Mais la pratique du chatouillement à laquelle s'adonne, chez les Pahouins, un jeune homme sur le corps de sa partenaire sexuelle, ne s'apparente d'aucune manière à ces techniques dans leur visée. En effet ce phénomène ne se passe jamais entre les époux, ni entre les amants dont la liaison a été contractée depuis un certain temps et n'est plus remise en question; il s'observe uniquement entre les jeunes amoureux, souvent dans le cadre des rencontres brèves et passagères, et dans la situation spécifique où la partie féminine se refuse aux sollicitations amoureuses du garçon; ce dernier entreprend alors, par le moyen du chatouillement, une démarche ludique auprès de sa partenaire, dans le but de l'affaiblir moralement et physiquement et de l'amener ainsi à accepter le principe d'un rapprochement sexuel avec lui. Il s'agit donc essentiellement d'une pratique artificielle destinée à vaincre la compagne dans son refus.

Le jeu d'ailleurs dans la société pahouine est chargé de toute une mystique. D'après ce proverbe couramment utilisé chez les Eton "tout commence par le jeu", et selon ce mythe devenu proverbe, des enfants, en jouant avec un adulte du nom de "Koyogo" ont réussi à le faire mourir; par ailleurs, c'est un grand honneur que de réussir une grande entreprise "comme en s'amusant", tout comme il est extrêmement mal vu de mêler de l'amusement à une affaire jugée d'importance.



Il existe enfin un véritable art ludique, le "fianga" qui compte de grands maîtres et auquel tout le monde s'essaie généralement. Le "fianga" utilise essentiellement comme moyen d'expression la parole et les genres qui lui sont apparentés (interjections, silence, rire...); mais il se sert aussi, dans une moindre mesure, de l'expression de la face et du regard, et des gestes corporels (dans ce dernier cas on imite quelqu'un). La technique consiste à se moquer de tout et de tous par des jeux de mots, des mots d'esprit ou des formules appliquées d'une manière délibérément inappropriée à une réalité ou à une situation quelconque; par exemple chez les Eton, il existe un idiotisme pour exprimer la maladie du jeune enfant: on dit "nongo ate dzong" (mot à mot: l'enfant chauffe) alors que pour un adulte, on dit "akon"; ainsi celui qui veut se moquer d'un adulte malade, en voulant exprimer cette idée que sa maladie est assez imaginaire ou par trop singulière par un aspect quelconque, lui appliquera le terme "adzong"; il peut aussi utiliser un langage volontairement hyperbolique en disant que le malade agonise "adug". Mais ceux qui sont passés maîtres dans cet art sont capables de tourner tout ce qu'ils veulent en dérision d'une façon si subtile que la victime (s'il s'agit d'une personne) peut ne pas se rendre compte que c'est d'elle qu'il s'agit et rire à gorge déployée comme tout le monde; cela lui vaut alors un surcroît de moqueries de la part des autres, car il ne s'est pas montré assez intelligent pour savoir que c'est de lui qu'on se gaussait: on dit qu'il a ri des railleries dont il était l'objet comme si on les avait adressées à une autre personne, "awoe olan ye nyemen". L'auteur de ce jeu marque, cela va de soi, des points; le tout se passe cependant dans une ambiance ludique si bien qu'on peut y voir une parenté à plaisanteries.

C'est pourquoi dans la société pahouine, il existe tout un decorum en matière de jeu, decorum basé essentiellement sur les dangers intrinsèques de la pratique ludique. D'abord il est très indécent de jouer en public devant les gens; puis, d'après le proverbe, seules jouent ensemble les personnes relevant d'une même classe d'âge et du même sexe (okala okala elan; mininga ate vo e pam). Enfin la personne qui s'adonne corps et âme au "fianga" et qui devient expert en la matière, est socialement dangereuse: dans les conseils de délibération ou les procès, il ne parle jamais selon la justice et le droit, son art l'exposant soit à tourner en dérision l'assemblée et le sujet qu'on y traite, soit à ridiculiser l'un ou l'autre des antagonistes selon ses intérêts, ce en quoi il réussit généralement à cause de la finesse de son art; par ailleurs cet art équivaut à

la sorcellerie maléfique(mgbel) ou y conduit(mot fianga ane mot mgbel).

La technique du chatouillement ne peut donc en aucun cas être qualifiée de manifestation précopulatoire, ayant valeur d'avant-goût du plaisir sexuel ou de mise en condition psycho-physiologique de la femme. La jeune fille qui refuse catégoriquement une union sexuelle qu'on lui propose se doit de repousser avec fermeté ces offres ludiques, car elle sait que "tout commence par le jeu" et qu'elle sera amenée à céder ou mieux se surprendra à céder si elle se prête à ces avances.

Si l'appareil secondaire sexuel de la femme est dérotisé, il reste cependant l'appareil génital lui-même qui est une zone érogène reconnue comme telle par tout le monde et pouvant être stimulé pour au moins quelques-unes des raisons que nous avons mentionnées plus haut. Les Pahouins, comme tous les autres Négro-africains, ne se sont jamais adonnés à la pratique des attouchements au niveau des organes génitaux. Le seul usage qu'il est permis de faire de ces derniers, c'est la copulation dans le cadre légitime du mariage et en vue de la procréation; toute autre pratique les mettant à contribution est interdite et dangereuse. Dans la société traditionnelle, il n'y avait donc pas place pour une manipulation fantaisiste et inappropriée du complexe génital; pas plus qu'ils ne peuvent être exhibés publiquement, les organes génitaux, dans l'intimité des partenaires sexuels, ne doivent pas, même un court instant, être détournés de la fonction normale que les ancêtres leur ont assignée. Aussi l'érotisme, qui par diverses techniques, exploite les zones érogènes surtout chez la femme, pour le plaisir de l'homme ou comme moyens artificiels pour faire capter l'attention sur quelque chose(publicité) ne pouvait jamais éclore dans une société négro-africaine qui aurait évolué selon la ligne propre de sa philosophie de l'être.

La dérotisation de l'appareil sexuel secondaire de la femme et le but essentiellement de procréation auquel était ordonnée la vie sexuelle expliquent donc l'absence de manifestations précopulatoires chez les Pahouins.

Quant à la position des partenaires pendant l'étreinte amoureuse, les Pahouins, comme les autres Négro-africains, pratiquent le coït l'homme et la femme étant couchés sur le côté, l'un face à l'autre. L'homme se trouve sur le côté droit, face à l'Ouest, et la femme sur le côté gauche, face à l'Est. Marcel Griaule avait noté l'existence de ce même modèle chez les Dogon, Mme Dieterlin chez les Bambara, Ar Lebeuf chez les Fali et De Pedras chez les Nkoundo. En dehors de l'Afrique Noire, d'autres peuples, notamment les Bororo

du Brésil l'ont pratiquée.

Est-il possible de définir le système d'attitudes que sous-entend ce modèle? En tant qu'il s'agit d'un fait social, donc de nature essentiellement symbolique, une telle recherche est légitime; elle constitue par ailleurs une mesure d'appoint pour le problème de la détermination différentielle du statut social de l'homme et de la femme dans un groupe donné. Il est vraisemblable que cette position qu'adoptent les partenaires sexuels durant le coït exprime une conception égalitaire de l'homme et de la femme devant l'amour. Les Bororo que nous venons de mentionner répugnent à l'idée d'accomplir l'acte sexuel dans la position des "Blancs" chez qui l'homme monte au-dessus de sa partenaire; ils trouvent une telle pratique infame pour la personne qui est dessous.

Le sens de ce modèle comportemental apparaît ainsi comme relevant d'une éthique de la personnalité; il constitue une éthique parce que la position dessus-dessous est bel et bien perçue par les Pahouins comme une humiliation pour la personne qui se met dessous; aussi elle n'est adoptée que dans des cas vraiment singuliers et qui excluent que l'acte sexuel soit légitime. En effet, en vertu du principe de la réciprocité démocratique qui se dégage des structures sociales du groupe, les Pahouins ont rejeté tout modèle d'hierarchie stratificatrice: l'absence d'une structuration féodale de la société et le refus systématique de l'esclavage se retrouvent intégralement au niveau des rapports homme-femme; entre les deux sexes, il n'y a pas lieu de parler d'un ordre hiérarchique, mais d'une complémentarité édifiée sur la base de l'irréductible altérité de l'un par rapport à l'autre. Aussi la position dessus-dessous pendant l'étreinte sexuelle est proscrite pour ce qu'elle semble comporter de dégradant pour la personne qui est dessous.

Le phénomène que nous discutons a d'ailleurs un répondant dans la cosmogonie des Africains; par ailleurs il rejoint tout un tissu de symboles. Le lit, qui semble adéquat pour pratiquer le coït dans la position sur le côté, n'est-il pas à la fois le champ originel et la tombe? C'est en tout cas sur lui que doit obligatoirement se dérouler l'acte sexuel; c'est pourquoi chez les Pahouins, il est interdit de le pratiquer en brousse et de jour, de peur qu'il n'ait lieu à même le sol. Chez les Mossi, un acte sexuel accompli à même le sol et non sur la natte est susceptible de provoquer divers catastrophes dont surtout une sécheresse prolongée. Le même interdit existe chez les Edo et les Ibo du Nigéria(1). Symbole de la tombe,

(1) TALBOT: Peoples of Southern Nigeria, Oxford, 1926, p. 713

le lit doit aussi porter les partenaires sexuels, au moment où ils posent l'acte d'où jaillira le phénomène le plus important sur cette terre, la vie, dans la même position que celle dans laquelle ils se trouveront lorsque, morts, ils seront réunis dans la tombe; celle-ci du reste est toujours orientée, chez les Pahouins, suivant la direction est-ouest, c'est-à-dire selon l'axe de référence spatio-temporel.

Le lien entre la position des partenaires sexuels pahouins pendant le coït et la structuration de l'espace-temps est clair, et d'autre part cette dernière est marquée du sceau du dualisme sexuel. Ces notions, que nous exposerons d'une façon systématique plus loin, consistent, pour ce qui nous intéresse ici pour l'instant, en ce que, chez les Pahouins espace et temps sont deux termes indissociables l'un de l'autre et à peine distinguables entre eux. Dans le système d'orientation du groupe, on se réfère au mouvement apparent du soleil. Le temps et l'espace s'écoulent ainsi d'Est en Ouest, selon un mouvement descendant. L'Est, "okoe", est haut et mâle; c'est l'amont. L'Ouest, "nke", est bas et femelle; c'est l'aval. Si l'on se situe par rapport à l'axe de référence est-ouest ainsi constitué, le nord, à droite, "mbonnom" est le côté mâle, le sud, à gauche, "mbo ngal" étant le côté femelle. Il va de soi donc que l'union de l'homme et de la femme, instant dramatique et capital qui traduit en acte le mystère de la dialectique vie-mort qui préside à la naissance, à la perpétuation comme à la destinée générale de l'édifice cosmique, assume dans tous ses éléments tant intérieurs qu'extérieurs la cosmogonie sous-jacente à la structuration de l'univers social et mental.

## 2. Le Decorum à observer pendant l'acte sexuel 7

Partout en Afrique Noire, l'acte sexuel est la matière d'un véritable code de convenances, ce qui incline à penser qu'il s'agit d'un acte sacré dont l'exercice exclut les fantaisies et les délires individuels de quelque nature qu'ils soient. Nous avons, dans la partie de la recherche relative aux interdits sexuels, analysé les conditions de toutes sortes qui rendent l'acte sexuel licite. Dans ces paragraphes, nous nous bornerons à décrire les conditions de décence que doit respecter une étreinte sexuelle normale.

X Dans cet ordre de considérations, la première chose à noter est le caractère dépouillé de l'acte sexuel. Nous avons expliqué plus haut ce phénomène. Contrevenir à cette règle en se livrant à des attouchements sur le corps du (ou de la) partenaire, c'est beaucoup plus que faire preuve d'une inénarrable bassesse, se livrer à des actes dont la nature est si étrange qu'ils confinent à la sor-

cellerie maléfique "evu".

Par ailleurs, l'acte sexuel doit se pratiquer la nuit, lorsque les époux sont "noblement" chez eux, dans leur lit. Enfreindre cette règle, c'est doter l'union sexuelle d'un caractère furtif, vil et répréhensible. C'est pourquoi de fait les coupables en la matière sont toujours des personnes non mariées entre elles, et qui, à cause de cette situation, ne peuvent s'adonner à l'acte sexuel dans des conditions "nobles". Il n'est pas impossible d'autre part que cet interdit du coït pendant le jour se rattache à une certaine mystique de la nuit. N'est-ce pas de nuit que se déroulent les grands événements qui constituent la trame même de la vie de l'univers: que naissent et meurent les humains la plupart du temps, que se joue la sorcellerie maléfique "ngbel", que se passent les rendez-vous avec les mânes des ancêtres dans les songes ou dans les rites, bref que toutes les puissances invisibles de la nature sont mises en branle? N'est-ce donc pas pendant la nuit que doit aussi avoir lieu le mystère de la procréation à laquelle est ordonné essentiellement l'acte sexuel?

Toujours est-il qu'un acte sexuel "perpétré" de jour attire des malheurs sur la personne des deux coupables ou sur l'ensemble de la communauté sociale. Nous avons vu comment les Pahouins avaient incriminé cette transgression, au moment où elle commençait à se généraliser dans la société après la sédentarisation du groupe, dans la chute démographique effroyable qui menaça d'extinction l'ethnie entière. Chez les Nkoundo, la contravention à cet interdit expose les deux partenaires à une maladie mortelle appelée "bombile"; mais ce peuple dispose d'un moyen pour parer à cette conséquence fatale: l'eau est en effet considérée comme un antidote efficace contre le "bombile": aussi le couple qui est emporté par son ardeur pendant le jour va pratiquer le coït dans le lit d'un ruisseau.

De nombreuses autres précautions que doivent prendre les partenaires sexuels pendant le coït concourent à montrer que celui-ci doit être décent. Ainsi chez les Mossi, les partenaires, durant tout le temps que se déroule l'étreinte sexuelle, ne doivent pas tousser, sous peine de contracter une toux rebelle à tout médicament. Toujours chez ce peuple, la femme à qui il échappe un vent pendant le coït expose son partenaire à contracter une orchite grave; pour conjurer l'effet funeste de cette inconvenance, l'homme doit proférer, à l'adresse de sa compagne, les plus grossières insultes.

### 3. L'obligation d'accomplir l'acte sexuel ↗

S'il y a des périodes ou des occasions qui interdisent l'acte sexuel, il en est d'autres qui le rendent obligatoire; mais à propos de ce modèle culturel général en Afrique Noire, les phénomènes ethnographiques suivant les ethnies, sont très variés dans les formes.

L'obligation de l'acte sexuel est d'abord liée au culte de la procréation. Chez les peuples qui, tels les Kgatla et les Tvasna de Bechouanaland(1) pensent qu'il est nécessaire de poursuivre les rapports sexuels pendant la grossesse de la femme, le sperme de l'homme devant chaque fois ajouter à la formation de l'enfant, la pratique de l'acte sexuel après la conception de la femme devient ainsi une obligation.

Chez les Pahouins, la jeune fille, pour pouvoir être féconde, doit avoir des rapports sexuels lors de sa deuxième menstruation, le lendemain du jour où l'écoulement a cessé. Passée cette période "critique", elle risque de contracter une stérilité irréversible.

Les rapports sexuels sont obligatoires par ailleurs dans le cadre de certaines thérapeutiques, et cette obligation, selon les cas, frappe soit le thérapeute, soit le patient. Ainsi chez les Nkoundo, est seule habilitée à porter de la nourriture à une jeune fille-mère encore dans la période de réclusion qui suit l'accouchement, une vieille femme n'ayant plus du tout de rapports sexuels; mais s'il s'agit d'une parturiente mariée, le service est confié à une femme ayant obligatoirement eu des relations sexuelles la nuit précédente. Dans certaines autres sociétés, les relevailles du veuvage(cet état est assimilé à une maladie et porte en lui des germes d'un mal qu'il faut conjurer par des rites précis) comportent obligatoirement chez la femme, un acte sexuel.

On peut aussi inclure dans cette catégorie du coït thérapeutique ou mieux peut-être rituel(mais non magique), les rapports sexuels qui dans certaines sociétés, sont inclus dans les préparatifs en vue de certaines grandes activités. Chez les Bambara et les Mandassa du Congo-Brazzaville par exemple, la nuit qui précède le départ d'une expédition de chasse à l'éléphant, l'homme qui offre le sacrifice propitiatoire aux mânes des chasseurs et des éléphants défunts, doit obligatoirement pratiquer le coït avec celle de ses épouses qui l'assiste durant la cérémonie.

(1) SHĀPĒRĀ: "Married Life" in African Tribes, London 1940, p.198 et sq<sup>u</sup> et "Handbook of Tvasna Laws and Customs", Oxford 1938, p.154

L'obligation de l'exercice de la sexualité s'observe encore dans le cadre des cultes de fécondité. Cette institution est loin d'avoir été l'apanage des Négro-africains; il s'agit d'une célébration rituelle utilisant la loi magique de la similarité et ayant pour but la fécondité de la femme et celle de son double symbolique, la Terre. Dans certaines cultures, ces rites agraires comportent l'acte sexuel dûment accompli; dans certaines autres, si l'acte sexuel restait obligatoire, il était cependant remplacé par une danse mimétique ou par l'évocation des parties de l'appareil génital des deux sexes. Les Pahouins avaient opté pour ce modèle symbolique. Le "mevungu", rite exclusivement féminin, comportait des danses mimant le coït et dans lesquelles les initiées ménopausées jouaient le rôle masculin; rite de fécondité et de fertilité, le "mevungu" était aussi destiné à attirer la protection du monde invisible sur les hommes et leurs entreprises: c'était ainsi qu'il pouvait conjurer la malchance du chasseur qui rentrait toujours bredouille de la chasse. Par ailleurs, chez les Fang et les Ntoumou surtout, il existait une autre danse de fécondité, l'"ozila", peut-être apparenté au rite mevungu. Les initiées de l'"ozila" dansaient torse nu, et étaient parées d'un costume spécial: jupe de peaux de chat sauvage non cousue, masque de bois attaché au bras gauche, grelots végétaux aux chevilles... Celle qui menait la danse, l'"osua dzem", s'enfonçait de temps en temps une corne d'antilope dans le vagin au cours de la partie.

Il existait des rites semblables chez les peuples voisins des Pahouins du Gabon. Le "nyerba", société secrète des femmes qui, entre autres choses, avait pour objet d'informer les jeunes filles en état de se marier sur les secrets de l'Amour sous toutes ses formes (amour sexuel, conjugal, maternel, spirituel...) comportait des danses rituelles et secrètes où les initiées, entièrement nues, dansaient autour de la tige de "mbundu"; dans le chant qui accompagnait la danse, il était fait état des parties génitales et de l'acte sexuel, ce dernier étant conçu comme le symbole de la gènèse du genre humain.

Le coït est obligatoire en dernier lieu dans le cadre de l'inceste magique. Les Pahouins, s'ils<sup>l'</sup>ont jamais connu ce modèle culturel, ont dû en user avec une extrême modération. Dans la sorcellerie maléfique "mgbel", il n'est pas impossible que l'initié ait été amené à commettre un inceste avec sa mère, soit au moment où il contracte l'alliance avec l'être maléfique, l'"evu", soit, ce qui est plus probable, pour accroître sa force afin de réussir dans une entreprise particulièrement difficile ou délicate.

Si cet inceste magique chez les Pahouins devait se produire exceptionnellement et rester confiné dans le secteur suspect et marginal de la sorcellerie maléfique, chez d'autres sociétés africaines en revanche, il a constitué une pratique courante intégrée aux activités normales de la vie sociale et de l'existence. Dans certaines tribus sud-africaines des bords du lac Nyassa, l'homme qui veut, contre un ennemi, se munir d'un charme pare-balles, est tenu de commettre l'inceste avec sa mère. Les chasseurs d'hippopotame du Nkomali, pour faire une chasse fructueuse, sont contraints de pratiquer l'inceste avec leurs propres filles. Les chasseurs Tonga observaient la même coutume. D'après Bachofen enfin, les Yao et les Ila de la région des Grands Lacs, pratiquaient l'inceste dans le même esprit que les pahouins, attendu que l'acte devait leur procurer des remèdes magiques et la puissance du sorcier.

Quel est le sens de cet inceste magique?

Dans toutes les sociétés où il est pratiqué, l'inceste, en temps ordinaire, est l'objet d'un tabou strict. Chez les Pahouins, est qualifié d'inceste tout rapport sexuel accompli par des personnes relevant d'un même clan; le délit est sévèrement sanctionné par un rite expiatoire et purificateur. Mais perpétré par des personnes reliées entre elles par une parenté réelle, et surtout au niveau de la parenté élémentaire, l'inceste devient alors proprement innommable. Les auteurs d'un tel acte deviennent objet de méfiance générale pour toute la communauté villageoise ou clanique. Comment donc l'inceste magique a-t-il existé ou a-t-il pu exister?

Pour comprendre ce phénomène, il convient de partir de la magie elle-même afin d'en intégrer le sens dans la conception de la sexualité chez les Pahouins. La magie repose sur ce paradoxe d'être à la fois un fait de tradition, et comme tel, éminemment transmissible et sanctionné par l'opinion sociale; à cet égard, il n'existe de magie que parce qu'un groupe croit à l'efficacité de ses actes; des pratiques auxquelles ne croit qu'une fraction du groupe ou des actes individuels, telles que les superstitions particulières des joueurs, ne sauraient en aucun cas être qualifiées de magiques. Cependant, et c'est là que réside son caractère paradoxal, la magie revêt toujours un caractère anormal, irrégulier et suspect; à la différence de la cérémonie religieuse, la cérémonie magique recherche toujours le secret, le mystère, l'isolement. Même licite, le rite magique se cache; en public, le geste du magicien se fait furtif et sa parole indistincte; ceci vaut même entre les magiciens eux-mêmes: devant ses collègues, le magicien observe toujours une grande retenue.



Ceci n'empêche cependant pas la magie de comporter, à côté des actes maléfiques qui, comme tels, sont illicites, expressément prohibés et punis, des actes licites comme tous ceux qui sont associés aux techniques et à la médecine. Mais entre ces deux pôles du permis et du défendu dans le complexe magique, il y a une masse confuse d'autres pratiques qui ne sont à vrai dire ni expressément interdites ni non plus permises; c'est dans cette masse qu'il faut inclure l'inceste magique; ce dernier, lorsqu'il n'a pas lieu dans le cadre d'une entreprise offensive contre des innocents, n'est jamais l'objet d'une sanction sociale; mais le fait qu'il n'ait jamais été une pratique courante montre bien qu'il conserve toujours quelque chose du caractère anormal et suspect de la magie. Pour le Tonga qui a des rapports sexuels avec sa propre fille avant la partie de chasse, cet acte incestueux l'a rendu "assassin"; ayant tué quelque chose dans sa maison, il a puisé dans cette conduite le courage nécessaire pour pouvoir accomplir des prouesses sur le fauve. La magie, activité dangereuse qui requiert la manipulation des forces mystérieuses et invisibles de l'univers, exige de celui qui entend s'y adonner, qu'il sorte de la condition humaine ordinaire, qu'il ait une force surnaturelle, qu'il s'identifie aux héros mythiques en pratiquent des actes solennellement interdits par la communauté. L'ancêtre des Pahouins, le premier homme Nzame, n'a-t-il pas péché contre le créateur Mebe, en forniquant avec sa soeur? Le fait qu'il soit devenu, malgré ce péché originel, l'ancêtre qu'on vénère par un culte codifié, ne démontre-t-il pas que l'avenue du surhumain passe par la transgression de l'interdit?

Une analyse différentielle nous permettra maintenant d'intégrer la sexualité dans le complexe interdit-transgression-pouvoir surhumain. Existe-t-il en dehors du viol de l'éthique sexuelle, d'autres types de transgression susceptibles de procurer la même puissance magique? Sinon pourquoi l'adoption préférentielle de la sexualité comme matériau de la puissance magique?

Pour répondre à cette question, il importe de bien préciser que la démarche de l'homme qui décide de poser un acte d'inceste magique pour se doter d'une puissance surnaturelle est généralement accomplie ou d'une façon occasionnelle par quelqu'un qui n'est pas magicien de carrière, ou alors par un magicien reconnu comme tel par tous et qui, dans une circonstance déterminée, veut se procurer une puissance supérieure à celle que donne son état en temps ordinaire. Mais l'inceste magique en lui-même n'institue pas quelqu'un magicien. Il faut donc se garder de confondre les deux phénomènes et de mettre

sur le même plan, par exemple, l'inceste magique chez les Pahouins et le sacrifice d'un membre de sa famille auquel est contraint l'im-pétrant sorcier, le "aneme" qui veut contracter l'alliance avec l'être maléfique, l'"evu".

La sexualité, principale catégorie spatio-temporelle et en tant que telle, cadre nécessaire à l'intérieur duquel la pensée pahouine appréhende toute réalité, sanctuaire où s'élabore dans les profondeurs de la communion bio-mystique du couple, la procréation, suprême valeur, est aussi la réalité la plus dangereuse et parce que telle, la plus sévèrement contrôlée. L'exercice de la sexualité serait donc aussi, pour le cas de l'Afrique Noire et selon les théories générales de G. Bataille, un sacrilège, et le sacrifice par excellence. C'est donc ce sacrilège qui, semble-t-il, permet à celui qui le com-met, dans le cadre dramatique et solennel de la transgression de la prohibition de l'inceste, de se mettre en marge de la condition hu-maine ordinaire pour se procurer un pouvoir surnaturel.

