

TROISIEME PARTIE

La vie sexuelle

dans

la société pahouine moderne

## CHAPITRE I

### Aspects théoriques généraux du problème de la dynamique des systèmes sociaux

#### I - Introduction

La société, résultat de l'histoire sur le double plan de la genèse et de la forme qu'elle revêt à un moment considéré de sa vie, est elle-même histoire. Chantier jamais achevé où les hommes sont perpétuellement à la poursuite d'un projet ou d'un but plus ou moins clairement défini, et plus ou moins dans la continuité avec le passé, la société se trouve à tout moment engagé dans un mouvement historique; que ce dernier soit lent ou brusque, perceptible ou diffus, il n'y a jamais pour elle de temps morts ou des moments de répit; quel que soit le degré de son intégration et du conservatisme des divers agents, ainsi que la rigueur des facteurs de maintien du statu quo, des changements s'opèrent constamment au sein de la société.

Cette dimension dynamique des systèmes sociaux n'a du reste jamais été absente de la recherche sociologique: les divers anthropologues ou écoles anthropologiques ont toujours, en vue des fins les plus variées, inscrit le procès du changement au coeur de l'étude des sociétés. Les promoteurs de la théorie évolutionniste avaient été animés par des préoccupations d'ordre moral: il s'agissait pour eux de réfuter les cosmogonies qui expliquaient le fait de l'existence des peuples sauvages par la théorie de la dégradation humaine, en affirmant le postulat fondamental de l'unité psychique de la famille humaine et en montrant que les sauvages n'étaient au sein du mouvement général de l'évolution des peuples, que de simples retardataires voués, de par la nature inéluctable et uniforme de la dynamique des groupes humains, à parcourir toutes les étapes déjà franchies par les peuples civilisés. Dans la suite, la sociologie d'un Comte et d'un Marx reste encore explicative et analytique. Comte, qui avait proposé la division de la sociologie en deux parties: la sociologie statique et la sociologie dynamique, avait accordé à cette dernière beaucoup plus d'importance qu'à la première; alors que la sociologie statique se contente d'étudier ce consensus que les membres d'un groupe créent entre eux et grâce auquel la société existe, se maintient et fonctionne comme une entité spécifique, la dynamique sociale, dont l'enjeu est de beaucoup plus important, porte sur l'étude du

progrès, entendu dans le sens des lois de la transformation des sociétés à travers l'histoire de l'humanité. C'est ici que se place la célèbre théorie des "trois états".

De leur côté, Marx et Engels, par leur analyse de l'évolution de la société occidentale, font entrevoir l'un des tournants les plus décisifs de l'histoire de cette civilisation et de l'humanité en général (eu égard à l'immense emprise de l'Occident sur le destin d'une bonne partie du monde): les deux théoriciens en effet, après avoir expliqué l'origine et l'évolution de la société capitaliste, en analysent la cristallisation à l'époque moderne, et montrent comment, du fait de la lutte qu'elle provoque et durcit entre deux classes opposées (bourgeoisie et prolétariat), elle va inéluctablement à sa disparition pour être remplacée par une dictature prolétarienne préparatoire à une nouvelle société, la société communiste sans classes. Mais alors que les travaux de bon nombre d'autres sociologues portent encore sur l'historicité de la société (H. Spencer avec la théorie de l'évolution universelle, Durkheim et son analyse de la division du travail, Simmel et son étude des conflits, Weber avec ses vastes fresques historiques...), le fonctionnalisme de Malinowski qui fait passer l'ethnologie de l'histoire à la psychologie, répond déjà plus directement à des préoccupations pratiques. Né au sein d'une Angleterre pragmatiste, d'une recherche de la stratégie de l'action coloniale, le fonctionnalisme du savant britannique, qui repose entièrement sur la nature biologique des besoins humains, se propose de définir les lois scientifiques de la dynamique culturelle permettant le changement social des colonies dans le sens d'une acculturation profonde et sans heurts à la civilisation occidentale. C'est pourquoi l'auteur fit introduire l'enseignement de l'ethnologie dans les écoles anglaises d'administration coloniale, dans le but que l'administrateur colonial reçoive, avant de partir en mission, une formation anthropologique.

A la suite de ces perspectives ouvertes par Malinowski, il se crée une anthropologie appliquée, malgré la doctrine du relativisme culturel qui dominait largement la recherche anthropologique dans les Etats-Unis d'après la deuxième guerre mondiale et qui aurait dû logiquement exclure toute préoccupation pratique. L'anthropologue américain, dans cette perspective, fut d'abord un "chasseur de troubles" en ce sens qu'il intervient dans les moments de crise (grèves sauvages, gangs criminels, émeutes raciales...) pour diagnostiquer la situation, en chercher les causes et proposer les remèdes les plus adéquats pour la faire disparaître à tout jamais. Par la suite, son destin change

du tout à la faveur de la deuxième guerre mondiale au cours de laquelle le gouvernement américain fait appel aux compétences des anthropologues pour la prévision et la neutralisation des problèmes moraux dans les services armés et leurs arrières. Cette expérience, nourrie des acquisitions de l'anthropologie appliquée anglaise et de l'idée des responsabilités des Etats-Unis envers les autres peuples, devait aboutir à l'élargissement des perspectives de l'anthropologie générale et des tâches assignées à l'anthropologue: ce dernier se voit confier, par-delà le simple rôle de la sociothérapie, celui, plus lourd de conséquences, de la prospective sociale. Partant en effet sur la base structurelle d'un mode de relation asymétrique, c'est-à-dire d'une conception stratificatrice des sociétés qui distingue à toutes les échelles de l'existence sociale (ethnique, nationale, internationale) des groupes majoritaires et des groupes minoritaires (couches sociales supérieures et inférieures, civilisés et sauvages, colonisés et colonisateurs, dominés et subordonnés, bourgeois et prolétaires, peuples développés et Tiers-Monde, blancs et hommes de couleur, campagnards et citadins...), l'anthropologie appliquée, dans cette perspective, se propose comme but, en agissant directement sur la dynamique sociale des sociétés concernées, d'assimiler les minorités sociologiques aux majorités qui détiennent la clé du pouvoir et la direction de la stratégie. Tant pour la réussite de ce programme que pour la prévention et la guérison des suites douloureuses consécutives aux changements mentaux et sociaux qu'implique cette acculturation planifiée (formation des classes antagonistes, inégalité croissante dans la répartition des richesses, prostitution, délinquance...), le dialogue s'impose désormais entre l'administrateur et l'anthropologue.

Par ailleurs, à cette même époque de l'après-guerre commence à se poser un problème aux conséquences redoutables sur l'équilibre du système mondial des relations entre les pays et qui du reste occupe de nos jours le devant de la scène internationale: l'avènement du Tiers-Monde. Il signifie d'abord pour les pays que l'on classe sous cette rubrique la volonté de reconquérir le patrimoine culturel, économique et socio-politique aliéné dans l'épreuve de la colonisation; de la sorte, la sortie de la longue léthargie du sous-développement dans lequel ces pays ont végété et végètent encore implique nécessairement la fin de la dépendance, sur tous les plans, par rapport aux métropoles coloniales. Il s'en est donc suivi des événements extrêmement importants qui ont bouleversé le vieil ordre établi et déjà à ce niveau, les transformations économiques, politi-

ques, sociales et culturelles qui se sont produites dans ces pays ont suscité l'intérêt de bon nombre de sociologues. Le corollaire de cette autodétermination du Tiers-Monde était, du côté des gouvernements et des entrepreneurs des pays coloniaux, la mise en jeu des puissants intérêts politiques et économiques qu'ils détenaient dans les possessions. Dans le but de les protéger ou tout au moins d'en sauver l'essentiel, on mit en place dans les colonies des instituts scientifiques destinés à chercher les formules les plus heureuses permettant de les gouverner dans le sens des meilleurs intérêts tant pour les colonisés que pour le colonisateur. Les mouvements de revendication des indépendances nationales qui, par la suite, devaient apparaître çà et là à travers tout le Tiers-Monde, devaient permettre de voir s'accroître l'aide financière aux recherches sociales.

Enfin la crise des structures qui secoue de nos jours les pays développés a contribué pour une large part au renouveau actuel des études du changement social. Devant l'apostolat tranquille des mouvements "hippies" en faveur d'un monde de paix et d'amour, les mouvements de gauche ou de droite qui font plutôt appel à la violence pour restaurer l'ordre ou pour en instaurer un nouveau, et les révoltes d'étudiants qui contestent la société capitaliste basée sur la consommation, l'exploitation et la recherche du profit, on se trouve en présence d'un conflit profond de valeurs qui invite à une révision des idéologies actuellement dominantes. La sociologie a alors beau jeu d'étudier les transformations de structure qui se préparent ou se produisent et d'une manière générale, le tournant décisif que prend la civilisation occidentale.

## II - Position du problème de l'analyse différentielle en matière de dynamique sociale

Les sociétés ne sont jamais ce qu'elles apparaissent, car aucune d'elles ne coïncide parfaitement avec elle-même. L'absence d'une totale harmonie dans les agencements sociaux, le décalage toujours existant entre les normes de la société "officielle" et la pratique effective des divers agents sociaux, le manque d'un ajustement complet de toute société à ses différents environnements (le milieu naturel et l'ensemble des sociétés partenaires) sont des réalités qui constituent la substance quotidienne de la vie sociale. De la sorte, la notion du changement se trouve intrinsèquement liée à la réalité sociale. On ne saurait donc tenir pour scientifiquement recevable une conception sociologique qui maintient l'ancien clivage entre dynamique

et statique sociales, pas plus qu'on ne peut, dans l'analyse méthodique des données de l'expérience sociale, utiliser telles quelles les notions totalitaires de structure que proposent le structuralisme et ses variantes hybrides et qui, parce qu'elles impliquent le postulat du synchronisme, ne permettent pas de rendre compte des faits d'asynchronisme ou de temporalité différentielle dans les structures pourtant scientifiquement constatables dans le processus d'évolution sociale.

Si l'on doit de cette manière, pour appréhender une société dans son ensemble ou dans l'un de ses aspects, l'étudier dans sa dynamique de modernisation, quelle que soit la typologie où on la fait entrer, en revanche cependant, le procès même du changement, suivant les modalités particulières de l'évolution d'un groupe, est justiciable d'une analyse différentielle tant sur le plan théorique que sur le plan de l'outillage conceptuel. Selon en effet qu'il s'agit d'un changement lent ou rapide, recherché et orienté systématiquement ou résultant tout simplement de la dynamique inhérente à tout système social, selon qu'il s'agit d'un changement plus induit par l'action de facteurs ou agents exogènes que découlant de la nature propre des structures internes, selon encore le nombre et l'importance des structures directement affectées dans une acculturation planifiée et enfin le caractère caduc ou irréversible des changements obtenus par tous ces processus, on peut spécifier divers types de dynamique sociale.

### III - Problématique de l'étude de la dynamique des sociétés négro-africaines

Il existe toujours, pour n'importe quel type de société, deux formes de dynamique sociale: une dynamique interne et une dynamique externe. Une société n'est jamais une entité isolée pouvant être étudiée dans une solitude ethnographique; elle a des sociétés partenaires avec lesquelles elle entretient des relations directes; par ailleurs, le phénomène des migrations et la diffusion de modèles et éléments culturels par-delà les frontières des civilisations à toutes les époques de la vie de l'humanité, permet à toute société de participer perpétuellement à des courants d'échanges culturels de plus en plus larges. Une étude de l'évolution d'une société doit donc faire apparaître les deux dynamiques et de la sorte, le problème se ramènerait à une recherche de la proportion entre les deux suivant l'histoire de la société considérée.

Quant à l'Afrique Noire, on sait que la dynamique de toutes ses sociétés est, depuis l'épreuve de la colonisation, essentiellement orientée par les forces externes. La tentation serait donc grande de ne s'en tenir qu'à l'étude de ces dernières pour étudier l'évolution des groupes africains, et de méconnaître ou de négliger les conflits latents préexistants dont le rôle doit pourtant être manifeste soit dans leur interférence avec l'intervention européenne, soit dans l'évolution des structures qui n'ont pas été directement affectées par l'action des facteurs externes. Une saine analyse des réalités sociologiques négro-africaines doit donc mettre en évidence les discordances internes déjà présentes dans la société précoloniale, car il se pourrait fort bien qu'à la faveur de l'action européenne de destruction de la société traditionnelle, certaines d'entre elles aient trouvé l'occasion de s'exprimer en clair, contribuant ainsi efficacement au changement du statu quo social.

De la sorte, l'étude de la dynamique des sociétés négro-africaines actuelles ne se laisse pas saisir avec satisfaction par certaines sociologies du changement qui, tels le développementalisme et le transformationnisme des néo-marxistes, réfèrent aux systèmes sociaux ou largement dépourvus d'extériorité, où dans lesquels l'extériorité n'intervient que pour accélérer ou ralentir l'orientation première impliquée dans le système social initial.

On peut aussi émettre quelques réserves envers les travaux d'un Simmel et d'un Coser. Ces auteurs assignent une place centrale au conflit dans le problème du changement social; en faisant ainsi du conflit l'une des composantes de la société et la condition qui rend possible pour cette dernière un processus de vie réel, ils ont le mérite de discréditer pour leur part l'idée vieille et tenace de l'"unanimité" des sociétés dites traditionnelles. Mais en ritualisant en quelque sorte le conflit, et en en soulignant le rôle dans la tradition et le conservatisme, cette sociologie risque d'inviter à ne voir à l'oeuvre dans le changement social, que les conflits de grande extension (révolutions, guerres, lutte des classes...) alors que la connaissance des conflits plus discrets et plus quotidiens est plus importante parce qu'elle révèle la dynamique inhérente aux structures. Cette correction a été apportée par Dahrendorf qui, en étudiant dans son modèle théorique, la formation des groupes de conflit et la façon dont ils provoquent les changements de structures, voit ainsi l'enracinement des relations conflictuelles dans les structures mêmes.

En accord avec le schéma analytique qu'impliquent les considérations auxquelles nous venons de nous livrer, cette troisième partie de notre travail s'articulera de la façon suivante: une analyse de l'épreuve coloniale par laquelle sont passées ou passent encore toutes les sociétés négro-africaines nous permettra tout d'abord de saisir la dynamique qui en est résultée; nous étudierons ensuite l'impact de cette nouvelle orientation sur la vie sexuelle dans la société africaine contemporaine, étant entendu qu'une telle approche doit nécessairement comporter une analyse des discordances relatives à l'éthique sexuelle dans l'ancienne société, de façon à pouvoir accéder à l'intelligence complète de tous les phénomènes sociologiques qui couvrent le champ de notre question.

X

X

X

X

X

## CHAPITRE II

### L'Impact de la colonisation sur la dynamique générale des sociétés négro-africaines

7

L'étude de la question coloniale, tant au niveau de ses présupposés philosophiques et éthiques et de ses concomitants psychologiques (doctrine et rationalisation du colonialisme) qu'au niveau de la réalisation concrète de l'entreprise sur le terrain (colonisation) et du résultat de cette action sur les sociétés affectées (situation coloniale), a suscité les recherches des savants de toutes sortes: anthropologues, sociologues, économistes, moralistes, historiens, psychosociologues, politiciens... La situation coloniale qui nous intéresse particulièrement ici a été l'objet d'une analyse profonde de G. Balandier(1).

La colonisation s'est effectuée partout, à peu de choses près, avec les mêmes méthodes. Il nous est donc loisible, dans un premier moment dans l'analyse, de décrire le phénomène sur un plan général, sans le référer à une société précise, de façon à en appréhender l'impact sur la dynamique des sociétés colonisées. Mais avant cela, ou plutôt pour y arriver plus aisément, donnons de la colonisation une définition qui en fasse comprendre à la fois et les méthodes et les résultats, abstraction faite des rationalisations qu'ont pu élaborer les organisateurs et les représentants de l'entreprise. La colonisation européenne a été la transformation de la société traditionnelle à l'image de la métropole coloniale pour en faire un instrument au service de cette dernière. Il s'agit donc d'une transformation radicale dont le caractère tragique a été bien traduit par les expressions des sociologues relatives au phénomène: Chancelé(2) a parlé de "chirurgie sociale", L. Joubert(3) d'"exploitation pure et simple"; Balandier lui-même, qualifiant la colonisation d'"expérience sociologique grossière" montre les résultats douloureux des "réformes souvent audacieuses" qu'elle a autorisées sur les sociétés affectées: "les sociétés colonisées, écrit-il, certes à un degré variable, se trouvent dans un état de crise latente; elles requièrent dans une certaine mesure, une sociopathologie"(4).

(1) BALANDIER G.: Sociologie actuelle de l'Afrique Noire

(2) CHANCELE: La question coloniale, in Critique, n°35, 1949

(3) cité par Balandier p.7

(4) BALANDIER, op. cit. p.5

La colonisation, en agissant par le jeu de trois forces fondamentales indissociablement liées entre elles (l'action économique, administrative et missionnaire) a mis en place des innovations qui ont bouleversé l'organisation sociale traditionnelle, renversé les anciennes valeurs spirituelles et morales et modifié la mentalité dans le sens d'une acculturation à l'éthique occidentale. Il y a lieu de citer successivement:

1. Les innovations morphologiques:

Ce sont les changements opérés dans le volume, la composition et la densité de la population ainsi que l'aménagement du territoire occupé par cette population. Dans ce phénomène, on doit noter essentiellement le déplacement de la population vers les chantiers d'exploitation forestière et minière, et la création et le développement de l'urbanisme avec comme corollaire le dépeuplement des campagnes (exode rural) et désormais l'opposition entre "citadins-évolués" et "campagnards-sauvages".

2. L'innovation économique:

Il s'agit de l'introduction de nouvelles façons de produire et d'échanger, d'une nouvelle division sociale du travail et de nouveaux rapports de production. Les faits les plus saillants ici sont d'abord la destruction de l'unité économique de la famille, ensuite la prédominance de nouvelles valeurs économiques, dont principalement l'introduction de la monnaie et la création du salariat; le retentissement de tout ceci sur la vie sociale traditionnelle est d'emblée évident: la notion de profit individuel s'installe et bouleverse les rapports personnels, la solidarité de parenté se distend, une hiérarchie sociale sous le rapport de la puissance matérielle se crée et un coup très sévère est porté aux hiérarchies traditionnelles.

3. L'innovation technique:

Elle est liée à la précédente et a trait à l'apparition de nouveaux moyens de travail, de production et d'action. L'introduction, dans quelques secteurs, du machinisme, crée la juxtaposition de deux économies et de deux modes de vie différents par leur assise technique: une économie et un mode de vie traditionnels qui utilisent ou le corps ou un outillage rudimentaire (travail agricole, artisanat, système de portage, moyens de locomotion et de communication) et une économie et un mode de vie modernes où la mécanisation et la motorisation apparaissent comme des valeurs supérieures.

#### 4. L'innovation sociale:

Elle consiste dans l'apparition de nouveaux types de groupement et de nouvelles relations sociales qui modifient profondément la structure sociale traditionnelle. Il y a lieu de citer dans cet ordre d'idées d'abord tous les nouveaux phénomènes sociaux qui, en permettant à l'individu de quitter le cadre ethnico-géographique que lui a assigné la nature à la naissance, limitent la vie parentale traditionnelle et partant, font disparaître les valeurs attachées à des structures désormais sans efficacité (clan, tribu, lignage): ce sont principalement la dispersion de la population dans les chantiers, les villes, les lieux d'affectation dans le service...et la mobilité sociale. Par ailleurs se constituent des groupements de type nouveau: les partis politiques, les syndicats, les classes sociales...tout cela, non seulement ne devant rien à l'ancienne structure sociale, mais même contribuant à sa disparition.

#### 5. L'innovation politique:

C'est l'ensemble des mesures administratives qui, en commençant par la délimitation d'un cadre géographique pour l'exercice du pouvoir politique, ont transformé le droit traditionnel et les rapports d'autorité. Il convient donc de souligner d'abord l'arbitraire qui régissait le découpage du territoire africain en vue de son partage entre les nations coloniales, et qui, en fragmentant les ethnies ou en brisant des unités politiques traditionnelles, a conduit à des regroupements artificiels. Par ailleurs la transformation du droit traditionnel affecte profondément la vie morale et enfin l'opposition qui règne désormais entre l'autorité traditionnelle et l'autorité administrative déséquilibre politiquement la société.

#### 6. L'innovation culturelle:

Elle a consisté dans la conversion de la mentalité du colonisé par le jeu de trois forces essentielles. C'est d'abord l'acculturation des indigènes à la religion du colonisateur, et par voie de conséquence, au système de valeurs morales et spirituelles qu'elle véhicule. La proscription brutale des croyances et des pratiques culturelles traditionnelles dont s'est accompagné ce phénomène ainsi que la hâte avec laquelle étaient conférés les baptêmes font comprendre le caractère superficiel des conversions ainsi obtenues. Le phénomène du syncrétisme religieux qui envahit actuellement de vastes régions en Afrique Noire témoigne de la précarité du christianisme dans ce continent. Là ne s'arrêtent cependant pas les problèmes

de l'implantation de l'Eglise chrétienne en Afrique; une importante source de confusion provient aussi de ce que le colonisateur a présenté à l'indigène le même message chrétien sous forme de deux confessions, le catholicisme et le protestantisme, opposées entre elles et se faisant concurrence. Ces divisions, passant chez les colonisés, ont abouti parfois à de véritables guerres de religion ainsi que les a vécues le royaume Ganda(Ouganda) à deux reprises, en 1878 et de 1890 à 1899.

La transplantation ensuite du système éducatif tel quel de la métropole aux colonies a été aussi un puissant facteur de transformation de la mentalité de l'indigène. Le fait que l'enseignement se donne exclusivement dans la langue du colonisateur et que son contenu emprunte pour l'essentiel à son milieu naturel et humain, a contribué efficacement à l'aliénation de la personnalité du colonisé; celui-ci en arrive tout d'abord à mépriser les modèles de sa culture et par la suite, dans une attitude de "repentir", s'efforce de s'y intéresser avec une mentalité d'archéologue. De la sorte il se crée une autre source de division sociale, celle qui distingue d'un côté les élites ou les évolués qui, à travers l'éducation coloniale, ont accédé aux modèles socio-culturels du colonisateur et de l'autre, les masses restées dans la vie coutumière.

La troisième force est l'initiation des colonisés aux modèles de l'esthétique et de la vie pratique de la nation colonisatrice(l'ensemble: arts,mode,courtoisie,bonnes manières...). Les moeurs de l'indigène s'en trouvent ainsi profondément affectées et l'ancienne éthique disparaît progressivement.

L'ensemble des transformations ainsi obtenues dans les sociétés colonisées à la suite de ces innovations, parce qu'irréversibles, brutales et ne devant presque plus rien aux modèles traditionnels, apparaissent comme des mutations. La dynamique de ces sociétés, à partir de l'épreuve coloniale, s'est donc trouvée excentrée; en effet, loin de pouvoir évoluer selon l'orientation première incluse dans les anciennes structures, elles devront désormais, à travers une dynamique déterminée exclusivement par les facteurs et agents exogènes, tenter perpétuellement de s'ajuster au système international.

La colonisation a donc signifié pour les sociétés africaines, par-delà la foncière dépendance vis-à-vis des métropoles coloniales, l'abandon de ce qui constituait les projections sur la réalité concrète de l'existence sociale et interindividuelle, du système métaphysique contenu implicitement dans les anciens modèles socio-culturels. A l'image de la société du maître-colonisateur,

la vie sociale en Afrique Noire se couvre d'un immense réseau de différenciations soigneusement maintenues voire cultivées et qui toutes témoignent de l'adoption d'une nouvelle philosophie de l'existence, celle d'après laquelle l'être est essentiellement dans une situation de rupture avec l'être: de cette façon, on peut aborder toute réalité quelle qu'elle soit, dans un propos explicite d'exploitation, de domination ou d'anéantissement.

Quels que soient donc les moyens et la façon dont l'action européenne à travers la colonisation a agi sur le comportement sexuel des Africains, c'est selon ce modèle abstrait qu'il faut comprendre les modifications subies par l'éthique sexuelle traditionnelle. La sexualité étant devenue, à la faveur de la transformation de l'ontologie ancestrale, une réalité qui, parce qu'elle n'a plus à recevoir son sens du fait de son intégration à l'architecture de l'édifice cosmique, est considérée pour ce qu'elle est en soi, elle n'est plus l'objet d'une éthique quelconque: on peut en user à volonté suivant le désir du moment et sous la forme de son choix; de plus, comme toute autre réalité, elle est monnayable: diverses techniques permettent désormais de l'utiliser, sous une forme ou sous une autre, dans son corps propre ou dans celui d'autrui, pour en tirer les avantages les plus divers.

La première démarche que nous entreprendrons dans l'étude de la transformation de l'éthique sexuelle chez les Pahouins, est de préciser les modalités précises de l'intervention européenne dans la vie sociale du groupe, dans le but d'en saisir l'impact sur le comportement sexuel. De cette façon, nous ferons la gènèse du phénomène avant de pouvoir en faire une approche sociologique.

X

X

X

### CHAPITRE III

#### La Génèse historique du changement de l'éthique sexuelle chez les Pahouins

Il est possible de faire une telle étude en analysant l'impact de l'intervention coloniale sur la morphologie sociale, la stratification de la société indigène et l'éthique générale du groupe pahouin. Ces trois aspects sont inextricablement imbriqués les uns dans les autres et ne sont séparés ici que pour des raisons de méthode.

#### I - L'action historique de la colonisation sur la morphologie sociale

Les années 1910 voient s'étendre et se consolider l'emprise économique et politique du colonisateur français sur la société pahouine; vers les années 1920, elle est devenue totale et semble désormais irréversible, tout au moins dans les nouvelles orientations qu'elle a imprimées à la société. Concurrément, cette décennie marque la fin de l'entreprise de conquête du groupe et aussi celle de la concurrence, avec les autres peuples, pour les monopoles des grands points de l'économie de traite. Que devient la morphologie sociale du groupe à la faveur de cette occupation coloniale? Le problème peut être abordé d'abord sous l'angle du volume de la population.

"Depuis la pénétration française jusqu'aux environs de 1930, la population (Fang) a diminué dans des proportions considérables". Ainsi concluait le géographe Sautter qui, étudiant la densité de la population du Woleu-Ntem, la comparait aux calculs effectués vers 1910 par G. Bruel et Périquet(1). Pour la période 1930-1940, Balandier note que la situation démographique de l'ensemble de l'ethnie Fang est stationnaire (2,3% de naissances pour 2 % de décès). En 1944 encore, un rapport politique du Woleu-Ntem continue de noter la baisse du volume de la population, en faisant remarquer cette fois-ci un large excédent des décès sur les naissances (22,1 % pour 15,9 %). Deux années plus tard, en 1946, une Commission de la Population se charge d'étudier le problème démographique et par voie de conséquence,

(1) SAUTTER G.: Essai sur le peuplement et l'habitat au Woleu-Ntem, Cah. d'Outre-mer 14, Avril-Juin 1951.

BRUEL G.: Notes géographiques sur le Bassin de l'Ogouée, Paris  
Cap. PÉRIQUET: Mission d'étude du chemin de fer du Nord, 1921  
Archives de Brazzaville.

celui de la structure même de la population; elle note à son tour la chute démographique et juge la situation préoccupante.

Pendant donc une période de plus de trente ans, les rapports tant administratifs que médicaux ne <sup>se</sup> sont jamais arrêtés d'attirer l'attention sur la gravité de la crise démographique qui ébranlait le peuple pahouin. A l'acmé de cette crise, certains esprits n'étaient-ils pas allés jusqu'à prévoir la disparition complète des Fang?(1) Ces derniers eux-mêmes, alarmés parce que conscients du problème, avaient à plusieurs reprises tenté de conjurer le mal par des mesures sociales adéquates tout en demandant aux administrateurs coloniaux de traiter médicalement leurs femmes "pour qu'elles aient beaucoup d'enfants comme autrefois".

A quoi était dû cet état de choses? Cette question avait été soulevée et étudiée à plusieurs reprises, tant par les Pahouins eux-mêmes que par les administrateurs coloniaux. En soi, une crise démographique, dans le sens d'une baisse rapide du volume de la population, si elle n'est pas due à une émigration massive, ne peut avoir qu'une cause: la faiblesse du taux de natalité par rapport au taux de mortalité. Mais en revanche, ce phénomène peut, quant à lui, s'originer à des causes multiples: un fléau social à effets brusques ou lents décimant la population, une augmentation très importante du taux de stérilité par rapport au taux de fécondité, un taux très élevé de mortinatalité... Pour le cas des Pahouins, ce sont les deux premières causes qui ont joué dans la chute numérique de la communauté.

G.Sautter, dans son explication du phénomène, avançait comme principales causes les endémies, la famine, l'émigration et les recrutements. Quelle est la part de chacun de ces facteurs? Les endémies ont pu causer de temps à autre des ravages dans la population pahouine, mais il est difficile de dire qu'elles aient contribué de façon significative à la diminution du volume du groupe; d'abord les Pahouins, à l'époque dont nous parlons, n'étaient pas étrangers dans les régions tropicales pour que leur acclimatation ait posé des problèmes sanitaires particuliers: ils étaient installés dans le territoire du Gabon depuis bon nombre d'années et de plus, leur longue migration les avait habitués peu à peu au milieu naturel qui allait être le leur; de toutes les façons, les rapports politiques et médicaux de l'époque ne signalent pas un état sanitaire préoccupant dans le groupe et les Pahouins eux-mêmes, à travers leurs nombreux

(1) Rapport Woleu-Ntcm, 3<sup>e</sup> trimestre, 1929; rapport Ogooué Maritime, 3<sup>e</sup> trimestre 1935

Congrès et Commissions, n'ont pas manifesté beaucoup d'inquiétudes à cet égard.

Il semble difficile aussi de retenir la famine comme une des causes du phénomène. La famine n'a jamais, dans l'histoire des Pahouins, revêtu l'ampleur d'un fléau social. C'est pourquoi les préoccupations matérielles du groupe ont toujours été, non d'acquérir le minimum vital, mais, ainsi que cela apparaît dans le Congrès Pahouin de 1947 qui entre autres choses exprimait le besoin du développement des cultures riches, d'accéder, en capitalisant, aux modèles socio-culturels et aux valeurs matérielles des Européens.

L'émigration, comme un des facteurs auxquels on peut imputer la crise démographique de la société pahouine, apparaît déjà, au regard des deux précédents, comme méritant une attention particulière. Lorsque l'emprise coloniale sur le groupe, commence à s'affirmer, on enregistre une importante émigration pahouine vers la Guinée Espagnole. Ces départs sont dus à deux motifs: c'est d'abord la recherche du numéraire, nécessitée par l'obligation de l'impôt et imposée d'une manière générale, par l'introduction de l'économie monétaire qui fait de l'argent la première valeur sociale; c'est ensuite l'esprit d'insoumission du groupe: face aux mesures de l'oppression coloniale, que ce soit l'impôt, les recrutements ou les multiples prestations, la Guinée s'offre aussi comme lieu de séjour providentiel pour les Pahouins jaloux de leur liberté: "la Guinée espagnole a été, autant que source de revenus supplémentaires, lieu de refuge: on a noté l'attrait de ce pays où il n'y a ni recensement, ni impôt indigène, ni prestation, ni justice indigène, où l'on peut vivre dans la plus complète indépendance"(1). Mais ces migrations, outre qu'elles n'étaient pas un mouvement de masse(en 1949, sur les 30.029 hab. du Woleu-Ntem, on a compté 434 départs en Guinée), étaient compensées par des retours(159 sur 434).

La véritable cause de la chute démographique de la société pahouine fut le pompage de la population du groupe pour les besoins de la main-d'oeuvre dans les chantiers d'exploitation forestière. Avec le boom économique dû dès 1920, à l'exploitation intensive de l'okoumé, se multiplient ces chantiers. De cette époque jusqu'aux années 1947, les besoins en main-d'oeuvre n'avaient accusé aucune diminution. Cependant le caractère permanent de ces besoins n'avait pas été accompagné d'un effort administratif soutenu en matière de recrutement; jusqu'à l'année 1927, les administrateurs s'étaient contentés

(1) LE TESTU G., Rapport de tournée en Guinée Espagnole, 1933

d'encourager l'émigration vers les régions côtières où se trouvaient les exploitations; en 1927, la main-d'oeuvre disponible et utilisable s'est dangereusement amenuisée; la politique d'encouragement s'est avérée inefficace; aussi la pratique des recrutements s'impose et dans ce programme, on songe même à la main-d'oeuvre étrangère.

L'engagement dans ces chantiers portait en principe sur une durée de deux ans; mais en pratique les employeurs s'arrangeaient pour retenir les travailleurs bien au-delà de cette période, en invoquant toutes sortes de motifs: endettement grave, situation administrative irrégulière...

L'exploitation forestière provoqua la chute démographique de la population du Gabon de deux manières: le taux élevé de mortalité dans les chantiers et les perturbations apportées dans la structure sociale par le fait de ce transfert massif de la population jeune mâle vers les zones d'exploitation. "De comptages anciens il est vrai, écrivait G.le Testu, j'ai déduit avec quasi-certitude que, sur les 10 000 hommes engagés annuellement autrefois, la moitié à peu près était perdue pour la colonie, soit qu'ils moururent en cours d'engagement, soit que, ne rentrant pas chez eux, on ne peut compter sur une descendance née de leurs oeuvres"(1). Un autre rapport, celui de M.A.Maclatchy(2), souligne ce dernier aspect en notant le très grand pourcentage des travailleurs qui ne devaient jamais retourner chez eux: "Des milliers de travailleurs célibataires ont été transférés à la côte, dont 75 % ne devaient jamais réintégrer le pays natal; ainsi est né, autour des zones d'exploitation, un prolétariat déraciné ayant rompu tout lien avec les coutumes ancestrales". Bien avant cette époque d'ailleurs, en 1933, le Gouverneur du Gabon exprimait son inquiétude devant les problèmes que constituaient et l'entassement d'étrangers dans les régions côtières et l'intense vagabondage qui se faisait de chantier en chantier.

Les Pahouins furent tout particulièrement affectés dans ce désastre social et cela pour deux raisons: leur habitat se trouvait dans les zones d'exploitation et de plus, à cause de leur robustesse devenue presque légendaire, ils constituaient une main-d'oeuvre très appréciée et activement recherchée. Déjà en 1918, voici ce qu'on pouvait écrire à propos de la capacité de rendement du travailleur Pahouin: "Le Pahouin, débarrassé malgré lui de ses pala-

(1) Le TESTU G.: Rapports sur le Wolou-Ntem, non daté.

(2) Commission de la Population, Août 1946

bres (de femmes) ne serait plus alors (ce qu'il n'est actuellement que par intermittence) qu'un travailleur robuste, intelligent et indispensable au développement économique du Gabon" (1). L'Ogooué-Ivindo et surtout le Woleu-Ntem, deux régions peuplées en majorité de Fangs, étaient considérés comme les principaux réservoirs pour les recruteurs. C'est ainsi que dès 1921, le Woleu-Ntem fournit à lui seul 939 travailleurs recrutés sur les 2 167 exigés pour l'ensemble du Gabon. En 1925, dans la seule subdivision d'Oyem, le tiers des gens adultes se trouvent aux chantiers, et en 1928, dans un des cantons rattachés à Mitzik, environ 450 travailleurs sont recrutés, soit plus du tiers de la population jeune mâle. Les administrateurs coloniaux de ces régions s'étaient eux-mêmes inquiétés du danger que représentaient cette politique de recrutement pour l'équilibre démographique; aussi ils tentèrent de s'opposer, autant qu'ils le pouvaient, à l'ancienne doctrine officielle selon laquelle il fallait "attirer la main-d'oeuvre et l'installer à proximité des centres forestiers".

Or pour ce qui est de la mortalité dans ces chantiers, la main-d'oeuvre pahouine, ainsi que l'a montre G. Sautter, était particulièrement éprouvée; à l'appui de cette assertion, il cite un rapport faisant état "de nombreux décès parmi les équipes importées, ce, exclusivement dans la main-d'oeuvre pahouine".

Les effets de ce transfert massif de la population jeune mâle vers les centres d'exploitation ne se limitent cependant pas aux aspects des choses que nous avons relevés jusqu'ici. C'est aussi toute la structure sociale qui est profondément perturbée à la suite de cette épreuve, ce qui, de proche en proche, a des conséquences catastrophiques sur les taux de nuptialité et de natalité. Le premier fait à noter dans cet ordre de considérations est le grave déséquilibre qui s'installe de la sorte dans la sex-ratio des régions d'exploitation par rapport à celle des régions de l'intérieur où s'effectuent ces ponctions de main-d'oeuvre. Les jeunes gens qui sont recrutés étant ou encore célibataires ou dans l'impossibilité d'emmener leur famille et par ailleurs le taux des décès dans les chantiers restant toujours très élevé, et enfin le séjour de travail se prolongeant dans la majorité des cas, bien au-delà de la durée prévue dans les termes de l'engagement, et de ce fait les retours des travailleurs dans leur pays natal étant rares ou tardifs, la sex-ratio demeure très anormale dans ces deux types de régions, mais dans un ordre exactement inverse.

(1) Citation du Rapport de l'Administration Guibert, dans le Procès-Verbal de la réunion du 7 Mars 1918

Voici, en 1951, la situation de la sex-ratio dans les zones d'exploitation et dans les zones de ponction de main-d'oeuvre: il s'agit du nombre de femmes de plus de 15 ans pour 1 000 hommes de plus de 15 ans.

Zone d'exploitation		Zone réservoir de main-d'oeuvre	
	‰		‰
Libreville et commune	835		
Port-Gentil et commune	965		
Lambaréné	845		
<hr/>			
Oyem		1 337	
Bitam		1 443	
Booué		1 413	
Makokou		1 411	

Un document daté de 1946 fait état de la perturbation de la sex-ratio dans la subdivision de Makokou (peuplée en majorité de Fangs et très éprouvée par la politique administrative du recrutement); on y compte 4 603 hommes pour 7 018 femmes; cette situation s'est accentuée par la suite, et plusieurs années après, on pouvait compter jusqu'à 1 526 femmes pour 1 000 hommes(1).

Une telle situation, dès qu'elle commença à s'installer et avec la concurrence d'autres facteurs, portait en germes, deux phénomènes sociaux marquant une tournure nouvelle dans les rapports hommes-femmes: la compétition pour les femmes et la prostitution. Les Pahouins eux-mêmes avaient été les premiers à s'inquiéter de l'"importance soudaine prise par les femmes", phénomène imputable, entre autres choses, à la rareté de celles-ci dans toute l'étendue des régions d'exploitation. Les administrateurs coloniaux de leur côté s'étaient fait l'écho de cette appréhension en exprimant le souhait de voir "le Pahouin se débarrasser de ses palabres de femmes pour n'être plus (ce qu'il n'est actuellement que par intermittence) qu'un travailleur robuste..." Quant à la prostitution, elle gagne la région des chantiers avant même que l'exploitation forestière et minière s'intensifie. C'est ainsi que, bien avant 1920, Mgr Martrou écrivait: "Les polygames fournissent des femmes contre rétribution aux ouvriers

(1) Commission de la Population, Août 1946, rapport Maclatchy

des chantiers, aux miliciens, aux travailleurs et traitants de passage. Qui de nous n'a vu, au dernier jour de chaque mois, l'un de ces vieux aller toucher ses mensualités chez ses clients, rentrant avec son aubaine et ramenant ses femmes, si la quête n'a pas été fructueuse, ou s'il juge bon de les employer à d'autres travaux..."(1).

Mr Balandier écrit de son côté: "Les jeunes mâles n'ont accès aux femmes autochtones que dans les limites de la semi-prostitution organisée; certaines femmes se "louent", en effet, après s'être libérées des liens matrimoniaux par remboursement de la dot"(2). Un rapport de Mr Guibert, faisant état de la dégradation des mœurs sexuelles dans les régions côtières, signale l'extension rapide de la prostitution; ainsi à Libreville, en 1918 déjà, sur 935 femmes mariées ou en âge de l'être, une centaine vivent de la prostitution. Enfin le Congrès Pahouin de 1947 avait placé en bonne place, parmi ses revendications, la lutte contre la prostitution.

Cette prostitution eut pour premier effet de contribuer à la chute du taux de nuptialité. Selon le même rapport cité plus haut à propos des femmes vivant à Libreville en 1918, sur ces 935 femmes mariées ou en âge de l'être, plus de 400 sont vouées au célibat. D'après les calculs faits en 1938 par le médecin-général Le Dentu, le taux de nuptialité qui s'élève à 1,63 accuse une très grande faiblesse par rapport à ce qu'il était dans la vie traditionnelle (Taux de nuptialité: nombre de mariages par rapport à un groupe moyen de 1 000 hab.). La prostitution, avec la concurrence d'autres facteurs, provoqua aussi la dénatalité. Les Pahouins s'étaient de bonne heure inquiétés de ce problème et avaient trouvé beaucoup de causes pour l'expliquer. Quoi qu'il en soit, au Gabon méridional, région où les rapports entre sexes avaient été le plus altérés, on note un énorme taux de stérilité; pour le secteur de l'Ogooué Maritime en particulier, ce taux s'élevait à 29,37 % (Taux de stérilité: nombre de femmes stériles x 100 / nombre de femmes de 50 ans et plus). Selon les calculs de Le Dentu mentionnés plus haut, ce taux, en 1938, atteignait les 7 % pour l'ensemble, tandis que le taux de fécondité s'élevait à 3,20 % (nombre de grossesses/ nombre de femmes interrogées) et le taux de capacité génitale à 4,1 % (nombre de grossesses portées x 100/ nombre de femmes de 50 ans et plus, non stériles).

(1) Mgr MARTROU, Notes sur le projet de réglementation du mariage indigène, inédit, Archives de Libreville.

(2) BALANDIER G., op. cit. p. 170

Voyons à présent comment la stratification de la société opérée par l'administration coloniale a contribué à la création ou au renforcement de ces mêmes phénomènes sociaux.

## II - La stratification de la société indigène

Le phénomène peut s'étudier selon trois points de vue: celui de l'innovation morphologique, des transformations économiques et enfin de l'innovation culturelle.

L'innovation morphologique au Gabon s'est traduite par la création et le développement de l'urbanisme et par l'aménagement des chantiers d'exploitation forestière et minière. Avant la main-mise complète du colonisateur sur les peuples de la région, l'ouverture par des Européens de comptoirs sur la côte gabonaise avait déjà porté un coup sévère aux structures villageoises et aux genres de vie traditionnels; l'établissement de ces comptoirs répondait à un double objectif: le trafic des esclaves et le troc des marchandises. La traite des esclaves, pratiquée d'abord par les Arabes avec la complicité et même la participation des tribus indigènes, passa ensuite aux mains des Européens qui l'aggravèrent en en faisant une véritable institution; pendant les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, les côtes de l'Afrique de l'Ouest devaient faire la fortune des capitaines négriers qui, pour le compte des armateurs de Bordeaux, de Nantes ou de Liverpool, se livraient à ce commerce des esclaves à destination des Amériques. Bien qu'interdite officiellement en 1815 par les puissances européennes, la traite des esclaves se poursuivit néanmoins jusqu'au-delà de 1850, et surtout à l'intérieur des territoires et au Sud de l'Equateur, régions qui n'étaient pas entrées assez tôt sous la surveillance des escadres anglaise et française.

Lorsque les Pahouins pénètrent au Gabon, le trafic des esclaves n'existe pratiquement plus, mais depuis les <sup>deux</sup> traités de 1839 et 1842, la France s'est acquis pratiquement tout le territoire. Cette période de la pénétration française et des explorations marque l'essor des comptoirs. Les comptoirs étaient des maisons de commerce que les Européens installèrent d'abord sur la côte. Dans la suite, ils eurent des filiales à l'intérieur, les factoreries et ce malgré l'opposition de certaines tribus qui, avec un véritable sentiment d'appropriation, voulaient s'assurer le monopole de ces maisons en les gardant jalousement sur leurs territoires. Cette lutte pour s'assurer le bénéfice de l'établissement chez soi des factoreries ou pour dominer les peuples de la région où celles-ci avaient été implantées,

opposa longuement les Pahouins aux autres tribus du Gabon. Dans cette concurrence, l'opposition au colonisateur passa nettement au second plan; on se souvient en effet que les Pahouins, dans leur marche migratoire, avaient été poussés du côté de la côte, "mfa ya mañ" pour avoir directement accès, sans intermédiaires, aux marchandises des Blancs. Ce "commerce de la traite" eut deux conséquences: il fit perdre beaucoup de leur importance à la cueillette et à l'agriculture de subsistance et de plus, il mobilisa une importante fraction de la population pour un type nouveau d'activité: le salariat. "Le commerce de traite avait contribué à répandre au Gabon une masse de produits manufacturés et, en créant des besoins nouveaux, bouleversait les structures sociales traditionnelles. Il facilita les mouvements de population que l'attrait des travaux salariés devait progressivement développer"(1). Pour ne citer qu'un exemple, le portage avait été l'objet d'un recrutement tel que, lorsque commença le recul de cette économie de traite au début du XXè siècle, ses effectifs pourvurent largement les chantiers forestiers en travailleurs. Mais les services administratifs et culturels continuèrent à susciter un salariat de plus en plus nombreux. Il se crée ainsi, à ce niveau, une première division de la société en citadins salariés (fonctionnaires, auxiliaires administratifs et employés divers) et les "ruraux" continuant le mode de vie traditionnel. D'autres facteurs devaient, en agissant concurremment avec ce premier mode de stratification de la société, développer et durcir l'opposition entre les deux groupes.

L'essor des chantiers forestiers et miniers, à partir des années 1920, devait opérer un autre mode de division sociale. Le rapport économique de 1947 signale comme problème n°1 du Gabon le nombre trop élevé des "travailleurs" par rapport au nombre des "paysans". L'exploitation forestière puis minière a donc prélevé d'une manière parasitaire la majeure partie de la population active; ce faisant, elle prolétarisait dangereusement le pays et déséquilibrait par le développement de ce seul secteur, une économie encore rudimentaire. Les rapports de l'époque, tels celui M.A. Maclactchy 1946, déplorait "l'existence, dans les zones d'exploitation, d'un immense prolétariat de déracinés ayant rompu tout lien avec les coutumes ancestrales" et bien avant cette époque, en 1933, le gouverneur du Gabon s'inquiétait de voir les "villages d'étrangers" se développer démesurément et le nombre important des vagabonds qui couraient de chantier en chantier. A la faveur donc du développement des chantiers

(1) BOUQUEREL J.: Le Gabon, P.U.F, Que sais-je 1970, p.52

d'exploitation naît une autre division sociale: désormais il y a une majorité sociologique comprenant les colons et les indigènes employeurs, et une minorité sociologique composée de la masse des prolétaires et des salariés.

Les transformations économiques de leur côté, devaient constituer un puissant facteur de stratification sociale. Elles se sont opérées à la faveur de l'introduction et de l'extension de l'économie monétaire, lesquelles s'accompagnaient du développement progressif d'une propriété à caractère individuel.

Aux environs de l'année 1920 prenait fin l'économie de traite en vigueur jusque-là et qui était caractérisée par l'importance éminente accordée aux marchandises importées et par les processus de trocs comme moyens d'acquisition. Cette économie déjà avait causé de graves perturbations dans la vie sociale de la région; elle avait abouti à l'abandon de l'agriculture et de l'élevage et suscité une vive compétition entre les Fangs et leurs voisins pour l'acquisition du monopole des lieux d'établissement des factoreries; mais elle devait faire surgir un autre problème dont les conséquences sur le mariage et l'organisation sociale en général allaient être illimitées. En effet les Pahouins qui étaient venus de leur lointain pays des Plateaux pour entrer en possession des marchandises des Blancs, s'étaient mis de bonne heure à les capitaliser et à les introduire dans le circuit des dots. Ces produits n'étant consommés que pour une très faible partie, on aboutit ainsi à une énorme accumulation des marchandises entre les mains des quelques Pahouins qui avaient directement accès au commerce de la traite, à un excessif renchérissement des dots et à une capitalisation anormale d'épouses par ceux qui pouvaient s'acquitter de ces paiements. Pour lutter contre une telle situation, l'administration pense n'avoir rien de mieux à faire que de généraliser la pratique du paiement de la dot en espèces. Cet effort est entrepris dès 1918 et vise "à empêcher que les femmes soient monopolisées par des vieillards possesseurs de marchandises d'échange"(1). Mr Mba(2) précise que c'est à partir de 1922 que le numéraire est réellement offert en dot, date qui correspond à l'époque de fort emploi sur les chantiers forestiers.

Par ailleurs la culture du cacao, si elle a servi à fixer les Pahouins au sol et à mettre fin à leur nomadisme, a été aussi le premier élément de constitution de propriétés à caractère indi-

(1) Du Mariage chez les Mpongoué et chez les Nifan, lettre datée du 3 Janvier 1918

(2) cité par Balandier, p.179

viduel. Cela s'est remarqué d'abord par le soin avec lequel les plantations étaient délimitées: l'emploi généralisé des pancartes marquant la propriété personnelle rompait avec un passé "collectiviste". Cet état de choses se répercutait aussi dans les relations homme-femme: c'est l'homme qui s'occupe de la culture du cacao, la culture riche, tandis que relève de la femme la seule agriculture de subsistance; désormais donc sous le rapport de l'argent, la femme dépendra de l'homme.

Enfin l'innovation culturelle sous sa double forme religieuse et éducative, devait finir de stratifier la société pahouine. Avec l'action missionnaire apparaît un nouveau type social: le "chrétien"; on devient chrétien après renoncement aux croyances et aux pratiques culturelles traditionnelles ainsi qu'à tous les comportements qui leur sont associés; de la sorte, le chrétien est essentiellement opposé au païen non encore converti et qui reste englué dans ses pratiques magiques et pernicieuses. Faute de ne pouvoir désormais parler le même langage, s'adonner en commun à bon nombre d'activités, ces deux types sociaux vivent l'un à côté de l'autre au sein d'une même société; le chrétien a un complexe de supériorité sur le païen du fait que son nouvel état participe au prestige du missionnaire européen; quant au païen, il éprouve de la honte pour son état, quand bien même il n'éprouve aucune envie de se convertir à la nouvelle religion (le fait par exemple de ne pas porter un prénom chrétien occidental l'expose à des moqueries lorsqu'il intervient en public et qu'il doit décliner son identité).

Par ailleurs les chrétiens convertis sont, au sein de leur groupe, soumis à des rapports hiérarchiques ou de rivalité: il y a d'abord le prêtre indigène, plus ou moins dépendant encore du missionnaire blanc; son prestige auprès de ses congénères "simples chrétiens" est immense et dérive du modèle cléricaliste apporté et imposé par son parrain occidental. Son habitat et son train de vie sont de loin supérieurs à celui de l'ensemble de la population. Il y a en second lieu le catéchiste: c'est l'auxiliaire du prêtre; il dispose d'un pouvoir réel car vivant au milieu du peuple, il connaît la vie de chacun et il dépend de lui de présenter au baptême qui il veut ou de faire prendre des sanctions canoniques aux coupables de fautes religieuses. Bien souvent aussi le catéchiste a un aide-catéchiste et enfin il y a le "simple chrétien". Les rapports de rivalité entre les chrétiens sont dus à l'existence de deux groupes: il y a les chrétiens d'obédience catholique et ceux d'obédience protestante. Entre les deux communautés, il y a toujours une opposition latente,

séquelle de la concurrence entre leurs missionnaires respectifs; des complexes viennent alimenter cette opposition: l'Eglise catholique dispose d'une hiérarchie prestigieuse (pape, évêques, prêtres...) et d'une organisation supérieure; les protestants sont divisés en d'innombrables sectes et de plus, le degré de formation et de culture de leurs ministres n'avoisine pas celui des prêtres catholiques. D'un autre côté, lorsque naît et se développe le culte bwiti, il apparaît un nouvel antagonisme entre les chrétiens "orthodoxes" ou traditionalistes (catholiques et protestants) et les sectateurs du mouvement syncrétique; bien souvent cet antagonisme prend un sens politique.

Enfin le modèle français de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, institué par la loi de 1905, ayant été transplanté tel quel dans les colonies, il règne désormais aussi une opposition latente entre l'administration et la mission.

L'enseignement colonial, de son côté, a formé le type social du "lettré". L'éducation coloniale avait pour but d'accélérer le processus d'assimilation du colonisé au colonisateur. Le lettré africain après s'être initié à la culture et au mode de vie français, devait aller les répandre autour de lui. Ceci ressort nettement de la déclaration de Mr Brevié, gouverneur de l'A.O.F: "Le devoir colonial et les nécessités politiques et économiques imposent à notre oeuvre d'éducation une double tâche: il s'agit d'une part de former des cadres indigènes qui sont destinés à devenir nos auxiliaires dans tous les domaines... Il s'agit d'autre part d'éduquer la masse pour la rapprocher de nous et transformer son genre de vie... Au point de vue politique, il s'agit de faire connaître nos efforts et nos intentions de les rattacher à leur place à la vie française..."(1)

Dans ce programme d'éducation, le souci n°1 du colonisateur était l'extension rapide de la connaissance de la langue française parmi les colonisés. Un texte de l'arrêté du 10 Mai 1924 portant sur la réorganisation de l'enseignement en A.O.F déclarait ainsi: "Les meilleurs élèves de l'école préparatoire, ceux qui comprennent et parlent français, sont dirigés sur l'école élémentaire la plus voisine pour entrer directement au C.E. Les autres, la plus grande majorité, sont rendus à la famille et remplacés par un effectif au moins égal de jeunes recrues de façon à permettre au plus grand nombre d'enfants de s'initier à la compréhension et à l'usage

(1) Bulletin de l'Enseignement de l'A.O.F n°74, p.3

du français parlé". A ce niveau, il y avait ainsi une première différenciation de la société entre les "évolués" qui parlent le français et la masse livrée à leurs "dialectes" indigènes. L'opposition entre ces deux groupes sociaux a revêtu plusieurs formes; on a vu des Africains mépriser leur langue maternelle, et mettre leurs congénères dans des positions difficiles en s'exprimant dans la langue du colonisateur dans un milieu où ils ne pouvaient pas être bien compris; de la même façon, beaucoup de jeunes intellectuels, même vivant en Afrique et gardant un contact fréquent avec le milieu traditionnel, s'efforcent d'inculquer les rudiments de la langue française à leur progéniture dès l'âge le plus tendre; enfin il existe, dans cet ordre de considérations, un phénomène social d'une très haute portée: la plupart des motifs d'amusement des Africains sont constitués par l'évocation du mauvais français parlé par leurs congénères. Il y a lieu aussi de mentionner dans ce paragraphe un modèle socio-linguistique qui tend à s'imposer et à s'étendre en Afrique de nos jours: la phrase en langue vernaculaire d'un locuteur africain est parsemée d'expressions et de vocables français ou anglais, soit pour suppléer à un manque réel des correspondants dans la langue africaine, soit le plus souvent, parce que cela est plus commode du fait de l'habitude acquise.

Cependant, là où l'innovation culturelle devait introduire la plus grande différenciation dans la société colonisée, c'est dans l'octroi des diplômes universitaires. Le degré d'assimilation de l'indigène à la culture du colonisateur est matérialisé par la valeur du titre universitaire acquis; et bien souvent la valeur tout court de l'individu en arrive à être mesurée d'après ce nouvel étalon. A partir du moment où on devient titulaire du certificat d'études primaires, on commence à être appelé "blanc"; l'importance de cette dénomination est proportionnelle à la valeur des diplômes, et de cette manière, non seulement la société colonisée est désormais stratifiée entre "diplômés" et "non-diplômés", mais encore elle doit connaître une différenciation entre ces diplômés eux-mêmes.

Quelle est l'influence de tous ces facteurs sur l'éthique sexuelle des Pahouins? Dans ce paragraphe, il n'est pas question d'étudier l'action directe de l'intervention européenne sur la vie sexuelle des Africains, mais d'appréhender les contre-coups de ces transformations sur l'organisation sociale et finalement sur les rapports hommes-femmes. De la sorte, le premier fait qui s'impose à l'attention du chercheur est la désorganisation de la société traditionnelle consécutive aux innovations morphologiques auxquelles nous

venons d'assister.

Déjà tout au début du siècle, le Père Trilles déplo-rait le relâchement chez les Fangs de l'autorité traditionnelle et des coutumes ancestrales. Il en donnait comme cause principale "la compénétration des tribus de races différentes". Plus tard, le Con-grès Pahouin de 1947, profondément inquiet de la crise démographique qui affectait le groupe, entrevoyait comme principal remède la lutte contre "l'éclatement et la dispersion des groupements traditionnels qui ont entraîné la rupture d'interdits fondamentaux"; au nombre de ces interdits qu'on était exposé à violer dans ce nouvel état de choses, figurait en bonne et due place la loi de l'exogamie, car "avec la confusion actuelle, chaque homme risque d'épouser sa "soeur" et d'être condamné à une union stérile". C'est qu'effectivement, cette confusion avait atteint un niveau alarmant pour un peuple qui tradi-tionnellement, attachait une importance cruciale aux faits de paren-té. Balandier parlant de cette époque, écrivait: "Le désordre au Ga-bon, est tel, et les traditions tellement altérées que les rapports entre fragments claniques sont mal connus. Les limites entre clan et tribu restent souvent imprécises: un groupement est considéré comme "tribu" dans le Haut-Gabon, tandis qu'il apparaît comme "clan" dans les districts côtiers"(1).