#### 4. La fréquence dans la pratique de l'acte sexuel

Accompli licitement et dans les conditions de décence imposées par le groupe, la vie sexuelle chez un couple Pahouin ne pouvait de toute évidence connaître qu'une fréquence très faible. Les très nombreux interdits qui frappaient la sexualité et dont nous avons parlé dans les pages antérieures, montrent que le temps de l'exercice licite de la sexualité se réduisait à quelques nuits pendant l'année lorsque la femme n'était pas en train d'allaiter un enfant. Sous le rapport donc de l'activité sexuelle, il n'est pas excessif de dire que les Pahouins, comme la plupart des autres peuples de l'Afrique Noire, sont anti-sexuels. Cette assertion est corroborée par le fait de l'absence des conséquences logiques auxquelles aurait dû conduire le très grand nombre des interdits sexuels: la société ne pouvait-elle procéder à la mise en place de structures permettant une vie sexuelle régulière tout au moins pour la partie masculine? Ainsi la pratique généralisée de la polygynie aurait pu permettre à l'homme d'avoir tout le temps une partenaire sexuelle réceptive pendant l'indisponibilité sexuelle de l'autre épouse. Cette solution, à vrai dire, aurait été difficilement applicable, en raison de la nécessité où se serait trouvée la société de modifier par des moyens artificiels l'équilibre naturel de la sex-ratio.

En revanche, l'institution de la prostitution ou une liberté sexuelle, généralisée et assortie éventuellement de pratiques contraceptives, chez les filles, auraient pu, avec une très grande économie de moyens, répondre à cette finalité. Mais il n'en a rien été: la polygynie, quand elle se rencontrait chez les Pahouins, n'était que de très loin apparentée au désir de la possession sexuelle de la femme; d'autre part, la société pahouine a ignoré complètement la prostitution et la liberté sexuelle des jeunes filles avant le mariage est loin d'avoir été une conduite culturellement modelée. Bien plus, l'austérité pahouine dans les moeurs sexuelles ne s'est jamais accompagnée de pratiques compensatoires auxquelles on est en droit de s'attendre dans de pareilles situations: tous les cas de perversions sexuelles sont restées ignorées du groupe et relevaient dans l'esprit des Pahouins, de la sorcellerie maléfique; à ce titre, elles étaient donc perçues sinon comme absolument indépendantes de la recherche du plaisir libidinal, du moins comme n'y étant pas essentiellement ordonnées. Enfin, l'étude psycho-dynamique de la genèse de la personnalité chez les Pahouins ne décèle, comme conséquence de la frustration plus ou moins complète de la satisfaction libidinale dans le groupe en raison de toutes les restrictions imposées à la vie sexuelle, aucune trace de fixation ou de régression de la libido à des stades archaïques qui permettraient une plus grande facilité de satisfaction.

Le rapprochement sexuel chez les Pahouins devait cependant, et cela se comprend aisément, accuser une grande fréquence pendant la période où les époux pouvaient s'y livrer. Cela expliquerait peut-être la hâte et la nervosité avec lesquelles s'accomplit l'acte sexuel, et le fait que les partenaires ne s'y arrêtent pas.

##### 5. L'initiative dans le rapprochement sexuel 0

Plusieurs observateurs étrangers ont noté que, dans la vie sexuelle des époux africains, la sollicitation du commerce conjugal était l'apanage exclusif de l'homme et que la femme, n'avait pas droit d'y prétendre. Cela leur a semblé constituer une preuve de plus du statut inférieur socialement imparté à la femme en Afrique. M. Leblanc, dans "Personnalité de la Femme Katangaise", avait exprimé avec force cette opinion. Ces auteurs, tout compte fait, ne font que rééditer l'erreur classique des anthropologues ethnocentristes du ~~XIX~~ siècle, erreur qui consiste à appréhender et à juger les phénomènes culturels d'autres sociétés, non en partant de la logique interne de

ces dernières pour découvrir comment ils s'intègrent dans l'architecture d'ensemble de l'édifice social, mais de l'extérieur et par rapport à la seule culture occidentale, la culture-étalon; dans cette perspective, toute déviation par rapport aux canons culturels occidentaux était considérée comme une marque de primitivité destinée à disparaître à mesure que l'on s'approcherait de l'idéal occidental. Une telle façon de concevoir l'étude des cultures et des faits sociaux ne peut qu'exposer à une très mauvaise problématique dont on ne saurait espérer la plupart du temps une saine appréhension des choses.

Ainsi, à propos de la question qui nous occupe présentement, en partant des réalités socio-culturelles des Pahouins, le problème de savoir qui, dans la vie sexuelle d'un couple, prend l'initiative du rapprochement sexuel, n'a à proprement parler aucun sens, pour la simple raison qu'il ne se pose pas. Les époux pahouins connaissent et attendent, au milieu du lourd cortège des interdits sexuels qui rythment leur vie d'intimité, les périodes et les moments où il leur est loisible de s'adonner au commerce sexuel; et même parfois, tout au moins dans d'autres sociétés négro-africaines, il existe des circonstances où l'étreinte sexuelle devient obligatoire. Ce moment venu, les époux s'adonnent naturellement aux rapports sexuels, d'un mouvement libre et réciproque. Et ils le font d'autant plus volontiers que l'acte sexuel est ordonné essentiellement, non au plaisir que chacun y trouve et dont il pourrait, par mesure de vengeance ou de chantage, frustrer son partenaire, mais à la procréation, suprême valeur sociale que tout le monde dans la société recherche avec une ardeur extrême.

Si donc, dans la vie conjugale, l'un des époux devait frustrer l'autre, ce serait uniquement au niveau de la procréation. Et effectivement, les femmes, dans quelques sociétés africaines, utilisent cette arme pour se venger de leur mari ou les forcer à accomplir leur volonté. Ainsi, chez les Alabua, une femme, pour éviter une grossesse et se rendre temporairement stérile, se fait sur la cuisse trois incisions dans lesquelles elle introduit du sang menstruel; pour redevenir féconde par la suite, il lui suffira de rouvrir les cicatrices et de les laver à grande eau. La femme de l'Ounyamwezi qui en a assez de son mari ne trouve rien d'autre de mieux à faire que de brandir la redoutable menace de se rendre définitivement stérile; si les choses ne s'arrangent pas en sa faveur, elle met sa menace à exécution. Pour cela, elle absorbe une substance abortive, brise le vase utilisé pour la cuire et enfin jette sa ceinture de menstruation sur une termitière.

Les choses se passent différemment en Occident où l'exercice de la sexualité se place d'abord et essentiellement sous le signe de la recherche du plaisir érotique, où le rapprochement sexuel est susceptible d'avoir lieu à n'importe quel moment ou période, où l'homme doit se livrer à des manoeuvres précopulatoires sur le corps de sa partenaire pour l'amener à désirer l'union physique ou éveiller son organisme au plaisir complet. Ici peut donc se poser légitimement le problème de l'initiative de l'étreinte sexuelle pour savoir à qui elle revient et quel système d'attitudes cette prérogative sous-entendrait. On peut aussi comprendre que la sexualité en tant que telle soit une arme dont dispose chacun des partenaires qui peut, pour faire aboutir ses revendications ou marquer son mécontentement contre son partenaire, frustrer ce dernier de la satisfaction libidinale.

Quand bien même il se poserait chez les Pahouins le problème que l'un ou l'autre des partenaires ait l'apanage de l'initiative de l'étreinte, cette prérogative reviendrait à l'homme, mais cela ne saurait jamais être mis sur le compte de l'infériorité de la femme. Il importerait grandement de partir de la situation générale de l'homme et de la femme l'un en face de l'autre dans la société; en examinant cette question dans les pages antérieures, il nous est apparu clairement que, sur tous les plans de l'existence et de la vie sociale, les deux sont soigneusement distingués, ce qui leur vaut une répartition rigoureuse des tâches et des modèles de conduite. Pour ce qui nous intéresse ici, si l'homme est entreprenant et doit avoir de l'entregent, il est de bon ton que la femme cultive la réserve et la retenue. Il serait donc anormal qu'elle prenne l'initiative de solliciter le commerce conjugal à supposer que le problème puisse se poser.

## 6. La conception générale de l'acte sexuel

1

L'acte sexuel, d'après la conception négro-africaine, et cela ressort des analyses que nous avons faites jusqu'à présent, est une réalité ambivalente: en tant que moyen de parvenir à la procréation, valeur suprême et exigence sociale, il est quelque chose de bénéfique et de noble; comme tel, il est objet d'un code de convenances; mais en tant que partie du complexe sexuel global qui constitue l'une des principales assises de l'univers et des catégories de la pensée sociale, l'acte sexuel, accompli mal à propos, est dangereux car susceptible d'ébranler l'ordre cosmique. Le coït comporte donc

sa part de sacré, de noble et de bénéfique, et sa part d'impur, de vil et de maléfique. L'acte sexuel donc, loin d'être appréhendé en soi et accompli pour soi, loin d'être saisi sous le seul rapport des mécanismes psycho-physiologiques qu'il implique, est lié indissociablement et entièrement au complexe général de la vie.

Si les lignes que nous venons d'écrire correspondent à une certaine réalité, celle qui s'offre spontanément au chercheur et qui est effectivement sous-jacente au système d'interprétation des Négro-africains eux-mêmes, une analyse plus serrée de l'ensemble des phénomènes socio-culturels nous permet cependant de dépasser cette saisie élémentaire des choses et de découvrir, à travers le réseau des connexions et des interconnexions qui constituent la trame de l'appareil culturel, une conception absolument insoupçonnée de l'acte sexuel et de la sexualité en général chez les Négro-africains, conception qui semble être la seule authentiquement valable.

À l'origine de cet approfondissement de l'analyse se situe un problème extrêmement pertinent à la compréhension de la sexualité chez les Pahouins: les interdits sexuels dont nous avons établi un inventaire complet plus haut dans le groupe pahouin nous ont habitué à l'idée que la sexualité chez les Africains était essentiellement ordonnée à la procréation; or celle-ci, à travers l'analyse que nous avons faite de toute la vie sociale, apparaît comme la toute première valeur qui compte dans l'existence. Comment donc est-il possible que l'acte qui produit cette valeur suprême soit en même temps susceptible de provoquer des calamités dans l'univers ambiant et des modifications dangereuses dans l'organisme psycho-physiologique de l'individu?

On peut répondre à cette question de la manière dont nous l'avons fait jusqu'à présent, en disant que la sexualité n'est susceptible d'être maléfique que si elle est l'objet d'une manipulation inappropriée, quand l'acte sexuel n'est pas accompli à bon escient. Cette explication, à peu de choses près, serait de l'ordre du proverbe occidental selon lequel, l'argent, valeur suprême dans ces sociétés, est un bon serviteur, mais un mauvais maître: l'argent honnêtement acquis et bien utilisé n'apporterait que du bien-être à son possesseur; dans le cas contraire, on sait que "le bien mal acquis ne profite jamais" et que, dans une fable de La Fontaine, un savetier qui, jusque-là coulait une existence des plus heureuses, devint le plus malheureux des hommes du jour où il dut devenir le serviteur de l'argent; on connaît enfin toutes les misères qui accablent l'avare.

Mais en réalité, aucune analogie n'est possible entre les deux cultures sous le rapport de ce qui constitue pour chacune d'elles la valeur sociale suprême. La différence essentielle entre les deux situations tient à l'existence ou à l'absence d'une charge intrinsèque qui serait inhérente à la valeur en question, en dehors du mauvais ou du bon usage qu'on peut en faire ou de la façon dont on est parvenu à en jouir de la possession. En Occident, l'argent qu'on acquiert et qu'on fait fructifier par des moyens honnêtes et qu'on utilise à de bonnes fins, ne comporte en soi aucun danger. L'idée de l'opportunité du renoncement à l'argent pour la perfection attachée à cette pauvreté évangélique relève d'une théologie spirituelle, d'ailleurs de plus en plus remise en cause sous cette forme littérale et même jugée dangereuse dans la mesure où, pense-t-on, l'Eglise s'en est servie pour inféoder la masse prolétarienne à la bourgeoisie possédante. Bien plus même, on assiste à la percée des idées pouvant apparaître comme contraires: on avance de plus en plus qu'un minimum de bien-être est nécessaire à une vie religieuse normale et qu'il ne suffit pas d'être matériellement pauvre pour plaire à Dieu. Mais il en va tout autrement de l'Afrique Noire à propos de ce qu'elle considère comme le bien suprême, à savoir la procréation. L'acte sexuel qui en est le matériau a beau être bénéfique puisqu'il procure cette valeur, il n'en reste moins pour autant intrinsèquement profane, impur et maléfique. Le danger que le coût comporte dans sa nature intime reste présent et actif lors même qu'il est accompli dans les conditions les plus licites et vise ainsi à la procréation. Comment cela est-il possible?

Une première chose est hors de doute: l'acte sexuel chez les Africains porte atteinte à la virilité et soumet l'individu à une dégénérescence psychologique et sensori-motrice paralysante. Un premier argument d'ordre linguistique permet d'étayer cette assertion; nous y avons déjà fait allusion dans un des chapitres précédents: chez les Pahouins, le liquide séminal de l'homme, le sperme, est désigné du nom "meyom", terme qui connote fortement la notion de virilité. Faire sortir donc le "meyom" de son organisme pendant le coût, n'est-ce pas perdre de sa virilité, n'est-ce pas pour l'homme, retomber au niveau de la femme pour ce qui est de la force physique, des capacités psychiques et des vertus morales? C'est pourquoi devient impuissant celui qui, par abus du coût, s'est vidé de tout son sperme; il est "eyel", c'est-à-dire, littéralement traduit, "oisillon": comme ce dernier, il est donc sans consistance dans tous les aspects de son être; il ne peut mener à lui seul, avec ses propres ressources physiques,

psychiques et morales, le combat de la vie. Il est courant d'entendre les Pahouins se gausser de quelqu'un qui manque d'ingéniosité, d'esprit d'entreprise, qui est faible ou maladroit, en mettant toutes ces limites psycho-physiologiques sur le compte de l'"amour et de l'abus du coït". Ne fait-on pas comprendre à ceux qui se plaignent de maux de dos qu'ils n'ont qu'à se discipliner un peu sur le plan des relations sexuelles? Une pleine existence sur le plan psycho-physique devrait requérir l'absence totale des rapports sexuels. Si l'homme n'y était pas obligé à cause de la nécessité et de l'exigence sociale de la procréation, il serait semblable à ces magnifiques bêtes castrées, les "minviak" qui, ne pouvant coïter, n'ont à déplorer aucune perte dans leur être tout entier.

C'est pourquoi, pour "se recharger virilement", l'homme a besoin de périodes de continence, quand bien même il n'y serait contraint par aucune perspective d'une activité délicate ou difficile à entreprendre. Ainsi chez les Nouba, les jeunes maris, à cet effet, quittent fréquemment leur femme pendant un mois pour retourner au campement affecté à la garde des troupeaux et réservé aux hommes seuls.

Les choses se passent semblablement pour la femme. Bien que celle-ci, pendant l'étreinte sexuelle, ne subit aucune fuite visible, elle sort cependant moralement et physiquement affaiblie de cette épreuve. Elle s'en trouve à moitié vidée de sa substance. La preuve ici est aussi d'abord d'ordre linguistique. La jeune fille qui n'a pas encore eu de relations sexuelles est qualifiée, chez les Pahouins, de "ndu" ou "ntud", termes qui connotent tous deux l'idée de plénitude et de complétude. C'est pendant cette période en effet que la femme est la plus adorable. A ce propos, on comprend donc fort bien la rapidité, l'enthousiasme et la profondeur avec lesquelles, pendant la christianisation de ces régions, les Africains accueillirent le culte de la Vierge Marie "ntud ngon mininga"(la jeune fille pleine); cela est d'autant plus révélateur que le culte de la femme en tant que telle n'a jamais été une constante dans les systèmes cosmogoniques et les cultes religieux de l'Afrique Noire; là où un culte de ce genre a pu exister, il est loin d'avoir connu des proportions approchant celles du culte de la Vierge Marie; il en était ainsi chez les Pahouins où quelques clans seulement comptaient des femmes parmi leurs héros éponymes et où, d'après certaines légendes, le Dieu Créateur, Zambe, aurait eu une fille à qui était rendu un culte de temps à autre.

On eût dit que c'est à regret que la jeune fille pahouine, lors du coït quasi rituel qu'elle devait pratiquer à sa deuxième menstruation, abandonnait l'intégrité et la plénitude d'être



qui étaient attachées à son état de virginité. Les conditions dans lesquelles se passait ce premier coït le laissent entendre: la jeune fille qui était parvenue à cette période prévenait sa belle-mère; celle-ci, dès cet instant, la surveillait très étroitement, afin de l'envoyer accomplir l'acte sexuel juste au moment où il le fallait, c'est-à-dire la nuit qui suivait la fin de ses règles. Ce premier rapport sexuel revêtait pour l'intéressée tous les caractères d'un véritable devoir dont on était tenu en conscience de s'acquitter: en effet, tant pour éviter une stérilité irréversible que pour s'assurer la fécondité, la jeune fille devait pratiquer le premier coït de son existence à ce moment et seulement à ce moment-là.

Par ailleurs, il existait aussi, dans la vie de la femme, comme chez l'homme, des occasions où, en s'abstenant des rapports sexuels pendant une période déterminée, elle pouvait "se recharger" à nouveau de certaines aptitudes psycho-physiologiques. Ainsi, le traitement de la stérilité consécutive à un avortement accidentel, comportait paradoxalement trois mois environ de continence sexuelle accompagnée d'un comportement d'évitement à l'égard de tout ce qui était relatif au mâle.

L'acte sexuel, s'il porte ainsi atteinte à la virilité chez l'homme et à la plénitude d'être chez la femme, trouble en même temps psychisme de l'un et de l'autre et les paralyse tous pareillement dans leur vie sensori-motrice. C'est pourquoi il est formellement interdit pendant une certaine période avant toute activité réclamant beaucoup d'énergie physique, de concentration ~~spirituelle~~, de dextérité manuelle ou d'habileté. Au premier rang des activités de ce genre se place chez l'homme, la chasse. Dans la société pahouine, pendant tout le temps que durent les préparatifs de la chasse (creusement des fosses, confection des pièges...) et pendant l'expédition cynégétique elle-même, la continence sexuelle est de rigueur; ce peuple justifie lui-même cet interdit comme étant destiné à rendre le chasseur plus habile et plus vigoureux pour la poursuite de l'animal; s'il transgresse cette prohibition, le gibier lui échapperait à tous les coups et même se rirait de l'homme alourdi et maladroit. Les Alabua observent aussi cette abstention des rapports sexuels avant toute activité ayant trait à la chasse.

Pour des raisons semblables, tous ces peuples qui observent la continence avant la chasse le font également avant la guerre; qu'est-ce en effet que la guerre, sinon une grande chasse où on a affaire à un gibier aussi intelligent que soi? Il importe donc de récupérer toutes les ressources de son être avant de s'y livrer.

C'est tout juste si on ne pense pas que le coït de par une sorte de vertu immanente, expose le guerrier à une issue fatale: c'est en tout cas ce que semblent croire les Babamba et les Mindassa pour qui, si la continence n'a pas par elle-même un pouvoir de protection, attendu que l'homme pur peut être tué, ce dernier cependant risque beaucoup moins que celui qui vient de pratiquer l'acte sexuel. C'est que le principe mauvais inhérent au coït appelle au sujet la charge furieuse des armes. C'est pour des raisons semblables que le lutteur attitré qui défend les couleurs du clan aux épreuves interclaniques de combat singulier, le "zingui", doit observer la plus stricte continence pendant l'entraînement et tant que durent les épreuves.

Les femmes, chez les Pahouins comme chez les Alabua dont nous avons parlé plus haut, gardent l'interdit du coït avant et pendant les travaux de poterie; depuis le moment où elles vont chercher l'argile dans la rivière jusqu'à la cuisson complète des vases, elles ne doivent pas avoir des relations sexuelles; de plus, sous peine de voir les vases se briser à l'instant même, elles doivent leur éviter tout contact mâle avant la fin complète des opérations. Chez les Mangbetous(1), les jeunes femmes s'abstiennent aussi de rapports sexuels pendant tout le temps qu'elles fabriquent de la bière et du savon. Ces travaux, tout comme ceux de la poterie ne réussiraient pas si les femmes ne se pliaient pas à cette obligation.

Le coït est aussi maléfique et impur en ce qu'il diminue les capacités de concentration psychique de l'individu, ce qui a pour effet de rendre ce dernier inapte à certaines activités culturelles et à certaines tâches particulièrement délicates. Aussi, avant de célébrer leur rite "mevungu", les Pahouines devaient s'y préparer pendant une neuvaine entre autres choses et surtout par l'interdit des rapports sexuels; nous avons aussi mentionné les adeptes du Bwiti qui observent la même prescription. Nous comprenons enfin pourquoi la sage-femme "mbiale", l'accoucheuse attitrée, doit se garder de tout commerce sexuel dès qu'elle risque d'être appelée pour exercer ses fonctions; la plupart du temps d'ailleurs, elle doit avoir franchi le cap de la ménopause, ce qui fait que le problème des rapports sexuels ne se pose plus du tout.

Que l'acte sexuel soit intrinsèquement impur et profane, la chose se démontre aussi par un trait de la mentalité négro-africaine selon lequel, la personne qui s'adonne à l'activité sexuelle même dans les conditions les plus légitimes, les plus licites et

(1) LA PLUME, Les Mangbetous, Collection des Monographies de Cyr van Overbergh, Bruxelles, 1909, p.310

les plus décentes, contracte une impureté morale. Dans la tradition pahouine, il n'était pas rare de voir une personne en rabrouer une autre pour s'être avisée de la toucher à des fins ludiques tôt dans la matinée (c'est-à-dire avant de s'être lavée), parce qu'on ne sait pas comment elle a passé la nuit; elle a pu en effet coïter (même légitimement) pendant la nuit! Il n'est pas impossible (nous avons de solides raisons de le penser) que cette idée de la souillure morale inhérente à l'acte sexuel ait présidé aux règles rigoureuses d'hygiène auxquelles les Pahouins sont si obstinément attachés; l'on doit se laver une fois par jour au moins (parfois ce bain a lieu le matin immédiatement après le lever); la femme, en plus de cette discipline, doit en observer une autre tout aussi astreignante: tous les matins, dès qu'elle sort du lit, elle prend son récipient d'eau pour aller s'adonner aux ablutions intimes.

Chez d'autres peuples, une série de coutumes contribuent à démontrer le caractère intrinsèquement dangereux du rapprochement sexuel. Lorsqu'on s'occupe de personnes qui sont dans un état psycho-physiologique délicat, on doit s'en abstenir. Chez les Nkoundo, la jeune fille célibataire qui accouche ne peut, pendant toute la période de sa réclusion, être servie que par une vieille femme ne pouvant plus avoir des rapports sexuels; chez ce même peuple, les parents d'un jeune circoncis doivent s'abstenir de tout commerce sexuel jusqu'à la cicatrisation complète de la plaie de leur enfant. Chez les Pahouins, pour des raisons analogues, le jeune garçon qui vient d'être circoncis doit observer un comportement d'évitement strict à l'égard du sexe féminin jusqu'à ce que sa plaie soit guérie. Il en est de même chez ces peuples du Haut-Nil (les Nouba, Nadel, Crazzola...) où les jeunes circoncis, pendant leur temps de réclusion, ne doivent voir aucune femme; les hommes chargés de leur apporter de la nourriture sont tenus à la continence la plus stricte pendant tout ce temps. Par ailleurs, la coutume d'"edan mon" que nous avons décrite au cours d'un des précédents chapitres, et selon laquelle les parents pahouins ne peuvent s'autoriser à s'adonner à l'activité sexuelle sans s'être assuré que l'enfant qui vient d'être sevré a atteint un certain degré de consistance dans tout son être, montre excellemment le danger intrinsèque que comporte l'exercice de la sexualité et qui menace perpétuellement de faire exploser ses charges nocives.

S'il en est ainsi de l'acte sexuel licite, la vertu de faire contracter la souillure morale, d'amenuiser les énergies spirituelles et psychiques et d'exercer une influence délétère sur l'organisme physique sont décuplées lorsqu'il s'agit de l'acte sexuel

illégitime. C'est pourquoi ce dernier entraîne obligatoirement des rites expiatoires et purificateurs. Chez les Pahouins, dans la tradition Eton, des relations sexuelles incestueuses, à quelque niveau que ce soit, donnaient lieu à ces rites: tant pour conjurer la malédiction que les deux coupables se sont attirée en s'adonnant à ce coït interdit, que pour décourager à l'avance tous ceux qui s'aviseraient de rééditer la violation de l'éthique sexuelle du groupe sur ce point, les deux jeunes gens étaient mis complètement nus sur la place publique du village et fouettés de verges; c'est après ce châ-timent corporel qu'on immolait un chien noir à des fins de purification. De la sorte, les deux coupables ne seraient plus condamnés à la stérilité et ne verraient pas mourir leurs enfants dès après leur naissance. Chez les Banyamwezi, l'adultère, dès lors qu'il est constaté, oblige à une réparation magique: un magicien doit purifier le lit conjugal souillé avec le sang d'une chèvre immolée à cet effet. Avec ce même sang, il doit aussi asperger les deux coupables ainsi que les enfants de la femme adultère. C'est que les Banyamwezi estiment que toute violation de l'éthique sexuelle conjugale par l'un ou l'autre des époux expose les enfants à la cécité.

Par ailleurs, beaucoup de sociétés africaines connaissent la coutume de la confession publique de la parturiente. Chez les Nkoundo, pour pouvoir allaiter son nouveau-né, la mère doit commencer par se soumettre à un massage de seins pratiqué par deux femmes. Ensuite a lieu l'épreuve de la confession publique au cours de laquelle elle doit, en conscience, déclarer les noms de tous les hommes avec lesquels elle a pu, depuis le début de sa grossesse, entretenir un commerce sexuel. Cette coutume vise à éviter la mort du nouveau-né; ce n'est qu'après ce rite que la mère est autorisée à allaiter son enfant.

Chez les Coniagui des confins Sénégal-Guinée, une jeune femme qui est mère pour la première fois subit un interrogatoire public pour confesser les noms de ses amants. Cette cérémonie se déroule de nuit, et est présidée par un parent âgé de la jeune mère. Après la confession, celle-ci reçoit le pardon de l'esprit du clan et comme pénitence, elle doit payer autant de poulets qu'elle a eu d'amants. Les Yorubas du Nigéria connaissent aussi cette coutume de la confession publique des adultères.

Il est intéressant de se demander la signification de cette coutume pittoresque. D'après ce que disent eux-mêmes les peuples qui la pratiquent, la coutume vise à s'assurer que le nouveau-né, réincarnation d'un aïeul honoré, tient son existence au titre

d'une filiation légitime. Le fruit d'une infidélité provoquerait le courroux du souffle ancestral disponible. Cette idée qu'un nouveau-né est un ancêtre qui revit est partagée par plusieurs sociétés en Afrique. Les Koulanyo de la Haute Côte-d'Ivoire, tous les Soudanais et les Yorubas, en particulier, y croient fermement (notons que pour être illusoire, cette croyance ne repose pas moins sur une vérité anthropologique profonde, à savoir que ce sont les petits enfants qui, dans une société, remplacent les grands-parents). Aussi, lorsqu'un enfant naît dans ces sociétés, on s'attache à découvrir les traits par lesquels il ressemble à tel ou tel ancêtre décédé. Il n'est donc pas décent que la base matérielle de la réincarnation d'un ancêtre honoré soit un acte sexuel illégitime et furtif. Les Ababua ont une telle conscience de cette inconvenance qu'ils font disparaître, par l'avortement et l'infanticide, tout fruit d'un adultère.

Mais à bien y voir, l'explication que nous rapportons à propos de la confession publique des adultères, relève d'un simple processus de nationalisation. Cela est tellement évident qu'après la confession, même si l'enfant est reconnu comme étant le fruit d'un adultère, il n'en demeure pas moins pour autant l'incarnation de l'ancêtre. La clé de la véritable explication réside dans l'absolution que l'esprit clanique, par l'intermédiaire d'un parent âgé et vénéré de la coupable, donne à cette dernière. En commettant un adultère, la femme a contracté une souillure morale susceptible de produire le cortège des dégénérescences psycho-physiologiques qui lui sont inhérentes; cela ne peut que menacer la vie du nouveau-né; la confession est donc une épreuve à visée cathartique; la malédiction que la mère adultère a attirée sur elle-même, sur sa frêle progéniture comme sur tout l'univers ambiant, est ainsi conjurée; l'enfant pourra survivre et la nature ne sera pas livrée au désordre.

La façon dont d'autres peuples africains se comportent à l'égard de l'adultère ou pratiquent l'épreuve de la confession publique de la parturiente ne laisse subsister aucun doute sur la justesse de notre analyse. Les Pahouins n'ont institué cette épreuve que dans le cas où l'adultère de la mère produit déjà ses effets néfastes; le plus courant de ces effets est l'anorexie précoce chez le nouveau-né; lorsque ce phénomène se produit, la mère est sommée de dévoiler publiquement les noms de ses amants; c'est la coutume dite "efan bot". Dès que la mère se sera exécutée, l'enfant se mettra aussitôt à têter. Chez d'autres peuples, l'adultère expose l'enfant à naître ou la mère à une mort certaine. Aussi, l'époux Nkoundo dont l'épouse est enceinte doit non seulement éviter de commettre l'adultère

tère, mais encore s'abstenir de toucher toute personne avec qui il aurait eu dans le passé des relations adultères, ou de la fixer du regard, ou d'entrer dans sa case. Si la femme meurt dans ses couches, tous les soupçons se portent immédiatement sur le mari qui, pour sûr, a transgressé l'un de ces interdits.

Chez les Sénoufo, toute difficulté qu'une parturiente peut éprouver pendant l'accouchement est mise immédiatement sur le compte d'un adultère qu'elle a commis. Il en est de même chez les Banyamwezi. Pour les Waréga, les choses sont encore plus claires: une femme enceinte sait qu'elle ne pourra jamais franchir le cap de ses couches si elle accorde ses faveurs sexuelles à une autre personne qu'à son mari ou si c'est son mari qui l'a trompée avec une autre femme.

C'est pourquoi, un peu partout en Afrique Noire, l'adultère a été un délit très sévèrement réprimé. Les Pahouins faisaient payer une amende au coupable, mais infligeaient à la femme le traitement le plus infamant qu'elle puisse subir: c'était l'"esamela mininga"(littéralement: action de profaner ou de déshonorer publiquement la femme) qui consistait à l'exposer nue en public, les jambes maintenues écartées par de gros morceaux de bois. Les traitements accessoires dont on l'affligeait à la suite de cela (ablation du clitoris, lavement vaginal avec une décoction de piment, ablation des labia minora, morsures de fourmis...) n'ajoutaient presque rien à l'horreur de cette infamie. Les Mkoundo recouraient exactement aux mêmes sanctions que les Pahouins pour punir l'adultère. Chez les Manding, la femme adultère est tout simplement bastonnée tandis que son complice paie une amende; mais si les deux coupables sont surpris flagrant délit, le mari trompé a le droit de tuer le complice de sa femme. Chez les Ababua, bien qu'il existe des accommodements, en principe cependant l'adultère est puni par la mort des deux coupables. Chez les Mangbetous, peuple aux mœurs redoutables et terreur de leurs voisins, la femme adultère est rouée de coups de bâton et est condamnée à une période de travaux forcés. Son complice subit le même traitement.

Enfin tout ce qui est relation sexuelle furtive et illégitime menace directement la nature. Chez les Pahouins, les "ngobina", personnes connues pour leur habitude du coït illicite et indécent, sont des fléaux sociaux; s'il y a des calamités sociales: sécheresse, pauvreté des récoltes, stérilité des femmes...elles en sont tenues pour premières responsables.

L'exercice de la sexualité est donc toujours à quelque égard dangereux. Cette vérité, les Négro-africains la vivent, mais n'en ont pas pleine conscience; en plus de tout ce que nous venons de dire là-dessus, cet état de choses transparait en clair, par ailleurs, dans tous les comportements sociaux et individuels relatifs à la sexualité où l'exercice de celle-ci, obligatoire ou possible, est remplacé par un succédané symbolique ou est résolument rejeté. Il est impossible, sans se référer à une analyse de ce genre, de comprendre pourquoi dans les danses de fécondité, l'"ozila" ou le "me-vungu" chez les Pahouins, le "nyembé" ailleurs, les femmes préfèrent mimer le coït plutôt que de l'accomplir réellement comme cela se passe dans les cultes de fécondité dans d'autres civilisations; on ne comprendrait pas davantage pourquoi, dans la polygynie, c'est la possession légale de la femme qui intéresse l'homme infiniment plus que la possession sexuelle, la preuve étant que dans la plupart des cas, les épouses, à l'exception de la première, sont ou occasionnellement prêtées aux hôtes de passage, ou données définitivement à des amis, à la seule condition que les enfants nés dans cette union reviennent au mari officiel de la femme.

Ces phénomènes ethnographiques semblent inviter à l'idée que chez les Négro-africains, l'exercice de la sexualité est un mal nécessaire auquel il faut s'adonner cependant à cause de l'exigence naturelle et sociale de la procréation, mais dont on se passerait volontiers lorsque l'occasion s'en présente ou lorsque la procréation n'en justifie plus l'obligation; aussi, quand il doit répondre à l'exigence de la procréation, l'acte sexuel devient obligatoire; c'est pourquoi aussi l'Afrique Noire a ignoré toutes les institutions qui permettent d'accomplir l'acte sexuel dès que l'on en a l'envie ou dans le désordre: la prostitution, les orgies sexuelles, la liberté sexuelle des jeunes avant le mariage, si elles ont jamais existé en terre africaine, sont loin d'avoir connu les mêmes proportions que dans d'autres cultures. Enfin on comprend que l'acte sexuel chez les Africains soit en principe interdit lorsqu'il ne peut plus répondre à des fins de procréation: les jeunes filles impubères, les femmes en menstrues, les femmes en état de grossesse, les femmes ménopausées n'ont pas de rapports sexuels dans la stricte tradition africaine. L'acte sexuel est donc un mal, mais un mal nécessaire, car c'est de lui que provient la procréation, valeur sociale suprême; il importe donc, en tant qu'il est un mal, d'en limiter les dégâts en le soumettant à un contrôle rigoureux, c'est-à-dire en l'ordonnant exclusivement à cette procréation.

## 7. Les problèmes psychologiques posés par la qualité du rapprochement sexuel en Afrique Noire

Dans la toute première théorie freudienne de la sexualité (1895), l'auteur voyait dans la frustration sexuelle la cause directe des névroses. Il affirmait que l'instinct sexuel qui se manifeste dès l'enfance a pour but la libération d'une tension et pour objet la personne ou le substitut qui gratifie de cette libération. Plus tard, dans "Malaise dans la Civilisation", Freud avait encore reconnu que le but du désir humain était le plaisir sexuel. Même si, dans le concept de sexualité, il incluait aussi bien tous les plaisirs du corps et les sentiments de tendresse ou d'affection, que le désir de gratification génitale, cette composante proprement génitale restait cependant l'essentiel dans le complexe de la satisfaction sexuelle.

Aussi dans la toute première classification des névroses qu'il avait effectuée sur la base de leur étiologie, les névroses actuelles comme les névroses de transfert, c'est-à-dire tout le groupe de névroses traitables par la psychanalyse ou par une simple réorganisation de la conduite du patient, s'originaient toutes soit à un épuisement de l'énergie libidinale, soit à une frustration de la satisfaction libidinale. A cause donc de cette vicissitude de la canalisation de la libido, la pulsion sexuelle arrivant du ça pour aboutir au moi pouvait se trouver ou déformée ou obligée de régresser vers un modèle archaïque de satisfaction où les exigences sont moindres.

Malgré les critiques bien fondées que l'on peut opposer au pansexualisme de Freud, il reste évident que l'adaptation sexuelle pose des problèmes à l'individu, même si la nature de ces problèmes et leur retentissement dans la personnalité toute entière sont fonction pour une large part des modèles socio-culturels dans lesquels baigne l'individu.

Il convient par ailleurs, au seuil de cet article, d'apporter une précision importante au niveau de l'approche théorique de la question. Freud avait opté, dans la psychogénèse des névroses, pour le modèle génétique. Les conflits névrotiques, d'après lui, se produisent dans les premières années de l'enfance; de la sorte, toute affection névrotique se présente comme une régression ou une fixation de la libido à un stade quelconque de la sexualité infantile. Eu égard à cette conception, le but ultime de la thérapeutique analytique est de résoudre la névrose infantile qui est le noeud de la névrose adulte



On sait que les théories freudiennes sur ce point précis ont été vivement combattues. Nous allons considérer ici, non pas la conception freudienne de l'origine exclusivement sexuelle de la névrose (nous l'avons fait au début de la recherche), mais uniquement la théorie psychanalytique du point de départ infantile de toute névrose. Ce modèle génétique de Freud avait été mis en cause d'une manière significative par Karen Horney; cet auteur, en élaborant le concept de "situation réelle", lequel englobe à la fois et les conflits réellement existants et les tentatives du névrosé pour les résoudre, s'opposait vigoureusement à la doctrine du maître sur la psychogénèse et la thérapeutique des affections névrotiques. L'auteur pose donc qu'il peut y avoir des problèmes psychologiques provenant de la situation actuellement et concrètement vécue par le sujet, sans qu'il faille faire intervenir, pour en expliquer la genèse, les conflits datant de la prime enfance. Ce point de vue nous paraît extrêmement intéressant et fécond dans la mesure où tout d'abord il corrige le biologisme freudien du monisme de la libido en soustrayant l'homme à cette libido qui, tel un destin inéluctable, s'abat sur le sujet pour canaliser, avec son lourd appareil de stades et de complexes, sa vie psychique dans un sens ou dans un autre; d'autre part, l'approche de Karen Horney nous permet de voir comment, à l'intérieur de cette perspective d'ensemble et dans la question qui nous occupe ici, les problèmes de satisfaction sexuelle peuvent échapper à la conception freudienne du désir et obéir à une autre logique suivant le contexte socio-culturel.

Existe-t-il un type de problèmes dérivés de la qualité du rapprochement sexuel tel que nous l'avons décrit chez les Négro-africains?

Bon nombre d'observateurs étrangers se sont intéressés à ce problème et les conclusions de leurs analyses s'accordent généralement pour affirmer:

- qu'il n'y a pas de couple affectif en Afrique Noire
- que l'activité sexuelle chez les Africains est déterminée non par la recherche du plaisir, mais par le besoin, chez l'homme, de réduire une tension et ensuite par l'exigence sociale de la procréation

- enfin que la satisfaction sexuelle délibérément refusée à la femme conduit à de graves traumatismes psychologiques chez cette dernière.

L'assertion selon laquelle il n'y a pas de couple affectif en Afrique Noire a été avancée par les auteurs occidentaux sur la base de plusieurs phénomènes socio-culturels africains. Il y a en tout premier lieu la polygynie. Parlant des Guinéens, P.Henri déclare à ce propos que "la polygamie affaiblit les liens affectifs qui unissent l'épouse à l'époux, l'épouse devenant une parmi d'autres"(1). Vient ensuite le statut social inférieur de la femme: génitrice plutôt qu'épouse, productrice de richesses chargée des travaux jugés vils et pénibles plutôt qu'une compagne qui a droit à l'affection et à la tendresse de son mari, la femme africaine baigne littéralement dans une situation de carence affective contre laquelle elle ne peut rien. Le même P.Henry écrit encore:"la situation inférieure dans laquelle la femme(noire) se trouve maintenue dans toutes les circonstances de sa vie ne l'autorise pas non plus à apporter sa contribution éventuelle à la constitution d'un couple affectif"(2). L'auteur résume ses pages sur le couple en Guinée en écrivant que le "bonheur, quand il est rencontré, y est généralement rare, fugitif et épisodique".

La deuxième conclusion que nous avons rapportée plus haut est aussi étayée par de nombreux témoignages. Marie Leblanc, au terme de son étude sur le milieu katangais, écrivait que "la vie conjugale doit y assurer tout à la fois la fécondité et le plaisir de l'homme...Avant d'être épouse, la femme est procréatrice, mère et éducatrice. Elle sait que l'estime de son époux sera fonction du nombre d'enfants qu'elle lui donnera"(3). Abondant dans le même sens et apportant la discussion sur le terrain même de la vie sexuelle du couple africain, P.Henry déclare "que la notion du plaisir y est faible; l'activité sexuelle n'y est pas déterminée par la recherche du plaisir, mais simplement d'abord par le besoin de réduire une tension (essentiellement chez l'homme), ensuite par l'exigence sociale de la procréation(chez la femme mais aussi chez son partenaire)"(4).

L'insatisfaction sexuelle de la femme africaine enfin a été maintes fois soulignée par les chercheurs. Cette frustration de la femme dans sa vie sexuelle leur a paru s'originer à la volonté expresse de la société qui, en exaltant unilatéralement la procréation et en considérant la femme sous l'angle exclusif de la fécondité, lui a refusé délibérément toute jouissance sexuelle. Les soins physiques

(1) HENRY P.: *Érotisme Africain, Comportement sexuel des adolescents Guinéens*, Payot 1960.

(2) *idem*, p.151

(4) HENRY P., *op.cit.* p.150

(3) LEBLANC M.: *Personnalité de la femme katangaise, Contribution à l'étude de son acculturation*, Béatrice-Neuwelaerts, 10 Rue de L'Abbaye Paris VI, 1960.

et l'éducation dont la femme africaine est l'objet dans la société traditionnelle répondaient à cette unique motivation. "La femme (kantangaise), écrit M. Leblanc, ne doit pas, semble-t-il, rechercher de satisfaction (sexuelle) pour elle-même. Toute la préparation de la femme par l'initiation coutumière allait dans ce sens: le tatouage de la poitrine, du dos, des cuisses, la préparation des lèvres et du vagin(...) ont pour but la satisfaction de l'homme. Par contre la satisfaction de la femme n'entre pas en ligne de compte; elle ne peut solliciter le commerce conjugal. Pour éliminer toute satisfaction chez la femme, certaines tribus africaines pratiquaient l'excision du clitoris"(1). Les affirmations de P. Henry vont dans le même sens: "Progressivement, dit-il, la sexualité féminine (en Afrique Noire) s'est trouvée dépouillée de tout ce qui n'était pas en liaison directe avec la procréation. Elle a perdu ainsi toute sa valeur personnelle. L'excision oriente l'érotisme sur le vagin, porte ouverte aux spermatozoïdes, agents externes de la fécondation. Dépourvus de toute signification érotique, et pour cette raison laissés nus, les seins ne tirent leur valeur que de l'allaitement. Moyen technique de la reproduction, le coït est déterminé par l'homme qui y recherche son plaisir sans guère se préoccuper de celui de sa compagne, par ailleurs hantée par la crainte de ne pas avoir d'enfants.

Cet état de choses a naturellement paru à ces chercheurs comme chargé obligatoirement d'un lourd potentiel psychopathogénique dont ils se sont plu à énumérer les caractéristiques. "Il paraît impensable, écrit encore P. Henry, que cette carence affective ne se répercute pas sur le comportement général de l'individu. Rappelons-nous par exemple combien la femme guinéenne semble passive et gravement résignée. Les conséquences de l'insatisfaction sexuelle de la femme occidentale ont été maintes fois soulignées, par exemple, par la psychanalyse. Plus encore que l'occidentale, la femme guinéenne est sevrée, pratiquement, de toute satisfaction affective véritable"(2). A la suite de cette remarque, l'auteur décrit toutes les conséquences psychologiques qui découlent, pour chacun des deux sexes, de la qualité de la vie sexuelle. Chez la femme d'abord, il cite la crainte pathologique de la stérilité, son profond désintéressement sexuel puisqu'elle ne fait que subir le coït, ainsi que les dangers inhérents à l'allaitement prolongé; il s'appesantit davantage toutefois sur les conséquences traumatisantes inhérentes à la qualité du coït: "la dérotation du corps féminin, écrit-il, en plus de la zone génitale, con-

(1) LEBLANC M., op. cit.

(2) HENRY P., op. cit. p.154

cerne plus profondément l'appareil sexuel secondaire: lèvres, seins, peau. Tout ceci a perdu sa valeur sexuelle; aussi la phase préliminaire d'avant-plaisir dans le coït se trouve considérablement réduite puisque sont limités et souvent supprimés: baisers, caresses, attouchements, dont le rôle de "mise en condition" psychophysiologique est pourtant important. Ensuite et du fait de l'excision, l'excitation clitoridienne dans le coït par les mouvements du pubis mâle ne se trouve produit généralement pas. Pratiquement seul est sollicité le vagin, mais la hâte égoïste de l'homme ne permet guère qu'une sollicitation brève et incomplète".

Du côté de l'homme, "la notion de plaisir sexuel, continue l'auteur, est perturbée. Le coït ne se réduit qu'à un "plaisir-décharge" et la faculté de s'identifier au partenaire est absente. Le comportement au cours de l'acte sexuel s'en ressent: on recherche dans le coït à se suraffirmer: hâte nerveuse, besoin de produire des frottements violents, sont violents et fréquents. Préoccupé par la seule recherche de son propre plaisir, l'homme en guette la montée à lui seul, s'absorbe dans cette observation, et échoue le plus souvent, au sein même de l'orgasme, par inhibition des contractions involontaires. Ainsi réalisé, le coït présente toutes les caractéristiques d'un coït onaniste".

Enfin M. Leblanc de son côté fait remarquer que la femme (katangaise) dans la vie conjugale, adopte une attitude très passive qui peut aller jusqu'au masochisme par "ingratiation".

Que penser de cette appréhension des réalités négro-africaines que nous venons d'exposer? Dans la mesure où il s'agit de conclusions de travaux de recherches psychosociologiques, c'est de l'intérieur des perspectives de l'anthropologie et de la psychologie qu'il convient de les examiner. A cet égard, il y a lieu de formuler à l'encontre de ces assertions des critiques qui toutes sont relatives aux problèmes de la déontologie de la pratique anthropologique, de l'intégration culturelle et de la genèse des processus psychologiques.

#### 1. La déontologie de la pratique anthropologique

L'anthropologie n'est pas une science normative. Elle exclut de son champ d'action tout jugement de valeur à propos des phénomènes qui constituent son objet d'étude. Dans la pratique ethnographique qui en est la démarche initiale, elle se propose d'observer et d'analyser sur le terrain les mœurs et les institutions d'un groupe; dans sa partie ethnologique qui est une approche interprétative,

elle transforme les données brutes fournies par l'ethnographie en un matériel scientifique, c'est-à-dire en conceptions théoriques sur les structures institutionnelles de la société; elle y parvient en reconstituant l'histoire de son évolution culturelle et en la comparant à diverses autres sociétés. L'attitude du chercheur en anthropologie est donc non celle de quelqu'un qui juge, mais celle de quelqu'un qui observe, analyse et interprète. S'il sort de ce modèle éthique, il est alors condamné, par les a priori qu'il engage dans ses jugements de valeur, à livrer les préjugés de sa propre culture, soit dans un sens favorable à sa propre culture (c'est l'ethnocentrisme) soit dans un sens défavorable à sa propre culture (c'est le masochisme culturel). Les deux attitudes sont aussi dangereuses l'une que l'autre: l'ethnocentrisme, en engendrant les théories de l'évolutionnisme unilinéaire du XX<sup>e</sup> siècle, avait fourni une base objective de justification au colonialisme et au racisme; le masochisme culturel, attitude de remords qui s'édifie sur le spectacle désolant des méfaits de l'ethnocentrisme, ne peut espérer, de toute évidence, parvenir à un résultat positif, soit de rachat de soi, soit de réhabilitation de la victime.

Tout ce que peut faire (et même doit faire) l'anthropologue dans cet ordre de considérations, c'est de faire apparaître, derrière la société "officielle", les conflits et les discordances internes, non en les rapportant à un quelconque modèle axiologique, mais en voyant en eux des fonctions positives qui s'enracinent dans les structures mêmes et sur la base desquelles s'édifie tout dynamisme social.

C'est donc à tort que les auteurs dont nous venons de relever les assertions sur la vie sexuelle des Africains ont émis des jugements de valeur à ce propos. Ce n'est pourtant pas là le plus grand reproche qu'on peut leur adresser du point de vue proprement anthropologique. En effet, relativement au problème de l'intégration culturelle, n'a-t-on pas l'impression, dans ce mode d'appréhension, que la vie sexuelle des Africains, loin de s'intégrer dans un ensemble socio-culturel par rapport auquel elle se comprend logiquement, constitue au contraire un complexe tout à fait arbitrairement élaboré, et donc comme tel, isolable à volonté du reste de la configuration culturelle? Ni une investigation portant sur l'évolution historique des sociétés négro-africaines, ni une recherche sur leurs systèmes cosmogoniques, ni une étude synchronique de leurs structures ne sont envisagées ici dans le but de comprendre la nature de la vie sexuelle des Africains en l'insérant dans le tout intégré que forme la société. C'est tout à fait par hasard que dans la société négro-africaine,

la sexualité se place sous le signe de la recherche de la fécondité et non de la recherche du plaisir érotique, que l'acte sexuel est dépouillé ou que l'on pratique des mutilations sexuelles: tous ces modèles auraient pu ne pas exister dans une société africaine qui par ailleurs garderait intactes les autres structures formant son statu quo culturel!

D'un autre côté, un vice imperceptible mais d'une très haute portée, se glisse dans l'analyse de ces mêmes auteurs; il consiste en ce qu'un grief est fait aux sociétés africaines d'exalter, dans leur vie sexuelle, l'aspect procréation au détriment de l'aspect plaisir érotique. On peut analyser cette question dans le cadre des deux critiques que nous venons de faire; mais elle touche aussi à un autre aspect fondamental de la nature d'une société, celui de la sélectivité. L'anthropologie culturelle, sous la forme culturaliste qu'elle a prise en Amérique du Nord en réaction principalement contre les pseudo-constructions historiques de l'évolutionnisme unilinéaire, s'est édifiée, nous le savons, sur la base du principe du relativisme culturel. Ce principe comporte deux aspects indissociablement liés l'un à l'autre: le premier est que, toute culture étant un aspect original de schèmes de la vie sociale, il n'y a pas lieu de parler de l'infériorité ou de la supériorité d'une culture par rapport à une autre. Le problème de la génèse culturelle a fait surgir l'autre aspect, celui de la sélectivité culturelle: cette notion constitue la première condition de la possibilité d'existence d'une culture en tant qu'entité originale, personnalisée et autonome. "La sélectivité, écrit Clyde Kluckhohn dans son "Mirror for Man", est un trait essentiel des cultures. La plupart des besoins spécifiques de l'homme peuvent être satisfaits de diverses façons. Chaque culture en choisit cependant une seule, ou un petit nombre, parmi toutes celles qui sont possibles". Lui fait écho cette réflexion de R. Benedict dans "Patterns of Culture": "le type culturel de toute civilisation utilise un certain segment du grand arc des buts et motifs humains potentiels, de même que toute culture utilise certains matériaux techniques choisis ou des traits culturels. Le grand arc au long duquel sont répartis les comportements possibles de l'homme est bien trop vaste et plein de contradictions pour qu'une seule culture puisse en utiliser un segment considérable. La première condition est la sélection. Sans sélection, aucune culture ne pourrait même être intelligible, et les buts qu'elle choisit et fait siens sont beaucoup plus importants que le détail particulier de la technologie ou que la formalité du mariage qu'elle choisit aussi d'une façon semblable!