L'inquiétude des Pahouins devant ce phénomène allait croissant. On avait acquis la certitude "que les groupements se dé-peuplent, car la race est mélangée, la loi d'exogamie transgressée et la morale sexuelle relâchée"(ici on attachait une importance par-ticulière au fait que l'interdit du coït pendant le jour n'était plus respecté). Cette perturbation de la structure sociale s'accompagnait d'autres faits qui menaçaient l'identité culturelle même du groupe; l'éducation généalogique traditionnelle tombait peu à peu en désuétu-de; de la sorte le jeune fang qui était privé d'un tel enseignement en arrivait à ignorer les termes de sa lignée paternelle, les groupe-ments de base auxquels il appartient et les femmes qui lui sont inter-dites; on assiste en même temps aussi à la récession des pratiques cultuelles du groupe: "l'abandon des pratiques religieuses tradition-nelles, note le Congrès Pahouin et surtout du culte bieri rendu aux ancêtres, fait que ceux-ci se vengent en rendant les femmes infécondes".

Les conséquences de cette compénétration de tribus et même de cultures ne s'arrêtaient pas là; les Fangs devaient être aussi directement influencés par les moeurs des peuples en contact

(1) BALANDIER, op. cit. p.237

desquels ils vivaient désormais. Le Père Trilles avait déjà noté l'immense capacité assimilatrice du groupe; elle avait l'occasion à cette époque de jouer sur une très grande échelle; la présence européenne d'abord, pour avoir été recherchée expressément par les Pahouins, était intense au milieu d'eux; Balandier écrivait à ce sujet: "Le pays Fang se trouve au contact des zones qui rassemblent la quasi totalité du peuplement européen et la proportion s'y trouve(en 1950) de 18,2 %". Un rapport de l'administrateur Guibert, traçant l'évolution sociale des Fangs, notait que "les lois anciennes de la race... sont tombées rapidement en désuétude au contact des Européens et des populations côtières". Parlant plus particulièrement de l'impact de l'intervention européenne sur la vie sociale du groupe, Guibert montre comment l'administration et la mission, en s'opposant aux sanctions traditionnelles considérées comme inhumaines(alors qu'elles réprimaient efficacement l'adultère, les relations avec les filles impubères, l'inceste...) ont introduit le désordre dans les moeurs:"Aussi l'adultère est-il devenu courant en pays pahouin, et véritablement excessive, l'inconduite de la jeune pahouine dès son tout jeune âge". Considérant après cela l'influence des "populations côtières" profondément affectées par leur contact ancien avec la colonisation européenne, le document note en particulier l'exemple de la minorité mpongwé qui a été particulièrement contagieux dans la région de l'estuaire: les mpongwé en effet faisaient preuve d'une très grande licence en matière de moeurs sexuelles: refus du mariage, concubinage, prostitution étaient chez eux monnaie courante; c'est ainsi "qu'en 1918, sur 935 mariées ou en âge de l'être qui se triuvent à Libreville, plus de 400 sont en quelque sorte vouées au célibat", et parmi ces dernières, 65 vivent maritalement avec les Européens, et une centaine vivent réellement de la prostitution"(1).

Il s'avérait donc de plus en plus que la société pahouine allait vers sa ruine totale: les puissants facteurs d'unification qu'étaient le clan et le lignage étaient atteints profondément par éclatement ou par dispersion; et, par ailleurs, par suite de l'abandon du culte bieri, il n'existait plus de fondement sacré pour l'ensemble tribal; enfin l'inobservance impunie et de plus en plus générale des règles traditionnelles exposait le groupe à une extinction rapide en menaçant directement la femme en tant que source de vie.

(1) Rapport cité par Balandier p.189

La claire vision de tous ces problèmes et de l'enjeu de la situation incita les Pahouins à organiser un mouvement de regroupement clanique; celui-ci devait rester à jamais la plus grande entreprise de reconstruction sociale tentée par le groupe. On emprunta le schéma de réorganisation aux Pahouins du Sud-Cameroun qui avaient pu conserver la structure clanique traditionnelle, bien qu'ils l'aient modernisée à la faveur d'une économie plus riche. Le mouvement prit toutes les mesures possibles pour un véritable renouveau clanique: réaffirmation solennelle de la solidarité clanique<sup>(1)</sup>, institution des réunions périodiques(bisulan) dont le but est de rassembler, sous une seule dénomination tribale, le plus grand nombre de clans et de fragments ethniques, ce qui rendait effectives l'unité et la solidarité du groupe, réforme des chefferies visant à imposer des chefs de clan à l'intérieur des unités administratives, projet d'opérer la réunification avec les Pahouins camerounais en une fédération des tribus(d'où en 1948, l'Union tribale Ntem-Kribi), politique de remembrements claniques justifiés par des légendes tribales...

A côté de ces mesures politico-juridiques, le mouvement de regroupement clanique eut des répercussions dans toutes les sphères de la vie sociale. Parlant des "bisulan", G.Balandier écrit: "Une atmosphère de "fête au village" caractérise les réunions tribales: la place est décorée et on y danse "l'enyengué", danse mixte d'origine moderne, alors que les danses anciennes séparaient les sexes...les statuts et lois prônent le retour aux valeurs anciennes (race, sang, fraternité tribale) mais d'autre part affirment des exigences modernistes dans les caractères politiques et économiques". L'auteur continue plus loin à propos de l'impact du mouvement sur l'habitat: "jusqu'en 1949-1950, les conséquences du mouvement de regroupement restent très visibles: des villages se sont déplacés pour se rassembler selon les affinités claniques...des cases ont été reconstruites et décorées selon les mots d'ordre exprimés par les dignitaires tribaux". Même le contrôle de la vie privée des individus et des ménages n'a pas échappé au mouvement: le mouvement établit aussi des dignités féminines qui, entre autres activités, se chargent de l'organisation et du travail des femmes; afin d'aider à la stabilité des mariages, elles établissent une instance de conciliation réglant les querelles de ménage; ce sont elles aussi qui organisent les repas en commun des hommes; dans ce domaine, certaines tribus avaient poussé jusqu'à prévoir des sanctions pour ceux qui s'iso-

(1) on disposa d'une caisse commune

lent, tant il importait de<sup>ne</sup> laisser échapper la moindre occasion de manifester l'unité du groupe.

Enfin la logique du mouvement avait poussé les Fangs qui par ailleurs se défendaient de toute idée de sécession ou de xénophobie, à tenter de substituer purement et simplement aux chefs nommés par l'administration coloniale des autorités élues par les assemblées tribales qui à cette époque et à la faveur du mouvement, se trouvaient investies d'une réelle autorité. L'ampleur peu habituelle du mouvement de regroupement clanique et tribal ne laisse donc subsister aucun doute quant à la gravité de la perturbation provoquée dans la structure sociale par l'innovation morphologique imposée par le colonisateur. Ses incidences sur la sexualité des Pahouins furent cependant somme toute indirectes et se confondirent avec le relâchement général des coutumes et règles traditionnelles. En revanche la stratification de la société par l'occupant colonial eut déjà des effets plus visibles et plus directs sur le comportement sexuel du groupe.

Dans cette nouvelle approche du problème, une considération doit constituer l'assise de l'appréhension des changements survenus dans l'éthique sexuelle de la société: "l'administrateur colonial a tenu à l'écart la femme africaine du mouvement de reconversion des valeurs sociales, et par là-même l'a infériorisée". La société traditionnelle vivait, pour ce qui est des rapports entre l'homme et la femme, une éthique de division sexuelle des tâches, des valeurs, de la possession et des schèmes de comportement; elle n'avait donc pu élaborer aucun modèle social traduisant l'idée d'une hiérarchie entre les deux sexes. L'administration coloniale mit fin à cette situation: en promouvant préférentiellement le sexe masculin d'après les nouvelles valeurs imposées à la société, elle réduisait par le fait même l'autre à l'infériorité. Ce phénomène du reste n'a pas échappé à l'attention des observateurs étrangers. Madeleine Richard, dans son étude sur la femme en milieu Batanga(Cameroun), après avoir noté que "le rôle d'intermédiaire rempli par une mère est d'une grande importance tant au sein de la famille que du lignage", qu'"aucune démarche ne peut se faire sans passer par elle" et enfin que "son influence permanente renforcée par son autorité joue le rôle correctif ou de frein selon les circonstances"(1), écrit quelques pages plus loin: "Le choix préférentiel de l'administration française opère un clivage: elle rejette les femmes dans l'ombre et ne fait

(1) RICHARD M.: Histoire, traditions et Promotion de la femme chez les Batangas, Publication du Centre d'Etudes ethnologiques, Bandudu

appel qu'aux seules capacités masculines! L'auteur fait parler un témoin, Mr Laurent Ebéhédi qui déclare: "Lorsque j'étais à l'Ecole Supérieure de Yaoundé, en 1931, il n'y avait aucune fille; c'est la promotion de 1936-37 qui a vu les premières élèves"(1).

Dans le même ordre d'idées, Annie Leboeuf écrivait: "Les témoignages sont nombreux qui démontrent qu'en société vraiment traditionnelle, le sort de la femme n'était pas si misérable qu'ont cru pouvoir affirmer les Européens qui débarquèrent 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. L'implantation rapide et brutale du système colonial a brusquement faussé les anciennes institutions". L'auteur poursuit: "Si les anciennes organisations sont restées généralement sous-jacentes, elles n'en ont pas moins été profondément détériorées et vouées très rapidement à ne plus répondre aux besoins et aux exigences. Dans le rôle qu'elles y tenaient, les femmes ont été encore plus affectées que les hommes, car elles furent systématiquement exclues de la formation hâtive que donnèrent les puissances dominatrices aux nouveaux cadres. Maintenus complètement à l'écart de ce mouvement, elles virent s'effondrer les bases matérielles et spirituelles sur lesquelles reposait leur autorité et disparaître peu à peu leurs prérogatives"(2)

L'administration coloniale créa ce clivage entre les sexes du fait d'abord de l'innovation économique. Dès les années 1920, la nouvelle valeur économique qui s'impose à la société est désormais le numéraire; or aucun moyen d'obtention de l'argent n'est mis à la disposition de la femme: le portage pendant l'économie de traite, le travail dans les chantiers d'exploitation forestière et minière, les emplois d'auxiliaires de l'administration, la culture du cacao, sont impartis exclusivement à la gent masculine. De la sorte la seule activité qui est laissée à la femme, c'est l'agriculture de subsistance, ce qui explique que cette dernière ait connu un grand déclin à l'époque de l'essor des chantiers. Une telle situation conduit naturellement les femmes à la prostitution; l'administrateur Guibert notait chez les femmes qui vivaient au contact de la nouvelle civilisation apportée par les Blancs et qui n'avaient pas les moyens d'accéder à ses valeurs, "l'utilisation de la prostitution pour se libérer et améliorer leurs conditions d'existence". Donc sous le rap-

(2) LEBŒUF A.: Rôle de la femme dans l'organisation politique, cité par P. Henry p.175

(1) RICHARD M., op. cit. p.97

port de l'économie, la femme africaine est désormais inférieure à son congénère.

La différenciation entre les deux sexes s'opéra en deuxième lieu dans le domaine de l'innovation culturelle. Ecartée de l'école jusqu'à une époque récente, la femme africaine ne pouvant avoir accès aux nouveaux modèles culturels (connaissance de la langue du colonisateur, instruction...), se voit du coup privée des avantages qui y sont attachés (promotion sociale, accès au salariat...); face à son compatriote évolué, citoyen, lettré et salarié, elle reste "brousarde", analphabète et "sauvage" et enfin ne sort pas de son dialecte pour parler la langue prestigieuse du colonisateur. Nous nous permettons de reproduire ici, à titre indicatif, les statistiques de 1959 sur les effectifs scolaires du Cameroun; il importe, pour comprendre ces statistiques, de noter que le Cameroun, en l'année en question, occupait le second rang parmi les Etats d'Afrique avec un taux de scolarisation de 45 % et qu'il devait cette situation au fait qu'il n'avait pas été à proprement parler une colonie française; de plus, le pays ayant été investi de bonne heure par la mission, ce fut essentiellement la prise en charge de l'éducation des filles par les missionnaires qui permit d'obtenir ces chiffres des scolarisées:

A) Enseignement Public

Ordre d'enseignement	Ecoles	Classes	Garçons	Filles	Total
1er degré	728	1 933	72 273	30 799	103 072
2è degré	5	52	1 376	524	1 900
Cours complémentaires	15	56	1 456	390	1 846
C E P S	1	3	28	0	28
Ecole Normale de Nkongsamba	1	2	36	0	36
Collège Technique	1	7	243	0	243
C A	7	21	482	0	482
S M A	21	21	590	0	590
Sections ménagères	5	5	0	126	126

10  
22273  
30799  
-----  
103'072

## B) Enseignement Privé

Ordre d'enseignement	Ecoles	Classes	Garçons	Filles	Total
1er degré	2 012	5 228	157 400	70 511	227 911
2è degré	11	65	1 354	359	1 713
Cours normaux	14	29	617	69	686
Cours complémentaires	19	50	1 235	109	1 344
Enseignement technique	29	23	1 853	983	2 836

(Source: in "Problèmes Africains de l'Education, 1962  
de Mr BALA MBARGA H.)

Il va donc sans dire que la scolarisation de la femme africaine a été négligée par le colonisateur et cela va contribuer lourdement à la défavoriser socialement.

Le christianisme pour sa part apporte une autre ségrégation des sexes qui va jouer aussi contre la femme; cette dernière en effet n'accède pas aux ordres sacrés et ne peut remplir aucune fonction liturgique; certaines prescriptions canoniques soutenues par le mythe du péché originel, invitent à voir en elle un être démoniaque ou à tout le moins impur; c'est ainsi que sa présence n'est pas admise dans les maisons de formation du clergé et plus strictement encore dans certains cloîtres; c'est ainsi également qu'un prêtre ne peut pas la confesser dans sa chambre... cependant que son congénère, à la faveur du cléricisme, peut s'élever, dans l'ordre de la religion, aux plus hautes distinctions sociales.

Le résultat de tout cela est donc que la femme, dans la nouvelle société africaine inaugurée par la colonisation, est devenue, sur tous les plans de l'existence sociale, inférieure à son congénère masculin; les rapports homme-femme en seront complètement bouleversés et partant, l'éthique sexuelle traditionnelle.

Il est possible de développer ce point précis en axant le développement autour de deux considérations cardinales:

1) la femme africaine, dans le contexte colonial, est victime d'une utilisation abusive et ce phénomène dérive directement de son infériorisation économique.

2) la femme africaine est par ailleurs soumise à une dégradation morale qui découle de son infériorisation culturelle.

Que la femme africaine, dans le nouvel ordre social établi par le colonisateur soit devenue un objet d'exploitation, voilà un fait qui se démontre excellemment d'abord par la nouvelle éthique de la dot. La première commission, chargée d'étudier les problèmes graves de la société Fang et constituée en 1918, s'attacha à la question du mariage et du sens de la famille; entre autres choses, elle nota l'impact de l'économie coloniale de traite sur le sens du mariage et de la dignité de la femme. En encourageant une accumulation excessive des marchandises européennes obtenues dans les échanges de l'économie de traite, l'administration coloniale suscita par le fait même des conflits d'intérêt, ce qui ne devait pas tarder à conduire les Fangs à l'idée de l'introduction de ces marchandises dans le circuit des dots; ce fut le point de départ d'une grossière utilisation mercantile de la femme; les dots renchérissant sans cesse, on aboutit à une véritable monopolisation des femmes par les vieillards possesseurs des marchandises d'échange; les jeunes gens ne trouvant plus à se marier, ce sont les fondements mêmes de l'organisation sociale qui étaient mis ainsi en cause. La dignité de la femme fang subit de la sorte une première atteinte puisqu'elle apparaissait désormais comme un vil objet de transactions commerciales. Le sens du mariage s'en trouva par le fait même très profondément affecté: loin en effet de viser, comme dans l'ancienne éthique, à procurer des alliances bénéfiques à tout le groupe, il devient objet de recherche d'avantages économiques personnels.

L'action de l'administration coloniale dans le domaine de l'évolution de la famille fang ne devait pas s'arrêter là. Inquiète du tournant que prenaient les questions de famille à la suite de l'économie de traite, elle décida, en toute bonne foi, une autre mesure qui empira la situation, et cela d'autant plus dangereusement que la nouvelle éthique imposée à la faveur de cette nouvelle orientation devait être irréversible. En effet, pour remédier aux conséquences de la capitalisation en marchandises de traite sur le mariage, l'administration, dès 1918, cherche à généraliser le paiement de la dot en argent; cette mesure devait être favorisée par l'extension de l'économie monétaire. Ce fut en 1922, l'époque du fort emploi dans les chantiers, que le numéraire, grâce aux efforts de l'administration, est réellement offert en dot; sa part devait s'accroître rapidement jusqu'à constituer quelques années après 75 % du total de la dot. De la sorte, les Fang accèdent à l'idée de l'achat et de la vente de

la femme. Balandier écrit à ce propos: "En établissant une "mercuriale" tacite utilisée dans le règlement des palabres et en interdisant aux gendres de verser les suppléments de dot habituels et continuels, l'administration coloniale a officialisé la notion de "prix de la femme". Les hommes, se sentant appuyés par l'administration, ont prétendu à l'entière possession ou disposition de la femme: ils ont "acheté" leur femme".

Ce nouvel état de choses entraîna aussi, dès lors qu'il fut instauré, un bon nombre d'autres problèmes. Ce fut d'abord le décuplement de différends au sujet des femmes. Guibert a souligné comment les conciliateurs administratifs préposés au règlement de ces palabres tirèrent profit de leur situation: "Le village du tribunal devint une cour d'abus, de prostitution, de marchandage, et aussi d'exploitation de travaux contre la nourriture des entreposées"(c'est-à-dire des épouses en litige)(1). De plus, la nouvelle mesure ne mettait vraiment pas fin à l'ancienne capitalisation des femmes: celle-ci garde toute sa valeur, en l'absence d'une véritable promotion économique, elle reste l'unique moyen de se constituer une clientèle et le principal facteur de prestige social. Par ailleurs, la femme, marchandise rare et chère, et comme telle transformée en objet de spéculation, vit son importance s'accroître: elle en use désormais pour exercer sur son partenaire toutes sortes de pressions dont surtout le chantage au divorce; pour cette même raison, l'adultère, qui donne désormais droit à des indemnités de réparation, devient une grande source de profit. Enfin le renchérissement de la dot jette les jeunes gens en quête du numéraire aux mains des exploitants forestiers: "Le cours de la dot moyenne, note F.Grébert, ayant subi des hausses excessives aux années de prospérité du commerce des bois d'okoumé, beaucoup de jeunes gens ne trouvaient à se marier qu'en quittant le village pour se livrer aux blancs comme mercenaires de la coupe des bois"(2). Tous ces phénomènes provoquent une grande instabilité des ménages, une perturbation de la structure sociale en même temps qu'ils accentuent le caractère instrumental de la femme.

D'un autre côté, la différenciation sous divers angles introduite par l'administration coloniale dans la société pahouine devait, en se conjuguant avec l'infériorisation de la femme, conduire à une néopolygamie qui n'empruntait plus rien à la polygamie ancestrale. L'administration coloniale, en mettant fin à l'économie de traite

(1) GRÉBERT F.: La Famille Pahouine en 1931, in Africa, v.2, 1932

(2) idem, op. cit.

et en travaillant à la substitution des marchandises par le numéraire dans la constitution des dots, malgré elle, a intensifié le système de capitalisation en femmes qu'elle voulait combattre. Les femmes sont désormais monopolisées par ceux qui, grâce au travail dans les chantiers d'exploitation, au salariat administratif ou à la culture du cacao, peuvent disposer du numéraire. On comprend par là qu'il puisse exister désormais un rapport entre le volume de la polygamie et le potentiel économique des régions. C'est ainsi que, d'après des enquêtes effectuées à l'époque, le taux de nuptialité (c'est-à-dire le nombre de femmes mariées par rapport au nombre d'hommes mariés) assez bas (1 600 ‰) dans trois des cantons d'Oyem économiquement faibles, connaît une hausse importante dans les cantons de Kyé-Nyé (1 823 ‰) et d'Oyem (2 175 ‰), tous deux en bien meilleure position économique parce que disposant de nombreuses sources de revenus. L'enquête de 1938 révèle par ailleurs que les subdivisions de l'estuaire ont les taux de nuptialité les plus élevés (1 780 ‰), phénomène qui n'est imputable qu'à l'importance du mouvement économique créé par la présence des chantiers d'exploitation dans ces régions.

Cet état de choses fut naturellement accompagné d'un prodigieux taux d'expansion du divorce; parce que la femme devenait de plus en plus rare et chère à la faveur des innovations coloniales, la facilité du réemploi de la divorcée encourageait les femmes à exercer sur leurs partenaires les chantages et les pressions les plus divers. De la sorte l'évolution du système de la circulation des femmes, du sens du mariage et de la dignité de la femme, est liée à des circonstances économiques et administratives extérieures à la société pahouine, et échappe de ce fait à son contrôle.

Si les innovations morphologique et économique devaient faire de la femme pahouine un vil objet de transactions commerciales, l'innovation culturelle devait de son côté préparer sa déchéance morale. Infériorisée culturellement, la femme africaine se voit traitée, à peu de choses près, de la façon dont on traite habituellement les esclaves chez tous les peuples: pour n'avoir pas bénéficié du mouvement de reconversion des valeurs, elle n'accède pas aux charges publiques dans la nouvelle société et se voit ainsi releguée dans la vie privée domestique; pour n'avoir pas reçu d'autre part l'éducation coloniale, elle ne participe pas pleinement aux nouveaux modèles socio-culturels en honneur. De la sorte, la femme africaine, jadis indépendante de l'homme, se voit livrée sans défense aux mains de ce dernier. Dans cette situation de dégradation morale, elle acquiert une valeur instrumentale qui ira sans cesse croissante. Ainsi dans la néo-polyga-

mie, elle est recherchée, non plus à titre de procréatrice ou pour une possession surtout d'ordre légal et que justifient des raisons sociales, mais comme un objet de luxe que l'on exhibe en public après que les autres "aient fait leur temps"; par ailleurs, dans la nouvelle éthique sexuelle qui dérive de toutes les innovations apportées par le colonisateur et qui place la sexualité sous le signe de la recherche du plaisir libidinal, la femme africaine, sollicitée de bonne heure par toutes sortes d'appâts(argent,cadeaux,prestige social du séducteur...) est amenée, malgré elle, à user de son corps pour un commerce qui l'avilit et socialement et en elle-même. Enfin, à la faveur de l'exemple de certains modèles importés d'Occident, la femme devient susceptible d'être exploitée sexuellement pour rapporter des revenus, soit par la prostitution lorsque celle-ci est organisée par des proxénètes, soit par les techniques de monnayage des parties intimes de son corps(érotisme publicitaire,pornographie,strip-tease...)

X

X X

X X

## CHAPITRE IV

### L'action de l'intervention européenne sur le sens du mariage et la vie sexuelle des Pahouins

Nous entendons étudier ici toutes les formes d'action par lesquelles les Européens, que ce soit directement à travers les mesures légales de l'administration coloniale, ou indirectement à travers l'oeuvre éducative de l'enseignement colonial et de la christianisation, transformèrent l'éthique sexuelle de la société traditionnelle pahouine. En s'attaquant de façon directe à certains aspects de sa vie sexuelle, en codifiant le mariage indigène et en provoquant la disparition des règles et sanctions traditionnelles, l'action européenne changea du tout au tout, et d'une manière qui semble désormais irréversible, le comportement sexuel du groupe. Nous allons en un premier moment exposer en ordre l'ensemble de ces mesures, et procéder seulement ensuite à l'inventaire des conséquences sociales auxquelles elles conduisirent.

#### I - L'action diffuse des agents coloniaux sur la vie sexuelle et l'organisation familiale des Pahouins

Avant d'étudier l'action directe et visible de la colonisation et de la christianisation sur l'éthique sexuelle des Pahouins, directement en soi ou par le biais de la réglementation du mariage indigène, il convient de chercher d'abord à découvrir comment cette forme d'action a été à tout moment efficacement préparée et secondée par une autre, diffuse et étalée sur toute la durée de la période coloniale: il s'agit du changement de mentalité opéré chez l'indigène à la faveur de l'innovation culturelle et qui conduisit ce dernier, non seulement à se persuader de l'opportunité des changements sociaux que le colonisateur devait introduire dans la vie du groupe, mais même à s'en faire le défenseur intrépide auprès de ses congénères. L'ensemble de ces efforts permit d'aboutir, sur le plan général de la vie sociale, à la proscription des anciens us et coutumes, et sur le plan particulier de la vie sexuelle et conjugale, à l'adoption des règles matrimoniales ainsi que de l'organisation familiale des Européens et à la récession, voire la disparition complète du modèle traditionnel de l'éducation sexuelle.

Les organisateurs de la colonisation, en manière de rationalisation, avaient placé l'entreprise d'emblée sous le signe de la mission civilisatrice de l'Occident auprès du reste de l'humanité encore attardé au stade de la barbarie. Toute la littérature coloniale témoigne d'un bout à l'autre de cette idée. Puisque tous les modèles de la culture traditionnelle de l'indigène sentaient l'archaïsme et la sauvagerie, il fallait donc, pour redresser l'être moral de l'africain, une action civilisatrice d'une telle envergure qu'elle ne pouvait pas manquer de comporter les deux aspects psychologique et pratique. Un missionnaire écrivait en ce sens à ses congénères restés en Europe: "Ce qu'ils ont trouvé, eux, missionnaires d'Afrique, c'étaient des pauvres gens qui vivaient au jour le jour, sous le poids des conventions sociales, claniques, religieuses ou tribales, même familiales plus ou moins élaborées, certes, mais qui peuvent difficilement mériter le nom de civilisation"(1). Le même missionnaire, répondant à la question qui commence à se poser obscurément de revaloriser les cultures africaines en intégrant les valeurs culturelles dans la liturgie chrétienne, continue: "Qu'est-ce donc la valorisation et la promotion des cultures noires? La culture, par ici où je suis, n'était pas grand-chose. J'ai étudié la littérature de ce pays depuis plus de trente ans. Elle aurait pu se situer au stade de nos chansons de geste; mais j'ai peur que, sous prétexte de revaloriser la culture noire, on ne veuille revenir aux coutumes païennes, aux fétiches, aux danses perverses, aux sociétés secrètes"... L'enseignement du catéchisme en pays pahouin portait la mention explicite de cette idée: le premier commandement "Tu adoreras Dieu seul" comportait en annexe le renoncement absolu aux pratiques païennes: "Te biayebe mengan ai meken me hayden". Jusqu'à une époque assez récente, la chasse faite par les Pahouins eux-mêmes à ceux de leurs compatriotes qui se livraient encore aux pratiques culturelles traditionnelles était quelque chose d'effroyable qui rappelait bien l'atmosphère délationniste des temps forts de la dictature.

Du côté de l'administration, les efforts pour discréditer la culture africaine aux yeux des Africains eux-mêmes n'étaient pas moins évidents et ne furent pas moins efficaces. C'est sur le plan de l'enseignement qu'ils furent menés essentiellement. Le système d'enseignement que le colonisateur français avait imposé dans les colonies empruntait l'essentiel de sa forme et de son contenu à celui en vigueur dans la métropole. Par ce seul fait déjà, le petit africain

(1) Revue "Les Missions Catholiques" n°62, Mai 1957, p.155

était littéralement soustrait à son milieu social de vie pour être éduqué aux modèles socio-culturels de l'Occident. A l'ignorance de sa propre culture qui était le corollaire naturel de cet état de choses, s'ajoutaient, dans ce programme d'éducation coloniale, des modèles explicites qui constituaient pour le jeune enfant un véritable entraînement à la dévalorisation et au mépris des valeurs et réalités de son milieu culturel et naturel. L'étalon par rapport auquel il apprenait à apprécier toutes choses était la prestigieuse civilisation du colonisateur. Ce sont d'abord les lectures au programme dans les manuels scolaires qui devaient inculquer cette mentalité au petit écolier africain: le but auquel était ordonné l'ensemble de ces pages était de persuader l'enfant de l'irréversible infériorité du Noir par rapport au Blanc. Ne faisait-on pas apprendre la lecture à l'école, dans les basses classes, par des bouts de phrase du genre: "C'était bon comme le pain des Européens", "les Blancs ont plus d'habits que les Noirs", "les Blancs ont appris aux Noirs à aller à bicyclette", "aimez et respectez la France, elle vous a procuré la paix et la prospérité", "Samory est fétichiste; Samory désire devenir catholique: il s'appelle Adolphe"? (1) De même il n'était pas rare de trouver dans la presse enfantine éditée dans la métropole coloniale pour les enfants indigènes des colonies, des propos de ce genre: "Comme tout homme a deux pays, le sien et puis la France, ainsi tout homme a deux mères: la sienne et la Sainte Vierge".