Il apparaît ainsi que les cultures sont des complexes arbitraires et irrationnels. À cet égard, que l'Occident par exemple cherche avant tout dans la sexualité le plaisir, et relègue la visée procréatrice au second plan, que de ce fait le rapprochement sexuel témoigne d'un très grand raffinement érotique et soit assorti d'un certain nombre de composantes jugées nécessaires (jalousie amoureuse, idéal monogamique, pratiques précoïtales, érotisation de nombreuses zones du corps...), cela en soi n'a rien d'absolu; une saine analyse psychosociologique doit du reste saisir le lien que cette conception de la sexualité soutient avec l'ensemble des structures sociales et la métaphysique de ce peuple. Des milliers d'autres sociétés ont pu choisir des modèles différents de vie sexuelle sans que cela les ait empêchées de fonctionner normalement.

Enfin, les auteurs dont nous discutons les assertions sur la qualité de la vie sexuelle des Africains pèchent contre la psychologie dans la mesure où ils considèrent, dans les processus psychologiques, le seul stimulus. De ce fait, ils commettent la lourdeur qui consiste à doter ce dernier d'une charge opérante objective et quasi quantifiable. Or la psychologie, en tant que discours fécond fondé pour une large part sur des expériences, ignore la notion d'événement objectif, c'est-à-dire capable de susciter une réaction standard chez tous les sujets; à l'extrême limite, on pourrait dire que le monde est athématique pour le sujet humain et que c'est sa subjectivité qui le structure pour lui donner un sens. De la sorte, un événement quelconque servant de stimulus à un individu, en dehors des phénomènes réflexes, n'est susceptible de produire qu'un type de réponse dont la nature découle de la façon dont il retentit dans son économie affective.

La psychologie s'intéresse donc avant tout à cet a priori existentiel qui unifie les réactions du sujet. Or, ce concept dynamique d'a priori existentiel, l'analogue en psychologie de la notion anthropologique d'ethos culturel, comprend trois composantes indissociablement imbriquées entre elles: il y a d'abord une structure pré-existante, congénitale, qu'on peut rapprocher de l'inconscient des structuralistes et qui, dès la naissance, oriente les réactions du sujet dans tel ou tel sens, de façon à donner à sa personnalité les premiers éléments d'un cachet personnel; ceci explique pourquoi deux individus, élevés dans les mêmes conditions (autant que cela est possible) témoignent toujours, et tôt après la naissance, de différences dans leurs réactions et comportements. Il y a ensuite les événements de l'histoire personnelle qui contribuent, en jouant le rôle d'"expériences",

à adapter la structure préexistante au réel; il y a enfin les modèles socio-culturels de la société qui permettent à l'individu d'acquérir la personnalité de base de son milieu ou de sa classe sociale.

Eu égard à ces considérations, il apparaît vain de vouloir inférer, dans l'abstrait, à partir de types de réactions consécutives, dans une culture donnée, à de modèles culturels objectifs, une identité de réponses dans une autre culture où ces mêmes modèles viendraient à se rencontrer. Ainsi, les traumatismes psychologiques qui, en Occident, résultent de l'insatisfaction sexuelle ou de la carence affective, ne se produisent pas nécessairement dans d'autres cultures où on pourrait déceler des comportements culturellement modelés s'apparentant extérieurement à ces conduites traumatisantes. Le tout dépend de la façon dont ces peuples conçoivent et la sexualité et la vie conjugale. Une femme occidentale répugnerait grandement à l'idée de partager, comme peut le faire une africaine, l'amour de son mari avec d'autres épouses dans le cadre d'un mariage polygynique; si elle était obligée de le faire, il pourrait en résulter pour elle un traumatisme psychologique bien réel. En revanche, une africaine, dans la société vraiment traditionnelle, ne supporterait jamais de s'exhiber publiquement nue devant les hommes ou d'offrir des services sexuels à tout venant moyennant salaire; si elle était obligée de le faire comme du reste beaucoup d'africaines le font déjà, elle s'estimerait être tombée dans la déchéance la plus complète.

La liste noire des conséquences psychologiques néfastes que dressent nos auteurs comme étant le résultat de ce qu'ils croient être de la carence affective et de l'insatisfaction sexuelle relève donc de la pure imagination. Ces conséquences sont parfaitement concevables dans un Occident qui possède une longue tradition érotique et où l'aspect plaisir prédomine dans la vie sexuelle; il va de soi en effet que dans une société où les films, la littérature, les revues érotiques ou pornographiques invitent l'individu

, à considérer la sexualité avant tout sous l'angle du plaisir, où il existe des institutions excitant à la recherche de ce plaisir (prostitution, strip-tease...) et où enfin une activité proprement scientifique et philosophique corroborent doctrinalement à certains égards la pratique populaire (pansexualisme de Freud, conceptions de la femme chez une Simone de Beauvoir...), le sujet sait qu'il existe un plaisir sexuel qu'on doit rechercher pour lui-même et s'estime frustré s'il en est privé d'une manière ou d'une autre. L'origine de la plupart des drames dans la vie des couples réside dans cet état de choses. Mais dans une société où on ne trouve aucune tradition éroti-



que, où la vie de tout le couple gravite autour de la notion de procréation, où l'activité sexuelle est volontairement si limitée, il est permis de poser le problème même du bien-fondé des notions de carence affective et d'insatisfaction sexuelle et de douter, par voie de conséquence, de l'existence des traumatismes dont il est question ici.

Nous analysons maintenant plus systématiquement le problème de la qualité du rapprochement sexuel en Afrique Noire du double point de vue génétique(Freud) et réel(Horney) que nous avons annoncé plus haut.

#### a) Le modèle génétique de Freud

Dans la mesure où la nature de la constellation familiale et l'ensemble des institutions primaires de la culture pahouine ne nous ont pas toujours permis de déceler les mêmes modèles archaïques de la libido et les mêmes formations complexes inhérentes à ces derniers, il nous a semblé que la société pahouine, sous le rapport de la théorie de la sexualité, échappe de beaucoup au schéma psychanalytique. Il est donc peu probable, étant donné par ailleurs l'existence d'une véritable éducation sexuelle dans la société traditionnelle, de poser dans l'abstrait que, chez les Pahouins, un trouble de nature sexuelle(et a fortiori de nature non sexuelle) puisse s'originer à une vicissitude de la canalisation de la sexualité infantile. De plus, l'absence ou l'extrême rareté dans cette société des déviations ou troubles sexuels et des névroses caractéristiques en Occident d'une mauvaise orientation de la sexualité infantile(homosexualité, impuissance sexuelle, névroses de type obsessionnel-compulsif...) et l'ignorance quasi complète des perversions sexuelles, semblent de nature à corroborer l'assertion précédente.

#### b) Le modèle de la "situation réelle" de Karen Horney

L'exercice de la sexualité en Afrique Noire se plaçant avant tout, sinon exclusivement, sous le signe de la recherche de la descendance et très peu sous le signe de la recherche du plaisir érotique, il est peu probable qu'il se rencontre dans ces sociétés des troubles névrotiques résultant de la qualité du rapprochement sexuel; par voie de conséquence, il n'y a pas lieu d'avancer l'idée que, dans la vie sexuelle d'un couple, un sexe puisse être avantagé par rapport à l'autre. Les époux africains qui vont s'adonner à l'étreinte sexuelle ne le font pas dans l'état d'esprit de personnes qui cherchent à en tirer un plaisir intense; parfois même le coït revêt le caractère d'une obligation à laquelle on ne peut pas se soustraire; le problème de savoir qui dans le couple de partenaires a le droit

de solliciter le commerce sexuel ne se pose pas. Enfin le service sexuel n'est pas considéré comme une arme dont peut se servir l'un des partenaires pour en frustrer l'autre.

Par ailleurs, la société négro-africaine n'a élaboré aucun modèle culturel visant à refuser le plaisir sexuel à la femme pour en réserver l'apanage à l'homme. C'est à la suite d'une profonde méprise qu'un P. Henry ou qu'une M. Leblanc ont pu voir dans la coutume de l'excision une pratique ayant pour but de supprimer le plaisir sexuel chez la femme africaine. L'excision, ni n'a été pratiquée en Afrique dans la visée consciente de ce but, ni ne conduit nécessairement en soi à l'élimination de la satisfaction érotique chez la partenaire. Dans le chapitre relatif au problème des mutilations sexuelles, nous avons proposé une explication du sens de ce modèle culturel. De cette façon, il ne nous reste qu'à traiter la question de l'incidence de la clitoridectomie sur la jouissance sexuelle chez la femme. Pour discuter de ce problème, il importe de définir au préalable les modalités de la vie sexuelle de la femme. Au niveau de la sphère génitale, le plaisir sexuel chez la femme intéresse deux zones: le vagin, organe interne du plaisir qui reçoit le membre viril, et le clitoris, second organe de plaisir dont le rôle dans la procréation est nul. Il se pose ainsi pour la femme le délicat problème de l'équilibrage de son érotisme entre ces deux pôles.

Freud s'était intéressé à cette structure bipolaire de la sexualité féminine. Les théories sur le développement de la libido chez la petite fille l'avaient conduit à la thèse de la nécessité du dépassement chez la femme de l'érotisme clitoridien au profit de l'érotisme vaginal éveillé par le pénis. Les disciples du maître avaient repris ces conceptions. Hélène Deutsch écrit ainsi qu'"une femme qui a réussi à établir la fonction maternelle du vagin et à abandonner les revendications du clitoris a atteint le but du développement féminin, est devenue femme"(1). Marie Bonaparte était allée plus loin encore en avançant que "le clitoris, ce petit phallus de la femme, doit suivre le sort de ces organes qui, tel le thymus, après avoir tenu leur rôle un temps transitoire, devraient succomber à l'involution"(2). La même M. Bonaparte pensait que la clitoridectomie du reste n'entraînait pas la suppression de la sensibilité clitoridienne, laquelle subsiste au niveau de la cicatrice. De fait, l'enquête effectuée par P.

(1) DEUTSCH H.: "La Psychologie de la Femme en relation avec la fonction de reproduction" 1925.

(2) BONAPARTE M.: "La sexualité de la femme" 1951

Henry auprès des adolescentes guinéennes a révélé que parmi le très petit nombre de masturbatrices, 80 % d'excisées avaient une masturbation clitoridienne et non vaginale. On doit donc penser que malgré l'amputation, le clitoris demeure une zone de sensibilité érotique.

Enfin on pourrait encore se poser légitimement le problème de savoir si oui ou non la clitoridectomie en Afrique Noire avait pour but de refuser le plaisir érotique à la femme si, par ailleurs, la société disposait d'autres modèles ou institutions assurant à l'homme la satisfaction de l'instinct sexuel pendant que la femme en est privée. Or les limitations imposées à l'activité sexuelle frappent également les deux sexes, aussi <sup>bien</sup> avant le mariage que dans la vie conjugale. Nous nous inscrivons donc en faux contre la thèse selon laquelle, en Afrique Noire, le plaisir sexuel aurait été recherché activement par l'homme et délibérément refusé à la femme.

X

X X

X X

## CHAPITRE XII

### Les conceptions autour de l'appareil génital: les vertus des organes génitaux et de leurs sécrétions.

#### La Magie de Séduction

Les organes génitaux et leurs sécrétions participent au destin commun des réalités qui composent la trame de l'univers: ne pouvant être considérés en eux-mêmes, en dehors de tout le complexe de la vie, ils occupent une place déterminée dans l'édifice cosmique, et de cette place, découle le rôle que les ancêtres leur ont assigné. A l'intérieur de cette place et de ce rôle, ils sont bénéfiques, car ils assurent à l'individu et à la société le bien suprême qu'est la procréation; mais hors des limites de cette place et de ce rôle qu'on leur a fixés, ils deviennent des réalités extrêmement dangereuses, et les catastrophes qu'ils sont susceptibles de provoquer dans ces cas ne peuvent égaler que le bienfait qu'ils procurent dans les circonstances normales.

La première constatation qui s'impose ici est que les organes sexuels sont des réalités sacrées qui ne doivent normalement pas être exposés à la vue publique. C'est pourquoi la société négro-africaine n'a élaboré aucun modèle culturel s'apparentant ou invitant au voyeurisme; on n'y rencontre nulle trace d'une institution quelconque permettant aux individus de contempler la nudité pour le plaisir que l'on peut éprouver en le faisant. Bien plus, l'organisation de la vie sociale ne permettait pas l'éclosion d'un tel modèle: la stricte séparation des sexes dans les tâches, les rassemblements publics et les célébrations rituelles et la règle rigoureuse de la pudeur dans le costume comme dans les conversations n'invitaient même pas à concevoir l'existence possible d'une perversion comme le voyeurisme.

La règle de la séparation des sexes voyait sa rigueur augmenter dans toutes les occasions où les individus étaient susceptibles de se retrouver nus; il en était ainsi principalement pour le bain dans les rivières; chez les Pahouins, comme nous l'avons dit dans les chapitres antérieurs, le bain était une pratique quotidienne à laquelle on pouvait s'adonner à n'importe quelle heure de la journée; ainsi il y avait, dans les tronçons de cours d'eau affectés à cet effet, des portions assignées exclusivement à chacun des deux sexes: "ewog fam, ewog bininga". Seuls les jeunes enfants, de la naissance jusqu'à l'âge de 6 ans environ, étaient admis à se baigner avec

les adultes de sexe opposé; passé cet âge et dès qu'ils étaient astreints au port du vêtement, ils devaient respecter l'éthique sociale sur ce point.

Cependant, de même que, comme nous l'avons vu, en dépit des nombreuses limitations imposées à l'activité sexuelle, il y avait des circonstances où celle-ci était obligatoire, de même, malgré ces règles de pudeur, il y avait des occasions "normales" où un individu ou un groupe d'individus devaient être nus devant le public.

Les célébrations rituelles, et plus particulièrement les danses de fécondité, étaient la première de ces occasions. Dans le "movungu" et l'"ozila" des Pahouins ou le "nyemba" de leurs voisins, les initiées dansaient soit entièrement nues, soit à moitié vêtues. Mais du fait que ces rites excluaient toute présence masculine, elles ne pouvaient comporter aucune attitude de voyeurisme. Chez les Pahouins par ailleurs, les femmes, à la mort de leur mari, étaient autrefois recluses nues dans leur case, pendant une période d'un mois environ; on leur rasait la tête, les aisselles et le pubis et on leur peignait le corps tout en blanc avec de la cendre; pendant tout le temps que durait leur réclusion, elles n'étaient autorisées ni à se laver ni à se coiffer. Chez les Warega, l'homme dont la femme vient d'accoucher des jumeaux devait ce jour-là s'exposer tout nu devant sa case, le sexe bien en évidence aux yeux de tous.

Le sexe peut aussi être découvert publiquement dans le cadre de certaines thérapéutiques. Chez les Eton du Cameroun, il semble que pour soulager un homme souffrant d'un mal de dos, une femme devait s'étendre nue derrière lui. Chez les Bambamba et les Mandassa en tout cas, pour guérir une certaine catégorie de maladies envoyées par les initiées défuntes, les "lissimbou", aux femmes qui ont violé l'un des interdits de la confrérie, ou aux profanes qui ont surpris les cérémonies secrètes de l'association et ont ainsi vu une initiée nue, il faut appliquer le sexe de la femme sur la nuque et le dos du malade.

Il existe d'autres circonstances où la nudité peut être exhibée en public sans que l'on accuse l'auteur de cet acte de manquer de pudeur. Il en est ainsi dans le rite de malédiction de l'homme par la femme; cette dernière l'exécute en dévoilant en public toute la région qui va de l'appareil génital à l'anus et en prononçant la formule de malédiction.

Enfin, en mesure punitive, la société pouvait découvrir la nudité d'une personne en public; ce traitement était infligé à la femme adultère et au couple de partenaires convaincus d'inceste.

Pour soupçonner l'ignominie que la femme récoltait de ce châtement public, il faut lire ce témoignage d'André Even au sujet de la femme et de son sexe chez les Babamba et les Mindassa: "La vue du sexe de la femme par un homme autre que son mari ou son amant, fortuitement ou pour des raisons autres que le coït, cause à la femme, surtout si le fait est connu de nombreuses personnes, une répulsion très vive"(1) Après cette remarque, l'auteur cite le cas d'un médecin qui provoqua une intense émotion dans la région en annonçant qu'il allait examiner les organes génitaux des femmes pour déceler les syphilitiques.

S'ils ne doivent normalement pas être exposés en public les organes génitaux ne doivent pas non plus être l'objet de manipulations inappropriées. En dehors du coït, tout autre usage que l'on peut faire de ces organes appartient toujours au domaine de la sorcellerie maléfique. C'est que le sexe est une réalité extrêmement dangereuse qui ne souffre aucune manipulation fantaisiste: capable de produire la vie, il est aussi suprêmement capable de la supprimer: "Le sexe de la femme, témoigne un chef Nganga, est un médicament bien plus puissant que tous ceux des Nganga, Mongala, Moundoukou et même Ngoye. N'est-ce pas le vagin qui fait les enfants? Eh bien, as-tu jamais entendu dire qu'un de nous autres, Nganga, ait réussi, au moyen de ses médicaments, à fabriquer un homme? Non, nous pouvons donner la mort, mais nous ne pouvons donner la vie. Tu vois bien que le sexe de la femme est plus fort que tous nos médicaments, puisqu'il fait ce qu'ils ne peuvent faire"(2). A cause des propriétés maléfiques que comporte ainsi le sexe de la femme, celui-ci est utilisé dans ces sociétés pour attirer les plus grands malheurs sur les hommes. Cela se passe dans le cadre du redoutable rite de malédiction "okaghi". Une femme qui veut s'adonner à l'"okaghi" se rend seule quelque part dans la brousse; là, elle découvre son sexe et se frappe la vulve à petits coups en prononçant la formule du souhait de mort contre son ennemi: "s'il est vrai qu'un tel est bien sorti du vagin, s'il est vrai qu'il a pratiqué le coït dans un vagin, qu'il meure". La société avait une telle conviction de l'efficacité de ce rite qu'elle en avait élaboré un autre destiné à en annihiler les effets et qu'elle punissait presque toujours de mort la femme surprise en train de pratiquer l'"okaghi"; si cette dernière n'en était que soupçonnée, elle devait alors obligatoirement se soumettre à l'épreuve de l'ordalie. Nous avons fait allusion plus haut de l'arme redoutable

(1) EVEN A.: "Les Propriétés maléfiques et bénéfiques du sexe de la femme selon les croyances des Babamba et des Mindassa" in Bull. et Mém. Sociol. Anthr. Paris X, 8<sup>e</sup> série, fasc. 1-3; 1939; p. 51-72

(2) EVEN A. op. cit. p. 52

de la malédiction dont disposait la femme pahouine: le rite ad hoc puisait à des conceptions identiques sur le sexe de la femme, car il comportait aussi le dévoilement de l'appareil génital. La société pahouine avait elle aussi une si grande conscience de l'efficacité de ce rite que, d'après le témoignage de Largeau, "rien ne coûtera au mari qui vient d'être maudit par sa femme pour obtenir la levée de cette malédiction"(1).

Chez certains peuples de l'ancien Moyen Congo, le sexe de la femme était aussi utilisé dans la magie de protection. Ainsi le guerrier, au moment de se rendre sur le champ de bataille, devait se munir d'un morceau du pagne qu'avait longuement porté sa soeur. Celle-ci le lui remettait dans le cadre d'un véritable rite: laissant son frère au milieu de la case, elle allait au fond, dans la pénombre et là, en face du vase contenant les ossements des ancêtres, enlevait son pagne et, toute nue, adressait cette supplique aux morts: "Mon frère part à la guerre. Je lui donne mon pagne pour qu'il ne soit pas tué. Protégez-le". Après la prière, elle mettait un pagne neuf et remettait l'ancien à son frère en disant: "Tous deux nous sommes sortis du même ventre. Tu pars à la guerre et je ne veux pas que tu sois tué. Voici mon pagne, garde-le toujours avec toi et nul ne pourra te blesser". Il est à noter que ce pagne d'abord devait avoir été longtemps en contact avec le corps de la soeur, la preuve en étant qu'il était bien vieux et sale, et ensuite devait être celui de devant, qui donc avait été en contact avec le sexe.

Les Pahouins ont connu dans leurs moeurs quelque chose approchant ce modèle: le linge intime de la femme était appelé "mvit" (saleté). Mais il pouvait s'agir aussi de tout autre objet qui était en contact fréquent avec les parties intimes du corps de la femme. Ce "mvit" était l'objet d'un grand soin: on ne l'exposait jamais à la vue publique et n'importe qui n'avait pas le droit d'y toucher. On eût dit que celui qui arrivait à entrer en possession du "mvit" d'une femme tenait celle-ci à sa merci, à telle enseigne que de véritables procès avaient alors lieu, la femme victime de ce vol réclamant "sa saleté".

Si le sexe de l'homme n'a pas été souvent doté des mêmes propriétés redoutables, cela tient à une raison principale qui est l'ignorance de la paternité physiologique dans beaucoup de sociétés africaines traditionnelles. De la sorte, l'existence d'un lien entre l'appareil génital de l'homme et l'élaboration de la vie

(1) LARGEAU V.: Encyclopédie Pahouine, éd. Leroux Paris 1901

n'étant pas clairement perçu, le sexe de l'homme, s'il participe au sort commun de toutes les réalités connues qui sont considérées et utilisées uniquement selon la place qu'elles occupent dans le complexe cosmique, faute de quoi elles en perturbent l'équilibre, n'atteint pas cependant le potentiel destructeur de l'appareil génital de la femme. Naturellement, dans les sociétés où le principe de la paternité physiologique est reconnue, le sexe de l'homme comportait lui aussi des propriétés maléfiques, même si du point de vue de l'intensité de ces dernières, il ne pouvait pas rivaliser avec celui de la femme. Chez les Fohouins, il est vraisemblable que l'eau utilisée pour le lavage de l'appareil génital de l'homme ait servi dans certains rituels magiques.

Quant aux sécrétions des organes génitaux, elles souillent et celui qui les émet, et celui qui entre en contact avec elles. L'émission du sperme d'abord, outre qu'elle dévirilise l'homme dans le cadre pourtant normal du coït licite, souille physiquement et moralement lorsqu'elle a lieu en dehors de relations hétérosexuelles. Chez les Nandi(1), l'émission involontaire de sperme "salit"; chez les Bechouana(2), une éjaculation sans relation avec une femme pollue son auteur. En milieu Coniagui, le petit garçon est sévèrement réprimé dans ses tentatives de masturbation; on lui inculque dès son plus jeune âge l'idée que la masturbation affaiblit dangereusement le corps et l'esprit, et l'expose aux plus grandes calamités aussi bien physiques que psychiques.

Quant au sang menstruel de la femme, il est tenu en abomination dans toute l'Afrique Noire. La femme en état de menstruation est impure. Aussi, dans toutes les sociétés africaines, la femme, pendant toute la durée de ses menstrues, ne peut avoir de rapports sexuels. C'est pourquoi aussi, elle doit s'abstenir, dans plusieurs sociétés, de faire la cuisine et même de servir des repas à l'homme. Chez les Heiban et les Otoro du Haut-Nil, les femmes, à l'exception des filles impubères et des vieilles ménopausées, ne traitent jamais les vaches ni les chèvres: si elles le faisaient, l'impureté qu'elles contractent régulièrement à l'occasion de leurs règles abimerait le lait et quiconque en boirait verrait ses dents tomber. Chez les Basouto, on estime qu'une femme qui traitait des vaches ferait tomber malades ces animaux, à cause de la souillure menstruelle qu'elle leur transmettrait.

(1) HOLLÉS, The Nandi, Oxford, 1949, p.92

(2) WILLOUGEBY, Nature Worship and Taboo Hartford, Connecticut 1932 - p.127



Cette impureté de la femme pendant les règles entraîne aussi très souvent son exclusion des lieux où tout le monde séjourne; chez les Pahouins, il y avait des cases spéciales: "nda meki"(case du sang) réservées aux femmes affectées de leurs indispositions menstruelles. Chez les Mindassa et les Babamba, la femme, dès l'apparition de ses règles, cesse de cohabiter avec son mari pour loger dans un misérable réduit fait de débris d'anciennes habitations.

Par ailleurs, l'impureté menstruelle étant contagieuse, la femme qui en est affectée devait éviter tout contact avec les personnes susceptibles de la contracter. Chez les mêmes Mindassa et Babamba, les hommes circoncis qui seuls peuvent subir les effets néfastes du sang menstruel, ne doivent pas entrer dans la "case du sang", quand bien même celle-ci n'aurait pas d'occupante. De plus, une femme en règles doit prendre soin de ne pas laisser tomber de son sang menstruel sur le chemin; si cela lui arrive, elle doit le recouvrir de terre, par crainte que le pied des hommes circoncis ne le touche. Une femme convaincue de négligence sur ce point est rendue responsable d'une maladie que quelqu'un contracterait après avoir marché sur du sang menstruel. Elle est publiquement blâmée et doit s'acquitter d'une amende payée à sa victime.

Chez les Pahouins, une femme qui vient d'accoucher occupe, pendant sa période de réclusion, un lit spécial dans la case; une femme en règles n'a pas le droit de s'asseoir dessus, car elle pourrait donner de la gale au nouveau-né. Enfin, chez les Mindassa et Babamba toujours, une femme, à la fin de son épreuve menstruelle, doit se laver avant de réintégrer la maison de vie commune.

Le sang de l'accouchement est aussi jugé dangereux dans certaines sociétés. Chez les peuples dont nous venons de parler, en particulier, l'accouchement, pour cette raison, a lieu dans la brousse et le lieu où la femme a accouché est obligatoirement recouvert de branchages. Si très souvent la femme va accoucher dans sa famille d'origine, c'est parce que le sang de l'accouchement, qui est dangereux tant pour les femmes elles-mêmes que pour les hommes, l'est cependant davantage pour les femmes du clan où est mariée la parturiente que pour celles de sa parenté.

Impures et dangereuses, les sécrétions des organes génitaux sont de ce fait utilisées parfois dans la magie. Chez les Alabua, le sperme sert d'ingrédient dans un médicament de force dont sont enduits les impétrants au cours de certaines cérémonies d'initiation; chez ce même peuple, le sang menstruel est utilisé par les femmes qui veulent se rendre temporairement stériles.

Les organes génitaux et leurs sécrétions sont donc, dans la société africaine traditionnelle, loin d'avoir été considérés et utilisés en soi: ce sont des réalités intégrées au complexe total de la vie; leur rôle et partant l'utilisation qu'on doit en faire découle de la place qu'ils y occupent.

### La Magie de Séduction

En raison du peu de place occupé par l'érotisme, de toutes les limites imposées à l'exercice de la sexualité, et de l'impact de la société dans la détermination de deux personnes à se marier ou d'une personne à épouser une autre, la magie de séduction de toute évidence ne pouvait s'ériger en pratique courante en Afrique Noire.

Les Pahouins connaissaient trois principaux fétiches amoureux. Le premier consistait à prélever le coeur d'un chien, à le sécher jusqu'à complète dessiccation, et à le réduire en poudre; on introduisait alors celle-ci soit dans la pipe, soit dans la nourriture ou la boisson de la femme dont on sollicitait les faveurs. Les Pahouins estimaient qu'une femme ne pouvait jamais résister à ce charme.

Le deuxième fétiche de séduction consistait à découper une petite bande de la peau d'un chat-tigre et à la disposer en forme d'anneau. On introduit ensuite au milieu un fragment du Bierî (crâne déséché d'un ancêtre) et on place le tout sous les yeux de la femme aimée tout en lui signifiant en même temps ses souhaits. Le charme a pour effet de rendre la femme insatiable des caresses du soupirant et de lui faire éprouver de l'aversion pour toute autre personne.

Le troisième fétiche d'amour vise à fixer la fidélité de l'épouse volage en la rendant insensible aux propositions les plus alléchantes. Le mari qui a un souci de ce genre cherche, dans l'espèce de banane appelée "bila", un fruit double; il le fait sécher, le pile et en mêle la poudre aux aliments de sa femme. Il lui est permis alors par la suite d'avoir un sommeil tranquille.

Les Mossi connaissent aussi des fétiches amoureux, mais ceux-ci ont pour but non la conquête d'une femme, mais l'augmentation de la puissance sexuelle. Pour être ainsi vigoureux en amour, le Mossi fait cuire, après les avoir écrasés ensemble, une verge de bouc et des testicules de coq; il absorbe ensuite la préparation avec des ignames. Le chasseur Mossi qui ne veut pas courir le risque de voir perdre sa faculté d'avoir des enfants, doit absorber d'un philtre préparé à l'aide de la verge, des testicules d'un lion et de cervelles de panthère et d'hyène.

La magie amoureuse, selon toutes les vraisemblances, ne s'est exercée en Afrique Noire que dans un cadre extrêmement réduit, et même très probablement aurait été apparentée à la sorcellerie maléfique; chez les Pahouins, le verbe "aban"(retenir magiquement) s'il est utilisé pour parler d'un animal domestique comme le chien ou le chat que l'on veut, par un rite approprié, attacher à la maison de son nouveau propriétaire, s'applique aussi à la femme que l'on a envoûtée et qui n'arrive plus à se détacher d'une liaison qui cependant présente pour elle de graves inconvénients. Il n'est donc pas possible que cette magie de séduction ait été connue de la plupart des gens dans la société et couramment utilisée. On peut légitimement se poser cette question car ceux des jeunes Africains d'aujourd'hui qui recourent à la magie amoureuse investissent volontiers dans les magies européenne, hindoue ou arabe: peut-être ne savent-ils même pas, et pour cause, que la société traditionnelle a connu une magie de séduction. Certes on pourrait se demander si une telle conduite ne signifierait pas que la magie traditionnelle, selon ces jeunes, manque d'efficacité; cela n'est pas possible attendu qu'on recourt fréquemment à cette même magie pour d'autres besoins. Le recours à cette magie ancestrale, n'est-il pas en passe, à en croire la presse africaine, de devenir un fléau moral?

X

X X

X X

CHAPITRE XIII

Les Aberrations Sexuelles.- La Prostitution et les Orgies  
sexuelles.

A I - Les Aberrations sexuelles

Avant de traiter de ce problème, il convient de donner de l'aberration sexuelle une définition précise et claire incluant tous les phénomènes existants et possibles de la classe. L'aberration sexuelle, ou, selon le terme de perversion proposé par la psychanalyse, désigne toute pratique permettant d'obtenir le plaisir sexuel en dehors de l'accomplissement normal et total de l'acte sexuel entre deux partenaires de sexe opposé. Sont donc qualifiées de perversions sexuelles: la masturbation, la sodomie animale, l'homosexualité, la nécrophilie, ainsi que les différentes formes de fétichisme. Les trouve-t-on, sous une forme ou une autre, dans la société traditionnelle africaine?

"L'homosexualité ni la bestialité, écrivait E. Trezenem à propos des Pahouins, n'ont jamais été constatées à notre connaissance"(1). Peut servir de corroboration à ce témoignage de Trezenem le fait qu'il n'existe dans le vocabulaire pahouin aucun vocable connotant l'idée de l'une de ces deux pratiques. Si un tel cas se produisait, il était obligatoirement mis sur le compte de la magie démoniaque et point du tout sur le compte de la recherche d'un mode de satisfaction libidinale.

Dans les autres sociétés africaines, des cas d'homosexualité ont été signalés sporadiquement. Mr Hambly affirme que l'homosexualité existe dans les deux sexes chez les Ovimboudou; il signale même dans cette société des pratiques montrant les femmes qui usent d'un pénis artificiel pour en jouir avec d'autres femmes. C'est à notre connaissance, le seul cas où, en dehors des cas rares mais normaux d'homosexualité ou de masturbation accidentelle et passagère chez les jeunes principalement, un peuple négro-africain aurait connu une perversion sexuelle comme conduite culturellement modelée et comme telle imputable à son patrimoine culturel. Ce témoignage est tellement surprenant qu'il serait intéressant, avant de l'accepter, d'étudier profondément la question dans le but de savoir s'il en est bien ainsi.

(1) TREZENEM E. op. cit. p.90

Les Pahouins n'ont pas connu davantage la masturbation, du moins une masturbation érigée au niveau d'une pratique courante et plus ou moins admise socialement. D'abord il n'existe dans le vocabulaire pahouin aucun terme servant à désigner une pratique de ce genre. Les réalités sexuelles sont éminemment destinées à la procréation; si déjà un acte sexuel normal qui ne répond pas à ce but n'est pas accepté, une condamnation plus sévère pèse sur toute pratique sexuelle qui, de par sa nature, ne peut servir à la cause de la procréation. De plus, comme nous venons de le voir dans les chapitres précédents, si tout acte sexuel dévirilise l'individu, l'émission, volontaire ou non, des sécrétions des organes génitaux en dehors du rapprochement sexuel en outre souille moralement. Par ailleurs, et cette remarque vaut tout aussi bien pour l'homosexualité, le caractère quasi obligatoire du mariage et la recherche active de la descendance n'étaient pas des modèles sociaux pouvant favoriser l'éclosion des perversions sexuelles.

Il y a cependant des sociétés africaines, relativement nombreuses, où les observateurs ont cru avoir décelé la pratique courante de masturbation. D'après Schmitz, les Ababue se livreraient à cette perversion à une grande échelle, et les jeunes femmes plus encore que les garçons. Selon Laydevant(1), la masturbation chez les Basouto est d'autant plus fréquente chez les jeunes qu'elle est, non seulement admise, mais pour ainsi dire socialement recommandée. D'après un autre observateur, les jeunes filles Balouba profitent de ce qu'elles doivent élargir leurs voies génitales pour s'adonner à la masturbation; les jeunes garçons dans cette société se masturbent également.

Il est difficile de se prononcer sur ces témoignages. Mais en rigueur d'analyse, nous ne pouvons parler de masturbation au sens d'une perversion que si elle est pratiquée préférentiellement par des personnes qui par ailleurs ont toute latitude d'avoir des rapports sexuels avec un partenaire de sexe opposé, ce qui donc suppose un conflit psychique. Lorsqu'elle se rencontre au contraire chez des jeunes adolescents ou chez des personnes empêchées matériellement de rencontrer des partenaires sexuels de sexe opposé (le cas des prisonniers), la masturbation revêt le caractère ou d'un stade dans l'évolution sexuelle normale de l'individu ou d'un pis-aller. Il faudrait donc étudier dans quelle mesure les faits rapportés ci-dessus entrent dans les limites d'une telle définition.

(1) LAYDEVANT : "Étude sur la famille au Basutoland, Journal de la Société des Africanistes, tome 1, Paris 1931, p.232 et sq.

Enfin, l'étude d'aucune société négro-africaine n'a permis jusqu'à présent de déceler chez les Noirs des cas de bestialité, de fétichisme ou d'autres pratiques par trop singulières comme la nécrophilie. Nous estimons que l'orientation sociale de la vie sexuelle, telle que nous avons étudié cette dernière jusqu'à présent, explique par elle seule et l'impossibilité de l'élaboration de tels modèles par la société officielle et la difficulté d'en concevoir l'existence chez les individus particuliers.

Pour terminer ce sous-chapitre, il faut sans doute faire parler quelques-uns des ethnographes qui se sont posé le problème de l'existence des aberrations sexuelles en Afrique Noire. A.A.Junod écrivait en 1936: "Deux vices très répandus dans les sociétés civilisées: onanisme et sodomie, étaient entièrement inconnus avant l'arrivée de la "civilisation". Il n'en est malheureusement plus ainsi"(1). Delafosse avait développé davantage la question: "La pédérastie, le lesbianisme, la bestialité et en général toutes les relations sexuelles contre nature, écrit-il, sont excessivement rares au Soudan, tout au moins chez les populations de race noire, car elles semblent se rencontrer, quoiqu'encore sur une échelle très restreinte, chez quelques tribus arabes. La pédérastie a été introduite en quelques endroits, il faut bien l'avouer, par des Européens; elle ne semble pas d'ailleurs avoir fait beaucoup d'adeptes parmi les indigènes. Chez les Noirs, on cite des cas de pédérastie, mais ces cas sont isolés et ne méritent pas une étude à part. La coutume indigène n'a pas prévu ces vices et ne les punit pas. L'opinion publique s'en étonne et les tourne en ridicule plutôt qu'elle ne les méprise. Toutefois, je dois dire que l'onanisme, solitaire ou à deux, existe assez fréquemment chez les jeunes garçons, surtout dans les pays où le mariage coûte cher et où les moeurs locales rendent difficile aux jeunes célibataires l'assouvissement de leurs instincts sexuels. Mais on ne peut dire que, sauf dans les cas très rares où l'unisexualité est en quelque sorte une nécessité physiologique due à l'absence de femmes, les actes sexuels contre nature sont une anomalie au Soudan et que nulle part ils ne sont arrivés à se généraliser assez pour constituer un vice que la coutume ait eu à prévoir et à réprimer"(2).

(1) JUNOD A.A.: "Moeurs et coutumes des Bantous", vol.I, pp.95 et 456 Payot éd. Paris 1936

(2) DELAFOSSE cité par Pedras D., op. cit. p.23

Emile Treggenem avait explicitement reconnu l'absence de la prostitution, "le plus vieux métier du monde", dans la société pahouine. Certes il existait chez ce peuple une pratique que l'on a appelée "prostitution hospitalière" et qui consistait pour un polygyne surtout à prêter l'une de ses femmes (en dehors de la première épouse) à un hôte de passage chez lui; ce prêt pouvait durer longtemps et même à vie. A vrai dire, cette institution ne s'apparente d'aucune manière à la prostitution véritable: le mari qui prête sa femme de la sorte ne le fait pas contre rétribution, et il n'est jamais prévu que l'hôte bénéficiant de ce prêt dédommage la femme de quelque manière que ce soit.

L'absence d'une prostitution vraiment professionnelle avait été aussi signalée par le R.P. Hulstaert chez les Nkoundo, et à notre connaissance, aucune société africaine n'a connu cette institution avant l'arrivée des Européens.

Il en va de même, pensons-nous, pour les orgies sexuelles; le seul endroit en Afrique Noire où on ait signalé, à notre connaissance, l'existence de cette coutume, c'est chez les Balouba. Mais il faut bien chercher s'il s'agit là véritablement d'orgies sexuelles; en effet la pratique qu'on a relevée dans cette société a lieu exclusivement à l'intérieur d'une secte appelée "bougabo". Ce pourrait donc fort bien être un culte de fécondité dans lequel du reste l'accomplissement matériel du coït n'aurait pas été une obligation, comme il en a été chez les autres groupes africains. Tout ce que la société négro-africaine traditionnelle a connu de manifestations sexuelles collectives se déroulait exclusivement dans le cadre des danses de fécondité. Nous en avons décrit les modèles au cours des articles antérieurs. Ces danses en outre, avaient lieu uniquement au sein des associations secrètes féminines d'où était rigoureusement exclue toute forme de présence masculine; par conséquent, le coït ne pouvait y être accompli que symboliquement par des gestes mimant l'étreinte sexuelle, les plaisanteries ou les évocations sexuelles.

X

X      X      X

X

## CHAPITRE XIV

### La Sexualité dans la cosmogonie, le folklore et l'art des Pahouins



Après avoir étudié, d'un point de vue descriptif, la vie sexuelle des Pahouins, et avant d'opérer une vue synthétique sur le sujet, il nous reste encore à en chercher le fondement et les manifestations dans la cosmogonie, le folklore et l'art.

#### I - La Sexualité, catégorie de base de la cosmogonie négro-africaine. Le dualisme sexuel.

La division sexuelle des tâches et des modèles de conduite que nous avons observée dans la vie sociale des Africains s'origine à une vision particulière du monde selon laquelle d'abord l'ensemble des êtres du monde se répartit en deux classes relevant de deux principes complémentaires désignés en termes sexuels, et selon laquelle ensuite, la viabilité d'un être exige qu'il comporte obligatoirement dans son fond intime le genre sexuel opposé au sien: c'est le principe du dualisme sexuel.

Etudions d'abord la répartition des êtres dans les deux classes complémentaires mâle et femelle. Chez les Africains, tout être connu est sexué; il est ainsi des animaux, des plantes et des corps inorganiques mâles et femelles; pour les êtres vivants, les facteurs physiologiques ne président pas toujours à cette sexualisation. C'est d'abord dans la structuration de l'espace-temps qu'il convient d'étudier le phénomène. L'espace et le temps, deux notions généralement confondues en Afrique Noire, s'écoulent, chez les Pahouins, selon le mouvement apparent du soleil, du lever au couchant; il en découle un axe de référence Est-Ouest qui est perçu comme un mouvement descendant. Il contient les deux principes mâle et femelle: l'Est, côté haut, point de départ de l'itinéraire quotidien du soleil, est mâle; l'Ouest, côté bas et point d'arrivée, est femelle. L'axe Nord-Sud, tracé par référence au premier, permet de poser le Nord, côté mâle, à droite et le Sud, côté femelle, à gauche.

Le dualisme sexuel affecte ensuite la rose des vents: alors que le quadrant Nord-Est est mâle, le quadrant Sud-Ouest est femelle et les deux autres neutres. Viennent ensuite les plus gros éléments connus de l'univers: le ciel "yob" et la terre "si" semblent être à la fois mâle et femelle; le ciel est soutenu par une sorte de



pilier de fer "akon"(symbole masculin) tenu par l'épouse-soeur de Zambe, "Nyingo-Mebe'e". Le soleil est masculin et la lune féminin. Quant aux objets usuels, la lance, "akon" est masculin, de même que le sabre "fa", et le tambour "mba". Sont féminins la marmite "mvie", laalebasse "ndog", le grelot "angong"; le tambour d'appel "nkul" est androgyne, alors que le fusil et la corne à médicaments "nlak" sont mâles sous leur aspect pointu et femelles sous leur creux. M. Stoll dont parle P. Alexandre à ce sujet, allait jusqu'à croire que dans le parler pahouin, les tons constituaient une véritable différenciation en genres sexuels grammaticaux et que les nombres pairs étaient mâles et les nombres impairs femelles!

Le langage courant étend à une grande échelle l'application du dualisme sexuel. De deux choses, celle qui, de par sa nature ou à la suite d'un développement artificiel, accuse une plus grande consistance sous le rapport des dimensions, du poids ou de l'efficacité, est automatiquement qualifiée de mâle; celle qui au contraire affecte quelque délicatesse dans sa constitution sera considérée comme appartenant au sexe femelle. Ainsi un petit sentier peut devenir un "gros chemin mâle"(nnom zen); un baobab qui atteint un développement exceptionnel devient un baobab mâle; un animal qui, même mâle, n'atteint pas la grosseur habituelle du mâle, est désigné par un terme connotant l'idée de la faiblesse inhérente au sexe femelle "nkañañ". Une lance particulièrement bien taillée et par conséquent, très efficace, est mâle. Tout ce qui, en soi, a une efficacité remarquable, en dehors de tout rapport comparatif, est qualifié de femelle, ou plus exactement, de "femme-épouse". Il en est ainsi, par exemple, des véhicules: de quelqu'un qui s'est procuré une bicyclette ou une automobile, on dit qu'il a acquis une "épouse". Par ailleurs, les objets qui, dans les jeux de plein air, servent d'otages comme les fruits du "mpenen" utilisés dans le jeu des sagaies, sont, non des "prisonniers", mais des "femmes-épouses". Enfin, toutes les parties du corps, selon qu'elles se situent à droite ou à gauche, sont mâles ou femelles: il y a ainsi le bras ou la jambe mâle et l'oeil ou l'oreille femelle...

Le principe du dualisme sexuel affecte aussi tout être dans sa réalité intime et singulière. Tout être en effet, pour être viable, doit comporter obligatoirement en soi le principe sexuel opposé à son genre. C'est pourquoi, tout objet (poteau, table, maison, village...) a un "zut" et un "nlo"; "zut" qui par ailleurs désigne le sexe, correspond à la partie femelle; "nlo", qui signifie "tête, sommet",

désigne la partie mâle. Cette façon d'appréhender les choses s'étend jusqu'à leurs productions: ainsi le jus naturel du palmier (le vin de palme) obtenu par une saignée pratiquée sur la fleur de l'arbre, a un "nlo", et donc mâle, pendant les tout premiers jours qui suivent l'opération; vers la fin de l'épuisement de la cueillette, le jus qui d'ailleurs à cette période prend une saveur particulière, devient femelle, car il est "zut".

A la lumière de cette analyse, la sexualité nous apparaît donc comme la catégorie de base de la cosmogonie négro-africaine. Toute réalité est sexuée, et le sexe imprègne tout en Afrique Noire. Le moment venu, nous établirons le lien entre cette conception des choses et ce qui nous est apparu comme le concept de base de la philosophie négro-africaine. Ce lien est d'emblée évident: si l'être est fondamentalement sexué, il est nécessairement dans un rapport de complémentarité avec l'être: il ne peut donc pas être conçu sous un mode individué.

II - Sexualité et Divinité 7

La mythologie négro-africaine confirme le mot de Marcel Mauss selon lequel "tout tourne en Afrique Noire autour du mâle et de la femelle"(1). Au seuil de ce sous-chapitre, il convient toutefois de faire au préalable une importante mise au point: les héros que nous rencontrerons dans les lignes suivantes ne doivent pas être pris pour des divinités. Il nous est apparu tout au début de cette recherche qu'aucune société négro-africaine n'a vécu au-dessous du monothéisme; le seul vrai Dieu, le Créateur, est cependant si lointain qu'on ne l'invoque que dans les circonstances exceptionnelles. Parfois même son nom n'est pas couramment prononcé. Dans la vie ordinaire, les Négro-africains ont affaire aux mânes des ancêtres dont ils sollicitent l'assistance et à qui ils rendent hommage par des sacrifices de toutes sortes. Ces ancêtres, plus ou moins mythologisés, ont pu être confondus par les observateurs étrangers avec la divinité dans certains groupes africains: c'est le cas qui s'est produit notamment dans la société pahouine où les missionnaires ont pris le "Zambe" ou "Nzame" pour le dieu créateur universel, cependant que pour les Pahouins, il n'était que le premier homme, l'ancêtre-moniteur à qui remontent toutes les générations. L'erreur est due au fait que le nom de Dieu, Mebe'e, était très rarement prononcé. Nous verrons du reste, dans les récits cosmogoniques que nous rapporterons ci-après la vraie Divinité transcender la sexualité.

(1) MAUSS M.: Manuel d'Ethnographie, Payot 1947, p.199

)))

Dans la mythologie pahouine donc, Mebe'e, le Dieu créateur, tout-puissant et éternel, était autrefois très proche de l'homme. Il avait mis toute la création, et particulièrement les animaux, à son service. Mais le premier homme, Nzame, perturbe l'harmonie originelle en forniquant avec sa soeur. A la suite de cette transgression d'interdit, Mebe'e s'éloigne des hommes et leur envoie l'épreuve de la mort; du coup la nature est livrée au désordre et les animaux n'obéissent plus à l'homme. De la sorte, le premier "nsem" (rupture), qui a bouleversé tant la destinée de l'homme, est relatif à la sexualité. Ceci contribue à nous révéler l'importance du phénomène sexuel: une réalité dont la manipulation inappropriée entraîne des calamités d'une telle ampleur peut-elle par la suite être considérée comme quelque chose d'anodin? Il faut aussi faire le lien entre cette remarque et le phénomène de l'inceste magique que nous avons étudié dans l'un des chapitres précédents: pourquoi une violation solennelle d'interdit dans un domaine donné serait-elle susceptible de procurer un pouvoir surhumain, sinon parce que le domaine en question serait fondamental dans la vie sociale du groupe?

Par ailleurs, un peu partout à travers toute l'Afrique traditionnelle, apparaît la croyance en un couple d'ancêtres originels. Les Yorubas célèbrent ainsi un premier couple d'ancêtres fondateurs de la tribu: Ondoudoua, la déesse-mère, et Obatala, le dieu-ciel, sont présentés accolés l'un à l'autre. Les Balouba quant à eux croient à un génie double, "Kongolo", représenté par deux serpents, l'un mâle, l'autre femelle, chacun habitant une rivière différente. Ils se rencontrent de temps à autre pour s'accoupler, au-dessus de la terre, et c'est ce qui produit l'arc-en-ciel. Chez le même peuple, le génie protecteur des chasseurs, "Mounhoungou" est bisexué; il en est de même du génie protecteur des guerriers "Kamoukitima Miketo", dont le nom signifie "celui qui ne craint pas les flèches"; il est personnifié par une statuette à double face, masculine d'un côté, féminine de l'autre. On peut aussi évoquer la mythologie Soudanaise qui présente le Ciel mâle, fécondant la Terre femelle.

Partout ainsi, dans la mythologie négro-africaine, nous voyons la sexualité présente. Cette dernière apparaît donc comme une condition humaine irremédiable: on doit s'y soumettre comme les ancêtres fondateurs des divers groupes l'ont fait. Voyons maintenant ce qu'il en est de la sexualité dans les légendes cosmogoniques.

### III - La Sexualité dans les mythes de l'origine du monde

Les légendes que nous allons reproduire ici outre qu'elles nous aideront à progresser dans l'intelligence de la sexualité chez les Négro-africains, nous permettront en même temps d'étudier le fondement des règles de la vie sexuelle de ces sociétés dans leur tradition orale.

#### 1. La création du Monde: Mythe Pahouin-Bantou

Transcendance de Dieu par rapport à la sexualité,  
mais sexualité comme condition humaine irrémédiable.

"Ensuite Dieu créa les hommes. Cette création, nul ne peut  
l'expliquer: c'est ce que nous appelons un mystère.

"Dieu, tout seul, sans compagnon, sans femme, sans enfant,  
"sans mère, sans père, sans commencement ni fin, nous ne pou-  
"vons le comprendre.

"Dieu lui-même est seul à le comprendre.

"La question est: comment créa-t-il l'homme?

" Il le créa avec de la terre.

"Il prit de la terre et créa l'homme avec, c'est là son origine.

"Il lui donna d'abord la forme d'un lézard, puis au bout de  
"cinq jours, il mit ce lézard dans une marmite d'eau...

"Il le mit dans l'eau de la marmite et l'y laissa sept jours.

"Le huitième jour, il alla voir et cria d'une voix forte:"Sors".

"L'être sortit: c'était l'homme.

"Tombant à genoux, il s'écria:"Merci".

" Dieu lui demanda:"D'où viens-tu?"

"L'homme répondit:"Père, je n'en sais rien. J'étais dans l'eau,  
"je ne sais comment je me trouve ici".

" Dieu lui commanda:"Va" et l'homme dit:"Où irai-je?"

"Et Dieu répéta:"Ne sais-tu pas d'où tu viens? Va"

"Puis il ajouta:"Ne me connais-tu pas?"