Par ailleurs, les chansons scolaires ont joué un rôle d'une très grande importance dans le programme d'aliénation de la personnalité du petit écolier africain. Voici à titre d'exemple deux chansons qu'un peu partout en Afrique Noire, les enfants chantaient quotidiennement à l'école:

"Chers compatriotes civilisés du ...(nom de la colonie)  
Collaborons avec nos protecteurs.  
Eclairons aussi nos frères  
Nos amis, nos parents  
Qui vivent encore dans la barbarie."

et:

"La France est belle, ses destins sont bénis,  
Vivons pour elle...  
Passez les monts, passez les mers  
Visitez cent climats divers:  
Loin d'elle, au bout de l'univers,  
Vous chanterez fidèles: La France est belle..."

(1) cf. les "Livres de Lecture" du chanoine C. GRILL

Il n'est donc pas étonnant que l'Africain, entraîné de cette manière, ait été rapidement acquis à l'idée de l'incapacité congénitale de sa race à accéder d'elle-même à la civilisation et ait accepté de collaborer docilement avec le colonisateur à son acculturation. Richard Mollard pouvait ainsi écrire: "Quoi qu'il en soit, méchant ou bon, surtout bon peut-être, le Blanc civilisé et civilisateur a, dans la plupart des cas, commencé par persuader le Noir que c'est une humiliation d'être Noir, qu'il n'y a de civilisation que blanche. L'unanimité est faite là-dessus. Il est entendu que le Nègre est un sauvage; parfois anthropophage, le plus souvent docile comme un chien fidèle; somme toute méprisable, méprisé, nu, sans écriture, incapable d'inventer quelque chose d'aussi simple que la roue, quoi que ce soit qui tourne, inapte à se défendre efficacement. Il rit quand on lui montre une fermeture-éclair; il appelle "manière de blanc" tout ce qui marque le civilisé. Bref, être noir est une tare"(1).

Cette stratégie du colonisateur consistant à amener l'Africain à renoncer de lui-même à sa propre culture au profit de celle qu'on lui propose a partout remporté de vifs succès. Divers faits le prouvent dans la vie des Noirs durant cette période coloniale.

Au Cameroun par exemple, la première version de l'hymne national camerounais composé par les autochtones du pays, ne commençait-elle pas en ces termes: "O Cameroun, berceau de nos ancêtres, autrefois tu vécus dans la barbarie; comme un soleil tu commences à paraître, peu à peu tu sors de ta sauvagerie"? Et les Beti, l'une des trois tribus du groupe Pahouin, n'avaient-ils pas, à l'instigation des missionnaires, aliéné leur beau nom (Beti, pluriel de "nti", Seigneur) en en faisant le synonyme de "païen-barbare", au point que de nos jours, on n'est "beti" qu'avant le baptême? De la même manière encore, on trouve dans le langage beti bon nombre d'expressions par lesquelles, de deux espèces animales ou végétales, la meilleure sous un rapport déterminé, est attribuée au blanc "ntanan", l'autre, la moins bonne, revenant au "beti". Il y a ainsi, à côté de l'"ofum ntanan" (orange ordinaire), l'"ofum beti" qui est le citron (inférieur à l'orange du point de vue de la comestibilité et de l'usage courant); de même on distingue entre l'"andog ntanan" (manguier à fruits longs et juteux, poussant dans les villages) et l'"andog beti" (espèce de manguier sauvage donnant des fruits nettement moins bons que ceux du premier); entre le "kub ntanan" (poulet d'une grosseur supérieure

(1) Hommage à Richard Mollard, Présence Africaine, p.341-362

à celle du...) "kub beti" (espèce ordinaire de poules); il en est de même du "mvu ntanan" (race de chiens gros, auxquels on attribue en plus des qualités de docilité et de "noblesse") et "mvu beti" (espèce ordinaire de chiens, appelé aussi péjorativement par les Pahouins "odzoe beti" et considéré comme pur parasite dans sa vie auprès de l'homme...).

La volonté du colonisateur, administrateur ou missionnaire, d'abattre l'édifice culturel africain ne se limita pas toutefois à cette action indirecte et diffuse. L'emprise européenne sur la société pahouine, à partir du moment où elle fut totale, vit s'ouvrir une lutte ouverte engagée par les Blancs contre les coutumes ancestrales. Des rapports datés de 1915 et des documents réunis par la Commission d'Etudes du mariage et de la famille (Commission créée en 1918) notent avec inquiétude la désorganisation progressive de la société pahouine, conséquence de son voisinage avec les Européens et les anciennes populations de la côte. "Les Pahouins de l'estuaire et des circonscriptions voisines, lit-on dans l'un de ces textes, vivent aujourd'hui en pleine anarchie. Les lois rudimentaires qu'ils observaient primitivement sont tombées rapidement en désuétude au contact des Européens et des populations côtières"(1).

En 1918 siégea la première commission chargée d'étudier les problèmes graves de la société Fang; l'un des rapports de cette commission, celui du même Mr Guibert, explique la disparition des règles coutumières des Pahouins; il montre que le fait est dû avant tout à l'intervention des missions chrétiennes qui, en s'opposant aux sanctions traditionnelles jugées "inhumaines" (alors qu'elles réprimaient efficacement l'adultère et les relations avec les filles impubères) inaugura l'ère de l'abandon de l'ancienne éthique sociale. "Aussi, conclut le rapport, l'adultère est-il devenu courant en pays pahouin, et véritablement excessive, l'inconduite de la jeune pahouine dès son tout jeune âge". Mgr Martrou, de son côté, constatait cyniquement la dégradation morale de la société Pahouine provoquée par le colonisateur: "Les coutumes, écrivait-il, n'ayant plus de sanctions (qui ont été combattues parce que liées à des conceptions immorales, contraires aux principes de notre législation et reposant sur des croyances fétichistes inadmissibles) ont perdu leur force et sont décidément désuètes"(2).

Par ailleurs, la Commission de la Population, instituée au Gabon en 1946, pour étudier le problème, jugé grave, de la chute

(1) Rapport de l'administration Guibert, dans le Procès-Verbal de la réunion du 7 Mars 1918

(2) Mgr MARTROU, "Notes sur le projet de réglementation du mariage indigène", inédit.

démographique et celui de la désorganisation de la structure sociale traditionnelle, en donna comme l'une des principales causes, et en partant surtout des observations faites dans le pays fang, "l'altération de la coutume et la disparition des institutions coutumières". La Commission alla jusqu'à envisager la renaissance de la coutume et le retour à la morale ancestrale.

Enfin, le Congrès Pahouin de 1947, qui s'était placé sous le signe de la revendication d'une certaine indépendance socio-politique, mit fortement en cause la modernisation de la société fang opérée par l'administration coloniale; en effet, il lui était apparu clairement que la rupture des interdits fondamentaux et l'abandon des pratiques religieuses coutumières, toutes choses qui déséquilibraient dangereusement la société et mettaient même en cause sa survie, étaient imputables à l'éclatement et à la dispersion des groupements traditionnels consécutifs aux innovations sociales imposées par le colonisateur.

Quels sont maintenant les actes juridiques et les règles de la législation morale religieuse qui permirent aux administrateurs et aux missionnaires d'agir directement sur l'éthique sexuelle coutumière, soit directement en elle-même dans certains de ses aspects, soit par le biais de la codification du mariage indigène?

## II - L'action directe de la colonisation sur la vie sexuelle des Pahouins

Pour ce qui touche directement à la sexualité en tant que telle, la première des choses à noter est la proscription des diverses cérémonies rituelles de la société ancestrale. Il est possible que l'administration coloniale y ait pris part par des mesures légales et surtout par l'oeuvre éducative de l'enseignement, mais la plus grande part de responsabilité revient incontestablement aux missions chrétiennes. L'Eglise missionnaire en effet dès le début de son activité au Cameroun, comme partout en Afrique Noire, se signala dans ses méthodes pastorales, par une anomalie dont les répercussions sont encore visibles de nos jours: d'après les procédés de ses représentants, il semblait s'agir beaucoup moins d'opérer une rencontre entre le Dieu de Jésus-Christ qu'ils prêchaient et les Africains que de combattre, au nom de la religion, les coutumes des peuples à évangéliser. En d'autres termes, ils ont fait céder le dogme devant la morale, celle-ci revenant alors à l'acculturation des indigènes aux modèles occidentaux. De la sorte le rôle joué par l'Eglise dans l'ef-

frondrement des forteresses culturelles des peuples de mission dépasse de loin, en extension comme en profondeur, celui de l'administration coloniale. Les missionnaires eux-mêmes, à plusieurs reprises et par divers moyens, ont revendiqué ce mérite partout en Afrique Noire. Un missionnaire du Togo livre par exemple ce témoignage: "L'Eglise du Togo(on n'ose pas l'avouer dans les sphères officielles!) a sans aucun doute le droit, elle aussi, de revendiquer une large part dans le travail qui s'est fait au point de vue colonisation, car le missionnaire est le plus grand propagateur de l'influence française. Nul mieux que lui ne sait gagner les coeurs indigènes et faire de nos colonies de nouvelles petites Frances..."(1).

Dans la "Croix dans la forêt", pièce de théâtre que les missionnaires avaient fait jouer à Yaoundé(Cameroun) en 1951, à l'occasion de la célébration du cinquantenaire de la mission de cette ville, et dans laquelle ils entendaient donner l'histoire vraie des premières années de la mission, en respectant l'historicité des événements et des personnages, on a vu un exemple très vivant de ce qu'étaient les procédés de conversion et d'évangélisation de l'action missionnaire à cette époque. Les petits Pahouins qui sont les premiers convertis, sont attirés vers la mission à cause de la somptuosité de l'église bâtie par les Blancs, cette maison de Dieu "plus grande que celle du commandant, grande comme une plantation et qui monte au ciel comme les arbres de la forêt". La pièce s'arrête ensuite longuement sur l'émerveillement des enfants devant les statues, les couleurs, les vitres "qui ne laissent pas passer l'air,mais la lumière" et à travers lesquelles on voit passer les chèvres et les oiseaux. Finalement, lorsque l'établissement et la fondation de la mission sont décidés par le Major Dominik, on définit aussitôt son programme d'action: ce sera la lutte contre la sorcellerie, la polygynie et toutes les autres barbaries que recèle la coutume de la société. Pas une seule fois donc n'est prononcé le nom de Dieu que les missionnaires viennent prêcher. A la limite, on apportait aux Africains une religion sans Dieu, un simple art de vivre à l'occidentale. Un pasteur africain devait plus tard relever cette anomalie: "Quand nous savons, écrit-il, que la pastorale, la prédication...ont été souvent laissées pour compte en Afrique, comment nous étonnerions-nous de l'exiguité de la place qu'occupe Dieu, même dans nos jeunes chrétientés? Tout au long d'une année, un curé prêche sur le même thème: fustigation de la polygamie,

(1) Revue: "L'Évangélisation des Colonies Françaises", 7<sup>e</sup> année.

obligation de payer le denier de culte; jamais une digression pour parler in-extenso de la personne du Christ, de l'Eglise comme famille du Père céleste, de l'activité continue de l'Esprit-Saint dans l'Eglise et chaque âme. Peu à peu, ces mystères s'estompent dans l'esprit des auditeurs qui finissent par voir, par exemple, comme gage de salut, le paiement du denier du culte"(1).

Du seul fait donc que la mission chrétienne s'était d'emblée placée sous le signe de la lutte contre toutes les pratiques coutumières qualifiées d'immorales et jugées opposées à l'esprit du christianisme, la plupart d'entre elles tombèrent d'elles-mêmes peu à peu en désuétude sans qu'il y ait besoin d'un anathème prononcé explicitement sur elles. Pour ce qui a trait en particulier aux modèles de la vie sexuelle du groupe, cet état de choses s'était accompagné d'un enseignement de la théologie morale chrétienne dispensé par les missionnaires. Le terrible "sixième commandement" du décalogue mosaïque qui avait été inséré dans la prière quotidienne, interdisait, dans l'explicitation qu'on en faisait dans le catéchisme et les manuels pratiques de confession, sous peine de péché "grave", toute pensée, parole, désir, regard, lecture, spectacle ou acte "impur", c'est-à-dire ayant trait à la sexualité. Cette dernière devait devenir dès lors une matière à proprement parler innommable, et par conséquent, tous les modèles sociaux traditionnels où la sexualité était présente sous une forme ou sous une autre tombèrent sous le coup de l'interdit religieux.

Le phénomène se produisit d'abord à propos du cadre initiatique qui entourait la circoncision; celle-ci désormais n'est plus précédée d'un stage préparatoire pendant lequel les jeunes garçons reçoivent une information sexuelle; de la sorte, elle a été réduite à n'être plus qu'une survivance sociale sans fonction et sans signification. De même, la grande initiation tribale "So" qui, en plus de son caractère guerrier et sexuel, constituait une sorte d'école fondamentale, a vu ses dernières cérémonies se dérouler en 1940; sa disparition fut cependant le résultat, sur ce terrain préparé par les missions chrétiennes, d'une intervention explicite de l'administration coloniale. Quant au "mevungu" enfin, rite féminin de fécondité, de fertilité et de prospérité et qui par ailleurs était un puissant facteur de stabilité des couples du fait qu'il instituait un lien rituel entre l'ensemble des femmes mariées dans un groupement donné, il fut combattu par les missionnaires qui virent en lui un tissu d'obsécrités.

(1) TCHOŪANGĀ P., op.cit. p.7

Qu'en fut-il maintenant de l'action des Européens sur le sens du mariage chez les Pahouins? Dès 1918, la première commission chargée de l'étude des problèmes qui se posent aux Fangs invoquait "l'action civilisatrice" de la nation coloniale pour envisager certaines mesures propres à arrêter la dégradation morale et physique du peuple pahouin. Parmi ces mesures, figurait en bonne et due place la lutte contre la polygynie des hommes âgés. Alors que l'administration coloniale s'était contenté de chercher à résorber le mal par le seul biais des mesures économiques destinées à enlever aux vieillards le monopole de la détention des richesses de l'économie de traite (la mesure la plus adéquate paraissait ainsi être de faire payer les dots avec le numéraire et de soustraire les jeunes mâles, en les ouvrant au salariat, à l'influence économique des vieillards), les missionnaires devaient, une fois de plus ici, se faire les champions de la lutte directe contre le fléau. La Commission mentionnée plus haut signalait, dans un but lucratif, les efforts accomplis par les missions chrétiennes en vue d'enrayer la polygynie. Leur procédé en ce domaine était fort simple: en un premier temps, il fallait s'employer à discréditer la coutume comme contraire aux principes de la morale chrétienne et relevant de la barbarie; ensuite, d'une façon plus concrète, l'on exigeait du polygyne qui voulait se convertir à la prestigieuse religion du colonisateur, qu'il renonçât à toutes les femmes qu'il avait épousées après son premier mariage (bien souvent ce renoncement devait se traduire matériellement par le renvoi de ces femmes). Enfin et concurremment, l'on encourageait et aidait dans leurs démarches, toutes les jeunes femmes qui, mariées ou non, déclaraient vouloir épouser chrétiennement un célibataire. Le projet de 1936 régissant le mariage indigène en pays fang, la Commission de la Population de 1946, le Congrès Pahouin de 1947 continuèrent à faire état de la préoccupation constante des missionnaires et des administrateurs coloniaux pour l'élimination de la polygynie.

Le second problème auquel s'était attelée l'administration coloniale dans le programme de la réglementation du mariage indigène fut celui du mariage d'impubères. Les Commissions et projets sus-cités à propos de la polygynie avaient également inclu la question de la suppression du mariage des tout jeunes dans leurs préoccupations. Les Fangs eux-mêmes, lors du mouvement de regroupement clanique, avaient cru pouvoir redresser la situation démographique et morale du groupe en retenant, entre autres suggestions de l'administration coloniale, celle de délimiter l'âge des candidats au mariage.

Le souci du gouvernement colonial français de codifier le mariage en Afrique Noire s'était fait sentir de bonne heure. Dès l'année 1922, un arrêté décrété au Cameroun trace le programme des réformes qui sont envisagées en vue de la réglementation des mariages indigènes. Il s'agit principalement de lutter contre le mariage d'impubères en fixant l'âge minimum requis au mariage, et de combattre les abus de la dot en en fixant le taux maximum. Voici les principaux passages de l'arrêté:

"J'ai fait procéder à une codification de la coutume dans ses règles principales en matière de mariages, afin de substituer à des données vagues et imprécises, mal connues parce que transmises oralement, un texte définitif auquel il ne soit plus possible pour les besoins du moment de faire subir de déformation.

".....

"La fixation d'un âge minimum requis pour pouvoir contracter mariage sera pour nous le meilleur moyen d'empêcher le mariage des filles impubères, dont vous n'ignorez pas les inconvénients.

"Protection de l'individu et protection de la race, tels en seront les résultats immédiats.

".....

"Bien que, d'après la coutume, la femme soit appelée à consentir à son mariage, l'expérience nous a prouvé que sa volonté était rarement consultée. Il est cependant permis de penser que la femme indigène quitterait moins facilement son mari si elle l'avait librement choisi."(1).

Quatre années plus tard, un décret sur le mariage d'impubères, arrêté le 30-11-1926, et qui précédait ainsi de huit ans celui qui allait être promulgué au Gabon dans les mêmes termes, le 26 Novembre 1934, stipulait que la femme avant l'âge de 14 ans et l'homme avant 16 ans ne devaient pas contracter mariage.

En troisième lieu, peut-on dire, venait le problème de la dot. Il est incontestable qu'à la faveur des innovations économiques imposées par le colonisateur, la pratique de la dot évolua si rapidement et si profondément que le sens originel du mariage chez les Pahouins changea presque du tout au tout: en effet le but assigné à l'institution matrimoniale dans ce nouveau contexte socio-économique était non plus la création des alliances en vue du bien de tout le groupement, mais la recherche des intérêts économiques personnels.

(1) Arrêté réglementant les mariages indigènes (J.O.C 1923, p.13)

L'énorme renchérissement des dots qui s'ensuivit d'abord eut pour conséquence, pendant toute la durée de l'économie de traite, la monopolisation des femmes par les hommes âgés qui avaient été presque les seuls à tirer avantage de ce commerce. Tant pour éviter cette accumulation excessive des marchandises entre les mains de ces vieillards(ce qui ne devait pas faciliter l'usage effectif du numéraire qu'on voulait introduire dans l'économie du pays) que pour permettre aux jeunes gens d'avoir accès aux femmes, l'administration coloniale s'efforça de faire entrer le numéraire dans la constitution des dots en même temps qu'elle procédait à la mise en place d'un salaire destiné à faire gagner de l'argent aux jeunes gens.

Les vœux des administrateurs coloniaux ne furent cependant que satisfaits à moitié: si la part du numéraire dans la constitution des dots allait sans cesse croissant, au point de représenter 75 % de la dot totale quelques années après l'institutionnalisation en 1922 du paiement de la dot en argent, en revanche le renchérissement de la dot se poursuivait sans arrêt. De la sorte, la notion "d'achat de la femme" commença à s'imposer dans la mentalité du groupe. A l'époque où il étudie les Fangs, en 1936, Emile Trezenem note déjà que "les hommes se marient rarement avant l'âge de vingt ans, et généralement plus tard, parce qu'ils n'ont pas les moyens de payer la dot demandée pour prendre femme". L'auteur établit un lien entre le coût de la dot(elle-ci atteint 1 500 ou 2 000F) et l'essor des mariages par rapt que connaît la société à cette époque: "quand un homme, écrit-il, n'a pas de dot suffisante pour épouser la jeune fille qu'il aime, il peut l'enlever de nuit. Lorsque les parents viennent la chercher, il leur présente ce qu'il a comme argent et comme marchandises et les parents sont obligés de consentir au mariage et d'accepter ce début de paiement".

Très tôt au Cameroun, l'administration française aperçut la gravité du problème et s'avisa de réglementer aussi le mariage indigène sur le point précis de la dot. Mr Carde, dans la circulaire du 26 Décembre 1922 que nous avons mentionnée plus haut, dit à ce sujet: "Sur votre proposition, le chiffre de la dot a été pour chaque circonscription limité à un maximum. Il est à craindre que ce maximum ne devienne pour l'indigène le taux normal. Je vous laisse donc toute liberté pour fixer à l'intérieur de votre circonscription des maxima différents pour les diverses races dont les ressources peuvent être inégales. Cette limitation du prix de la dot permettra le mariage des hommes jeunes, et par voie de conséquence, la diminution de mariages polygames, l'accroissement de la population, l'amélioration

du type humain".

Quel était ce taux maximum fixé? Le même arrêté du 26 Décembre 1922, dans l'annexe n°2 paragraphe 3(1) donne les chiffres retenus par région. "La dot, déclare le texte, est fixée par accord entre le fiancé et la famille de la femme. Cependant le montant ne peut excéder un maximum qui est:

- pour Douala:.....de 500 Fr.
- pour Edéa: .....de 500 Fr.
- pour Kribi:.....de 400 Fr.
- pour Ebolowa:.....de 300 Fr.
- pour Yaoundé:.....de 400 Fr.
- pour Dschang:.....de 400 Fr. pour les indigènes de  
race Mbo  
:.....de 200 Fr. pour les Bamiléks et  
les Bamouns.
- pour Doumé:.....de 150 Fr.
- pour Lomié:.....de 200 Fr.
- pour Yokadouma:.....de 100 Fr.
- pour Ngaoundéré:.....de 150 Fr.

L'absence totale de réalisme d'une telle entreprise de codification de la coutume dotale dans un contexte socio-économique qui reste inchangé est flagrante. L'échec complet qu'elle rencontra poussa six ans plus tard, le Gouverneur Marchand à faire paraître un arrêté le 11 Octobre 1928 qui stipulait dans son article premier, paragraphe 2, que "la dot est fixée par accord entre le fiancé et la famille de la femme. Dans toute l'étendue du territoire, le montant en sera réglé par les partis suivant leur gré". Quelques années plus tard, en 1934, le Gouverneur Bonnetcarère fit paraître un autre arrêté dans le même sens. Le texte, publié le 26 Mai 1934(2) souligne dans le paragraphe 3 de l'annexe que: "la dot est fixée par accord entre le fiancé ou son chef de famille et le chef de famille de la femme. Sauf stipulation contraire enregistrée dans l'acte de mariage, en application de l'article 36 de l'arrêté du 15 Juillet 1930 sur l'état-civil indigène, le mariage n'est conclu qu'après versement complet de la dot, la remise de la fiancée au futur époux valant quittance à cet égard". L'arrêté admet à la fin la possibilité de mariages contractés valablement sans que cependant le don de la femme ait été

(1) cf J.O.C, n° 77 du 1er Janvier 1953

(2) cf J.O.C du 1er Juin 1934, pp.372-374.

compensé par un contre-don de nature dotale. "Le mariage peut également avoir lieu sans dot; mention doit en être faite dans l'acte de mariage".

La part prise par les missions chrétiennes dans la lutte contre ce que l'on devait appeler bientôt coutumièrement "les abus de la dot, la vente des filles..." fut immense et révéla chez les missionnaires un sens extraordinaire de la stratégie de l'action. En effet, tout au début, une véritable campagne d'intoxication auprès des Africains eut pour but de persuader ces derniers que la dot était une pratique diabolique contraire tant à la loi divine qu'à la loi naturelle. De cette façon, les Africains éclairés, convaincus qu'il en était bien ainsi, relayèrent les missionnaires dans ce combat pour l'humanisation de leurs moeurs traditionnelles. Vers les années de 1955 à 1965, le nombre d'articles et de pièces de théâtre écrits par les indigènes du Cameroun pour fustiger l'institution dotale demeure saisissant; ne l'est pas moins le nombre de Congrès féminins, de colloques, de rencontres de jeunes...provoqués pour le même but. Nous étudierons dans le prochain chapitre l'aboutissement auquel conduisit cette campagne.

Il faudrait maintenant, pour terminer cet article et avant de procéder à l'inventaire des conséquences de toutes ces mesures, déborder le cadre de l'ethnie pahouine pour voir comment l'action concertée des différentes puissances coloniales ou des représentants de la même nation coloniale à travers les diverses possessions, bouleversa les sociétés africaines en matière de vie familiale et sexuelle.

La loi dite "The Marriage Ordinance" du 19 Novembre 1884, appliquée avec quelques amendements particuliers dans toutes les possessions coloniales britanniques, fut promulguée dans le "Northern Territory of Gold Coast" en 1917. Les mariages contractés sous le régime du "Marriage Ordinance" doivent être monogamiques; tout mariage subséquent contracté suivant la coutume indigène, avant que la première union n'ait été dissoute par la mort de l'un des conjoints ou par une sentence de divorce, serait invalide et rendrait l'époux délinquant de bigamie. Pour ce qui est de l'héritage, la même loi stipule que le mari peut tester en faveur de sa femme, et de ses enfants, et que ce testament enlève aux héritiers coutumiers la faculté de revendiquer leur droit d'héritage non seulement sur la veuve et sur les enfants, mais encore sur les biens personnels laissés par le défunt. Lorsque l'époux n'a pas encore disposé de ses biens, sa succession est dévolue suivant les règles usitées en Angleterre, nonobstant toute disposition contraire de la coutume indigène.

Par la suite, le Gold Coast Criminal Code (édition de 1936) stipulait dans son article 184 que "quiconque aura contraint une personne à se marier contre sa volonté sera passible d'un emprisonnement de deux ans". L'article précédent est plus sévère encore: "quiconque enlève ou détient contre sa volonté une femme de quelque âge que ce soit, soit avec l'intention de se marier avec elle, soit avec l'intention de lui faire épouser une autre personne, sera passible d'un emprisonnement de 14 ans."

Dans une lettre datant du 31 Mars 1920, le lieutenant-gouverneur de la Haute-Volta alertait les administrateurs-commandants de cercle de la Colonie sur la condition malheureuse de la femme indigène et les persuadait de la nécessité de mesures urgentes et fermes pour mettre fin à cet état de choses: "J'ai l'honneur de vous faire connaître que mon attention a été attirée sur la condition de la femme indigène au point de vue de la situation, tout à fait anormale et contraire aux principes fondamentaux du droit humain, qui lui est faite parfois dans la société indigène, et qui exige de profondes réformes...C'est principalement à l'occasion du mariage ou des instances judiciaires se rapportant à l'union conjugale que la condition de la femme indigène apparaît chez certaines races habitant la colonie, comme outrageusement contraire aux principes essentiels du droit humain et de la civilisation..."(L'auteur mentionne alors quelques-unes de ces pratiques aberrantes: mariages d'impubères et toutes les façons coutumières de disposer de la femme sans son consentement; il poursuit:)"Il n'est pas possible d'admettre que de pareils usages se perpétuent dans un pays soumis à la domination française et que nous restions indifférents devant de semblables iniquités, sous prétexte qu'elles sont le résultat de l'observation des coutumes..." Pour redresser la morale indigène sur ces points, le gouverneur, à la fin de la lettre, préconise l'adoption de mesures judiciaires énergiques.

Dans la circulaire du 7 Mai 1937, le Gouverneur général de l'A.C.F. résidant à Dakar, Mr De Coppet, aborde le même problème des mariages indigènes et de la dignité de la femme africaine. Il écrit: "La norme (du respect des traditions locales) répond à notre souci de colonisateur. Elle doit rester impérieuse. Cependant au fur et à mesure que s'affirme le développement social des races autochtones placées sous notre égide, chaque jour plus nombreux sont les indigènes qui, à notre contact ou sous l'influence de conditions de vie nouvelles, parfois spontanément, le plus souvent à l'instigation de groupements européens à caractère religieux ou humanitaire, cherchent à s'évader de l'emprise ancestrale ou, plus exactement, tendent à

s'affranchir de celles de leurs obligations traditionnelles qui leur semblent les moins compatibles avec leur accession à une activité spirituelle accrue. En ce qui nous concerne, d'autre part, la survivance, même exceptionnelle, de certains préceptes coutumiers qui, sans être formellement inconciliables avec l'ordre public, ne peuvent que blesser notre conception de la dignité humaine (dont la liberté individuelle forme l'un des éléments essentiels) nous apparaît insupportable. A cet égard, la situation faite à la femme indigène pour l'application des règles matrimoniales locales, est celle qui nous amène, le plus souvent, à constater la persistance des pratiques traditionnelles les plus anachroniques et les plus choquantes."