" L'homme répondit:"Je ne te connais pas"

"Alors Dieu dit:"C'est moi qui t'ai créé"

"Et l'homme s'écria:"Merci, merci, merci"

(D'après Largeau, traduction nouvelle de P. Alexandre, in Encycl. cit. p.2

Ce mythe, s'il se ressent par certains côtés (notamment l'utilisation par Dieu de la terre pour créer l'homme) de l'influence biblique, est pour l'essentiel authentiquement et typiquement pahouin. Il l'est d'abord par la nature des éléments qui interviennent: le foé

tus assimilé au lézard(nsoe a mon) et la marmite, rangée dans la classe des objets féminins et symbole de la grossesse. Mais par-dessus tout, c'est la transcendance de Dieu par rapport à la sexualité qui est à noter: c'est le mystère qui démontre la toute-puissance divine; Dieu est en effet capable de créer la vie, la valeur suprême, sans passer par l'épreuve sexuelle, ou plutôt en y passant d'une manière symbolique: il s'unit à la Terre(le double symbolique de la femme) et de cette union sort un fœtus; la gestation s'effectue elle aussi symboliquement. Il y a donc une volonté évidente de Dieu de se tenir à distance de l'exercice de la sexualité tout en la reconnaissant et en en faisant le matériau de la création et de la procréation. En effet l'homme créé par Dieu n'est pas donné tout fait au monde comme dans le récit biblique, mais il passe par les lois de la génétique. L'exercice de la sexualité serait donc quelque chose d'intrinsèquement profane et dangereux: on ne doit s'y livrer que pour la nécessité de la procréation. C'est pourquoi là où c'est possible, dans les rites de fécondité par exemple, l'accomplissement du coït se déroule sur le plan symbolique.

## 2. La création du monde et l'exercice illégitime de la sexualité comme péché originel. Mythe Dogon

"Dieu(Amma) a créé les étoiles en jetant dans l'espace  
"des boulettes de terre;il créa le soleil et la lune,  
"en modelant deux poteries blanches, l'une entourée d'une  
"spirale de cuivre rouge, l'autre de cuivre blanc.  
"Les Noirs sont nés au soleil, les Blancs sous la lune.  
"D'un autre boudin de terre glaise, Amma forma la terre,  
"qui est une femme, allongée du Nord au Sud; une fourmilière  
"est son sexe, une termitière son clitoris.  
"Dieu s'unit à elle en abattant le clitoris(première excision)  
"et elle donna naissance au chacal.  
"Puis naquirent les génies "Nommo" aux yeux rouges, au corps  
"vert, aux membres souples.  
"Un Nommo, voyant sa mère nue, apporta, pour la vêtir, des  
"fibres en torsades qui représentent l'eau.  
"Le chacal cependant pénétra dans la fourmilière, commettant  
"l'inceste et faisant apparaître le sang menstruel qui teignait  
"les fibres.(C'est le péché originel) La terre est devenue  
"impure.  
"Dieu créa alors directement des êtres humains, tirés de  
"l'argile.

"Ils ont chacun en eux les deux principes mâle et femelle,  
"mais on leur apprend la circoncision et l'excision  
"qui distinguent les sexes".

Nous avons eu l'occasion d'évoquer ce mythe dogon à propos du problème des mutilations sexuelles en Afrique Noire, et avons discuté le sens qu'il en propose. Par ailleurs, l'identité des thèmes avec le mythe pahouin rapporté ci-dessus est évidente. Ne peut-on pas s'arrêter un moment pour discuter, sur un autre plan, celui de la psychologie, le thème de l'inceste comme faute originelle? L'insistance avec laquelle cette idée est soulignée n'invite-t-elle pas à scruter les profondeurs de l'âme africaine pour y découvrir la signification de l'inceste?

En faisant la psychanalyse de ces mythes, on pourrait émettre l'idée que le désir de l'inceste torture l'esprit des Noirs à un tel point que la tendance refoulée resurgit inconsciemment dans ces récits. Corroborerait cette hypothèse le fait de l'immense extension du réseau de parenté qui interdit à l'individu d'investir libidinalement les personnes de son entourage. Nous nous sommes attaché, en étudiant la vie sociale des Pahouins, à relever à quel point le respect de la loi de l'exogamie était contrôlé dans le groupe. Il en a été ainsi à travers tout le monde noir. Le résultat de la contrainte sociale sur ce point précis de l'éthique sexuelle est que l'inceste est le délit sexuel qui se rencontre le moins dans les sociétés africaines; même dans les sociétés modernes qui vivent, comme nous le verrons, dans un climat de grande lascivité, les relations sexuelles incestueuses (dans le sens où les entend la société africaine, c'est-à-dire celles qui font entorse à la loi de la double exogamie) y sont extrêmement rares et, lorsqu'elles se rencontrent, ne sont même pas, la plupart du temps, le fait de tous ceux qui, élites bourgeoises ou intellectuelles, tendent à se libérer des contraintes de la société coutumière. Ne peut-on pas voir alors dans ces mythes qui accusent une telle récurrence du thème de l'inceste un souhait inconscient de la société de se libérer de la dure loi de l'exogamie? La question mérite d'être posée d'autant plus que, dans quelques sociétés négro-africaines, comme chez les Pahouins, le premier homme auquel on rend un culte religieux, s'est rendu coupable d'un inceste particulièrement abominable, en fornicant avec sa soeur.

Malinowski avait entrepris une étude semblable à propos des Trobriandais; il découvrait, à la suite du strict tabou qui régle les rapports entre le frère et la soeur, à quel point l'inceste avec

la soeur préoccupait les individus; aussi les mythes, les névroses et les rêves dans cette société faisaient apparaître avec une fréquence significative l'idée de l'inceste avec la soeur. Par rapport au problème des Trobriandais, celui des Africains serait un peu différent en ce sens qu'en Afrique, l'interdit de l'inceste ne semble pas concerner préférentiellement un degré donné de parenté: théoriquement, un acte incestueux commis avec un membre de la parenté élémentaire aurait la même importance qu'un autre commis avec un membre d'une parenté plus large. Pour répondre donc à la question que nous nous sommes posée ici, il faut que les autres aspects de la tradition orale (contes, épopées lyriques, proverbes, plaisanteries...) et surtout l'affectivité (rêves, névroses...) contribuent à démontrer les traces d'un conflit de ce genre dans les profondeurs de l'âme africaine; une telle étude sort des limites du travail que nous nous sommes proposé et du reste, étant donné son extrême délicatesse, demanderait une recherche particulière et minutieuse. Quel que soit le résultat auquel parviendrait cette investigation, il est improbable que, du point de vue de la logique des sociétés traditionnelles, ce souhait de libéralisation de l'éthique sexuelle à propos de la loi de l'exogamie ait pu s'accompagner, toujours sur le plan de la pensée inconsciente du groupe, du désir de lever toutes les restrictions imposées à l'exercice de la sexualité.

### 3. La création du monde: La justice immanente sanctionnant l'exercice anarchique de la sexualité. Mythe Bambara

"Au début il y a glan, le vide originel et le mouvement  
"universel...Après ces préliminaires commence la création.  
"On voit s'ordonner vingt-deux éléments qui sont les caractères généraux des êtres, les idées.  
"Une masse lourde, Pemba, tombe en tourbillonnant et donne  
"naissance à la terre; en même temps une portion d'esprit  
"se lève; c'est Faro, qui construit le ciel.  
"Il tombe ensuite sur la terre, sous forme d'eau et y amène  
"la vie: on voit apparaître successivement l'herbe, les scorpions, certains poissons, les crocodiles et autres animaux aquatiques..  
"L'homme aussi, au début est aquatique; il a donné naissance  
"aux pêcheurs Bozo, qui sont les premiers humains.  
" Pemba se transforme en graine de balanza(acacia albida)  
"et son double devient sa femme, Mouso Koroni.  
"Les hommes nés de Faro, adressaient alors des prières au

"balanza.

"Ils étaient immortels, redevenaient à 59 ans des enfants de sept ans.

"Ils vivaient nus, ne travaillaient pas, et ne proféraient que des grognements.

"Le balanza exigea que toutes les femmes s'unissent à lui.

"Mouso Koroni, folle de jalousie, courut à travers le monde, mutilant les parties sexuelles des hommes et des femmes (origine de la circoncision et de l'excision); elle sema le désordre dans la création et y introduisit le malheur et la mort; elle inventa les techniques agricoles pour subsister; mais à son contact, la terre devint impure.

"Enfin Mouso Koroni mourut.

"Pemba-arbre découvrit la valeur énergétique du sang en déflorant une vierge; dès lors il exigea des hommes l'offrande de leur sang.

"Ceux-ci, épuisés, eurent recours à Faro; il leur donna les tomates qui, dans leurs corps, se transformaient en sang et en foetus; puis il engagea la lutte contre Pemba, qui fut vaincu. Le culte du balanza cessa, mais l'arbre annonça aux hommes que désormais ils devraient mourir.

" Faro, l'esprit, vainqueur de la matière, réorganisa le monde..." (cité par H.Deschamps, p.48-49)

Ce mythe d'une extraordinaire densité recèle plusieurs éléments de la cosmogonie négro-africaine; le dualisme sexuel que nous avons étudié plus haut apparaît en clair sous ses deux formes dans le destin corporel de Pemba, dont une partie de lui-même devient un être de sexe opposé. Les dangers de l'exercice de la sexualité apparaissent également: le premier danger (bien qu'il soit cité en fait en second lieu) découle de la nature intrinsèque de l'activité sexuelle: en provoquant la fuite des sécrétions des organes génitaux, elle dévirilise l'homme et l'affaiblit; le second danger est dû aux convoitises que suscite l'appétit sexuel et qui provoquent du désordre dans la vie sociale. Enfin une orientation est donnée à l'activité sexuelle: celle-ci est ordonnée à la procréation; à ce titre, elle devient un mal nécessaire, mais dont il faut limiter les dégâts grâce à une éthique sexuelle rigoureuse.



#### 4. Nkollé ou l'aventure humaine

La sexualité socialisée et ordonnée avant tout à la procréation. Place très secondaire du plaisir érotique dans la vie sexuelle.

(Nkollé est le tout premier homme à faire la connaissance de la femme. En s'aventurant un jour loin dans la forêt sombre et mystérieuse au cours d'une partie de chasse, il découvre un groupe de femmes dans leur pays. Celles-ci vont nues, mais sont munies de sacs et connaissent l'art de faire le feu. Elles proposent à Nkollé de lui préparer un peu du produit de sa chasse. Nkollé, goûtant pour la première fois de la viande cuite, la trouve infiniment meilleure que la viande crue à laquelle lui et tous les siens sont habitués. Il en conserve un morceau et rentre chez lui, s'en sert comme appât pour convaincre ses concitoyens de venir avec lui auprès des femmes. Les hommes vont s'établir au pays des femmes et sans plus tarder, leur font bénéficier de leurs techniques, les techniques proprement masculines, dont principalement et avant tout la construction des cases).

#### - La première expérience sexuelle ou la dévirilisation de Nkollé.

"Nkollé avait fini de construire sa maison.

"Sa femme fit du feu dans la maison, sa femme y porta du bois.

"Le soir tomba. Nkollé enleva de ses reins le lé de peau de bête qu'il avait derrière.

"Nkollé l'étendit sur le sol, dans sa maison, tout près du feu.

"Son lé de peau de bête devait servir de lit à sa femme.

"Nkollé enleva le lé de peau de bête qu'il avait devant.

"Nkollé l'étendit entre le lit de sa femme et le mur, sur

"le sol, dans sa maison.

"Son lé de peau de bête devait lui servir de lit.

"Nkollé se coucha et s'endormit.

"Au matin, le coq chanta. Comme il était fatigué, il dormait encore.

"La femme sortit. Elle prit un bain. Elle revint dans la maison.

"Elle dit à Nkollé: "Pourquoi dors-tu encore?"

"Nkollé dit: "Je suis fatigué de ce que j'aie été avec toi".

"Mais le matin était là.

"Les hommes allèrent à la chasse. Mais Nkollé était fatigué.

"Nkollé n'alla pas à la chasse. Bientôt les hommes revinrent

"de la chasse avec le butin. Les femmes rôtirent la viande

"du butin.

" La femme dit à Nkollé: "Quand le soleil se couche,  
"les poules entrent au poulailler. Pendant la nuit, nous devons  
"faire deux fois ce que nous avons fait à la fin de la nuit  
"dernière".

"C'est ce que dit la femme. Ils firent ce que dit la femme.

"La femme était très jolie. La femme était très belle.

" Mais seuls Nkollé et sa femme faisaient ce qu'ils avaient  
"décidé de faire.

"Les autres femmes et les autres hommes dormaient seulement. Ils  
"ne faisaient rien de leur nuit.

- Le Premier enfant ou l'orientation de l'activité sexuelle vers  
la procréation.

"La femme de Nkollé devenait plus forte. Les seins de la femme  
"de Nkollé bombaient.

"Les hommes se demandaient: "Que va-t-il en advenir?"

"Les femmes se demandaient: "Que va-t-il en advenir?"

" Nkollé rassembla tous les hommes dans sa maison et dit:

"Nous autres hommes sommes différents de ces êtres à sacs".

"Les hommes rassemblés dans la maison de Nkollé répondirent: "C'est  
"l'évidence même".

"Nkollé dit: "Approchez-vous de votre femme la nuit et vous ver-  
"rez qu'un autre être viendra de votre femme. En vérité un autre  
"être viendra de votre femme".

"Un des hommes rassemblés dans la maison de Nkollé, pour être  
"instruit de cela, s'en alla vers sa femme. Il revint dans la  
"maison de Nkollé où tous les hommes étaient rassemblés pour  
"être instruits de cela. L'homme s'écria: "C'est même très bon".

" Nkollé avait instruit les hommes de cela.

"Les hommes allèrent vers leurs femmes.

"Les hommes dirent aux femmes: "Pourquoi ne nous l'avez-vous pas  
"dit avant?"

"Les femmes répondirent: "Eh bien, n'êtes-vous pas des hommes?"

" La femme de Nkollé ne fut enceinte qu'un mois. Après,  
"elle donna le jour à un fils.

"Le village était florissant. Les femmes étaient en bonne santé.

"Il y avait tout ce qu'il fallait pour la nourriture de tous.

"La santé de tout le monde était bonne".

La plupart des traits caractéristiques de la vie sexuelle en Afrique Noire se trouvent illustrés dans ce mythe: nous y voyons défiler en effet: l'idée de l'ignorance de la pratique des rapports sexuels pendant le jour, celle du caractère débilitant de l'étreinte sexuelle, ce qui constitue l'explication de l'interdit du coït avant des travaux difficiles ou délicats comme la chasse et enfin le thème de la procréation comme but premier assigné à l'activité sexuelle, puisque le plaisir érotique qu'elle procure n'est découvert qu'après coup et est considéré somme toute comme un agréable qui par bonheur se surajoute presque de l'extérieur à l'utile.

#### IV - La Sexualité dans le Folklore

Le folklore pahouin est très riche; les épopées lyriques, les berceuses, les chantefables, les jeux de plein air, les danses, les devinettes, les proverbes...ont remué tous les aspects de la vie humaine.

Il y a lieu de parler en premier des épopées lyriques. Les troubadours pahouins, les "mbom mvét" parcouraient le pays avec leur instrument de musique "mvét" pour donner des séances. Dans leurs récits, le thème de l'amour ne tenait pas la place essentielle et constituait rarement le sujet du poème. Dans la plupart des cas, le centre d'intérêt était la migration: le chanteur racontait les péripéties de la longue marche migratoire du groupe, les combats livrés avec les premiers occupants du pays quand il a fallu se sédentariser, l'installation du peuple suivant les clans et les lignages et enfin les généalogies des tribus et des clans. Dans celles des épopées qui ne relataient pas l'histoire du groupe, ce sont les aspects de la vie quotidienne et de l'existence sociale qui étaient passés en revue, le but en étant très souvent de montrer le héros dans des situations embarrassantes et de faire admirer son ingéniosité lorsqu'il se tirait honorablement d'affaire; parfois aussi, il s'agissait de montrer sa sagesse à l'oeuvre lorsqu'il traitait d'un problème quelconque ou menait une négociation. Quand le thème de l'amour s'y rencontrait, il était d'abord obligatoirement lié à un récit de mariage, et par ailleurs les détails de l'intrigue amoureuse étaient passés sous silence la plupart du temps au profit des aspects sociaux de l'affaire: la palabre au sujet du prix de la fiancée, la future vie procréatrice des époux, l'organisation matérielle du ménage... Les évocations érotiques sont toujours relatives à l'esthétique fonctionnelle: on loue chez la femme aimée du héros l'opulence de la poitrine et la plénitude des

formes en tant que tout cela est le gage certain de la fécondité.

Nous reproduisons ici, à titre d'exemple, une épopée pahouine dont le thème est le mariage.

Histoire de Messi me Kodo Endon  
ou Les Avenues du Mariage.      Epopée lyrique pahouine

a) La Rencontre

"Voici quelle est l'origine de Messi.

"Dans cette forêt vit un chimpanzé

"Nommé Tiga, fils de Ndono.

"Tiga resta longtemps vieux garçon.

"Il demeura ainsi sans se marier.

"Le petit jour se montre à la porte (écoutez-moi ça, mes amis!)

"Il interpelle sa vieille mère:

"Installe-toi donc sur la porte, mère, dit-il,

"parce que j'ai une nouvelle à t'annoncer:

"Je m'en vais demander le mariage chez Kodo Endon.

"(C'est une fille qui s'appelait Kodo Endon).

"Si elle m'aime, je passe la nuit.

"Si elle me refuse, je reviens aujourd'hui."

"Sur ce, il se lève et se met résolument en marche.

"La sueur ruisselle sur lui comme la rosée.

"Il a eu soin de prendre son petit gobelet d'ivoire.

"Il s'enfonce dans le sentier sans un mot de plus.

"Vite, vite, vite, vite..."

"Le voilà déjà chez la fille.

"Il s'arrête net au beau milieu de la cour.

"Il l'appela: "Kodo Endon!

"Installe-toi sur la porte, lui dit-il, pour que nous nous voyions

"Il s'avança d'une allure maniérée

"Puis il parla à Kodo Endon:

"Je viens chez toi pour une question de mariage.

"Si tu me refuses maintenant, dis-le moi,

"Et viens me le jurer sur le gobelet d'ivoire.

"Si tu me refuses maintenant, dis-le moi,

"Dis-le moi carrément, et je m'en retourne aussitôt".

"Et la fille alors de porter la main sur l'ivoire:

"Qu'au grand jamais, dit-elle, je n'épouse aucun homme

"Autre que Tiga, fils de Ndono."

"Tiga, lui aussi, met la main sur l'ivoire:  
"Qu'au grand jamais, dit-il, je n'épouse aucune femme  
"Autre que Kodo Endon".  
"Ils burent tous les deux, à longs traits, dans le gobelet  
" d'ivoire  
"Se firent une révérence profonde et s'en allèrent à la maison.  
"Elle acheva de préparer le repas et ils mangèrent.

Le rapt et la première règle du mariage:  
le respect de la règle d'exogamie

"Au moment où le jour commence à décliner,  
"Tiga déclare brusquement:  
"Ecoute, Kodo Endon,  
"Consens-tu que je t'enlève?"  
"Et la fille approuve en levant les yeux grands:  
"Notre homme s'empare donc de la fille  
"Et rentre au village le coeur inondé de joie;  
"Au moment d'arriver au bas de la maison  
"Il appela sa mère:"Mère, dit-il,  
"Sors de la maison et acclame-moi,  
"Je viens de prendre une fille, ta belle-fille".  
"A quoi répond la mère:"Cette chose-là, moi je l'ignore;  
"Cette fille-là, de quelle tribu est-elle la fille?  
"La fille s'appelle Kodo Endon,  
"De la tribu d'Elana-Mvene-Akaba,  
"Voilà pourquoi je t'appelle pour m'acclamer".  
"Et la femme de pousser un vibrant cri d'acclamation:  
"Hé é é é é é é é...é é..." fit-elle.  
"Et elle s'expliqua:"Mon fils vient de prendre une fille!"  
"Ils entrent dans la case pour se réjouir.

b) Deuxième règle du mariage: l'acquittement  
de la prestation matrimoniale

"Vers le milieu du jour suivant,  
"La mère de la fille arrive en courant anxieuse.  
"Sais-tu de qui est la fille que tu as enlevée?  
"Kodo Endon, sors, allons-nous en!"  
"Tiga s'étonne et dit:"Eh bien,  
"Qu'est-ce qui t'arrive, belle-mère? Doucement!  
"Assieds-toi, que je te fasse riche."  
"Plein d'appréhension, il entre dans la maison...

"Vingt-sept couvertures  
"Vingt-sept pagnes  
"Autant de paires de souliers.  
"Je te donne, dit-il, toutes ces choses,  
"Prends-en tout ce qui te plaît,  
"Et détruis tout le reste."  
"Mais elle: "Comment détruire! Refuse-t-on la richesse?"  
"Et voici, plus vite qu'il ne faut pour le dire,  
"Que surgit aussi en courant le père de la fille,  
"Un faisceau de sagaies d'une main, une machette de l'autre,  
"Sa ceinture en peau de panthère flottant au vent.  
"Tiga, fils de Ndono, sors!  
"Que je viole les tombes de tous les morts!  
"Tu t'empares ainsi de ma fille  
"Et tu prétendras l'épouser?  
"Que ma fille sorte et nous rentrons."  
"Tiga se s'écrier:  
"Ecoutez-moi ça, mes amis!  
"Quoi, est-ce là le langage d'un beau-père?  
"Assieds-toi, que je te donne la dot."  
"Plein d'appréhension, il entre dans la maison.  
"Qu'il est sage, murmura-t-il, le brave homme  
"Qui a dit: "Celui qui possède la richesse  
"Possède aussi le coeur du beau-père!"  
"Il va et vient dans la case en dansant.  
"Il se met à prendre des biens sans un mot de plus...  
"Vingt-sept caisses  
"Caisses pleines d'argent qu'il thésaurisait,  
"Vingt-sept chevaux  
"Vingt-sept moutons  
"Autant de chèvres pleines.  
"Il vient avec tous ces biens et les présente.  
"Il va ensuite dans la case où il gardait les pagnes:  
"A chacun un pagne, à chacun un chapeau  
"A chacun une chemise, à chacun un veston.  
"Et chacun fut servi à sa convenance.  
"C'est toutes ces choses, dit-il, que je vous donne en dot."  
"Nos gens se lèvent brusquement pour s'en aller,  
"Vite, vite, vite, vite.  
"Ils rentrent au village avec le sourire.

c) Le sens du prix de la fiancée

" Tiga demeura ainsi, sans savoir que penser;  
" Quand le soir commençait à s'obscurcir,  
" Voici que Tiga appela soudain Kodo Endon  
" Et lui dit: "Kodo, explique-moi donc,  
" Pourquoi ma richesse s'est-elle envolée?  
" Ne t'inquiète pas, lui répond Kodo,  
" Avec ta richesse qui s'en est allée,  
" C'est mon échine à travailler que tu viens d'acheter.  
" Si tu attendais seulement la fin de l'année!"

(Après vingt-sept avortements, elle mettra au monde  
Messi me Kodo Endon).(1)

Le caractère récent et moderne de cette épopée ne fait aucun doute. La contribution des produits européens et du numéraire dans la composition du prix de la fiancée, ainsi que le taux très élevé de ce dernier, en témoignent. Mais le récit se situe tout entier dans la stricte logique de la société traditionnelle pahouine. Le mariage doit avant tout respecter la loi de l'exogamie clanique: c'est la raison pour laquelle le premier souci de la mère du héros à qui ce dernier présente sa bien-aimée, est de s'informer sur l'origine clanique de la jeune fille. L'union matrimoniale doit par ailleurs être légalisée par le paiement du prix de la fiancée: avant que celui-ci ne soit versé, il n'y a encore à vrai dire pas de mariage: le père de la jeune fille exprime ceci symboliquement en lui enjoignant de sortir de la case de son fiancé et de rentrer avec lui. Nous avons en même temps la deuxième signification de la prestation matrimoniale: c'est la jeune épouse qui nous la livre en invitant son mari, qui se plaint de s'être ruiné à l'occasion de ce mariage, à attendre patiemment le bien qui sera le centuple de ce qu'il a versé, à savoir la descendance. De la sorte, Tiga a acheté en fait le droit sur le fruit des entrailles de sa femme. Il doit attendre un an, c'est-à-dire le temps que dure une gestation.

Par ailleurs, s'exprime en filigrane dans cette épopée l'idée que c'est en définitive aux familles des deux amants qu'il revient de décider du mariage: toutes les sommations que les parents leur adressent ont pour fondement ce fait. Enfin il convient de prêter attention à la nature de la démarche amoureuse de Tiga: en raison de la loi de l'exogamie clanique, le jeune homme doit s'expatrier de chez

(1) ENO BELINGA: Littérature populaire en Afrique Noire, éd. Ceyas, 1965

lui pour aller à la recherche d'une épouse; c'est une véritable aventure: il connaît à peine la jeune fille(il a dû tout simplement entendre parler d'elle) et ne sait rien des moeurs de sa famille et de son clan: Tiga appréhende ainsi l'épreuve qu'il va affronter, ce que le récit souligne symboliquement en notant la sueur qui inonde le corps du jeune homme.

Si on passe maintenant dans le domaine des contes, on remarque que, contrairement à certains récits épiques, il n'y a jamais de la place pour les épisodes ou les allusions érotiques. Là où l'amour se rencontre, d'abord il s'agit d'un amour qui tourne toujours autour de la notion du mariage; le thème d'un amour s'apparentant au genre flirt ou aventure amoureuse passagère y est rigoureusement absent. L'amour des contes ensuite est de caractère toujours chevaleresque: les péripéties de l'intrigue amoureuse et les épanchements amoureux des amants ne sont guère rapportés. Le centre d'intérêt est 'ailleurs et réside soit dans les qualités du couple, soit, la plupart du temps, dans l'ingéniosité dont doit faire preuve le soupirant pour remporter l'épreuve dont l'enjeu est la possession de la belle; nous reconnaissons là un des traits caractéristiques de l'esprit pahouin: c'est au point que, l'immoralité d'un conte peut passer inaperçue si le coupable, par une brillante astuce, réussit à se tirer d'embarras. Voici quelques exemples de contes.