L'auteur cite alors quelques-unes de ces règles matrimoniales: mariage par coemption, levirat, sororat... et poursuit: "Le moment est venu d'étudier dans quelle mesure il serait d'ores et déjà possible d'accomplir un nouveau pas dans la voie de l'humanisation des coutumes, en visant cette fois à évincer radicalement, par une action mesurée, patiente mais ferme, celles de ces pratiques blâmables qui se rattachent au "mariage conclu contre le gré des intéressés." Dans l'annexe à cette circulaire, il est pris une mesure réglementaire à l'encontre du mariage d'impubères. Le texte de la loi stipule qu'"aucun mariage ne devrait être contracté entre les indigènes avant l'âge de 14 ans pour les filles et de 16 ans pour les garçons." Enfin dans d'autres textes, une action est envisagée ou même amorcée pour réglementer la dot ainsi que d'autres coutumes relatives au mariage dans la société traditionnelle.

### III - Les Initiatives modernes

Dans cet article, nous nous proposons de relever quelques-unes des mesures les plus importantes qui, après la période de mise en place des diverses structures coloniales, furent adoptées par l'Eglise chrétienne, l'administration coloniale et plus tard par les gouvernements autochtones, pour la réglementation et le contrôle de la vie de la famille conjugale et de la sexualité chez les Pahouins. Il nous suffira, étant donné l'identité des méthodes du colonisateur tant missionnaire qu'administrateur à travers toutes les possessions, de nous référer à un seul des territoires où sont établis les Pahouins. Nous choisissons en l'occurrence le Cameroun, persuadé que tout ce que nous dirons à ce sujet vaut dans son esprit, à peu de choses près, non seulement pour les Pahouins du Gabon, mais encore pour l'ensemble des sociétés africaines anciennement colonisées.

L'Eglise chrétienne missionnaire tout d'abord n'avait jamais cessé de combattre avec acharnement les pratiques païennes des indigènes. Dans la période moderne, et particulièrement pour les coutumes ancestrales relatives au mariage, cette lutte devait s'assortir de mesures canoniques. Les polygynes tout d'abord encouraient diverses sanctions religieuses: s'ils étaient encore païens, ils ne pouvaient espérer recevoir le baptême en continuant à vivre sous ce régime matrimonial; le baptême d'enfants était de même refusé à leur progéniture. S'il s'agissait d'un chrétien, tout mariage subséquent contracté du vivant de la première femme épousée religieusement, était pratiquement, quelles qu'en soient les raisons et les circonstances, l'équivalent d'une apostasie; le coupable, devenu un pécheur public, n'avait plus droit aux sacrements de l'Eglise. Les enfants issus de cette union illégitime et peccamineuse ne pouvaient n'être baptisés petits ni prétendre à certaines charges dans l'Eglise comme le sacerdoce.

Quant aux mesures prises à l'encontre de la dot, il ya lieu tout d'abord de signaler la promesse que l'archevêque de Yaoundé, en 1954, à l'occasion de la messe de clôture de la journée mariale à l'hippodrome de cette ville, avait fait faire aux chrétiens présents, de renoncer désormais à percevoir<sup>la dot</sup> sur leurs filles ou les veuves à eux confiées, et de promouvoir autour d'eux la lutte contre cette pratique. Se rendant compte, quatre années plus tard, que la promesse n'avait été suivie d'aucun résultat, l'archevêque revint à charge d'une façon plus vigoureuse. Dans une lettre pastorale, en Décembre 1958, le prélat avertit tout d'abord ses chrétiens que, conformément aux dispositions du Code canonique(n° 335), les évêques, en tant que successeurs des apôtres, avaient un pouvoir législatif et judiciaire sur les fidèles de leurs diocèses et que, de la sorte, les lois qu'ils édictent obligent leurs sujets aussitôt après leur promulgation. C'est à ce titre qu'il plut au pasteur d'enseigner à ses chrétiens que la dot, comme elle était pratiquée à l'époque, était "intrinsèquement mauvaise", du fait d'abord qu'elle constitue un infâme commerce de personnes humaines dans lequel le père vend sa fille ou le frère sa soeur, souvent au plus offrant, et qu'ensuite elle provoque divers fléaux sociaux dont particulièrement la stérilité et le concubinage. Finalement, après ces préliminaires doctrinaux, le prélat "usant de son autorité épiscopale, et après avoir réfléchi, prié et pris avis de son conseil", décrétait:

- que désormais il était défendu à qui que soit de prendre une dot pour une femme dont on a la charge, et ce, sous peine de péché.

- qu'il était interdit de servir d'intermédiaire ou de témoin dans les transactions de dot (c'était coopérer au péché).

- qu'il était interdit de discuter, par écrit ou oralement, sur les avantages que l'on pourrait croire possibles de la dot: "prendre une dot est un acte peccamineux, cela suffit pour que la question soit définitivement tranchée..."

Du côté de l'administration coloniale, une fois la colonisation achevée dans sa phase de conquête, la société colonisée, désormais policée, est régie par un code pénal et des mesures de jurisprudence qui, pour la majeure partie, doivent respectivement leur lettre et leur esprit au système juridique de la métropole. Les gouvernements autochtones essaient d'apporter quelques modifications et adaptations à cet ensemble, mais à vrai dire un système juridique s'enracinant dans la culture négro-africaine tout en restant ouvert à l'évolution des mentalités et au contexte international n'est pas encore né. Quel a été le chemin parcouru dans ce domaine en ce qui touche l'organisation de la société domestique et la vie sexuelle?

Le premier gouvernement camerounais, au sujet de la dot, avait fait en 1958 cette déclaration: "La question de la dot est un problème angoissant qui mérite un examen attentif et une solution prochaine"(1). Dans une déclaration à la Presse, en Octobre 1957, Mr André-Marie Mbida, chef du gouvernement camerounais d'alors, précisait déjà: "J'ai demandé à chaque ministre d'étudier la solution à y apporter afin que, de la confrontation de tous les points de vue, se cristallise la solution la meilleure. En effet une hésitation n'est plus permise..." Ce n'est cependant qu'en 1966 que la loi n°66-2-Cor du 7 Juillet portant diverses dispositions relatives au mariage statuera sur la dot: il s'agit toutefois d'une manière bien singulière de statuer, puisque d'après le texte de la loi, la dot n'est plus reconnue comme <sup>pièce</sup> officielle figurant dans le dossier du mariage. L'article 9 de la dite loi déclare en effet: "Le versement et le non-versement total ou partiel de la dot, l'exécution et la non-exécution totale ou partielle de toute convention matrimoniale, sont, d'ordre public, sans effet sur la validité du mariage". L'article 11 de la même loi applique ce principe de la méconnaissance officielle de la dot au problème de la paternité: "Personne ne peut désormais revendiquer la paternité naturelle sur un enfant en alléguant le paie-

(1) cf le Journal "L'Effort Camerounais" n°129 du 23 Mars 1958

ment de la dot effectuée par lui sur la personne de la mère de l'enfant; l'acquittement total ou partiel d'une dot ne peut en aucun cas fonder la paternité naturelle qui résulte exclusivement de l'existence des liens de sang entre l'enfant et son père". Bien que le Code pénal, à un autre endroit, entende réprimer les montants abusifs de la dot (sans définir à partir de quel taux ce montant devient abusif), le principe qui prévaut est donc celui de l'ignorance du problème de la dot dans la législation camerounaise.

La même loi, dans les premiers articles, statue sur le problème du consentement des époux dans la convention matrimoniale. L'absence de ce consentement chez l'une des deux parties entraîne la nullité du mariage. Par ailleurs, la loi fixe l'âge requis pour qu'un mariage soit contracté valablement: 18 ans chez le garçon et 15 ans chez la fille: "Il n'y a pas de mariage sans consentement des époux. Est nulle, d'ordre public, sans que la partie qui se dirait lésée puisse de ce fait réclamer aucune indemnité, toute convention matrimoniale concernant une personne qui n'aurait pas donné son consentement"(article 1). Ensuite: "l'homme avant 18 ans révolus et la femme avant 15 ans révolus ne peuvent, sauf dispense accordé pour motif grave par décision du Président de la République fédérale ou des autorités auxquelles il aura consenti délégation, contracter mariage"(art.3). Cette loi consacre en fait l'interdiction, amorcée pendant la période coloniale, de l'usage en vigueur dans la société traditionnelle, du mariage d'impubères ou d'enfants à naître.

Qu'en a-t-il été de la réglementation de la vie sexuelle proprement dite? Plutôt que de recommencer par le Code pénal légué par l'administration, nous jugeons plus opportun de faire état de la situation actuelle du problème, en présentant le Code en vigueur de nos jours, tel qu'il résulte des modifications et adaptations opérées sur l'ancien.

La première loi que l'on peut ainsi citer est celle du 21 Décembre 1966 relative à la presse. Parmi les publications que cette loi contrôle ou interdit, figurent toutes celles qui ont trait à la débauche ou à la pornographie. En effet, selon l'article 29, les publications contrôlées ou interdites sont "celles présentant sous un jour favorable tous actes qualifiés de crimes ou de délits, ou de nature à démoraliser l'enfance ou la jeunesse, notamment le banditisme, le mensonge, le vol, la paresse, la haine, la débauche, le tribalisme, le racisme". L'article 33 déclare: "sont interdites la publication, la circulation, la mise en vente, la distribution, l'exposition de tous recueils ou publications faisant l'apologie de la magie, de la

sorcellerie, de la divination, de l'occultisme ou de la pornographie".

Par ailleurs, l'ordonnance n°72-16 du 28 Septembre 1972 portant modification de certaines dispositions du Code pénal, a légiféré, entre autres choses, sur le vagabondage et la vie sexuelle. Pour ce qui est du vagabondage, l'article 247(nouveau) déclare: "Est vagabond et puni d'un emprisonnement de 6 mois à 2 ans celui qui, ayant été trouvé dans un lieu public, ne justifie ni d'un domicile certain, ni de moyens de subsistance". Les délits sexuels définis par l'ordonnance forment une vaste gamme qui part de la prostitution pour aboutir à l'homosexualité en passant par l'outrage à la pudeur et le viol. Les articles relatifs à la prostitution s'ouvrent naturellement par le proxénétisme, au sujet duquel il est déclaré qu'"est puni d'un emprisonnement de 6 mois à 5 ans et d'une amende de 20 000 à 1 000 000 fr celui qui provoque, aide ou facilite la prostitution d'autrui ou qui partage, même occasionnellement, le produit de la prostitution d'autrui ou reçoit des subsides d'une personne se livrant à la prostitution. Les peines sont doublées si le délit a été commis au préjudice d'une personne mineure de 21 ans ou si l'auteur est le père, la mère, le tuteur ou le responsable coutumier"(art.294).

Quant à la prostitution elle-même, l'article 343(nouveau) définit qu'"est punie d'un emprisonnement de 6 mois à 5ans et d'une amende de 20 000 à 500 000 fr toute personne de l'un ou de l'autre sexe qui se livre habituellement, moyennant rémunération, à des actes sexuels avec autrui, et qu'est puni des mêmes peines celui qui, en vue de la prostitution ou de la débauche, procède publiquement par gestes, paroles, écrits ou par tous autres moyens, au racolage de personnes de l'un ou de l'autre sexe". L'article suivant applique cette loi au cas de mineures: "Est puni d'un emprisonnement de 1 à 5 ans et d'une amende de 20 000 à 100 000 fr celui qui excite, favorise ou facilite la débauche ou la corruption d'une personne mineure de 21 ans. Les peines sont doublées si la victime est âgée de moins de 16 ans".

L'article 346(nouveau) porte sur les offenses sexuelles à l'encontre d'une personne mineure de 16 ans. Selon le texte "est puni d'un emprisonnement de 2 à 5ans et d'une amende de 20 000 à 200 000 fr celui qui commet un outrage à la pudeur en la présence d'une personne mineure de 16 ans. Les peines sont doublées si l'outrage est commis avec violence ou si l'auteur est une des personnes visées à l'article 298(c'est-à-dire: une personne ayant autorité sur la victime ou en ayant la garde légale ou coutumière; un fonctionnaire ou un ministre de culte; une personne aidée par une ou plusieurs

autres). La peine est un emprisonnement de 10 à 15 ans si l'auteur a eu des rapports sexuels même avec le consentement de la victime"; et si l'auteur est une des personnes énumérées à l'article 298, l'emprisonnement est à vie..."

L'homosexualité enfin clôt cette série de délits sexuels: l'article 347(bis) déclare qu'"est punie d'un emprisonnement de 6 mois à 5 ans et d'une amende de 20 000 à 200 000 fr toute personne qui a des rapports sexuels avec une personne de son sexe".

Tels sont les faits majeurs dans les initiatives modernes relatives à la réglementation de la vie sexuelle et de l'institution matrimoniale au Cameroun. De quelle façon contribuèrent-ils à modifier la société ancestrale dans ces deux domaines?

X

X X

X X

## CHAPITRE V

### L'Impact de l'intervention européenne sur les modèles traditionnels relatifs à l'organisation de la famille conjugale et à la sexualité.

Les conséquences de toutes les mesures dont nous venons de faire état sur le sens du mariage et de la famille ainsi que sur la vie sexuelle du groupe se laissent facilement appréhender. Si nous partons tout d'abord de la sexualité proprement dite, il s'impose à l'attention de tout le monde un fait d'une importance capitale du point de vue de la modernisation du concept de la sexualité dans les sociétés africaines: la récession voire la disparition complète de toute forme d'éducation sexuelle. On connaît les raisons pour lesquelles ce modèle occupait une place fondamentale dans la vie ancestrale des Noirs. Parce que constituant en Afrique Noire la catégorie de base de la cosmogonie avec le modèle exclusivement négro-africain du dualisme sexuel, et en tant que telle exerçant une emprise sans pareille sur la nature ambiante, parce qu'étant encore le matériau qui sert à l'élaboration de la vie, suprême valeur sociale, la sexualité est de ce fait une réalité tout à la fois éminemment bénéfique et éminemment dangereuse. Le potentiel destructeur qu'elle recèle n'a de commune mesure qu'avec l'immense bien qu'elle procure: en effet, de même qu'elle est susceptible, pour peu qu'elle soit l'objet d'une manipulation inappropriée, de provoquer chez le coupable ou chez l'un des siens toutes sortes de dégénérescences mentales et physiques pouvant entraîner la mort, et de livrer en même temps l'univers environnant au désordre, de même la sexualité, dans son exercice licite, apporte ce bienfait suprême de la procréation pour lequel l'homme noir est prêt à tout sacrifier. Dès lors, il avait paru capital à la société traditionnelle de mettre en place des structures d'éducation sexuelle pour que les jeunes gens apprennent en grandissant, les valeurs et les dangers inhérents au complexe sexuel et de ce fait s'initient aux mystères de la vie et de la mort. Cette éducation utilisait l'immense appareil des interdits sexuels, mais aussi ce qu'il est désormais convenu d'appeler les périodes d'école fondamentale dans l'Afrique Noire ancestrale, à savoir les divers rites d'initiation qui rythmaient la croissance sociale de l'individu.

Ces rites initiatiques qu'aucune société africaine traditionnelle n'a ignorés, étaient pour le jeune individu des deux sexes l'occasion de recevoir une information pratique sur tous les aspects de l'amour: physique, conjugal et spirituel; de la sorte, c'est avec une grande sérénité qu'il devait aborder la vie sexuelle dans le cadre légitime de la société conjugale, sans qu'il soit exposé aux risques du désajustement sexuel sous n'importe quelle forme ou d'inadaptation à la vie conjugale comme cela arrive nécessairement lorsqu'un sujet laissé à lui-même fait son apprentissage comme il le peut. L'épreuve des mutilations sexuelles que la plupart des sociétés négro-africaines pratiquaient ou pratiquent encore (dans ce cas à titre de simple survivance sociale sans signification) apparaissaient comme destinées essentiellement à marquer d'une façon indélébile dans la chair intime de l'individu l'acceptation de l'éthique sexuelle du groupe, attendu que ces opérations intervenaient la plupart du temps au terme de ces séances d'éducation sexuelle pendant lesquelles, dans certains groupes, l'on faisait prêter serment aux jeunes gens de respecter les principaux points de l'éthique relative à la sexualité.

En mettant fin à ce modèle traditionnel d'éducation sexuelle, de la manière dont nous avons fait état plus haut, les Européens ébranlent les fondements mêmes de la vie sexuelle des sociétés africaines. Qu'est-ce qui se passa précisément?

La sexualité étant une dimension de l'humain, et donc une réalité qu'on ne peut taire ni en soi ni dans la vie sociale, les jeunes Pahouins, spontanément et naturellement, adoptèrent le modèle des jeunes Européens qui, parce qu'ils ne sont pas pris en charge par les adultes sur le plan sexuel, se donnent à eux-mêmes et à leur manière, une éducation sexuelle. On sait comment le phénomène se déroule en général: les jeunes, dans leurs bandes de jeux, s'intéressent aux particularités anatomiques des deux sexes, pratiquent sur les murs ou les affiches des dessins érotiques et se livrent de temps à autre à des verbalisations grossières... Ceci n'étant apparenté que de très loin à une véritable éducation sexuelle, les jeunes dans ces sociétés encourent fréquemment des risques de dysharmonies sexuelles dans la vie de couple ou de perversions de toutes sortes.

C'est pourquoi, la période pendant laquelle s'intensifia l'emprise des missionnaires dans le domaine de l'enseignement moral vit la naissance et la prodigieuse prolifération des "cahiers de comportement" qui circulaient entre les mains des jeunes élèves du Cameroun, en particulier dans le Sud du pays. Dans ces cahiers, on trouvait effectivement des recettes en matière de comportement sexuel

largement investies par l'érotisme occidental qui commençait à se déverser sur les colonies d'Afrique. Par ailleurs, l'interdiction imposée par l'enseignement moral des missionnaires à la jeunesse dont ils avaient la charge de s'intéresser de quelque manière que ce soit aux questions sexuelles (les petits Pahouins étaient de bonne heure habitués à appeler "choses de Satan" (mam me Satan) tout ce qui était relatif au sexe et à la sexualité) s'était toujours accompagnée de recettes éthiques: dans les institutions religieuses, les jeunes élèves ne devaient ni se toucher ("jeux de mains, jeux de vilains", leur répétait-on), ni pour les garçons, mettre les mains dans les poches (de peur de toucher et d'exciter les parties génitales), ni se laver nu (même seul à l'intérieur d'une douche fermée). Une règle rigoureuse de la psychologie humaine voulant que ce qui est interdit excite toujours la curiosité et attire (ne dit-on pas communément que le fruit défendu est deux fois meilleur au goût?), les jeunes Africains étaient naturellement portés à faire des expériences sexuelles de tout genre. Le résultat fut qu'on aboutit à l'essor prodigieux de deux modèles de comportement sexuel ignorés dans la société traditionnelle: la masturbation (par les côtés qui font d'elle une perversion) et les relations hétérosexuelles précoces. Dès lors la sexualité commençait à devenir chez les Africains une réalité vile dont on peut user anarchiquement. Les autres conséquences de l'action européenne sur le sens du mariage et l'organisation de la société domestique conjugale devaient renforcer cet état de choses pour conférer au comportement sexuel des Africains un caractère résolument fantaisiste.

La lutte du colonisateur contre la polygynie des Pahouins apporta les premières perturbations dans ces domaines de vie sociale. La question n'est pas que l'administration coloniale et les missions chrétiennes aient voulu lutter contre une institution qui, bien que n'étant immorale ni en soi, ni dans la manière dont elle était vécue dans le groupe, était tout de même susceptible de poser de graves problèmes pour l'organisation de la vie sociale (et à ce titre pouvait être légitimement combattue). Toute la question est que cette lutte ait été menée aveuglément sans que, d'une part, une distinction pourtant fondamentale ait été opérée entre la polygynie de la société traditionnelle et la polygynie de la nouvelle société qui obéissait chacune à un contexte socio-économique et à des motivations psychologiques fort différents, et de ce fait avait chacune un visage propre, et sans que, d'autre part, on ait voulu combattre la néo-polygynie en s'attaquant directement aux nouvelles conditions socio-économiques qui l'avaient suscitée et la rendaient en quelque sorte nécessaire.

La polygynie classique était, chez les Pahouins comme dans la plupart des sociétés africaines traditionnelles, un modèle socio-culturel qui, comme tel, remplissait une fonction ou des fonctions précises dans la société. Comme cela nous est apparu dans l'analyse que nous en avons faite dans la deuxième partie de la recherche, l'institution répondait aux deux fins essentielles qui étaient la recherche de la descendance(en cas de stérilité de la première épouse) et les nécessités de l'hospitalité pour l'homme socialement important. De la sorte, la pratique ni n'abaissait socialement la femme(elle n'était pas dirigée contre la première femme, attendu que c'est cette dernière qui dans la plupart des cas demandait au mari de "lui" chercher une coépouse, et ne réduisait pas en esclavage la deuxième épouse qui jouissait d'une liberté égale à celle de la première), ni n'entraînait dans un programme social de compétition pour les femmes, ni ne démontrait chez le mari polygyne l'existence d'une libido sexuelle particulièrement difficile à satisfaire(souvent il prêtait ces épouses dans le cadre de la "prostitution hospitalière ou d'une façon définitive à des amis ou parents). Un programme de lutte contre la polygynie dans ce cadre traditionnel, si tant est que l'institution ou présentait des inconvénients à certains égards, ou était jugée incompatible avec un système moral quelconque dont on fût persuadé du bien-fondé, devait donc agir nécessairement par une action adéquate sur les motivations qui avaient présidé à l'apparition de l'institution dans la société.

De la sorte, la première approche du problème devait être un système d'éducation des Africains aux valeurs morales et spirituelles qui leur aurait permis de redécouvrir la notion de la fécondité dans toute sa richesse; en effet, que ce soit dans l'ordre de l'action, de la réflexion ou de la contemplation, on peut atteindre à une fécondité tout aussi réelle et tout aussi épanouissante que la fécondité purement charnelle et permettant de sublimer avec bonheur cette dernière. Une telle éducation avait d'autant plus de chances de réussir que, d'une part, elle disposait déjà d'un modèle qu'on eût présenté en exemple(le célibat consacré des prêtres et des religieux que les Africains n'eurent aucune difficulté à accepter) et que, d'autre part, elle pouvait compter sur des mesures sociales d'appoint comme l'adoption, modèle que la société traditionnelle pratiquait déjà à une échelle assez vaste et qu'il aurait fallu peut-être rationaliser en lui conférant un caractère plus juridique. Un tel modèle d'action, judicieusement conçu et appliqué avec patience, eût été infiniment plus efficace et eût atteint à des résultats autrement plus pro-

fonds et plus durables que toutes les sanctions canoniques et toutes les mesures de législation à l'encontre de la pratique polygynique ainsi que toutes les techniques de fustigation de l'institution au nom d'une soi-disante nécessité immanente à l'ascension morale de l'humanité.

Quant à la polygynie qui se fondait sur la nécessité de structures d'accueil et d'hospitalité pour l'homme de prestige, il va de soi qu'avec l'évolution du contexte socio-économique, que ce soit celle qui était impliquée dans les structures traditionnelles ou celle qu'avait imprimée à la société ancestrale l'action coloniale, elle était d'elle-même vouée à la disparition à plus ou moins brève échéance. En effet la complexité sociale qui, même à l'intérieur d'une structure clanique, devait s'installer progressivement dans la société à la faveur de la sédentarisation et de l'accroissement démographique était de nature et à faire susciter des modèles de prestige social autres que la possession de nombreuses épouses et à orienter vers d'autres formes d'hospitalité.

De la sorte, en luttant dans l'abstrait contre la polygynie, et dans la mesure où, même à l'époque moderne, cette lutte affectait l'institution dans sa forme et sa signification coutumières dans les milieux restés traditionnels, administrateurs et missionnaires suscitérent par le fait même le phénomène classique de la réinterprétation qui se produit nécessairement dans de tels cas. Il en résulta un déséquilibre profond pour la société qui se traduisit d'abord par une expansion prodigieuse de l'adultère et de l'activité sexuelle des jeunes filles: ces phénomènes dérivèrent en effet pour une large part de la récession forcée et brutale de la polygynie dans la mesure où ils obéissaient à une recherche donjuanesque du prestige social. La lutte contre le modèle du mariage polygynique aboutit aussi à la pratique, en vérité fort regrettable, du mariage à l'essai. Dans le but de s'assurer de leur fécondité, les futurs conjoints jugent désormais opportun de cohabiter avant le mariage. La grande laideur morale attachée à ce modèle provient, non du fait que le couple, vivant d'une manière illégitime en union libre, fait entorse aux règles sociales et religieuses du mariage, mais de ce que, étant donné la nature des conceptions traditionnelles relatives à la physiologie de la conception et d'après lesquelles seule la femme peut être frappée de stérilité, le mariage à l'essai dans le cadre de cette mentalité est nécessairement un temps d'épreuve à laquelle l'homme soumet la femme: il en résulte alors pour cette dernière une très grande insécurité morale, affective et sentimentale. Désormais donc, la société

pahouine devra compter avec tous les désordres sociaux et tous les traumatismes moraux consécutifs à cette proscription aveugle de la polygynie ancestrale. Quant à la nouvelle polygynie apparue à la suite des innovations de toutes sortes apportées par le colonisateur, il s'est avéré vain de la combattre sans rien changer au contexte socio-économique moderne dont elle est irréductiblement solidaire. En effet, seules les différenciations sociales introduites par l'action coloniale, qu'elle soit administrative ou missionnaire, sont responsables de l'apparition de ce modèle. La néo-polygynie (ainsi qu'on peut appeler la polygynie de la société moderne) est en effet, dans sa forme comme dans sa signification, radicalement différente de la polygynie traditionnelle; n'ayant plus pour motivations ni le besoin de la descendance (elle se rencontre même là où la première épouse est féconde) ni le souci de s'en prévaloir socialement (les titres universitaires, les fonctions, la fortune... sont devenus les nouveaux facteurs de prestige social) ni encore les exigences de l'accueil (dont le sens a beaucoup évolué), et étant presque toujours dirigée contre la première épouse qui rarement souscrit à ce nouveau mariage de l'époux, elle apparaît essentiellement comme se fondant sur une nouvelle éthique de la personnalité suivant laquelle l'autre, mis à distance de soi, peut être exploité sous un rapport ou sous un autre.

Il s'agit en fait de l'une des manifestations de l'esprit capitaliste dont vit l'Occident et que le colonisateur a réussi à inculquer aux Africains: dans une mentalité où toute réalité existante est exploitée ou susceptible de l'être pour le profit personnel d'un individu particulier ou d'une petite minorité, la femme est, comme tout autre objet, considérée exclusivement du point de vue des avantages qu'elle peut apporter à l'homme pris dans l'individualité de son existence. Aussi la néo-polygynie de l'Afrique Noire actuelle ne répond à aucune considération sociale. L'homme Noir, animé d'un esprit moderne et ayant accès aux valeurs économiques et culturelles modernes, devient polygyne pour se procurer une épouse ou des épouses plus "à la page" que la première: c'est-à-dire des femmes jeunes et belles qu'il puisse exhiber en public comme des objets de luxe et qui soient aptes à manipuler les valeurs de la société moderne qui confèrent le prestige (comme parler la langue de l'ancien colonisateur, avoir une certaine "culture", être au fait des manières de bienséance, suivre la mode sur tous les plans de l'existence sociale...). Il s'agit donc pour l'homme d'acquérir des femmes au même titre que des biens matériels en vue des services qu'elles doivent rendre: services sexuels,

domestiques et de compagnie d'apparat. Dans le fonctionnariat, et surtout parmi les couches moyennes et petites, la polygynie a répondu à un autre besoin qui ne fait que mieux ressortir le visage vrai de la pratique: en effet le mariage polygynique est apparu comme un investissement particulièrement rentable et bien protégé du fait que le mari polygyne touchait des allocations familiales sur tous les enfants que pouvaient lui donner ses épouses.

La monopolisation des femmes, que ce soit dans le cadre de l'économie de traite ou dans celui des structures coloniales mises en place peu après par le colonisateur, apparaît ainsi comme irréductiblement liée au nouveau contexte socio-économique créé par l'intervention européenne en Afrique Noire. C'est donc ce contexte qu'il faut au préalable changer pour enrayer la pratique de cette néo-polygynie: ni l'éducation morale dispensée dans les écoles ou la religion, ni même les lois n'y peuvent rien changer tant que l'organisation socio-économique actuelle demeure: tout au plus cela aboutirait à l'adoption des modèles de réinterprétation comme cela s'est révélé excellemment dans la pratique de la dot dès lors qu'elle a fait l'objet d'une réglementation.

Une autre source de graves perturbations sociales dans le groupe pahouin a été l'interdiction par l'administration coloniale de la pratique du mariage d'impubères. Il s'agit, bien entendu, non de l'interdiction en soi, mais du fait que celle-ci était survenue brusquement sans que le contexte psychosociologique traditionnel qui l'avait suscité ait été modifié, de façon que le besoin auquel répondait autrefois cette institution puisse être satisfait avec un égal bonheur par d'autres modèles en rapport avec le nouvel ordre socio-économique. Le mariage d'impubères, nous l'avons longuement étudié dans la deuxième partie de notre travail, était chez les Pahouins comme dans la plupart des sociétés africaines traditionnelles, un modèle social d'une très grande importance, attendu que c'est selon ce mode que se nouaient les unions matrimoniales dans la très grande majorité des cas. Son but était, dans le cadre du système des valeurs de la société ancestrale et eu égard à son niveau de développement socio-économique, d'assurer à la jeune fille et éventuellement au jeune garçon (lorsque les deux étaient mariés impubères) toutes les conditions optimales d'éducation pratique, affective, morale et sexuelle qui leur garantissent une vie de couple stable et harmonieuse. De la sorte, une société négro-africaine qui aurait évolué dans le sens de la complexité sociale et selon la ligne de la dynamique impliquée dans ses structures traditionnelles, se serait surprise elle-même

à remplacer le modèle du mariage d'impubères par des périodes d'école fondamentale de préparation au mariage pour les deux sexes. La proscription brutale du mariage d'impubères, parce qu'elle privait les jeunes gens de l'éducation que comportait l'institution, et qu'elle ne s'accompagna pas de la mise en place d'aucun autre modèle d'initiation aux réalités conjugales et sexuelles, contribua fortement à l'instabilité des couples et favorisa naturellement chez les adolescents pahouins une activité sexuelle précoce qui ne pouvait être que débilitante et prometteuse d'une vie licencieuse. Sous couleur donc de combattre des coutumes prétendument barbares et incompatibles avec la civilisation, les agents de la colonisation ont en fait dangereusement déséquilibré un système socio-culturel dont ils n'ont pas cherché à pénétrer l'esprit profond.

Par ailleurs, la lutte intrépide menée par le colonisateur contre l'institution dotale en Afrique Noire avait mis à rude épreuve la société africaine. La question n'est pas que l'on ait voulu combattre une pratique qui manifestement, à partir de l'économie de traite et surtout après l'introduction de l'économie monétaire, était devenue d'une immoralité exécrationnelle. Le tout est que cette lutte, d'une part se soit placée, au niveau de l'idéologie, sous le signe d'une politique de mystification, et d'autre part, ait utilisé une forme d'action qui, non seulement était dépourvue de toute efficacité, mais encore permit des formules de réinterprétation en vérité très regrettables. En s'avisant de combattre la coutume indigène de la dot, et dans la mesure où ils ne firent pas cette distinction qui s'imposait entre la dot dans la société précoloniale et la dot dans la société moderne, les représentants de la colonisation, parce qu'ils s'attaquaient de cette manière à l'institution dotale dans son principe même, avaient révélé leur ignorance totale de la signification et de la fonction sociale de la coutume en question. C'est au point que le Gouverneur Bonnetcarère, dans un arrêté publié le 26 Mai 1934 au Cameroun, avait envisagé la possibilité de conventions matrimoniales qui ne comportent pas le versement d'un prix de la fiancée. Or, comme cela nous est apparu dans l'étude que nous avons faite sur la dot dans la seconde partie de la recherche, l'importance de cette institution dans le mariage était telle que sa suppression brutale ne pouvait qu'ébranler les fondements mêmes de la vie conjugale en Afrique Noire; en effet, l'abolition du principe de la dot signifiait la disparition automatique de l'assise sociale qui conférait à l'institution matrimoniale toute sa consistance et constituait le gage de sa stabilité, tant il est vrai que, dans chaque convention matrimoniale,

c'est toute la société qui, par l'intermédiaire des structures la représentant adéquatement en la circonstance, s'engageait solennellement par une alliance bipartite nouée entre deux clans à la faveur d'un don de la femme suivi d'un contre-don de nature plus ou symbolique. En s'attaquant donc à l'idée de la dot en soi, les représentants de la nation coloniale avaient couru le gros risque de ramener l'institution matrimoniale en Afrique Noire sur le terrain inconsistant d'une convention entre deux personnes.

Par ailleurs, en incriminant les Africains dans l'aspect d'achat de la femme qu'avait revêtu la dot, les colonisateurs, consciemment ou non, travestirent la vérité des choses. Dans toutes les sociétés africaines précoloniales, le prix de la fiancée, s'il n'était pas purement symbolique, ne permettait jamais à celui qui l'avait versé de considérer la femme acquise de cette manière comme un objet ordinaire sur lequel il ait tous les droits que légitime une appropriation complète. La femme africaine mariée n'était somme toute que prêtée au groupe familial de son mari, sa famille d'origine gardant des pleins droits sur elle. Si la dot est devenue chez les Africains de l'époque moderne une pratique ordonnée essentiellement au monnayage de la femme, la responsabilité en incombe entièrement aux divers agents de l'action coloniale. En effet, en obligeant les Pahouins à abandonner leur éthique ancestrale d'égalitarisme, à la faveur de toutes les différenciations opérées dans la société, en altérant les rapports entre les sexes du fait que la femme avait été tenue à l'écart du vaste mouvement de reconversion du groupe aux valeurs de la société moderne, en éduquant le groupe aux notions de profit, d'individualisme et de thésaurisation, en déséquilibrant dangereusement la sex-ratio de la société à la suite des recrutements intensifs de la main-d'oeuvre mâle pour les chantiers d'exploitation forestière et minière, en décrétant enfin l'introduction du numéraire dans la constitution des dots afin de lutter contre les dangers de toutes sortes inhérents à l'accumulation des marchandises de l'économie de traite entre les mains d'un petit nombre de vieillards, le colonisateur, non seulement avait ouvert large la porte au renchérissement effréné et continu de la dot, mais encore avait permis à l'institution dotale de revêtir le caractère réel de vente et d'achat de la femme. De la sorte, l'évolution du sens du mariage en général et de la dot en particulier apparaît en Afrique Noire comme ayant complètement échappé aux Africains.

Dès lors il ne servait plus à rien de vilipender et de fustiger la dot dans l'Afrique Noire moderne. La coutume telle qu'elle se pratique de nos jours est irrémédiablement liée au contexte socio-économique actuel, et ne peut évoluer, tant que l'organisation sociale actuelle demeure, que dans le sens de son renforcement. Ainsi, en entreprenant de lutter contre la dot par des mesures législatives et canoniques, administrateurs et missionnaires coloniaux, faute d'avoir cherché à pénétrer le fond du problème, d'abord ont abouti à un échec complet. Les diverses administrations de la période coloniale n'avaient pas tardé à réaliser l'inefficacité de leur action en matière de codification de la coutume dotale; aussi elles s'étaient avancées de plus en plus vers la solution qui consiste à s'en remettre à l'accord des deux familles intéressées dans la convention matrimoniale, en gardant cependant le secret espoir que l'éducation morale dispensée dans les écoles et la religion provoquerait la récession progressive de la pratique. Mais force est de constater que cette éducation n'a jamais réussi à faire quoi que ce soit dans ce domaine. N'est-il pas frappant en effet à cet égard qu'un gouvernement camerounais autochtone ait promulgué, il y a quelques années, une loi stipulant que la dot ne constitue plus une pièce reconnue officiellement dans la convention matrimoniale et envisageant, d'une manière extrêmement vague, la répression des montants abusifs de la dot? Le même constat d'échec en matière de lutte contre la dot s'était fait sentir de bonne heure dans l'Eglise du Cameroun qui, à l'heure actuelle, parle de plus en plus, à propos de la pratique dotale, de "péché sociologique".

Par ailleurs, en réprimant la dot dans la société moderne de la manière dont nous avons fait état, le colonisateur administrateur et missionnaire, et plus tard, les gouvernements autochtones travaillèrent par le fait même à l'instabilité des couples; en effet à une époque où tout le monde se trouvait acquis à l'idée que la valeur intrinsèque d'une femme se mesurait à l'importance de la dot qui avait servi à l'acquérir, il devenait extrêmement dangereux de préconiser la suppression immédiate de la pratique dotale sans que, concurremment, un réajustement éducationnel et socio-économique ait permis au groupe de conquérir une autre éthique du mariage. En effet, la jeune fille qui était mariée sans dot dans ce contexte social était profondément humiliée dans son être psychique: elle ne pouvait se prévaloir, devant ses compagnes mariées "régulièrement" ou devant son mari, de la valeur qu'elle recelait, attendu que cette valeur devait être matérialisée essentiellement par la quantité des

biens fournis par son époux pour l'acquérir. En dehors de ce traumatisme moral bien réel qu'il provoquait chez la femme, cet état de choses devint un très important facteur d'instabilité des couples: il permettait à la femme de se livrer à un chantage perpétuel contre son mari "à qui elle n'avait rien coûté", et au mari de vilipender sa compagne qu'on lui avait livrée pour rien, tel un vil objet.

D'un autre côté, la proscription de la dot telle qu'elle avait été conçue et menée, donna lieu à des formules de réinterprétation de la pratique dotale dont toute la société africaine souffre encore de nos jours et dont l'horreur dépasse de loin celle de l'ancienne formule qu'on combattait. En effet, le programme d'action pour l'abolition de la dot s'étant placé sous le signe d'une lutte contre la pratique immorale de la "vente des femmes", les Africains, poussés par des scrupules moraux, déclarèrent renoncer désormais à vendre leurs filles; mais ils estimèrent légitime de réclamer en échange une compensation symbolique constituée essentiellement par des denrées alimentaires; en fait cette "compensation symbolique" était destinée à masquer une pratique dotale des plus classiques et dans laquelle le coût des marchandises exigées en échange du don de la femme était de loin supérieur au montant moyen du numéraire qui jusque-là constituait la part essentielle de la dot. De la sorte l'institution, en changeant de forme, s'était maintenue telle quelle dans sa visée et s'était renforcée dans le sens du renchérissement.

Par ailleurs, en décrétant cette loi selon laquelle l'administration ne reconnaît pas la dot tant dans la législation relative au mariage que dans les affaires judiciaires, le gouvernement du Cameroun, non seulement avait renoncé à résoudre par des moyens adéquats un problème qui corrompait l'existence sociale, ce en quoi il laissait la population dans un désarroi complet, mais encore avait opté, dans la compétition pour les femmes que connaît la société actuelle à un certain degré, en faveur des possédants: en effet dans la mesure où il est loisible au tuteur d'une jeune fille de céder cette dernière à l'acquéreur qui se présente en offrant spontanément des cadeaux de valeur, les petites gens se voient par le fait même interdire l'accès à une certaine catégorie de femmes.

L'analyse que nous venons de faire nous montre donc qu'il faudrait lutter, non contre l'idée en soi de la dot, mais contre la manière dont la coutume est vécue de nos jours et qui dérive en droite ligne de toutes les innovations mises en place par la colonisation. Et pour venir à bout du visage regrettable que l'institution dotale a revêtu, il s'impose une réforme adéquate des structures is-

sues de l'action coloniale.

Enfin, on peut relever des incohérences identiques dans la législation récemment mise en place au Cameroun en vue de l'assainissement de la moralité publique. L'état actuel des moeurs contre lequel le gouvernement entendait lutter en adoptant cet arsenal de mesures répressives, outre qu'il doit largement à la nature du nouveau contexte socio-économique et culturel issu de la transformation de la société ancestrale par les forces de la colonisation, a puisé par ailleurs à cette source de l'érotisme occidental qui, telles les vagues d'une mer impétueuse, déferle sur l'Afrique Noire; dans la mesure donc où le statu quo social demeure, ces mesures, comme nous le verrons dans l'un des prochains chapitres, étaient d'avance vouées à l'inefficacité. De plus, par certains côtés, elle se sont avérées dangereuses d'un double point de vue: d'abord, parce qu'elles réprimaient artificiellement des modèles sociaux de conduite qui étaient fondamentalement solidaires d'un état social, elles poussèrent la population à l'hypocrisie et, chose plus grave encore, l'acculérent à réinterpréter de façons diverses et extrêmement malheureuses les pratiques réprimées; ensuite, celles de ces mesures qui s'adressaient aux jeunes et sur le point précis de la conduite sexuelle, ne pouvaient qu'autoriser ces derniers à faire des expériences sexuelles de toutes sortes, attendu que ce qui est sévèrement interdit attire toujours et que par ailleurs, les sujets ne bénéficient d'aucune forme d'éducation sexuelle capable de leur enseigner avec bonheur l'attitude convenable à adopter à l'égard d'une dimension de la personnalité qu'on ne peut taire en soi.

Tel est l'impact de l'intervention européenne en Afrique Noire sur les modèles traditionnels relatifs à l'organisation de la famille conjugale et à la sexualité. Cette action destructurante par rapport à la société ancestrale, en se conjuguant aux discordances que ces mêmes modèles recelaient dans l'organisation traditionnelle, ont imposé un nouveau sens et un nouveau visage à l'institution conjugale et à la vie sexuelle en Afrique Noire. Quelles étaient ces discordances dans la société pahouine précoloniale?

## CHAPITRE VI

### Les conflits relatifs à la vie sexuelle dans la société précoloniale et leur interférence avec l'action européenne dans la modernisation de la vie sexuelle des Pahouins.

Avant d'aborder, d'une manière plus sociologique, l'état de la vie sexuelle de la société Pahouine moderne, une recherche de ce genre s'impose du fait qu'elle permet de saisir l'ensemble des facteurs qui ont provoqué les formations sociales actuelles dans le domaine propre de notre investigation. Il est sans conteste en effet que la vie sexuelle dans la société pahouine ancestrale, telle que nous l'avons analysée, couvrait un certain nombre de crises qui n'attendaient peut-être que certaines circonstances sociales favorables pour s'exprimer en clair et ouvrir éventuellement des brèches dans l'éthique sexuelle du groupe.

La première de ces discordances internes relatives à la vie sexuelle des Pahouins est sans doute que l'autorisation de pratiquer désormais le coït, prononcée sur le jeune garçon lors de la circoncision, était en quelque sorte sans objet. Les très nombreuses restrictions imposées à l'activité sexuelle de tout le groupe ne pouvaient que très difficilement permettre au sujet de se trouver une partenaire sexuelle: en effet, d'un côté la morale conjugale était d'une très grande rigueur, et de l'autre, la liberté sexuelle des jeunes avant le mariage ne pouvait, en vertu de toutes les raisons que nous en avons données dans le chapitre relatif à ce sujet, que jouer à une échelle extrêmement réduite; par ailleurs et enfin, l'immense extension du réseau de la parenté, qui obligeait les mâles à s'expatrier loin de chez eux pour aller chercher des partenaires dans d'autres clans, n'était pas faite pour favoriser les démarches amoureuses d'un jeune sujet. Il y avait donc à ce niveau une contradiction flagrante dans la vie sociale: le jeune garçon qui recevait par un acte juridique solennel, l'autorisation de s'adonner à l'activité sexuelle, devait dans la très grosse majorité des cas attendre la grande initiation "So"(et normalement six mois après celle-ci) pour pouvoir se marier. Aucun modèle social n'avait donc été élaboré dans le but de permettre au garçon, soit de se marier tôt, soit de jouir, en attendant le mariage, de ce à quoi il avait officiellement droit.

Une contradiction similaire apparaît du côté de la fille, et ici les choses sont encore plus évidentes. En raison de l'importance capitale que la société attachait à la procréation et à la faveur d'une connaissance fort limitée des processus anatomo-physiologiques de la fécondité, la vie de la jeune fille comportait une période où, selon toutes les vraisemblances, elle devait obligatoirement pratiquer le coït. En effet, l'ardeur avec laquelle les responsables de l'éducation de la jeune fille mariée impubère surveillaient cette dernière afin qu'au moment voulu (le lendemain de la fin d'écoulement du sang menstruel lors de la deuxième menstruation), elle aille accomplir le coït avec son mari, semble indiquer que le sujet qui n'avait pas de rapports sexuels pendant cette période critique, contractait, selon la croyance du groupe, une stérilité irréversible. Dans la plupart des cas, la jeune fille qui arrivait à cette étape de sa vie se trouvait déjà mariée (mariages d'impubères) et de la sorte la règle en question s'harmonisait avec la pratique. Mais la contradiction apparaît dès lors que la jeune fille n'était pas mariée, le groupe n'ayant prévu aucun modèle social lui permettant de s'adonner dans ce cas à des unions sexuelles socialement légitimées par la seule recherche de la fécondité. Ce seul fait est de nature à expliquer la liberté sexuelle préconjugale des jeunes filles, cet "adultère de la fille" (azon angon), ainsi que l'appelait le groupe.

Une dernière discordance qu'il vaut la peine de relever dans la vie sexuelle des Pahouins réside dans le fait que les très nombreux interdits frappant l'exercice légitime de la sexualité n'aient été accompagnés d'aucune mesure compensatoire. Dans cet ordre d'idées, le phénomène le plus frappant est l'interdiction des rapports sexuels aux époux depuis la grossesse de la femme jusqu'au sevrage de l'enfant; de la sorte, la suspension de l'activité sexuelle du couple couvrait une période de plus de trois ans à l'occasion d'une naissance. Or la société pahouine n'avait jamais songé ni à chercher des antidotes médicaux ou magiques capables d'anéantir ce qu'on croyait être l'effet néfaste du sperme sur la santé du fœtus ou du bébé, ni à instituer des modèles sociaux qui eussent permis au malheureux mari soit de trouver des partenaires sexuelles de remplacement (prostitution, liberté sexuelle des jeunes filles...) soit de se décharger de la tension libidinale par d'autres voies (homosexualité, masturbation, orgies sexuelles...)

Malgré toutes ces crises latentes, la société traditionnelle avait cependant réussi à maintenir son éthique sexuelle que protégeaient efficacement et la puissance du désir de la descendance et la rigueur des sanctions réprimant les incartades en matière de conduite sexuelle. L'action européenne en Afrique Noire ayant opéré dans le sens de la destruction de la société ancestrale, les discordances dont nous venons de faire état ne pouvaient naturellement, à la faveur du changement du contexte socio-économique et culturel, qu'apparaître au grand jour et contribuer à orienter la vie sexuelle de la société dans le sens du plus grand relâchement.

X

X X

X X

## CHAPITRE VII

### Esquisse d'un tableau de la vie sexuelle et du sens de la famille conjugale dans la société pahouine moderne

#### I - Méthode d'approche

Eu égard à l'analyse que nous avons faite de la restructuration de la société traditionnelle par les agents coloniaux, il semble impossible d'étudier ce problème en dehors de toutes les différenciations sociales issues des diverses innovations coloniales. La stratification de la nouvelle société se résumant en quelque sorte dans le couple d'opposition ville-campagne avec toutes les associations d'idées qu'il implique (citadin-broussard, civilisé-sauvage, lettré-inculte...), c'est à l'intérieur de chacun de ces deux mondes qu'il convient de tenter une approche de la question. Mais une telle distinction, si elle est trop durcie, risque de fausser le problème: en effet, d'une part les Africains habitant la ville ont gardé dans leur univers mental et psychique une grande partie des modèles de la vie traditionnelle (à cet égard, la division spontanée des villes africaines en quartiers ethniques est particulièrement significative) et d'autre part, le progrès des communications sociales et la grande mobilité sociale permise par les moyens de locomotion de plus en plus nombreux et de plus en plus perfectionnés assurent la diffusion dans toutes les régions des modèles comportementaux issus de l'éthique sociale moderne. De la sorte, il nous sera possible d'ouvrir cette étude par les aspects du problème qui intéressent les deux milieux à la fois, tout en s'efforçant de traduire, le cas échéant, le visage particulier qu'il revêt, sous un rapport déterminé, dans chacun d'eux. Suivra ensuite l'étude des aspects qui sont davantage propres à l'un et à l'autre; enfin une enquête d'ordre ethno-psychiatrique nous permettra de voir si et éventuellement comment de nouveaux phénomènes psychopathologiques de l'âge moderne traduisent dans leurs processus l'actuelle conception de la sexualité.

## II - Les aspects de la nouvelle éthique sexuelle communs à la ville et à la campagne

Le travail de réflexion, d'enquête et d'analyse auquel nous nous sommes livré pour écrire cet article nous a permis de découvrir que seuls deux phénomènes sociaux pouvaient être cités dans cet ordre de réalités: la liberté sexuelle et la licence des moeurs. Une appréhension sociologique de ces phénomènes impose, comme préalable nécessaire, une rigoureuse analyse différentielle des concepts, dans le but de traduire la spécificité des modèles en question dans le contexte où ils se situent.

### a) La liberté sexuelle

Si on peut parler, en général et dans l'abstrait, de liberté sexuelle, lorsque, dans une société, les jeunes gens des deux sexes s'adonnent aux relations sexuelles avant le mariage, ce fait brut en lui-même, pris dans sa pure matérialité, ne signifierait rien dans l'actuelle société négro-africaine et le sociologue qui se cantonnerait à cette définition commettrait de lourdes erreurs dans l'appréhension de la vie sexuelle du groupe. Il faut en partant de cette base que la liberté sexuelle préconjugale n'a de sens que si le principe en est admis(ou que la pratique se fait jour) du côté de la jeune fille(le jeune homme célibataire, pour peu qu'il y ait une morale conjugale dans la société, ne pouvant avoir accès à un autre type de femmes), étudier les conditions et les circonstances dans lesquelles cette dernière s'adonne au commerce sexuel, afin de tirer de là des critères d'analyse permettant de différencier le phénomène d'autres comportements psychosociologiques qui, dans leur esprit, ne lui seraient apparentés d'aucune manière.

Quelles sont ces bases critériologiques qui doivent conduire à une appréhension du phénomène de la liberté sexuelle dans la société négro-africaine moderne? Pour qu'une liberté sexuelle chez les Africains d'aujourd'hui soit possible, il faut tout d'abord que la jeune fille chez qui elle se manifeste, non seulement ait l'âge de se marier(cet âge étant celui auquel les jeunes filles se marient habituellement), mais encore ait effectivement la possibilité de le faire. Il s'agit donc, en d'autres termes, d'un refus délibéré et plus ou moins définitif de l'expérience conjugale au profit d'une autre forme de vie jugée plus bénéfique. Ce premier critère est d'importance, car il permet de différencier ce modèle de tous les phéno-

mènes qui, dans l'activité sexuelle d'une jeune fille célibataire, ou relèvent de la séduction par l'adulte, ou sont les contre-coups d'une inadaptation sociale générale.

Ensuite, la liberté sexuelle doit se traduire par des relations sexuelles régulièrement entretenues; de cette façon, nous éliminons de notre champ de définition de la liberté sexuelle, toute conduite sexuelle qui, chez une jeune fille, serait en quelque sorte une "expérience pour voir" en raison des suggestions puisées dans le lourd appareil érotique d'importation occidentale dont disposent les villes africaines, ou dans la lascivité générale du milieu social ambiant, mais qui ne porte pas en elle-même une garantie de continuité. Enfin contribue à conférer le caractère de liberté sexuelle à une conduite sexuelle le fait qu'une jeune fille se livre à ce commerce intime soit avec un partenaire tel que l'idée d'un mariage entre eux est ou difficilement concevable ou en tout cas absente de leur visée immédiate ou lointaine, soit avec plusieurs partenaires à la fois, soit encore en changeant fréquemment de partenaire. Ce dernier critère permet de distinguer de la liberté sexuelle un autre phénomène, extrêmement répandu dans l'Afrique actuelle, et qui consiste en ce qu'une jeune fille vit maritalement, parfois pendant de longues années, avec un partenaire: toute la différence avec les cas précédents tient au fait qu'entre ce partenaire et la jeune fille, il a été et il est encore, plus ou moins officiellement, question de mariage. Dans la presque totalité des cas, le mariage ne se conclut pas encore parce que le jeune homme est à la recherche des biens qu'il faut accumuler pour constituer un prix de la fiancée parfois très élevé. C'est également à la lueur de cette situation sociologique qu'il faut interpréter pour une large part le phénomène, très répandu de nos jours dans les sociétés africaines, des mères célibataires.

A quelle fréquence se rencontre la liberté sexuelle ainsi définie? Les services officiels des Statistiques au Cameroun, qui accusent encore une très grande pauvreté dans la production, ne nous ont pas permis de disposer de chiffres concernant l'ensemble des phénomènes que nous étudions dans cet article. Mais pour ce qui est de la liberté sexuelle, l'on peut affirmer sans crainte d'être démenti, que le modèle connaît une extension considérable. Dans les campagnes, une approche statistique du phénomène est extrêmement difficile sinon impossible. En effet, en raison de la tenacité des survivances de l'ancienne éthique, les jeunes filles qui se livrent à une activité sexuelle de ce genre n'osent pas, la plupart du temps, le faire ostensiblement; de plus si elles veulent persister dans cet état de vie,

elles doivent obligatoirement émigrer en ville, la société les mettant, par toutes sortes de pressions, en demeure soit de se marier, soit de quitter le lieu d'origine. De la sorte, le milieu campagnard ne nous offrirait que l'un ou l'autre cas facilement perceptible et en général des sujets qui, en raison de leur âge, ont acquis une relative indépendance vis-à-vis de l'entourage social. C'est donc la ville qui permet de se faire une meilleure idée de l'ampleur du phénomène.

Bien que les statistiques fassent défaut à ce sujet, il n'est que d'observer la vie dans les villes africaines pour découvrir à quel degré la liberté sexuelle telle que nous l'avons définie a investi les moeurs africaines au point de devenir une réalité avec laquelle la vie sociale doit compter. L'ordonnance n°72-16 du 28 Septembre 1972, que nous avons déjà citée, porte, entre autres choses, sur la répression du vagabondage, mais il s'était très tôt révélé difficile aux autorités camerounaises d'appliquer systématiquement et rigoureusement cet article de l'ordonnance, car il s'agissait dans ce "délit", non de cas sporadiques qu'on pouvait découvrir au terme d'une enquête ad hoc, mais en fait de la situation d'une très importante fraction de la population des villes. Ces dernières, pour ce qui est de la population féminine, recèlent un nombre considérable de jeunes filles et de femmes âgées célibataires. N'ayant pas, dans la très grosse majorité des cas, de moyens de subsistance, attendu qu'elles n'ont pas d'emploi, et par ailleurs, habitant chez une vague connaissance ou louant une chambre, le moyen qui s'offre naturellement à elles pour vivre et tenter de répondre aux multiples sollicitations de la ville (distractions, parures...) est de se faire entretenir par de nombreux amants. L'idée du mariage semble totalement exclue dans ces liaisons, les partenaires masculins ou étant déjà mariés, ou préférant généralement se trouver des compagnes de vie soit dans la jeunesse estudiantine soit à la campagne où les filles sont jugées encore "saines".

Il convient, pour finir, de noter que le phénomène que nous étudions ici sous la rubrique de "liberté sexuelle" est à distinguer très soigneusement de la prostitution, bien qu'il puisse, par quelques côtés, lui ressembler. Ce qui constitue en effet l'essence de la prostitution, c'est le fait qu'une femme, en fait d'occupation habituelle, pratique le commerce sexuel avec tout venant et moyennant salaire immédiat. Bien que cette prostitution soit susceptible de revêtir un visage particulier en fonction du contexte socio-économique, il n'en demeure pas moins vrai qu'il est possible de re-

lever dans l'Afrique Noire actuelle, des phénomènes spécifiques répondant à ces critères objectifs qui définissent la prostitution.

La liberté sexuelle paraît ainsi se fonder essentiellement, par-delà la recherche de la satisfaction sexuelle et du mieux-être matériel qu'elle comporte, sur le refus plus ou moins conscient et plus ou moins raisonné, d'une valeur qui primait dans la société traditionnelle: le mariage et sa visée première: la progéniture; c'est en tout cas la manière dont le peuple pahouin juge le phénomène.

#### b) La licence des moeurs

Ce qui, à notre sens, définirait la licence des moeurs, de façon à permettre une appréhension sociologique précise du phénomène, c'est une conduite sexuelle qui fait entorse aux règles sociales explicitement codifiées ou diffuses dans les structures. Une conduite de ce genre commune à la ville et à la campagne, ne peut être que l'adultère. Dans les deux milieux, l'infidélité conjugale accuse un essor considérable. Une enquête statistique dans le but d'étudier l'ampleur du phénomène est ici relativement facile. On peut calculer en effet, dans une population donnée, un village par exemple, le nombre total de femmes mariées et encore en état de pratiquer le commerce sexuel, et celui de jeunes filles nubiles; on étudierait ensuite pour le premier groupe, le nombre de celles qui s'adonnent aux relations sexuelles extra-maritales, et pour le second groupe, le nombre de celles qui s'adonnent à ces relations avec des partenaires mariés (dans ce dernier aspect, la licence des moeurs rejoindrait donc la liberté sexuelle étudiée plus haut, mais ici la licence est considérée du côté de l'homme). Une telle enquête est du reste, comme nous l'avons fait remarquer, aisée à mener, surtout dans les petites communautés villageoises où toutes ces "histoires" se savent; par ailleurs, les divorces et les séparations d'époux occasionnés par l'infidélité conjugale ainsi que les procès d'adultère constituent un excellent témoignage.