#### 1. Un amant bien avisé. Conte pahouin

(Chez les Pahouins, un jeune homme qui prétend à la main d'une jeune fille est véritablement placé en observation par sa future belle-famille tout le temps qu'il séjourne chez elle. Le jeune soupirant doit, en effectuant auprès de son beau-père des travaux difficiles, périlleux ou délicats, prouver qu'il sera capable d'entretenir sa famille; de plus, en se montrant noble, tempérant et endurant, il doit témoigner de sa virilité de mâle; toute conduite ridicule ou infantile jette sur lui un discrédit capable de faire échouer ses démarches amoureuses. Mais les Pahouins, peuple ingénieux, conquérant et rompu aux combats d'escarmouche, tiennent beaucoup à ce qu'on allie l'esprit de ruse à toutes ces qualités. Le conte que voici va nous le montrer).

" Un jeune homme partit de chez lui pour aller demander la  
"main à une jeune fille. Le village de cette dernière était  
"loin, très loin... Il fallait traverser jusqu'à trois rivières  
"pour y arriver. Aussi, le jeune homme eut faim en cours de rou-



"te, et lorsqu'il arriva à destination, il avait l'estomac  
"creux. La jeune fille le reçut fort aimablement; ils causè-  
"rent, causèrent, causèrent, mais le jeune homme était cruel-  
"lement torturé par la faim qui lui rongait l'estomac. Par  
"hasard, en promenant les yeux à travers la case, il aperçut,  
"au fond, à droite, un régime de bananes mûres à point.  
"Il aurait bien voulu se jeter dessus, mais il ne le pouvait  
"pas, car il était chez sa fiancée, et chez sa fiancée, on  
"ne se jette pas sur de la nourriture; il aurait bien voulu  
"en demander, mais il ne le pouvait pas, car il était chez  
"sa fiancée, et chez sa fiancée, on ne demande pas de la nour-  
"riture. Il se mit alors à réfléchir sur le moyen de se faire  
"donner les bananes sans déchoir de sa noblesse et il trouva.  
"Quand j'étais petit, dit-il, mon grand-père, que j'aimais  
"beaucoup, avait un chien merveilleux; ce chien dont la taille  
"était prestigieuse, était un excellent chasseur capable,  
"lorsqu'il poursuivait du gibier, de faire des bonds extra-  
"ordinaires, comme d'ici au régime de bananes qui se trouve  
"là, à droite, au fond de la case. Hein, n'est-ce pas formi-  
"dable, dis-moi, ma belle, et ce régime de bananes ne se  
"trouve-t-il pas suffisamment loin d'ici? Et d'abord, qu'est-  
"ce comme race de bananes? Le régime me paraît très long,  
"je ne me souviens pas en avoir vu de pareils depuis ma nais-  
"sance.- Et la jeune fille de rire, et le jeune homme de rire,  
"et tous les deux de rire ensemble. N'ai-je pas fini mon his-  
"toire et ne m'avez-vous pas compris? Le jeune homme mangea  
"les bananes sans aucune honte."(1)

## 2. L'ingéniosité d'esprit de la femme infidèle

" Une femme avait deux amants. Un jour son mari sortit,  
"disant qu'il allait en voyage. La nuit venue, un des amants  
"vint trouver la femme. Ils étaient depuis peu ensemble lors-  
"qu'ils entendirent le mari qui venait. L'amant dit: "Comment  
"vais-je faire?" La femme répondit: "Entre dans ce grand vase  
"d'argile." Il y entra et s'y blottit. Le mari entra et se  
"mit à causer avec sa femme. L'autre amant s'en vint à pas  
"discrets, tiaraou! tiaraou! tiaraou!, s'arrêta devant la por-  
"te et dit: "Bonsoir". Le mari répondit: "Bonsoir!" La femme  
"dit brusquement: "Tu viens chercher le vase à bière de mil

"de ta mère?" Le second amant dit: "Oui! Elle m'a demandé de venir  
"le prendre." La femme l'aida à charger le vase sur sa tête et  
"il partit.

" Arrivé sur la place publique du village, il dit: "Oh! com-  
"me j'ai eu de la chance!" L'amant qui était dans le vase dit:  
"Et moi donc!" Aussitôt le porteur lança le vase à terre, le ré-  
"duisant en miettes, en s'écriant: "Va-t'en immédiatement d'où  
"tu es, misérable!"(1).

### 3. L'amour chevaleresque: bravoure et hardiesse d'un prétendant

" Le chef d'une tribu Afañ avait une fille d'une beauté  
"incomparable. Tous les peuples, toutes les races, toutes les  
"espèces animales, jusqu'aux extrémités du monde, étaient entrés  
"en connaissance de l'événement, et tout le monde était acquis  
"à l'idée que serait le plus honoré des peuples celui dont un  
"ressortissant épouserait la jolie fille du chef. Aussi tous  
"les peuples, toutes les races, toutes les espèces animales,  
"envoyèrent, pour aller conquérir le coeur de la belle fille,  
"chacun une délégation lourdement chargée de cadeaux les plus  
"précieux, et des trophées les plus merveilleux des derniers  
"combats.

" Arrivée chez le chef, chaque délégation déclina ses ti-  
"tres de gloire, en vantant la puissance de son armée, l'opulence  
"de son pays et l'ardeur au combat de ses preux. Le chef dit:  
"Dans mon pays, il n'y a ni guerre ni famine et nous ne faisons  
"pas de marché. Aussi je ne céderai pas ma fille contre la gloire  
"des armes, contre la richesse et en suscitant des jalousies.  
"Dans mon pays, nous avons la lutte corps à corps. Que le valeu-  
"reux lutteur qui aura eu raison de tous les autres épouse ma  
"fille". L'épreuve s'annonçait dure, car il y avait les repré-  
"sentants de tous les peuples, de toutes les races et de toutes les  
"espèces animales qui sont connues sur la terre.

" Au jour fixé, le tam-tam sonna et la compétition commen-  
"ça; les puissances de la nature, si elles triomphaient facile-  
"ment des petites espèces, échouaient toutes devant l'éléphant.  
"Celui-ci se dressait comme un roc, massif, informe, fier et  
"inébranlable. Personne ne voyait comment le jeter à terre,

(1) Conte bambara, cf. MOUSSA TRAVELLE: "Proverbes et contes bambara"  
Paris 1923, p.76

"le dos contre le sol et les pattes en l'air. Tout le monde  
"s'accordait donc à penser que c'est l'éléphant qui triomphe-  
"rait; et lui-même conservait cet espoir dans son coeur et  
"tout le peuple des éléphants se réjouissait.

" Mais la grenouille était maligne; elle avait conscien-  
"ce de la difformité, de la petitesse et de l'inconsistance  
"de son être; aussi elle n'avait pas osé effleurer le lieu  
"des combats. Par devers elle, elle réfléchissait cependant:  
"Comment ferai-je pour vaincre l'éléphant et enlever, pour  
"mon bonheur et pour la joie de tout le peuple des grenouilles,  
"la belle fille du chef?

" Elle s'en allait toute pensive quand soudain un éclair  
"jaillit dans son esprit: elle connaissait le frêle mais ef-  
"ficace génie des bois, "Ngwom Zezele"; dans le passé il lui  
"avait rendu des services fort appréciables. Pouvait-il l'ai-  
"der en cette circonstance? Il fallait à tout le moins tenter  
"la démarche. Sitôt décidé, sitôt accompli. En voyant arri-  
"ver vers lui la grenouille, le "Ngwom Zezele" s'exclama:  
"Tsom-om-om-om... Le roseau au tronc menu et fragile,  
"la brindille sèche et légère, voilà l'abri où je me niche.  
"Tu venais de bonne heure que tu me trouvais déjeunant d'une  
"cuisse de moustique avec des restes de banane. Va et fais-  
"toi planter des clous aux quatre pattes en prenant soin  
"qu'ils ressortent bien de part et d'autre de la chair."

" La grenouille s'en alla, s'exécuta selon les prescrip-  
"tions du génie des bois et apparut sur le lieu de l'épreuve.  
"Et toute la cour d'éclater de rire en considérant le volume  
"négligeable du corps du nouveau compétiteur. La grenouille  
"cependant insista pour commencer la lutte. Et au signal du  
"corps à corps, ses femmes entonnèrent pour elle l'hymne de  
"guerre: "C'est la grenouille, oh la grenouille

"Tcha li tcha

"La grenouille Mebengue

"Tcha li tcha

"Sako Sako

"Tcha li tcha

"Sako Mebengue

"Quand il lui prend de jouer avec ses amis,

"Alors comme en s'amusant,

"Elle les ramasse

"Et les balance à terre.

"Zeñ neñ neñ e...

"Tcha li tcha

"Zeñ neñ neñ e...

"Tcha li tcha...

" La grenouille, au grand ébahissement de tous les specta-  
"teurs, triompha de tous ses adversaires. Quand l'heure vint  
"d'affronter l'éléphant(elle ne fut admise à le faire avant  
"d'avoir fait ses preuves <sup>auprès</sup> de puissances inférieures), tout le  
"monde s'écria:"c'est la gageure". Mais les femmes de la gre-  
"nouille entonnèrent de nouveau le chant de guerre: celui-ci  
"excita la fougue de la combattante qui balança l'éléphant en  
"l'air. Ce fut de tous les coins de la cour une immense clameur  
"d'ovation pour la grenouille; celle-ci épousa donc la jolie  
"fille du chef et c'est ainsi que la gent grenouille se trouva  
"honorée sur terre".(1)

Il y a lieu de parler à présent de la sexualité dans  
les jeux populaires. La société pahouine traditionnelle pratiquait  
de nombreux jeux de plein air dont la plupart étaient communs aux  
deux sexes. A l'exception des danses dont nous avons déjà parlé, ces  
jeux étaient presque tous l'apanage des enfants et des jeunes.  
Les seuls d'entre eux qui recelaient une connotation sexuelle se rap-  
portaient exclusivement soit à l'idée de mariage soit à celle de la  
procréation: les thèmes érotiques n'y ont donc jamais figuré.

On peut citer en exemple d'abord le jeu dénommé en  
Eton "bene bene o, bene bese..."(ils sont, ils sont, oui, ils y sont  
tous). Ce jeu que les jeunes Pahouins aimaient passionément, consis-  
tait à faire faire aux joueurs des choix qui, dans la suite, devaient  
être sanctionnés par le groupe; voici comment se déroulait la partie:  
deux meneurs de jeu s'établissaient chacun à une extrémité de la cour;  
l'un demandait alors à l'autre:"que désires-tu avoir?" Ce dernier ré-  
pondait en donnant un ordre donné de réalités à propos desquelles il  
voulait que le groupe s'amuse à faire des choix; c'est ainsi qu'il  
pouvait demander les mets. Tous les autres joueurs, groupés autour  
du premier meneur de jeu, choisissaient alors chacun le mets qui lui  
semblait le meilleur et lui confiaient en secret ce choix. Le second  
meneur de jeu se faisait alors donner l'un après l'autre les noms des  
mets pour lesquels les joueurs avaient opté. D'après ses goûts person-  
nels, mais des goûts auxquels on pouvait se fier parce que générale-  
ment il s'agissait de l'un des plus âgés du groupe, il retenait

(1) Récueilli par nos soins.

le premier mets pour lequel allait toute sa préférence. Le joueur qui l'avait choisi bondissait en triomphateur pour aller le rejoindre. Après ce premier choix, le premier meneur de jeu rappelait au second tous les noms de mets qu'il restait encore à choisir et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il n'y ait plus qu'un mets, le dernier donc qui n'avait pas bénéficié de la faveur du censeur, ce qui témoignait chez celui qui l'avait choisi, d'un certain manque de goût; on se moquait donc de ce malheureux qui, du reste, devait exécuter, seul au milieu de la cour, une danse rituelle pour marquer son échec. De la sorte, le jeu apparaît comme une école de goût.

Là où le jeu en question touche à la matière de notre recherche, c'est qu'il pouvait s'agir de choisir des jeunes gens ou des jeunes filles du quartier ou encore des ménages. Dans ce cas, les jeunes joueurs faisaient l'apprentissage des canons esthétiques de la société: ces canons à coup sûr comprenaient et la régularité de la plastique, et l'esthétique fonctionnelle et la beauté morale. Il apparaît ainsi que l'idée du mariage et de la procréation était sous-jacente au jeu.

Un autre jeu très populaire aussi chez les jeunes Pahouins, et qu'Emile Trezenem avait décrit, était le "ngal ngoe"(la truie). Les deux enfants les plus forts du groupe se tiennent par les mains et tendent les bras. Parmi les autres joueurs, il y a un qui représente la truie: il est tenu par tous ses compagnons en file, et cette file doit passer en se baissant sous les bras tendus, en chantant:"ngal ngoe, eyele a a a...ngal ngoe..." Le dernier de la file est guetté par les deux premiers joueurs qui essaient de le retenir prisonnier entre leurs bras; s'ils y réussissent, le malheureux va se mettre à l'écart. Le jeu continue jusqu'à ce que la truie reste seule. Tous les joueurs se mettent sur deux rangs et cherchent à l'attraper en chantant:"me ligi ane nkum nkum tege ai mon"(je suis resté comme un tronc d'arbre sec sans enfant).

De la sorte, les jeunes Pahouins apprenaient de bonne heure la valeur sociale de la procréation: cette dernière ne constituait-elle, tel que ce jeu invitait à le penser, ce bien suprême sans lequel l'existence sur cette terre n'avait pas grande signification?

Les jeunes garçons pahouins pratiquaient aussi un jeu favori, les "sogaies", qui était une vraie école d'adresse. Les joueurs se répartissaient en deux camps, laissant entre eux une distance d'environ trente mètres; ils se mettaient alors en file indienne et s'armaient tous de petits javelots; en tête se plaçaient les plus adroits et les plus forts. Le jeu consistait pour chacun des camps à atteindre,

avec ces javelots, les balles végétales qui étaient les fruits (assez durs) d'un arbre (ngege); c'est le chef de file de chaque camp qui était chargé de les lancer vers le camp adverse, avec le maximum de force, de façon que ce dernier ne puisse pas facilement les atteindre. Tous les joueurs du camp qui recevait la balle s'essayaient l'un après l'autre à l'atteindre; si quelqu'un d'eux y réussissait d'une façon franche, c'est-à-dire avant que la balle ne soit immobilisée sur place, la balle atteinte devenait l'otage du camp. Le jeu continuait ainsi jusqu'à ce que l'un des camps ait accaparé toutes les balles.

Ce qu'il y a de surprenant dans ce jeu, c'est que les balles retenues en otage n'étaient pas appelées "prisonniers", mais "femmes-épouses". Si donc le jeu des sagaies était comme nous l'avons dit, une école d'adresse, n'apparaissait-elle pas en même temps comme, une école de vie, cette vie du groupe qui faisait de la sexualité, avec le phénomène du dualisme sexuel, l'une des principales catégories de l'appréhension du monde et de la complémentarité des sexes, la loi du fonctionnement de toute réalité vivante?

De cette façon, les jeux de plein air chez les Pahouins étaient chargés d'une véritable éducation sexuelle. Les grands thèmes de l'éthique sexuelle du groupe y étaient présents et il est inconteste que ce modèle éducationnel investissait l'inconscient de l'individu et inspirait significativement ses jugements et ses conduites.

Nous pouvons encore parler, sous cette rubrique: "La sexualité dans le folklore", et bien que leur place semble ne pas convenir ici, des proverbes. Comme dans la vie de tout autre peuple, les proverbes pahouins sont l'expression de la sagesse du groupe: partant de simples constatations ou plus souvent d'expériences vécues, ils proposent un enseignement destiné soit à guider le sujet vers la voie du succès et du bonheur, soit à le mettre en garde contre les illusions de la vie. Les proverbes relatifs à la sexualité sont nombreux et se rapportent essentiellement soit aux problèmes du mariage et de la vie conjugale, soit au thème de la procréation, soit encore à l'appréhension différentielle de l'homme et de la femme, soit enfin au respect de la pudeur.

Les thèmes du mariage dans cet aspect de la tradition orale gravitent tous autour d'une idée centrale, celle de l'obligation morale du mariage. Un proverbe du sous-groupe Eton dit en ce sens: "Nko wa te kad na wa'a nga ba" (au grand jamais on n'entend un célibataire déclarer qu'il ne se mariera point). Ceci veut dire que, le mariage étant tout à la fois un devoir de conscience et une obligation sociale, et le groupe familial tout entier devant en assumer la négoc-

ciation, le célibataire ne peut disposer d'aucune justification valable pour y renoncer d'avance. Un autre proverbe abonde dans le même sens, mais veut instruire sur la réalité du mariage: si celui-ci reste une valeur morale dont il ne convient pas de s'abstenir, il n'en demeure pas moins que la vie de couple est une épreuve particulièrement difficile, comme l'exprime ce proverbe "le mariage est une guerre"; toutefois en comparaison, l'épreuve du célibat, quelle que soit la raison qui la motive, est à proprement parler ineffable: il s'agit du proverbe Ewondo: "alug abe, nkoe bidim" (se marier est redoutable; ne pas se marier est "phénoménal"). Afin de faire mieux saisir toute la portée de ce proverbe, il convient d'expliquer le terme "bidim" auquel est assimilé le refus de l'expérience matrimoniale. Le "bidim" est l'apparition à des heures inopportunes de l'animal protecteur; c'est le signe évident qui annonce l'arrivée prochaine de toutes sortes de malheurs dans la société; par extension, "bidim" désigne toutes les apparitions insolites: un animal nocturne (le rat surmulot "koe esi", la vipère, le hibou...) qui se fait voir de jour ou l'inverse, est un "bidim"; un animal qu'on aperçoit en un lieu où normalement il ne séjourne pas est un "bidim"; il en est de même d'un animal qui émet un cri qu'on n'entend pas habituellement ou chez les membres de son espèce ou dans le sexe auquel il appartient (par exemple une poule qui chante). Enfin toute chose étrange est "bidim": se faire voler son chapeau sur la tête ou ne pas voir quelque chose qui est devant soi appartient à la catégorie des "bidim". Or tous ces "bidim", quelle qu'en soit la matière, sont des phénomènes de mauvais augure: ils présagent toujours un malheur qui doit s'abattre sur le groupe ou sur l'individu. Si donc le célibat est aussi "bidim", c'est en raison d'abord de son caractère d'étrangeté: dans une société où tout le monde court après la valeur suprême que constitue la descendance, le célibataire qui s'y montre indifférent apparaît comme un original dont la conduite sous ce rapport est incompréhensible d'autant plus que, comme le dit cet autre proverbe: "le célibataire ne mange pas tous les soirs". Enfin un célibat obstiné n'est-il pas une réalité intrinsèquement dangereuse en ce sens qu'il constituerait une faute d'omission entraînant une justice immanente? Le laisse croire la coutume en vigueur dans les tribus du Nord du Nigéria selon laquelle, en cas d'une sécheresse prolongée, les filles célibataires, que l'on rend responsables du malheur, sont sommées de se marier sous peine d'être chassées du territoire du groupe.

Parmi les proverbes se rapportant à la valeur sociale de la procréation, on en rencontre un qui a cours dans tout le monde Bantou et selon lequel "l'enfant est la récompense de la vie". On comprend ainsi l'ardeur avec laquelle cette récompense est recherchée, et pourtant, le sentiment d'échec que ressent le couple stérile. Un autre proverbe pahouin: "abum te ase kik ai mon" (ce ventre-là ne porte pas un bébé) montre excellemment que la procréation est la toute première valeur dont on puisse se glorifier et se prévaloir dans la vie. Le proverbe est en effet prononcé à l'adresse surtout de tous ceux qui tentent d'usurper un avantage quelconque en avançant un titre fictif qui leur en assure le droit. De la sorte, la grossesse de la femme, en raison du bien qu'elle promet, est présentée comme le modèle et le prototype des prérogatives sociales.

Les Pahouins connaissent aussi bon nombre de proverbes destinés à enseigner le respect de la pudeur. Tous ces proverbes tendent à montrer qu'aucune raison ne saurait justifier une incartade en matière de décence dans l'habillement, les paroles, les gestes et le maintien général. C'est ainsi qu'un premier proverbe, très couramment utilisé chez les Eton, dit que le fait d'être occupé à dépêcher un gibier n'autorise pas à ne pas se soucier de rajuster son pagne qui se dénoue: "Nge oba ngom te ped idze?" Un autre proverbe, connu surtout chez les Ewondo, très voisin du premier décrit une femme du nom de Aligi Ntigi qui, emportée par l'ardeur de la danse, oubliant de resserrer son pagne autour des reins, ce qui lui valut de rester tout nue devant l'assistance: "Abog ngom Aligi, eyie esodegan a osu, ai a mvus". Certes tous ces proverbes ont toujours un sens général qui dépasse le cadre de l'idée directe qu'ils expriment: ainsi ces deux derniers que nous venons de rapporter signifient qu'il ne faut pas s'abandonner à corps perdu à un plaisir au point d'en oublier sa dignité. Mais l'intérêt réside dans le fait que le non-respect du decorum en matière sexuelle soit pris comme le modèle du déshonneur.

Enfin il existe un groupe de proverbes ayant comme centre d'intérêt l'appréhension différentielle de l'homme et de la femme. La plupart de ces proverbes ou relèvent les déficiences naturelles inhérentes à chacun des sexes par rapport à l'autre, ou donnent un enseignement sur le respect des modèles de comportement impartis socialement à chaque sexe. Un premier proverbe, en honneur surtout chez les Eton, souligne la nécessité fondamentale de la différenciation rigoureuse des individus selon le sexe, différenciation qui concerne aussi bien l'aspect anatomo-physique que l'aspect moral. du respect des modèles sociaux de conduite: il s'agit du proverbe qui



interdit que tout groupe humain se forme à l'image des assemblées de caprins où "mâles et femelles portent tous également des cornes sur la tête" (tsen bo nyia kabni, bedzom toñ, beyal toñ); même si de nos jours l'usage que l'on fait de ce proverbe tend à souligner davantage la nécessité de l'autorité dans tout groupe, le sens obvie qui avait le plus cours dans la société traditionnelle n'est pas à négliger.

Si les sexes doivent être ainsi distingués l'un de l'autre, c'est en raison des différences irrémédiables qu'ils recèlent entre eux et qui confèrent à chacun une irréductible spécificité par rapport à l'autre. De la sorte, la femme est physiquement faible par rapport à l'homme et il découle forcément de cette faiblesse physique une faiblesse morale; ne pouvant combattre physiquement et n'ayant pas du reste été éduquée à le faire, la femme, pour se défendre, n'a que sa langue: aussi il est de sa nature de jaser, de médire ou de faire des commérages; la société entière le sait et dans une large mesure l'accepte: c'est pourquoi d'après un proverbe bantou, "la force de la femme est dans sa langue"; c'est pourquoi aussi tous les maris savent qu'ils ne manqueront pas de tuer leur femme s'ils lui tiennent rigueur de tout ce qu'elle peut dire (en cas de dispute dans le ménage). Par ailleurs, cette impuissance physique de la femme, qui équivaut tout compte fait à une véritable infirmité dans une société où prédomine un idéal de combativité, d'insoumission, d'indiscipline et même de conquête, a un impact évident sur son être moral; c'est d'abord l'intelligence de la femme qui laisse à désirer, car, entre autres choses, "la femme ne vous croit que lorsque vous la dupiez". Ensuite, la femme apparaît plus sexuellement tentée que l'homme, car "une femme préfère toujours celui qui l'attend sous les bananiers" et par ailleurs, tout le monde sait que "celui qui épouse une jolie femme ne la possédera que nominalement".

Pour jouir d'une supériorité physique, l'homme de son côté n'en recèle pas moins des défauts inhérents à son sexe; si dans la vie publique on peut louer son entêtement et ses autres aptitudes de mâle, on sait cependant que sa conduite menace perpétuellement de verser dans la mesquinerie et la bassesse; aussi "une femme n'admire jamais son mari"; c'est pourquoi aussi, d'après ce proverbe bantou, "on avait dit à une femme: "donne une gifle à celui que tu dédaignes" et elle se dirigea vers son mari!" Il n'est du reste pas difficile ni à l'homme de se comporter d'une façon indigne de son sexe, ni à ceux qui l'observent de s'en apercevoir. L'idéal de la masculinité est tellement élevé dans la société pahouine qu'il est hautement impossible à un sujet de s'y conformer entièrement: comment en effet

ne pas enfreindre, de propos délibéré ou par inadvertance, cet appareil lourd de règles sociales qui interdisent par exemple, d'entrer dans la cuisine de sa femme, de demander à manger à cette dernière ou même de se préoccuper de savoir ce qu'elle prépare, de se livrer à un quelconque genre de commérage, ou de trahir le moindre sentiment de peur devant toute situation? Aussi, dans toutes les disputes entre les époux, la femme, pour se défendre, n'a rien d'autre de mieux à faire que de ridiculiser son homme en relevant les détails de ses comportements habituels qui font entorse à l'éthique différentielle des modèles socio-sexuels de conduite. L'une de ces injures que les femmes adressent le plus couramment aux maris est passée en proverbe: le "nyom pam bidzem" désigne, chez les Eton, l'homme qui hante la cuisine de sa femme et surveille de près tout ce qui s'y passe.