Voici les résultats que nous avons obtenus en procédant à une enquête de ce genre dans un village x de l'arrondissement d'Obala, dans la tribu Eton du sous-groupe Beti:

-Nombre de femmes mariées pouvant encore s'adonner à l'activité sexuelle: 37 .

- Nombre de celles d'entre elles dont la conduite adultère a été reconnue publiquement au moins une fois: 16, soit 43 %

- Nombre de filles nubiles: 5
- Nombre de celles d'entre elles entretenant un commerce sexuel avec un partenaire marié: 1
- Nombre d'hommes mariés ou non pouvant encore s'adonner au commerce sexuel: 54
- Nombre de ceux d'entre eux ayant fait preuve d'une conduite adultère: 45

Le résultat, sur la vie sociale, de l'infidélité conjugale généralisée est naturellement la très grande instabilité des couples. Dans le village où nous avons effectué l'enquête ci-dessus, sur un total de 45 couples, nous avons relevé un divorce prononcé juridiquement et 4 cas équivalant à un divorce de fait, les époux s'étant séparés l'un de l'autre depuis des années et vivant, chacun de son côté, une autre liaison amoureuse. Or tous ces cas s'originaient de près ou de loin à une question d'infidélité conjugale. A la ville où le phénomène accuse une ampleur beaucoup plus grande, il est cependant difficile d'en faire une évaluation statistique; une enquête à base d'interrogation étant pratiquement inconcevable, et l'observation directe partiellement inefficace, il ne reste que deux voies d'approche: la première serait un relevé, dans les différentes instances judiciaires, des cas d'adultère portés devant les tribunaux(1). Cette voie d'approche ne nous livrerait cependant du phénomène qu'une estimation très en dessous de la réalité, du seul fait que c'est une infime minorité de personnes qui, ou bien ont les moyens de porter de tels cas devant les tribunaux, ou bien voient l'opportunité de le faire.

La deuxième voie, bien qu'au prime abord contestable, serait sans doute plus féconde: il s'agit, en partant de la situation socio-économique générale, de déduire logiquement l'ampleur du phénomène en question. Nous sommes en effet de nos jours en Afrique Noire, dans un contexte sociologique où la femme, maintenue depuis les débuts de la colonisation à l'écart de l'important mouvement de reconversion des valeurs qui a transformé de fond en comble la société traditionnelle, a un rôle économico-culturel et une capacité d'intervention sociale pratiquement nuls; le prouvent, entre autres choses et excellemment, les mouvements et les attitudes féministes qui prolifèrent dans toute l'Afrique Noire actuelle et qui s'expriment par divers moyens (congrès, revues, associations permanentes, manifestations reven-

(1) Malgré toute notre bonne volonté et nos investigations dans les tribunaux et les commissariats de Yaoundé, nous n'avons réussi à obtenir la moindre donnée à ce sujet.

dicatives...). Parlant justement de la situation de la femme africaine dans la ville, Madeleine Richard écrit: "Dans la société urbaine, l'importance économique dévolue à l'homme lui impose de pourvoir à l'entretien de la famille; il se produit parfois ce phénomène étrange: l'homme accuse la femme d'être parasite! Une nouvelle classe va alors naître: celle des femmes célibataires et c'est l'une des conséquences de ce conflit économique et de cette rupture avec les règles traditionnelles"(1). De la sorte, le plus clair du temps, les scènes de ménage dans les villes africaines sont les conséquences directes de cette situation: devant sa femme qui lui réclame le nécessaire pour la nourriture et les divers besoins de la famille, le mari salarié déclare, dans une attitude hautaine, n'avoir de comptes à rendre à personne sur l'argent qu'il gagne de son travail. Pour peu que l'état des choses persiste et inspire de l'inquiétude à la femme, celle-ci ne tarde pas à concevoir le moyen qui est à sa portée de trouver de l'argent. Cette situation très fréquente est tellement vraie que, lorsqu'on a affaire à un cas d'infidélité conjugale d'une femme que son mari comble matériellement, on ne lui reproche pas d'abord d'avoir commis une faute morale, mais on s'étonne plutôt de ce qu'il n'y ait pas une motivation valable à son comportement, attendu qu'"elle n'a rien à chercher au dehors" puisqu'elle a tout à la maison. Cette approche analytique serait donc un appoint utile pour l'intelligence du phénomène de la licence des moeurs.

### III - Les aspects de la nouvelle éthique sexuelle et conjugale propres au seul milieu rural

En proposant une telle rubrique, nous n'entendons pas, cela va de soi, dresser une cloison étanche entre la ville et la campagne. Ce serait une hérésie sociologique car les deux univers communiquent entre eux, s'échangent des modèles de comportement et de ce fait s'influencent mutuellement. Il reste cependant hors de doute que dans chacun de ces milieux, on peut découvrir un type prédominant de modèles en raison de la spécificité plus ou moins prononcée de la situation économique-culturelle qu'on y rencontre. Quels sont, dans l'ordre de la vie sexuelle et du sens de la famille, les faits dont la campagne peut revendiquer une prédominance significative par rapport à la ville?

(1) RICHARD M. op. cit. p. 110

Notre travail d'observation et d'analyse rigoureuse des réalités sociologiques du milieu rural dans l'Afrique Noire actuelle nous a permis de déceler un seul phénomène dans cet ordre de faits: celui des mères célibataires. Quand bien même ce même phénomène se rencontrerait dans les villes, il ne semble pas, dans la grande majorité des cas, qu'on puisse valablement lui reconnaître la même signification dans les deux univers. Que peut-on d'abord dire de sa fréquence dans les campagnes?

Le phénomène des mères célibataires connaît actuellement dans le milieu rural africain une ampleur qui avoisine la maximale. Cela veut dire que, en éliminant les cas de stérilité, il est exceptionnel qu'une jeune fille se marie sans être mère au moins une fois. Dans le même village où nous avons effectué l'enquête dont il a été question plus haut, nous avons calculé que, de 1955 à 1960, sur les 21 jeunes filles qui se sont mariées, 17 avaient au moins un enfant avant le mariage; depuis les années 1960, seule une jeune fille de ce village s'est mariée sans être déjà mère. Pareillement, sur les 10 jeunes filles épousées par les mâles de ce village de 1955 à 1960, 7 se trouvaient déjà mères au moment du mariage; depuis 1960, nous n'avons qu'une jeune fille n'ayant pas d'enfant le jour de son mariage.

Quelle est la signification du phénomène? Pour la saisir, il suffit d'étudier qui sont les partenaires avec lesquels les jeunes filles en question ont eu leurs enfants avant de se marier: si on prend le cas des 17 dont nous avons parlé en premier lieu, 10 ont eu pour partenaires sexuels leur fiancé qui donc est leur mari actuellement; pour les 7 autres, 4 ont eu pour partenaires quelqu'un avec qui il était alors question de mariage. De la sorte, seules 3 jeunes filles sont devenues mères célibataires à la suite d'une conduite relevant de ce qu'on peut appeler liberté sexuelle.

Qu'est-ce qui explique que les 14 autres, c'est-à-dire la grosse majorité, soient devenues mères avant leur mariage, cependant qu'on <sup>ne</sup> peut les accuser d'une conduite condamnable? Le phénomène est dû à trois causes.

La première et la plus fondamentale est la dot. Dans l'obligation où il se trouve de constituer un prix de la fiancée souvent très élevé, le jeune mâle qui ne peut pas s'en acquitter rapidement, cohabite avec sa fiancée soit périodiquement sous le mode de l'uxorilocalité, soit en permanence en l'accueillant sous son toit. Mais dans l'un et l'autre cas, le mariage ne pourra être conclu qu'après le versement par le jeune homme à la famille de sa fiancée du

montant de la dot fixée. Le fait qu'une disposition légale ignore la question de la dot, si bien que, théoriquement, il est loisible à deux jeunes gens qui s'aiment de contracter officiellement un mariage valide sans que le fiancé honore la coutume de la dot, si par ailleurs toutes les autres conditions requises sont remplies, ne change rien au problème et l'on peut voir dans cette loi du 7 Juillet 1966(art.9) l'exemple le plus illustrant d'une loi édictée au mépris des réalités psychosociologiques existantes. Cette loi invite somme toute les deux fiancés à nouer leur union matrimoniale sans l'accord et la participation d'aucune de leurs familles respectives. Il va sans dire qu'une telle offre présente pour les deux jeunes gens de telles menaces d'insécurité et même de déréliction morales que peu de citoyens camerounais s'aviseront de vouloir tirer profit de cette loi. Sous ce rapport donc du paiement du prix de la fiancée, la prédominance dans la campagne par rapport à la ville du modèle des mères célibataires s'explique aisément du fait d'abord que le pouvoir d'achat des citadins est de loin supérieur à celui des ruraux, et qu'ensuite la situation sociale prestigieuse d'une bonne partie de la population citadine permet à cette dernière d'avoir accès facilement aux jeunes filles, sans être arrêtés pour la question de la dot, grâce à la perspective de l'aide qu'ils seront toujours susceptibles d'apporter dans toutes les circonstances à leur belle-famille.

La deuxième raison qui explique la prédominance élective des mères célibataires dans la campagne est la coutume de plus en plus pratiquée du mariage à l'essai. La polygynie ancestrale ayant été proscrite par les missions chrétiennes et l'éducation coloniale, le jeune mâle tient à s'assurer que la seule union matrimoniale qu'il doit contracter lui apportera la suprême valeur de l'existence sociale, à savoir la descendance; la première raison que nous venons d'exposer peut d'ailleurs agir concurremment avec celle-ci: les montants de la dot étant généralement élevés, il n'est pas loisible au jeune mâle du milieu déshérité de la campagne d'épouser le nombre de femmes qu'il veut. La situation dans les villes, sous ce rapport, est assez différente: si la même préoccupation d'avoir une union féconde préside toujours aux démarches matrimoniales du jeune homme, la ville recèle des techniques médicales de plus en plus répandues et de plus en plus utilisées capables de déterminer la possibilité ou la non-possibilité de la fécondité d'un couple et permettant de ce fait de faire l'économie du mariage à l'essai, pour peu que l'usage paraisse immoral ou présente des inconvénients à certains égards. De plus, les citadins qui disposent de revenus bien plus importants, peuvent pratiquer plus

facilement la polygynie.

Enfin, dans la mesure où des cas de mères célibataires ne doivent rien à l'une et l'autre de ces raisons, et donc seraient dûs à des expériences sexuelles en quelque sorte gratuites, leur prédominance dans la campagne s'explique encore par une raison de techniques: les villes disposent de méthodes contraceptives, de plus en plus efficaces et de plus en plus connues alors que souvent la campagne ignore jusqu'à leur existence; à cela il convient aussi d'ajouter l'initiation de plus en plus grande de la jeunesse intellectuelle des villes aux processus biologiques de la fécondité et partant aux méthodes naturelles permettant d'éviter la fécondation de la femme (problème du cycle menstruel de la femme et méthodes des températures ou d'Ogino, etc...). Il existe de la sorte une situation socio-économique spécifique au milieu rural et qui y explique la prolifération des mères célibataires.

#### IV - Les aspects de la nouvelle éthique sexuelle propres à la ville

Il s'agit ici d'une série de modèles sociaux de comportement absolument étrangers à la mentalité ancestrale et encore largement ignorés de nos jours dans les campagnes. Dans cet ordre de phénomènes, le modèle le plus patent et le plus significatif<sup>tant</sup> de la nouvelle éthique sexuelle elle-même que de ses racines socio-économiques est la prostitution.

##### a) La Prostitution

En rigueur d'analyse, la prostitution se définit comme "le fait pour une femme de pratiquer, contre rétribution, librement et sans contrainte, alors qu'elle ne dispose d'aucun autre moyen d'existence, des relations sexuelles habituelles, constantes et répétées avec tout venant et à la première réquisition, sans choisir ni refuser son partenaire, son objet essentiel étant le gain et non le plaisir"(1). Si la prostitution peut être multiforme dans ses manifestations, en raison du contexte socio-économique ainsi que de la législation en vigueur, elle doit cependant, sous peine d'être confondue avec d'autres phénomènes, ce qui rendrait l'analyse sociologique brumeuse, reposer sur une base critériologique ferme. De la sorte, elle serait appréhendée comme un phénomène social spécifique et le concept sous lequel elle serait subsumée serait opérationnel.

(1) MANCINI, "Prostitution et Proxénétisme", P.U.F 1972, p.15

Pour qu'une conduite sexuelle puisse, à notre avis, être qualifiée de prostitutionnelle, il faut qu'elle réponde à trois critères de base: tout d'abord, la personne qui s'y livre doit en faire son occupation habituelle; ceci exclut donc en principe qu'une prostituée puisse avoir un autre métier; et si c'était le cas, c'est-à-dire si la prostitution devenait pour une personne une mesure d'appoint destinée à augmenter un revenu insuffisant provenant d'un travail qui revêt le caractère d'une profession, il faudrait encore que, à un moment quelconque du jour ou de la nuit, la prostituée puisse se libérer pour s'adonner exclusivement à son commerce sexuel. Les deux autres critères qui suivent doivent donner à ce commerce intermittent la qualification de prostitution. Ensuite la prostituée doit offrir ses services sexuels à tout venant; est donc exclue ici la faculté pour elle de choisir ou de refuser un partenaire; le choix ou le refus d'une clientèle conférerait en effet à l'activité sexuelle de la prostituée une base affective qui normalement est rigoureusement absente de ses préoccupations. Ceci n'empêche cependant pas qu'il y ait des classes de prostituées en fonction des couches sociales; c'est ainsi que dans les pays européens on distingue nettement les prostituées de luxe de la marchandise ordinaire. Dans ce cas alors, le choix de la qualité de la partenaire est fait par le client en fonction de son portefeuille, tandis que la prostituée est toujours prête à s'exécuter à la première réquisition. Enfin la prostituée doit offrir ses services sexuels moyennant salaire immédiat, de façon qu'après la transaction, il ne subsiste aucune obligation de l'une des deux parties envers l'autre, et partant, un quelconque lien entre elles; de la sorte, nous refusons de conférer le caractère de prostitution à tout commerce sexuel dans lequel une femme offre des services sexuels à un homme pour recevoir en retour et généralement plus tard, un dédommagement en nature (comme être reçue facilement à un examen ou obtenir une place, etc...); en effet, outre que cette conduite ne répond pas à l'ensemble des critères que nous venons d'exposer, elle constitue dans l'Afrique Noire d'aujourd'hui une classe spécifique de phénomènes sociaux justiciables d'une analyse particulière et que nous tenterons d'étudier plus loin.

Parlant donc de la prostitution, nous obtenons ainsi une conduite aux contours précis, ce qui évite de la confondre avec d'autres phénomènes déjà analysés<sup>(1)</sup> tels que la liberté sexuelle, la licence des mœurs, la séduction par l'adulte, les expériences sexuelles

(1) ou à analyser

précoces, les faits de corruption dans lesquels la demande et l'offre de services sexuels constituent l'un des termes d'une transaction... Ceci étant dit, il reste qu'à l'intérieur de cette critériologie, la prostitution revêt en Afrique Noire un visage particulier qu'elle tient à la fois du contexte socio-économique et des survivances de l'ancienne éthique. Quel est ce visage?

La première chose qui frappe ici est la jeunesse des prostituées africaines. On compte en effet dans les rangs de la profession un très grand nombre de filles impubères et d'adolescentes. Le Commissariat central de Douala avait une fois arrêté pour délit de prostitution, des sujets de 13 ans qui déclarèrent s'être adonnées à ce métier depuis trois ans ou davantage. Passées la vingtaine d'âge, les prostituées africaines quittent peu à peu la profession pour le mariage, si bien qu'il ne se rencontre qu'exceptionnellement des prostituées âgées de plus de 25 ans. A quoi tient cette particularité? La très grosse majorité des prostituées viennent des régions de brousse, et sont poussées à cet exode rural par l'image mirifique de la ville. A leur arrivée, elles sont accueillies par des connaissances; mais bien vite se fait sentir en elles la nécessité de hausser leur niveau de vie afin d'avoir accès aux valeurs alléchantes que propose la ville. Le moyen qui s'offre naturellement à elles pour y parvenir est la prostitution; et pour se libérer de son hôte afin de pouvoir s'y adonner entièrement, la jeune fille loue une case à son propre compte; parfois elle la partage avec une compagne du métier. Ces cases sont situées la plupart du temps aux points de la ville qu'on pourrait qualifier de stratégiques: les abords des hôtels, des restaurants, des débits de boissons et des cinémas ainsi que les carrefours routiers... Généralement, ces jeunes prostituées trouvent leur clientèle par la méthode du racolage; mais elles utilisent aussi, dans certains cas, des intermédiaires: ainsi à Douala, on a vu des petits garçons de 7 à 10 ans faire office de pilot-boy auprès des marins. Autour de 25 ans, la jeune prostituée se préoccupe de se stabiliser par le mariage, ce à quoi elle parvient généralement. Ici donc, l'ancienne éthique reprend le dessus; la suprême valeur sociale reste le mariage et la descendance légitime qu'il procure. La prostituée a en effet l'occasion de voir des personnes de sa famille qui ne manquent pas de la rappeler à la raison.

La deuxième caractéristique qui confère un visage particulier à la prostitution en Afrique Noire est l'absence quasi totale du proxénétisme. Faut-il imputer ceci au degré encore insuffisant, chez le Noir, du développement de cet esprit pratiqué et enseigné par

l'homme blanc, d'exploitation et de monnayage systématiques de toute réalité disponible, ou au fait que les grands réseaux internationaux d'exploitation sexuelle de la femme jugent encore peu rentables pour le moment d'étendre leurs circuits à certains pays d'Afrique, ou enfin au fait que les survivances de l'ancienne éthique rendent la pratique inconcevable ou simplement difficile pour l'instant? Il est difficile de répondre à cette question. Il nous suffit de faire savoir que la prostituée camerounaise de notre époque entre dans le métier quand elle le veut, opère pour son propre compte avec les moyens dont elle dispose et se retire quand elle le désire. La prostitution au Cameroun ne comporte donc généralement ni les divers agents de liaison (rabatteur, placeur, entremetteuse, souteneur, tenancier, caïd...) ni un local spécialisé ad hoc, toutes choses qui sont nécessaires lorsqu'il s'agit d'un trafic organisé.

Enfin dans l'Afrique Noire actuelle, il n'y a ni prostitution masculine ni homosexualité féminine. Dans les pays occidentaux et au Proche-Orient en particulier, on sait qu'il existe des prostitués, c'est-à-dire des personnes de sexe masculin s'adonnant habituellement à des rapports homosexuels contre rétribution(1).

L'Afrique Noire ignore encore généralement ce phénomène, même si, ça et là, il se rencontre des cas sporadiques, en particulier dans les ports où de jeunes garçons offrent des services sexuels à des homosexuels européens. Il en va de même pour l'homosexualité féminine à caractère prostitutionnel. Ces deux types de conduite sont en effet si étrangers à l'éthique traditionnelle qu'ils auraient beaucoup de difficultés à s'imposer même dans le cadre d'un nouveau contexte socio-culturel.

Que peut-on dire maintenant de l'importance de la prostitution en Afrique Noire et au Cameroun en particulier? La seule donnée chiffrée que nous avons pu nous procurer à ce sujet est le résultat du Recensement de la ville de Yaoundé effectué en 1962 par le Service de la Statistique et de la Mécanographie; on nous y révèle que sur 23 935 femmes de 15 ans et plus qui habitent la ville de Yaoundé, 2 169 vivent de la prostitution, soit 9,1 %. Faute d'autres données de ce genre permettant de saisir l'évolution du phénomène dans le temps(2),

(1) Mme Terenzio, dans un rapport présenté en 1960 au Congrès de Cambridge, mentionne que la police évalue à 2000 le nombre de ces personnes en Grèce; Mr Goodmann avance le chiffre de 6500 pour New-York, et en France, on a estimé à 2000 le nombre de prostitués opérant à Paris d'après une étude publiée dans la revue "Prophylaxie Sanitaire et morale" par le Dr Albert Touraine, en Septembre 1960.

(2) Nos recherches ont été absolument vaines auprès des divers services compétents.

nous nous rabattons sur la méthode des recoupements. Les témoignages par lesquels nous commençons soulignent, à travers les termes pathétiques qu'ils utilisent pour appréhender la prostitution en Afrique Noire, son ampleur redoutable tant du point de vue du nombre de personnes qui s'y adonnent que du point de vue de sa répercussion au niveau de l'existence biologique de l'individu et sociale du groupe. C'est ainsi que, parlant de la prostitution au Cameroun et en Côte-d'Ivoire, le Bureau International Catholique de l'Enfance, dans sa revue "L'Enfant Africain"(1), écrivait déjà à cette époque: " A Douala et à Abidjan, la prostitution prend figure de fléau, avec tout le cortège de conséquences sociales qu'on peut en attendre: stérilité, maladies vénériennes, hérédité, baisse de la natalité, mortinatalité, etc... A Douala par exemple, un tiers des femmes se livrent à une prostitution plus ou moins avouée".

Pareillement, dans un article "Diagnostic de la délinquance juvénile au Cameroun", les docteurs P.S.Tschoungui et P.Zumbach écrivent: "A Douala, la prostitution prend des proportions effrayantes, ce que chacun admet. Des centaines d'adolescentes s'adonnent au racolage sur la voie publique sans l'ombre d'un préalable. Le soir, à un carrefour de l'Akwa Palace, on peut facilement compter une cinquantaine de jeunes prostituées racolant les passants... Le Centre anti-vénérien de Douala fournit les renseignements suivants: 50 % des jeunes filles examinées à la suite de rafles sont malades et contagieuses"(2). On lit de même dans un document intitulé "Analyse statistique de la délinquance juvénile à Yaoundé et à Douala pour la période 1er Janvier-31 Décembre 1961" qu'"au Cameroun, le nombre des jeunes prostituées frappe et inquiète". En 1973 encore, la Revue Bingo, en faisant parler un professeur Camerounais sur la prostitution, présente celle-ci dans l'introduction de l'interview comme "une plaie qui passionne l'Africain d'aujourd'hui, un mal qui se généralise et semble sans remède, un drame terriblement inquiétant".

Ces quelques témoignages permettent de se faire une idée sur l'aspect quantitatif de la prostitution au Cameroun et en Afrique. Certes, après l'ordonnance de Septembre 1972 qui, entre autres choses, interdisait cette profession au Cameroun, le racolage sur la voie publique est peut-être moins affiché, mais rien ne prouve que le nombre de prostituées ait diminué. Il y a même au contraire de bonnes raisons de penser qu'il ait augmenté; d'une part en effet,

(1) L'Enfant Africain, Fleurus 1960

(2) p.13

la loi relative au vagabondage n'a été suivie d'aucun résultat tangible et d'autre part, l'exode rural continue et s'intensifie d'année en année, le déséquilibre économique-culturel entre la ville et la campagne s'accroissant sans arrêt.

Les conséquences néfastes de la prostitution ont toujours été dénoncées: on a signalé les maladies vénériennes, la stérilité, les avortements, l'instabilité des couples, la baisse de la natalité, la mortalité infantile... Si nous ne considérons par exemple que le problème de la stérilité, il ressort d'après le recensement de la ville de Yaoundé en 1962 dont nous avons parlé plus haut, que dans l'ensemble "les femmes pahouines et beti présentent une fécondité médiocre, d'allure anormale"(1). Si cet état de choses est dû à la dégradation générale des mœurs qui a affecté particulièrement l'ethnie pahouine du fait de son acculturation rapide et intensive aux modèles socio-culturels européens, en revanche, un lien plus net apparaît entre la baisse de la fécondité des Pahouines et la prostitution. Le document en question signale que "la fécondité des Pahouins (à Yaoundé) est légèrement inférieure à ce qu'elle est à la campagne(2)!"

Voici un tableau fournissant des données chiffrées sur la question; il s'agit du nombre de femmes stériles pour 100 femmes de chaque âge.

Age des Femmes	Ensemble	Pahouins	Semi-Bantous	Autres ethnies
15 à 19 ans	69	69	68	71
20 à 24 ans	28	32	21	27
25-29 ans	23	29	13	19
30-39 ans	24	27	16	23
40-49 ans	28	31	9	7
50 et plus	22	30	-	7

Pour bien apprécier ce tableau, il faut avoir présent dans l'esprit que les Pahouins constituent la majeure partie de la population de la ville de Yaoundé, du seul fait que la ville est située sur leur territoire.

(1) Document cité p.52

(2) p.47

Enfin, il convient de signaler les conséquences de la prostitution sur l'être moral des personnes qui s'y adonnent; la prostituée a conscience d'être déçue de sa dignité de personne humaine; elle sait en effet que l'activité dont elle vit est contraire tant aux normes de la décence générale chez n'importe quel groupe humain qu'aux règles de l'éthique traditionnelle de son milieu d'origine; les sobriquets dont les concitoyens l'affublent et les moqueries dont ils l'accablent le lui rappellent du reste constamment. La prostituée africaine vit donc perpétuellement dans un état de déchirement moral et c'est pourquoi, elle quitte les rangs du métier aussitôt qu'elle le peut.

#### b) La séduction par l'adulte

Nous voulons traiter sous cette rubrique d'un phénomène à visages multiples et extrêmement fréquent dans les villes africaines. Il groupe tous les cas où une jeune fille, préparant son avenir, généralement par les études, est sollicitée d'offrir ses faveurs sexuelles en échange d'un service quelconque dont elle a besoin. Il importe de ne pas confondre ce phénomène avec d'autres qui matériellement, présentent le même visage. Pour qu'une offre de services sexuels servant de contrepartie à un service d'une autre nature entre dans la catégorie des faits que nous voulons décrire ici, il faut que la partie féminine qui engage ses charmes dans une telle transaction, traite avec un partenaire généralement bien plus avancé en âge qu'elle et jouissant d'un prestige social et d'un niveau d'aisance matérielle qui émerge assez nettement de l'ensemble. Les partenaires de ce genre sont ainsi, tous ceux qu'on appelle du terme péjoratif de "gros bonnets"(hauts fonctionnaires, cadres du secteur privé, gros commerçants...) et les ecclésiastiques; tout cela indique(et c'est très important de le noter) que la transaction que nous décrivons ici se déroule en dehors de toute perspective de mariage.

Nous parlons de séduction par l'adulte parce que d'abord, en raison de cette situation asymétrique dans laquelle les deux partenaires se trouvent l'un vis-à-vis de l'autre, la partie masculine assume à tous les égards le rôle moral d'adulte; et ensuite parce que la jeune fille, en dehors des cas plutôt rares où elle s'engage par inconscience, cède généralement au bout d'une longue sollicitation. Elle sait en effet que l'aventure que l'on lui propose, loin de l'acheminer vers une situation stable et socialement désirable, comporte au contraire de graves menaces pour son avenir. Elle succombe

cependant à cause de la pression morale qui s'exerce sur elle et du caractère alléchant des contreparties que le séducteur engage. Ainsi telle jeune fille se donne à un professeur pour pouvoir obtenir un diplôme; telle autre à un ecclésiastique pour en retirer des avantages économiques, mais aussi, et peut-être surtout, pour s'attirer l'énorme prestige social dont jouit le personnage; telle autre enfin à un "gros bonnet" pour pouvoir payer ses études, loger et vivre décentement en ville, ou pour disposer toujours de quoi s'offrir les dernières toilettes et les multiples distractions que la ville propose.

Le phénomène que nous décrivons ici jouit d'une ampleur considérable. Il n'est pas rare en effet, dans nos villes africaines, qu'une jeune fille, étudiante ou salariée, et pour peu que la nature l'ait avantagée physiquement, soit l'objet d'une sollicitation du genre du modèle que nous décrivons. C'est ainsi que le nombre des jeunes filles obligées d'interrompre leurs études pour un temps sinon sine die, pour cause de grossesse, s'accroît dangereusement.

Ce phénomène, en plus du drame qu'il provoque dans la vie de ces jeunes filles, a conduit par ailleurs à une concurrence âpre pour les femmes; la plus belle matière existante en fait de jeunes filles étant ainsi ardemment sollicitée par ceux qui disposent des moyens de les séduire, les jeunes garçons qui préparent encore leur avenir et l'ensemble de la jeune population masculine des campagnes ont généralement beaucoup de peine à se trouver des compagnes de vie à leur goût. Il s'est créé de cette façon, dans le domaine des démarches amoureuses, une véritable échelle sociale de prééminences, d'après laquelle notamment certaines personnes qui disposent des valeurs que la nouvelle société reconnaît comme dominantes (c'est-à-dire: le prestige social conféré par les diplômes universitaires, le haut fonctionnariat, la dignité ecclésiastique, la richesse matérielle...) ont en quelque sorte un droit de "préemption" sur les plus belles femmes, et d'après laquelle aussi, à égalité de situation sociale, la fille est toujours beaucoup plus considérée que le garçon, ce qui lui vaut le droit de prétendre à un partenaire amoureux ou conjugal jouissant d'un niveau supérieur.