Il y a lieu enfin de traiter de la sexualité dans les berceuses et la chanson populaire. Il s'agit là de deux genres culturels auxquels les Pahouins étaient passionnément attachés; les mamans disposaient de très nombreuses berceuses dont la plupart résultaient de créations spontanées; on les chantait à l'enfant en toutes circonstances: lorsqu'on le promenait, lorsqu'on lui faisait la toilette ou lorsqu'on l'endormait. Les thèmes en étaient très variés: si la plupart invitaient le bébé à se calmer ou à s'endormir, il s'en trouvait d'autres se rapportant à diverses situations de la vie. Lorsqu'il y était question de l'amour, il s'agissait dans la plupart des cas de l'amour sentimental dont l'expression convient naturellement au genre musical de la berceuse: les plaintes de l'un des amants ou les épanchements amoureux du couple produisaient des mélodies tendres destinées à apaiser l'enfant. Certaines de ces chansons étaient des chefs-d'oeuvre poétiques. L'une des plus courantes racontait une scène d'adieux entre deux amants: la jeune fille qui restait s'adressait en ces termes à son partenaire qui la quittait:

"Pars, oui, pars, ami

"Le pays dans lequel tu te rends est lointain.

"Il faut trois jours de marche pour y arriver

"Et il faut traverser trois rivières

"Pars, oui, pars résolument.

"Pourquoi tardes-tu?

"Et pourquoi ton pas se fait-il pesant?

"As-tu donc pensé que je puisse jamais t'oublier,

"Et qui aurait semé dans mon coeur

"Le grain de l'infidélité?

"Oui, pars.  
"Dès que tu seras arrivé,  
"Regarde à droite, fouille à gauche,  
"Cherche, je t'écrirai.  
"Mais t'écrirai-je vraiment?  
"Qu'est-ce donc qu'une lettre  
"Quand on aime  
"Qu'est-ce qu'une lettre, ami?  
"Pars, oui, pars résolument."

Dans une autre berceuse où l'amante déplore l'absence prolongée de son amant, on entend:

"Je l'appelle doucement  
"Il ne répond pas.  
"Je l'appelle avec fracas  
"Il reste muet.  
"J'emprunte le concours du tambour  
"C'est peine inutile.  
"Triste sort que le mien!"

Si ces berceuses qui ont trait à la sexualité nous présentent de la sorte des tableaux d'un amour sentimental, l'idée du mariage y était toujours latente; en effet ces amants étaient ou des fiancés qui avaient encore besoin de se conquérir mutuellement ou des jeunes mariés qui vivaient encore intensément leur idylle. Il n'y était donc jamais fait allusion à un quelconque modèle donjuanesque ni à celui d'un amour libre et passager.

Quant à la chanson populaire, on y remarquait une certaine différenciation selon les sexes et les âges. Les femmes pahouines d'âge mûr (bonyia bininga) possédaient en exclusivité le genre musical "bikud si" (littéralement: chants à frapper le sol", en raison de la danse spécifique qui les accompagnait et qui obligeait les danseuses à battre fortement le sol avec leurs pieds). Les "bikud si" n'avaient pas de thème spécifique: ils se plaisaient à décrire avec humour toutes les situations de l'existence et étaient d'ailleurs, dans beaucoup de cas, spontanément créés en fonction des circonstances. C'est ainsi qu'un groupe de femmes d'un lignage qui allait donner en mariage une de leurs filles dans un groupe étranger pouvait, pour peu qu'elles y étaient bien reçues, élaborer sur-le-champ un hymne pour célébrer les joies de la maternité.

Les "bikud si" que l'on chantait en permanence étaient d'un pittoresque remarquable; l'un d'eux pouvait conter les infortunes du malheureux chasseur qui, à défaut de sangliers, se résigne (chose inouïe) à chasser les chimpanzés. Lorsqu'ils avaient traité à la sexualité, ces chants exprimaient l'éthique sexuelle et conjugale du groupe en relevant chez quelques individus et sous le mode du "castigat ridendo mores", des conduites par trop singulières qui ne la respectaient pas; c'est ainsi que le cas du nommé "Ndabungara" était sur toutes les lèvres: c'est que Ndabungara, fils de Ntsama, menait une vie sexuelle tellement anarchique et tellement effrénée que, dans son ardeur, il prenait pour partenaires à la fois les filles et leurs mères! Un autre "bikud si" rapporte avec un piquant et un humour excitants les plaintes d'une épouse que le mari maltraite de toutes les manières possibles.

Le chant chez les hommes s'entendait surtout, en dehors des épopées lyriques des troubadours, dans le jeu des balafons. Les chants dont on accompagnait cette musique traitaient aussi de sujets très variés. Lorsqu'on y introduisait les thèmes sexuels, l'éthique sexuelle du groupe était en principe sauvegardée, mais l'ambiance très excitée des séances autorisait, assez souvent, un certain relâchement des règles relatives à la pudeur: on assistait alors à une percée de l'érotisme: les joueurs pouvaient décrire le corps de la femme en nommant certaines parties de son corps qui excitent la sensualité chez l'homme: les poils, le sexe...; de temps en temps aussi on faisait allusion au coït. Cependant, le thème de l'esthétique fonctionnelle du corps de la femme formait le substrat de ces écarts érotiques: beaucoup plus que sur les poils ou l'appareil génital, on s'arrêtait davantage sur les seins et la plénitude des formes du corps de la femme.

Le chant en pays pahouin se rencontrait aussi parmi la jeunesse; il s'agissait alors surtout de chants destinés à accompagner une danse spécifique appelée "ndzami" chez les Eton et qui avait cette particularité d'être aussi un jeu, et même plus un jeu qu'une danse. Pour danser le "ndzami", les joueurs se mettaient en un rang; un seul parmi eux devait se mesurer à tous les autres; pour cela, il lui fallait danser avec chacun et l'épreuve dont il cherchait à sortir vainqueur consistait, au moment précis où le rythme du chant le voulait, à lever une des jambes de façon que l'adversaire avec lequel il dansait lève la jambe contraire; si les deux levaient la même jambe (par exemple la jambe droite) jusqu'à trois fois de suite, notre joueur était vaincu et devait céder la place à un autre.

Remportait la victoire celui qui avait réussi à tromper toute la rangée des danseurs en leur faisant lever une autre jambe que celle qu'il levait lui-même. C'est donc l'élément rythmique qui constituait le centre d'intérêt de cette musique, car il indiquait par lui seul le moment auquel il fallait lever le pied; aussi les paroles du chant tenaient une place très secondaire; elles formaient rarement du reste un ensemble thématique et la plupart n'étaient constituées que par des onomatopées destinées à accentuer le rythme.

Tous ces modèles que nous venons de décrire appartenaient à la culture officielle de la société, en ce sens qu'ils étaient vécus ouvertement par la catégorie de membres qui y avaient accès et dans les seules circonstances qui convenaient. Mais à côté de cette culture officielle, il y a toujours eu dans cet aspect du decorum sexuel du groupe, et comme du reste cela se passe dans toutes les autres sphères de la vie sociale, diverses conduites opposées à l'éthique commune et relevant d'options individuelles; il s'agit de tous les comportements qui, de près ou de loin, s'apparentent à la pail- lardise. Ce modèle se rencontrait éminemment chez les jeunes garçons socialement inadaptés, les personnes marginales et toutes celles qui étaient affectées d'un déséquilibre mental passager ou permanent. Nommer crûment et gratuitement les organes génitaux en chantant ou en parlant, faire allusion au coït, faire des gestes obscènes étaient toujours des comportements socialement réprouvés et dont les auteurs étaient qualifiés de "fous"; c'est dire que rien de tout cela ne pouvait se cristalliser dans des formes stables.

## V - La Sexualité dans l'Art n

### 1. Les arts plastiques Pahouins

Malgré les très nombreux styles selon lesquels on peut classer les sculptures africaines (Mr Ladislas Segy avançait le chiffre de 200 environ), la statuaire africaine revêt cependant des traits caractéristiques d'un bout à l'autre du continent noir. Avant d'étudier l'art sculptural pahouin dans sa spécificité pour y appréhender l'élément sexuel, il convient au préalable d'examiner les traits communs de l'ensemble de la statuaire en Afrique Noire.

Les statues négro-africaines, destinées beaucoup moins à être contemplées qu'à être manipulées dans les célébrations culturelles, ont généralement des proportions modestes. Ce sont toutes des représentations et des expressions plastiques abstraites de l'idée d'homme ou de la femme, car elles ne comportent aucun trait individuel ni

aucune caractéristique physique d'une race. Le matériau et les conditions de travail du sculpteur imposent à ces productions des formes bien précises: en effet l'artiste part d'une seule masse (le plus souvent un tronc d'arbre) à laquelle il n'ajoute presque jamais une autre pièce; de ce fait il ne peut obtenir qu'une forme cylindrique; le personnage est souvent figé dans l'immobilité d'une pose qui est en général la station debout; la colonne vertébrale est verticale et la tête se situe dans son exact prolongement; les bras, de forme cylindrique eux aussi, sont presque toujours attachés au corps et les jambes sont en général trop courtes proportionnellement à la longueur du tronc.

Par ailleurs, la disposition symétrique des parties droite et gauche, l'extrême sévérité du visage dépouillé de ce qu'une expression psychologique peut avoir de fugace, et enfin le caractère athématique de ces statues qui <sup>ni</sup> ne décrivent une action, ni ne racontent une scène, donnent à la statuaire négro-africaine une extraordinaire impression de monumentalité, de densité et de puissance.

Dans ces productions sculpturales toutefois, les auteurs ont attaché beaucoup d'importance à certains détails et plus spécialement aux points critiques du corps: les yeux, le nez, la bouche, le sexe, les tatouages et marques diverses, les insignes, les attributs, etc... Quant à l'aspect sexuel qui nous intéresse plus particulièrement ici, la statuaire africaine est fortement sexualisée; les caractéristiques sexuelles primaires et secondaires y sont très nettement marquées: aux formes pleines et rondes des représentations féminines s'opposent les formes viriles et angulaires des représentations masculines; par ailleurs, le sexe lui-même est bien mis en évidence pour évoquer non l'érotisme, mais la fécondité. C'est la raison pour laquelle la statuaire africaine représente parfois des femmes enceintes ou des accouchements.

C'est dans cet ensemble qu'il convient d'étudier l'art sculptural pahouin. Tous les chercheurs ont reconnu que le peuple Fang était l'un des grands classiques de la statuaire africaine. Cet art grandiose a toutefois pu résulter d'une symbiose de l'art autochtone et d'éléments importés. Il a trouvé un terrain d'épanouissement dans le genre reliquaire. En effet, dans le bieri, la forme la plus caractéristique du culte des ancêtres, les ossements de ces derniers étaient enfermés dans un panier (ewole bieri) dont le couvercle portait la statue du premier ancêtre. Le tout reposait dans une sorte d'autel que possédait chaque grande famille. Lorsqu'avait lieu l'essaimage de la famille, l'aîné du nouveau groupe recevait pour l'autel familial

à défaut d'un crâne d'ancêtre, des fragments d'ossements contenus dans une statue. La position assise qui se rencontre dans ces productions est rendue possible, et même nécessaire, par le fait que les sculptures sont posées sur les pyxidos à reliques.

A côté de ces reliquaires cependant, on trouve aussi des statues isolées et des objets usuels décorés de figures (cuillers, harpes, cannes, tambours...) Nous allons étudier ces objets plutôt dans la rubrique "art graphique".

Quant à l'élément sexuel dans ces sculptures, l'art plastique pahouin rejoint évidemment ce que nous avons dit sur ce point de la statuaire négro-africaine en général, compte tenu cependant des exigences du genre reliquaire qui constitue la plus grosse part des productions pahouines. Il nous est cependant loisible d'étudier un cas particulier, le poteau sculpté qui, dans le culte Bwiti, soutient le temple en sa partie médiane et est planté sur les reliques.

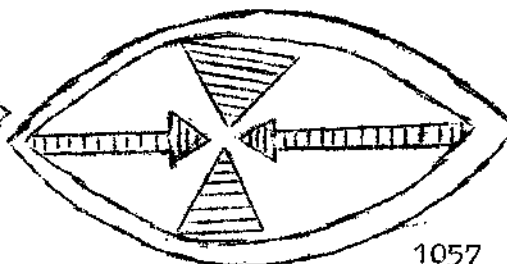
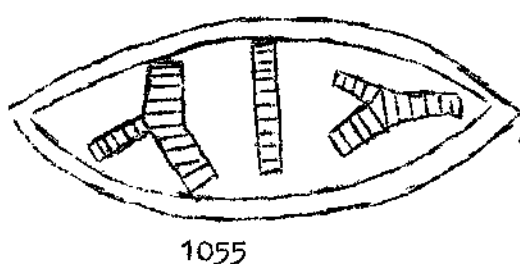
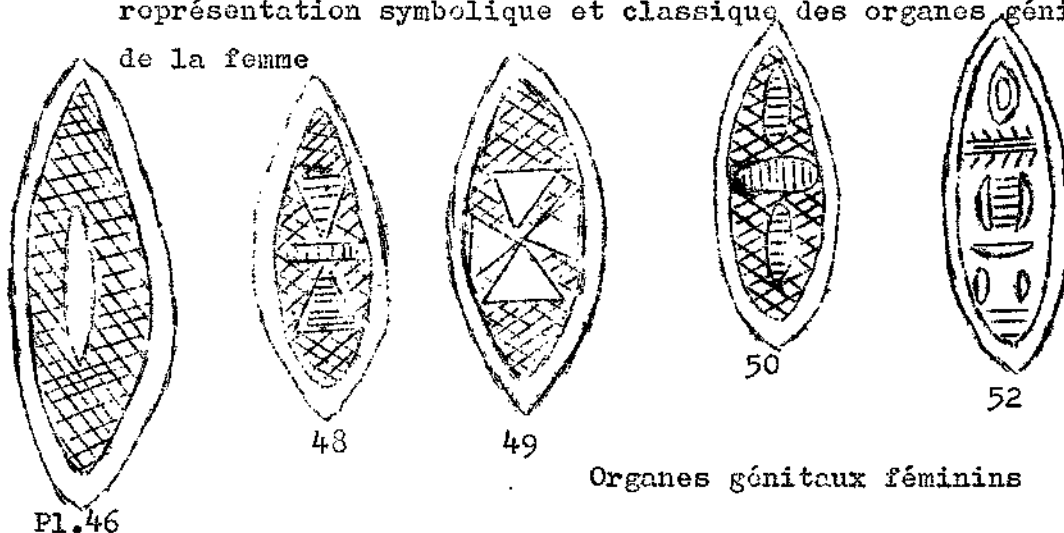
Le culte synchrétique bwiti fut introduit en milieu pahouin au début du siècle, grâce en particulier à quelques fragments familiaux pahouins isolés de leurs clans et de ce fait coupés de leurs rites traditionnels, le bieri ou le So. Le culte bwiti comprend, comme toute religion, un corps de croyances, des lieux de culte (qui sont les temples appelés "mbaza-bwiti"), des séances d'initiation et des célébrations rituelles. A travers tout le territoire où il est implanté, son caractère plus ou moins élaboré se reconnaît à la richesse en symboles figurés du poteau central, nommé précisément "bwiti", et dans ces symboles, la sexualité tient une place importante. Là où le culte bwiti accuse un développement rudimentaire, le poteau sculpté n'offre qu'un losange à sa base représentant le sexe féminin. C'est le type moyen d'élaboration du culte qui est le plus riche en symbolisme sexuel: l'essentiel de la sculpture est constitué en effet par un corps de femme dont le sexe et les deux seins sont très nettement mis en évidence; la sculpture, pratiquée à même le poteau, représente Nyingon Mebe'e, l'épouse-soeur de Nzame, le premier homme et l'ancêtre-moniteur. Le type le plus élaboré présente un symbolisme sexuel riche qui a emprunté des éléments au christianisme.

## 2. Les arts graphiques

Il est incontestable que c'est la sculpture qui a constitué le mode d'expression privilégié de l'art figuratif africain. Toutefois, par la pratique des arts ayant trait à l'ornementalisme (décoration du corps humain et des contours des cases et des meubles par la peinture, la gravure, le tatouage...), beaucoup de peuples négro-africains ont manifesté indiscutablement d'heureuses dispositions pour les arts graphiques. Nous nous arrêterons, pour appréhender la sexualité en milieu pahouin, dans ces arts ressortissant au domaine graphique, sur les jetons du jeu "abbia". L'"abbia" est un jeu de dés largement pratiqué par les Pahouins: il se rencontre dans tout le Sud-Cameroun et le Nord du Gabon. Les jetons en sont constitués par des petites noix sur lesquelles sont gravés des idéogrammes et des scènes habilement adaptés aux formes de ces noix; on y trouve ainsi représentés des hommes et des femmes, tout entiers ou dans l'un de leur aspect, figés ou s'adonnant à une activité quelconque, ainsi que des animaux et des éléments de la nature. On y trouve un symbolisme sexuel très dense et dont l'essentiel est constitué par les représentations du sexe de la femme. En voici quelques-unes accompagnées du numéro de classement du recueil qu'en avait fait le Pr Rèche:

Organes génitaux de la femme:

représentation symbolique et classique des organes génitaux de la femme



Stylisation de la fécondité nourricière



Nous avons donc, dans tous ces cas, un type d'art dans lequel la sexualité occupe une large place; mais il s'agit, une fois de plus, d'une sexualité qui, n'empruntant rien à l'érotisme et de ce fait n'invitant aucunement à la sensualité, vise à souligner la condition sexuelle commune de toutes les réalités existantes et à se mettre au service exclusif de la procréation.

X

X X

X X

## CHAPITRE XV

### Récapitulation: La Philosophie pahouine de la Sexualité

De tout ce que nous avons dit sur la vie sexuelle des Pahouins et d'autres groupes africains, il y a lieu de tirer à présent, en manière de synthèse, une conception négro-africaine de la sexualité. Une telle réflexion doit s'articuler suivant deux axes principaux: dans la mesure où, comme nous nous sommes efforcé de le montrer, la sexualité, imprégnant tout dans l'homme, constitue une dimension entière de l'humain, il s'impose de montrer tout d'abord comment l'éthique sexuelle d'un groupe prend place au sein de son système général d'interprétation du monde, tel que l'on peut le découvrir sous-jacent à la nature particulière de l'ensemble de ses modèles socio-culturels, compte tenu par ailleurs de la réalité toujours approximative de l'intégration culturelle. En second lieu, l'on doit faire apparaître, grâce à tous les traits et détails observés et en étudiant leur point de convergence, le visage caractéristique qu'y revêt l'éthique de la sexualité.

### La sexualité pahouine dans l'ontologie négro-africaine de la symbiose

L'être, au sens de toute réalité connue, n'étant jamais saisi, dans le cadre de la mentalité négro-africaine, comme une entité individuée, mais uniquement et fondamentalement comme soutenant un rapport existentiel et fonctionnel avec l'ensemble du cosmos, la sexualité en Afrique Noire ne constitue pas de ce fait une valeur autonome pouvant être détachée de l'ensemble des réalités environnantes et plus particulièrement du complexe de la vie, pour être considérée pour ce qu'elle serait en elle-même.

La sexualité se révèle d'une manière générale chez les Négro-africains comme la condition naturelle et irrémédiable de tout ce qui est. Sur le plan tout d'abord de l'existence, entendue dans le sens de ce que nous appellerions l'apparaître de l'être, ce trait de la mentalité de l'Afrique Noire s'exprime par le principe du dualisme sexuel dans son aspect de la sexualisation systématique de toutes les réalités connues: l'être est sexué tout comme il n'existe que par le lien irréductible qui l'attache à l'univers ambiant. Sur le plan maintenant de la viabilité et de l'efficacité de l'être, ce dernier, en plus du fait d'appartenir à l'une des deux classes

sexuelles, doit renfermer dans son fond intime le genre sexuel opposé au sien; ce deuxième aspect du même principe du dualisme sexuel nous introduit dans la notion de la complémentarité des sexes: l'être ne s'accomplit pleinement qu'avec l'être de sexe opposé. Si, au niveau des réalités inorganiques, cet aspect des choses ne peut être qu'exprimé symboliquement dans le langage, il devient en revanche un point de l'éthique sociale: l'union de l'homme et de la femme, possédant ainsi ses assises dans le plus profond de la mentalité noire, apparaît de la sorte tout à la fois comme un fait naturel et un devoir moral. Si donc l'être, sur le plan sexuel, ne peut se penser sans l'être, la sexualité en Afrique Noire apparaît comme l'un des lieux privilégiés où on peut faire la lecture de la philosophie des Noirs; elle exprime en effet, à sa manière et à sa place, cette idée qui nous est apparue comme constituant la clé de voûte du système ontologique négro-africain, à savoir que l'être, loin d'être perçu comme une réalité individuée, n'existe et n'est considéré que par le lien fondamental qui l'attache de proche en proche à l'ensemble de l'édifice cosmique.

Au niveau, maintenant, du comportement effectif de la société vis-à-vis des réalités sexuelles, il y a lieu tout d'abord de mettre en avance le principe général du système éthique du groupe tel qu'il découle de sa philosophie de l'être: l'être, étant de par sa nature intrinsèque dans un rapport existentiel avec l'être, doit être appréhendé et manipulé suivant la seule place qu'il occupe au sein de l'édifice cosmique; de la sorte, chaque réalité connue est l'objet d'une éthique à observer rigoureusement; la sexualité est ainsi réglée par de très nombreux interdits qui empêchent qu'elle soit considérée et utilisée pour ce qu'elle serait en soi, indépendamment de toutes les autres réalités avec lesquelles elle se trouve dans un rapport d'équilibre. Tout dans la sexualité chez les Pahouins et dans la plupart des sociétés négro-africaines est contrôlé: les réalités sexuelles se trouvent de ce fait entièrement soustraites aux manipulations de toutes sortes qui, échappant à l'éthique du groupe, relèvent des choix personnels.

Mais si, en règle générale, d'après les conceptions métaphysico-éthiques du groupe, un comportement inapproprié vis-à-vis d'une réalité quelconque provoque toujours certaines perturbations dans l'ordre cosmique de la nature et éventuellement attire des malheurs sur la personne du coupable ou sur les siens, l'intensité de ces perturbations et de ces malheurs est décuplée en cas de violation de l'éthique sexuelle. C'est que la sexualité, en tant qu'elle cons-

titue la catégorie de base de la cosmogonie, marque de son empreinte toute réalité existante et toute la vie sociale: c'est le sens de l'organisation différentielle de l'éducation selon les sexes, de la division sexuelle des tâches, des biens à posséder et des modèles de comportement, et du principe du dualisme sexuel sous la double forme que nous lui avons reconnue. Le retentissement dans le cosmos de la transgression des interdits sexuels est donc toujours susceptible de causer des calamités aux proportions redoutables, et c'est cela qui explique à la fois et la rigueur et la minutie de l'éthique sexuelle.

Par ailleurs, le très grand nombre des interdits sexuels relatifs aux diverses circonstances de temps, de lieu, d'époque ou d'activité ou aux catégories de personnes, l'existence de modèles sociaux de conduite où l'exercice de la sexualité est ou soigneusement évitée ou accomplie sur le plan symbolique, l'idée enfin que l'acte sexuel même accompli licitement est toujours dangereux à quelque égard, tout ceci invite à penser que la fonction sexuelle comporte intrinsèquement d'immenses potentialités destructrices ou à tout le moins débililitantes. Ces potentialités dangereuses inhérentes à l'exercice de la sexualité n'auraient de commune mesure qu'avec le pouvoir surhumain qu'il procure en cas d'une violation solennelle d'un point important de l'éthique sexuelle: celui qui commet en effet un inceste avec un membre quelconque de sa famille élémentaire "a tué" quelqu'un dans sa maison et c'est cet assassinat magique qui lui procure la force surnaturelle dont il a besoin pour vaincre l'ennemi à la guerre ou le fauve à la chasse. De la sorte, la fonction sexuelle chez les Pahouins apparaît comme un mal foncier; mais si c'est un mal nécessaire par lequel il faut passer pour les besoins de la procréation, la valeur suprême sociale, il convient naturellement d'en limiter les dégâts en l'ordonnant exclusivement à cette seule valeur positive qu'il apporte. Dès lors il devient clair qu'un coût qui n'aurait pas pour raison la recherche de cette valeur, soit en elle-même, soit dans la légitimité, soit objet d'interdit; l'Afrique Noire est restée dans son ensemble étrangère aux modèles socio-culturels de liberté et de perversions sexuelles.

Enfin, toutes ces conceptions des réalités sexuelles, jointes à l'éthique sociale de la réciprocité démocratique, n'ont pas permis de concevoir la notion du monnayage de la sexualité: c'est pourquoi l'érotisme sous toutes ses formes ainsi que toutes les façons de s'exploiter ou d'exploiter l'autre sur le plan sexuel sont restés ignorés de l'Afrique Noire traditionnelle et ne pouvaient du reste que difficilement investir sa mentalité tout le temps qu'elle

aurait conservé sa philosophie originelle de l'être et le système éthique qu'elle implique.

Si donc, dans le domaine de l'appréhension mentale de l'univers et la structuration de la vie sociale, tout chez les Pahouins tourne autour du mâle et de la femelle, sur le plan de l'exercice de la sexualité en revanche, ce peuple, comme la plupart des groupes africains, peut être qualifié d'antisexuel. A l'instar de Dieu créateur qui, selon le mythe pahouin que nous avons reproduit et analysé dans le chapitre précédent, transcende la fonction sexuelle tout en reconnaissant la sexualité comme une dimension et une condition fondamentale de l'être, les Africains de l'Afrique Noire traditionnelle auraient souhaité, croyons-nous, être dispensés de l'épreuve débiliteante de la fonction sexuelle s'ils pouvaient eux aussi procréer par un coût symbolique. En Afrique donc, la sexualité est la catégorie de base de l'appréhension de l'être et une dimension fondamentale de l'humain, mais son exercice, toujours dangereux sous quelque rapport, est exclusivement ordonné à la procréation.

= = = = =  
= = =  
=