Cet état de choses enfin explique pourquoi, en Afrique Noire, les femmes qui se sont élevées beaucoup dans l'échelle sociale se marient rarement, car du fait que n'importe qui n'a pas accès auprès d'elles, elles se trouvent très limitées dans leurs chances de rencontrer un partenaire conjugal qui leur convienne; ensuite, comme cela se rencontre dans tous les cas où, après les périodes de subordination et d'oppression étrangères, quelques éléments parvenant

à être promus prennent brusquement conscience de leur valeur et ce, en général au détriment de leurs congénères, ces femmes, par leur arrogance et leur superbe, deviennent facilement odieuses et insupportables.

### c) Les expériences sexuelles précoces

Nous voulons décrire dans ce paragraphe un modèle qui se généralise de plus en plus dans les villes africaines et qui, par certains côtés et dans certains cas, confine à la psychopathologie. Il s'agit d'expériences sexuelles précoces. Ce phénomène revêt un visage bien caractéristique qui ne permet qu'on le confonde avec ceux que nous avons décrit jusqu'à présent. Comment se manifeste-t-il?

Dans les villes africaines, on vit fréquemment des cas de jeunes enfants des deux sexes s'adonnant entre eux à des relations sexuelles précoces, avant d'avoir atteint dans la plupart des cas le degré de maturité psychobiologique qui leur permette de mesurer toute la portée de l'acte qu'ils posent et d'en assumer les conséquences, et par ailleurs sans que les motivations de cet acte se situent au niveau d'une quelconque transaction. Il s'agit donc en quelque sorte d'un acte gratuit et irresponsable qui, pour être tel, ne repose pas moins pour autant sur des facteurs psychosociologiques déterminants. Ce modèle de conduite est appréhendé, au niveau populaire, par l'expression "il n'y a pas d'enfants dans la ville"(mongo ase a Ongola); ceci vaut bien entendu pour tous les modèles sociaux de comportement, en ce sens que l'enfant dans le milieu urbain est plus vite éveillé à beaucoup de choses que son congénère de la campagne; mais l'expression s'applique particulièrement au domaine de la vie sexuelle. Ainsi, lorsqu'on parle explicitement de celle-ci, on dit par exemple "une fille de ville n'est jamais une enfant"(man mininga ya Ongola asiki mongo). Par là on veut dire que, en ville, on n'a , au sujet de la sexualité, aucun mystère à dévoiler à une fille, si petite soit-elle, car elle en est bien au courant et a même déjà très probablement commencé sa petite vie sexuelle.

Ce phénomène se passe d'abord dans le cadre des bandes d'enfants qui traînent dans toutes les villes africaines et qui, dans la délinquance où ils versent naturellement, se rendent coupables de divers délits dont certains ont trait à la sexualité: les expériences sexuelles précoces que nous décrivons ici prennent ainsi place, dans leurs comportements, à côté du viol, de l'avortement, de l'homosexualité, des outrages à la pudeur... Ici donc on peut dire que le phéno-

mène tient un peu de la psychopathologie, dans la mesure où il se déroule sur un terrain d'inadaptation sociale. En revanche, il est un autre cadre où le phénomène des relations sexuelles précoces apparaît comme se fondant sur le désir chez les jeunes enfants de faire des expériences. La prolifération des journaux obscènes, des films pornographiques, des chansons et des romans-photos érotiques ou sentimentaux agissent sur leur imagination et font naître en eux le besoin de s'expérimenter dans ce domaine, mystérieux sans doute à en juger par l'énorme capacité de sollicitation dont il est susceptible, mais dont on fait finalement si bon marché puisqu'on l'étale publiquement comme n'importe quel vil objet.

Le problème dont nous traitons ici conserve le même aspect quand bien même il s'agirait de la séduction d'une petite fille par un partenaire plus âgé qu'elle. Il nous suffit que la petite fille en question ne cède pas ses faveurs sexuelles pour une contrepartie de quelque nature que ce soit, ou du moins qu'un tel marché ne soit pas le facteur déterminant de ce rapprochement sexuel, mais que, malgré son jeune âge, elle accepte une aventure sexuelle dans le but plus ou moins conscient d'expérimenter.

#### V - Les Modèles Psychopathologiques à caractère sexuel

Il nous reste maintenant à dire quelque chose des phénomènes psychopathologiques de la nouvelle société africaine, dans la mesure où ils ont trait, de quelque manière que ce soit, à la sexualité. L'ordre dans les sociétés colonisées ayant été établi par le colonisateur de telle sorte que ces dernières soient ordonnées essentiellement aux intérêts des métropoles coloniales, la situation que vivent encore, certes à divers degrés, tous les pays de l'Afrique Noire, se définit ainsi comme un système de contradictions qui, exploité à fond, fournirait la plus belle matière à une révolution aussi immédiate que violente. A mesure en effet que les années passent, le système capitaliste (ou plutôt l'option pro-capitaliste) mis en place par la puissance coloniale prend absurdement racine dans le sol africain et laisse ses contradictions s'étaler de plus en plus au grand jour. Le conflit des classes (opposant une classe privilégiée et numériquement minoritaire constituée par l'élite intellectuelle, le haut fonctionariat, les gros possédants... et les masses campagnardes vivant encore selon le mode de vie traditionnel), la désagrégation de la famille étendue et de la parenté clanique, l'instabilité des couples, la disparition de la solidarité sociale, la désorganisa-

tion de l'agriculture de subsistance, la prostitution et la décadence générale des mœurs, la résurgence et le triomphe de la sorcellerie, l'atmosphère générale du struggle for life, l'effroyable esprit de corruption, la très grande inégalité dans la répartition du revenu national, la notion de profit qui constitue le concept-clé de la nouvelle éthique sociale...voilà quelques-uns des principaux facteurs de la tension intra-communautaire que vivent les sociétés africaines contemporaines et qui semblent inviter à l'idée qu'une solution excluant la violence révolutionnaire puisse constituer un remède adéquat pour ces sociétés. Cette gamme de contradictions, au niveau de leur répercussion sur la personnalité des individus exerce une action différenciée suivant les trois catégories sociales fondamentales que l'on trouve dans la société colonisée: les masses paysannes, les entre-deux-mondes et l'élite intellectuelle et bourgeoise.

#### 1) Les Masses paysannes

Ce sont les 90 % de la société qui habitent la campagne et pratiquent essentiellement l'agriculture traditionnelle de subsistance. Elles apparaissent comme n'ayant pas bénéficié du mouvement de reconversion des valeurs et de fait vivent assez en dehors de toutes les innovations apportées par le colonisateur. Dans leur relation aux valeurs de la société moderne, elles manifestent un vécu psychologique dont la structure d'ensemble est faite de trois principaux sentiments: un complexe d'infériorité vis-à-vis des prestigieux modèles techniques et culturels occidentaux que manipulent si aisément certains de leurs congénères, un sentiment de résignation devant le fait que ces modèles leur demeurent inaccessibles, et enfin un sentiment de persécution et de frustration lorsque, comme cela se produit très fréquemment, la nouvelle éthique sociale entre en conflit (pour l'emporter finalement à la longue) avec les valeurs traditionnelles auxquelles on demeure encore fermement attaché, ou lorsque ces masses campagnardes s'estiment lésées au plan économique du fait par exemple qu'elles sont pressurées sans pourtant voir leur situation s'améliorer, ou lorsqu'on leur extorque le produit de leur travail contre des prix dérisoires.

L'ensemble de cette situation contient donc en soi toutes les conditions suffisantes pour l'éclosion de toute une série de désordres mentaux spécifiques des frustrations ci-dessus mentionnées, mais en fait le système psychopathologique est relativement peu développé, car il s'agit là de faits objectifs, leur charge traumatique

sante ne peut cependant pas provenir de cette objectivité, mais uniquement de la façon dont ils retentissent dans l'économie affective d'un individu particulier. Or la qualité de la vie sociale dans ces milieux encore traditionnels, caractérisée par une mystique de la parenté et une éthique de la solidarité et de l'interdépendance à tous les plans de l'existence, adoucit la force traumatisante de ces conflits au niveau du vécu et bloque ainsi le processus de désorganisation de la personnalité; par ailleurs, les masses dont nous parlons, occupées le plus clair du temps à résoudre les problèmes immédiats de la subsistance, n'ont souvent pas le loisir de réfléchir sur leur condition sociale et encore faudrait-il qu'elles aient les moyens intellectuels de l'appréhender clairement dans toutes ses causes et ses implications. Cependant, certains types de conduite sont adoptés dans la société campagnarde dans le but de servir de compensation à la situation d'infériorité sociale, et le plus extraordinaire est que ces conduites s'accompagnent de verbalisations destinées à en donner la signification. Il en est ainsi de la boisson; l'homme de campagne, spontanément, déclare qu'il ne peut s'empêcher de boire, car il ne peut prétendre à aucune promotion sociale, attendu qu'il ne peut plus retourner à l'école, ce qui lui permettrait d'escompter un emploi de bureau (l'"emploi de bureau" est devenu une expression générique désignant toute espèce d'emploi salarié à la ville); de même, les jeunes gens des campagnes déclarent facilement: "les femmes, voilà notre école" pour signifier par là qu'il leur est loisible de se vautrer dans la débauche, pour cette même raison que l'école, qui ouvre l'accès aux valeurs désormais en honneur, ne leur ayant pas été possible, ils n'attendent aucune transformation de leur destin social.

## 2) Les entre-deux-mondes

Nous voulons parler ici de toute une population qui vit dans une situation intermédiaire entre le monde des valeurs traditionnelles et celui des valeurs modernes. Il s'agit d'une énorme masse, composée surtout de jeunes, que l'enseignement reçu à l'école, en raison de sa foncière inadaptation par rapport aux réalités humaines, culturelles et naturelles, a détachée du milieu traditionnel, mais sans leur assurer en même temps la possibilité d'avoir accès aux modèles de la nouvelle société. Cette catégorie comprend tous ceux qu'on appelle communément "chômeurs", c'est-à-dire tous ces jeunes qui, avec leur certificat d'études primaires ou leur Brevet d'études du premier cycle, sont devenus incapables de se remettre à la vie cou-

tumière de leur milieu originel et émigrent dans les villes à la recherche d'un emploi hypothétique.

La société exprime bien le destin tragique de ces personnes en disant d'elles qu'"elles ne montent ni ne descendent"(bed, te bed; sus, te sus); par là on veut dire qu'elles sont aussi incapables d'obtenir une promotion sociale selon le nouvel ordre social que de revivre la vie ancestrale. Ces jeunes gens verbalisent eux-mêmes l'expérience qu'ils vivent, et leur vécu psychologique à cet égard est fait de sentiments d'impuissance voire de déchéance et de frustration: devant les réussites de certains de leurs congénères, avec qui parfois "on a fait l'école ensemble", ils s'estiment de peu de valeur et ne manquent pas de déclarer qu'ils ont raté leur vie; toutefois, ils rapportent leur situation, non au fait qu'ils n'ont pas poussé loin leurs études, mais au fait que, en raison de la corruption, du népotisme et du favoritisme ouvertement pratiqués, ils n'ont pas pu bénéficier des conditions favorables qui leur eussent permis soit d'étudier normalement jusqu'à la limite de leur intelligence soit d'occuper la place à laquelle leur donne droit le peu d'études qu'ils ont faites: "je n'ai personne devant", avancent-ils spontanément pour expliquer leur "chômage" ou leur échec à un concours de recrutement. Avec une situation sociale de ce genre et les sentiments qu'elle fait naître chez les sujets, nous avons les germes de toute une gamme d'affections mentales, depuis la simple névrose dépressive jusqu'à la psychose paranoïaque en passant par la mélancolie. De fait, l'essor des déséquilibres mentaux parmi les jeunes est une donnée importante de la nouvelle société africaine.

### 3) L'élite intellectuelle et bourgeoise

Ce sont tous ceux qui, par le biais des études ou des affaires, ont obtenu le plein accès aux valeurs de la civilisation apportée par le colonisateur. S'ils constituent, numériquement parlant, une infime minorité, ils forment cependant la majorité sociologique, en ce sens qu'ils détiennent le pouvoir politique, la force économique et le prestige social. Formés par le colonisateur au mépris de leur culture originelle, ils se sont attachés à l'éthique et aux modèles sociaux de l'Occident d'une façon si outrancière qu'ils apparaissent communément comme les bourreaux de leurs congénères et de leur culture. Le type de sentiment qui prévaut dans la psychologie de ces personnes, face au monde culturel ancestral, est un complexe de culpabilité mal dissimulé. Il n'échappe à personne en effet, et

surtout pas à elles-mêmes, que le luxe et le faste dans lesquels elles vivent et qui font d'elles des îlots de prospérité au sein d'une misère générale, l'asservissement auquel elles réduisent leurs congénères dans leur exercice de l'autorité, l'oppression qu'elles leur font subir sur le plan du pouvoir politique, la mentalité d'archéologue avec laquelle elles considèrent les modèles socio-culturels au sein desquels elles sont nées...sont des faits qui constituent une vie inauthentique et par rapport à l'éthique ancestrale et par rapport à la morale de la religion chrétienne dont beaucoup se réclament.

Cette contradiction entre un système organisé de vie et sa signification au plan de l'éthique donne naissance à tous les types de processus psychologiques découlant d'une mauvaise conscience et d'une mauvaise foi élevées à une échelle vitale. Ainsi, lorsque les représentants de cette élite bourgeoise et intellectuelle critiquent ou le monde rural, en disant qu'il manque d'imagination, de dynamisme et de rationalité dans ses méthodes de vie et d'activité, ou les jeunes désœuvrés qui émigrent en ville, en les qualifiant de paresseux et de parasites, il s'agit là en réalité d'un mécanisme de défense du moi: cette élite en effet qui se sait coresponsable avec l'ancien et le néo-colonisateur, de la malheureuse situation de leurs congénères ruraux qui les sollicitent, et qui a conscience que le train de vie qu'ils mènent constitue à cet égard un reproche perpétuel pour eux, réagit à cet état de choses en essayant de rendre responsables de leur sort ceux qu'ils vitupèrent de cette façon. Or ils ne sont pas sans savoir que la condition sociale des ruraux découle en droite ligne de la structuration de la société ancestrale par le colonisateur, et se souviennent qu'ils ont eux-mêmes cherché, parfois au prix d'une lutte sans merci contre le destin, à éviter cette condition dans laquelle il n'y a aucun espoir de promotion; en même temps, ils travaillent d'arrache-pied pour qu'aucun des leurs n'y reste ou n'y retombe(1). Un tel état de choses amène les sujets à verser dans la paranoïa: la masse des congénères ruraux et des petites gens persécutent l'élite parce qu'elle est jalouse d'elle; or il s'agit en réalité de l'éternel problème du persécuteur persécuté: dans le but d'éviter d'admettre que l'on persécute en contribuant à maintenir d'autres dans un état indécent, ce sont plutôt ces derniers qui deviennent les persécuteurs. Ceci explique pourquoi, au dire des Africains eux-mêmes, ce qui doit correspondre à une certaine réalité, le Noir est impitoyable

(1) Au Cameroun, les centres pionniers dans lesquels les jeunes s'initient aux méthodes d'agriculture moderne n'ont jamais accueilli un membre de la famille des grands fonctionnaires ou des gros possédants.

avec son frère(1). Cette approche psychopathologique permet aussi de comprendre le caractère généralement tyrannique et oppressif des régimes politiques autochtones en Afrique Noire.

Après avoir ainsi analysé, sommairement il est vrai, quelques-unes des sources de cette tension qui constitue désormais une réalité avec laquelle les sociétés colonisées doivent compter, nous revenons à notre problème de départ qui est d'étudier les incidences des phénomènes psychopathologiques issus de ces conflits sociaux sur la vie sexuelle des Africains. Ainsi que cela va de soi, compte tenu des articles antérieurs, nous traitons ici de la vie sexuelle individuelle.

Quels sont les types de désajustement sexuel significatifs de ce nouveau contexte psychosociologique? En posant le problème en ces termes, nous admettons d'emblée que des cas de ce genre existent; il est en effet normal que le phénomène psychopathologique qui envahit, à un degré quelconque, toute la personnalité de l'individu, ait des répercussions sur la vie sexuelle, la sexualité étant une dimension importante de tout le complexe humain. Pour avoir toute sa valeur, une telle étude devrait partir sur la base d'une analyse différentielle: le chercheur, faisant état de la question dans la société précoloniale, serait alors en mesure d'appréhender l'influence spécifique des nouveaux facteurs psychosociologiques. Etant donné l'état général des recherches en ce domaine, de telles perspectives nous sont en partie fermées. Le type d'anomalie sexuelle dont on est sûr qu'il existait dans la société pahouine traditionnelle est l'impuissance sexuelle chez le mâle; elle était soignée différemment suivant qu'elle était congénitale ou acquise au cours de la vie adulte.

L'impuissance sexuelle congénitale étant presque toujours d'origine organique puisqu'elle apparaît chez des sujets fréquemment porteurs d'insuffisances génitales endocriniennes ou polyglandulaires, c'est sur le deuxième type d'impuissance sexuelle que nous nous arrêterons. Acquise au cours de la vie, l'impuissance sexuelle apparaît indiscutablement comme une névrose à manifestation génitale. Cela signifie que l'élément clinique qui domine dans ce cas est une inhibition de nature émotionnelle, donc psychique puisant son origine dans les troubles généraux de la vie affective. Dans l'état actuel des recherches psychanalytiques, on impute généralement cette impuissance sexuelle de type névropathique à un refus particulièrement

(1) Pour illustrer cette idée, nous citons ici le mot humoristique d'une vieille dame qui, excédée, peu après l'indépendance du pays, par les brigades de ses compatriotes qui avaient hérité de l'autorité des colonisateurs, se demandait "quand finirait l'étape de l'indépendance".

marqué et persistant chez le sujet d'accepter ou de posséder l'organe sexuel symbolique (le phallus) s'il s'agit d'un homme, ou d'y renoncer s'il s'agit d'une femme; il s'agit donc dans les deux cas d'une répugnance à assumer sa propre sexualité biologique. Ce type d'explication psychanalytique doit cependant être écarté de l'étude de l'affectivité dans la société traditionnelle africaine car les modèles socio-familiaux n'étaient pas de nature à y permettre des orientations de ce genre. La psychogénèse de l'impuissance sexuelle dans la société pahouine ancestrale nous semble donc résider éminemment dans le phénomène général de l'angoisse, angoisse due au fait qu'un sujet donné ne répondait pas avec satisfaction aux normes de virilité qui étaient exigées du mâle. La société pahouine, nous l'avons vu, était acquise, en raison de son passé migratoire, au modèle spartiate en matière éducative; l'éducation qui y était donnée aux garçons avait pour but en effet de leur faire prendre conscience au plus haut degré de leurs "attributions" de mâles; de ce fait, en les coupant systématiquement du contact avec tout modèle féminin, elle cultivait en eux la force physique et morale, l'endurance, la compétitivité et l'ardeur guerrière.

Un tel programme éducatif qui utilisait entre autres choses et surtout, des initiations telles que le redoutable "So", était donc chargé d'un lourd potentiel anxiogène pouvant produire chez les sujets des névroses à manifestation génitale. Peut-on avancer quelque chose à propos de l'ampleur de ce phénomène psychopathologique dans cette société traditionnelle? En l'absence de recherches systématiques sur ce domaine, on ne peut que se livrer à des hypothèses de type exclusivement analytique: c'est-à-dire qu'en partant des connexions et interconnexions culturelles de l'ancienne société, on ferait du phénomène une approche quantitative qui ne serait pas statistique. De la sorte, nous émettons cette hypothèse que l'impuissance sexuelle psychogénétique était assez rare dans la société traditionnelle. En effet, les facteurs anxiogènes qui pouvaient exister dans la vie sociale du groupe étaient très fortement contrebalancés par les très nombreux modèles de solidarité, d'interdépendance et de coopération sociales. Ainsi, malgré toutes les différenciations que l'initiation "So" pouvait opérer entre les initiés sous le rapport de la force physique, on ne doit pas oublier que le rite en question avait pour but fondamental de consolider la solidarité clanique et de susciter chez les initiés un esprit d'équipe. En effet les jeunes mâles qui avaient été initiés ensemble au "So" étaient désormais unis entre eux par un lien de fraternité spirituelle: ils étaient des "avus"; comme

tels, ils étaient tenus de s'aimer, ce qu'il fallait montrer par le respect de certaines interdictions fondamentales: se battre, se critiquer ou s'enlever les femmes. Un "avus" devait de même rapporter à un autre tout ce qui avait été dit de méchant à son endroit; enfin le "So" élevait la cohésion sociale à un niveau qui dépassait la fraternité des "avus"; c'est tous les initiés "So" de toutes les générations qui se réunissaient, très fréquemment pour débattre tant des questions du "So" que des problèmes d'intérêt général. En dehors du "So", les très nombreux autres rites d'initiation et sociétés secrètes, ainsi que l'esprit général de la vie sociale concouraient au même but. De la sorte, la société ne permettait pas à l'individu d'être livré seul à ses problèmes.

Qu'en est-il maintenant de ces problèmes de désajustement sexuel dans la société africaine moderne? Si tous les types de frustration sociale que nous avons relevés plus haut provoquent chez certains sujets des déséquilibres psychiques qui se répercutent sur le plan sexuel, et s'il nous a été possible, dans tous ces chapitres, d'évoquer quelques types d'anomalie sexuelle qui en résultent, en revanche nous n'avons pu recueillir, sur les plans quantitatif et phénoménal, que des informations regrettablement vagues et fragmentaires. C'est ainsi que les documents de l'Institution Camerounaise de l'Enfance inadaptée (Betamba) nous révèle que la délinquance juvénile camerounaise comporte d'importants aspects sexuels, car parmi ses délits figurent le viol, la débauche des filles mineures, l'avortement, l'homosexualité, les outrages à la pudeur...(1)

Par ailleurs nos enquêtes dans les hôpitaux psychiatriques de Yaoundé nous ont révélé que de très nombreux cas de masturbation persistante et d'impuissance étaient portés devant les médecins. Nous-même avons vécu un intéressant cas de zoophilie érotique qui se présentait cependant comme un phénomène absolument inédit et qui n'eut aucune continuation. Nous avons découvert aussi, incidemment ou dans des confidences, d'assez nombreux cas d'hyperérotisme; il nous a semblé ici, en faisant un diagnostic rapide sur des cas concrets, que cet hyperérotisme, chez les femmes (il s'appelle alors du terme technique de "nymphonanie") était dû tout simplement à une poussée folliculaire, tandis que, chez les hommes (il devient la "satyriasis"), il s'originait à l'éthylisme.

(1) "Problèmes de l'Enfance socialement inadaptée et délinquante: leur dépistage précoce, les méthodes et l'équipement nécessaires pour répondre aux besoins de ces enfants": Conférence de Mr Mba Ngan, Directeur de l'Institution Camerounaise de l'Enfance, Bétamba-Cameroun, in "Deuxième Séminaire international sur la Planification et la coordination des services de Protection de l'Enfance, 10-16 Déc. 1972, Ydé.

Des analyses plus poussées auxquelles nous n'avons pas le loisir de nous livrer ici, doivent établir le lien précis entre les différents modèles d'anomalie dans la vie sexuelle que nous n'avons fait somme toute que relever, et les frustrations issues du contexte social à l'intérieur duquel ils se manifestent. Il nous suffit d'avoir découvert en eux des faits solidaires du nouvel ordre social hérité de l'action coloniale et qui, en tant que tels, n'existaient pas dans la société traditionnelle ou tout au moins n'y connaissaient pas l'ampleur qui les caractérise de nos jours.

## VI - Les Tendances

Sous cette rubrique, nous allons relever une série de conduites sexuelles encore dans un état tendanciel, en ce sens qu'elles se rencontrent sporadiquement et ne s'imposent véritablement pas encore dans la vie sociale. Ces comportements qui sont tous des innovations tentées ou par les couches marginales ou par l'élite, suscitent du reste, dans la plupart des cas, de violentes réactions de désapprobation de la part du peuple; par ailleurs, ils ont beaucoup de peines à pénétrer dans le milieu campagnard. Il y a lieu de citer, dans cet ordre de phénomènes, l'inceste, le voyeurisme et l'érotisme.

### 1) L'inceste

Il s'agit ici de l'inceste tel que le considère la conscience sociale originelle des groupes africains; c'est donc, non des unions sexuelles entre des individus liés entre eux par une parenté chromosomique plus ou moins étroite, la seule reconnue par la législation officielle, mais des unions qui mettent en cause la règle traditionnelle de la double exogamie; de la sorte, fait preuve d'une conduite incestueuse aux yeux des Pahouins une personne qui prend pour partenaire amoureux ou pour compagnon de vie, soit une autre personne de son clan d'origine, soit une personne du sous-clan d'origine de sa mère, soit enfin une personne issue d'une femme originaire elle-même de son propre sous-clan. De tels modèles de conduite étaient excessivement rares dans la société traditionnelle; là où ils arrivaient à se rencontrer, il s'agissait alors d'une simple union sexuelle passagère, la société ne pouvant supporter que cette liaison aboutisse au mariage. Les coupables de cet inceste étaient obligatoirement soumis à un rite de purification et d'expiation extrêmement éprouvant, car on estimait qu'ils avaient contracté une souillure morale et physique

très préjudiciable et à leur propre santé et à celle de la progéniture issue de cette union socialement condamnée et à celle de la société ambiante.

C'est par rapport à ce contexte psychosociologique traditionnel qui exerce encore une emprise réelle sur la conscience des individus, qu'il convient de juger cet inceste, et non par rapport aux mécanismes biogénétiques objectivement impliqués. De nos jours, on assiste à des cas, de plus en plus nombreux, de personnes qui, contre vents et marées, s'avisent de transgresser durablement cette loi traditionnelle de la double exogamie par un mariage. De telles conduites relèvent presque toujours ou des franges marginales de la société, ou de la jeunesse qui, en vertu d'une certaine position acquise dans le cadre des innovations apportées par le colonisateur, estime pouvoir s'affranchir de certaines règles ancestrales.

Les dangers objectifs que présente la généralisation de ces transgressions sont évidents; il y va d'abord de l'intégration de la société: le clan étant comme cela nous est apparu, la structure sociale fondamentale attendu qu'il constituait le groupement organique le plus complexe, les unions sexuelles intraclaniques, parce qu'elles menacent le clan dans son existence même, portent directement atteinte à l'ensemble de la structure sociale. Par ailleurs, cet "inceste" met en cause la santé morale du groupe: si la parenté clanique ne joue plus dans la limitation de la vie sexuelle, les jeunes, dès leur plus jeune âge, peuvent trouver dans cet état de choses une raison (parmi d'autres) pour se livrer à des expériences sexuelles débiliterantes. Enfin, l'impact de cette transgression dans le vécu psychologique des "coupables" est dans la plupart des cas visible: le couple qui vit une liaison amoureuse de ce type sait qu'il viole un interdit très important du système moral traditionnel et connaît les risques qu'ils encourent: ces risques sont les sanctions de la justice immanente définies par le groupe, que ce soit les dégénérescences physiques ou mentales pouvant frapper le couple lui-même et sa progéniture ou toutes les malédictions qui s'attachent à eux. Il en résulte dans le psychisme des sujets une tension émotionnelle propre à provoquer toutes sortes de perturbations psychosomatiques. C'est exactement la même chose qui se passe lorsqu'un couple transgresse l'interdit des rapports sexuels avant le sevrage du bébé qui est au sein: objectivement ces rapports ne peuvent porter atteinte à la santé du nourrisson; les perturbations qui se produisent donc dans la santé de ce dernier à la suite des relations sexuelles de ses parents ne s'expliquent que par un processus de même type.

Enfin il faut noter que cet "inceste" constitue de nos jours une importante source de tension entre la jeunesse et les adultes âgés; dans les campagnes où ces expériences affectent le plus la vie sociale, ces derniers s'en plaignent amèrement et voient dans cette pratique une <sup>des</sup> menaces les plus dangereuses contre le patrimoine culturel légué par les ancêtres. De la sorte, les personnes vivant une union de ce type sont toujours mises au ban de la société.

On peut très légitimement se poser le problème de l'opportunité de conserver la règle traditionnelle de la double exogamie clanique dans le contexte socio-économique et culturel actuel. À notre avis, une telle question n'aurait de sens que si elle est posée à l'intérieur d'une double perspective: la perspective d'abord de sauvegarder l'identité culturelle africaine en défendant les valeurs fondamentales de la culture de cette société: or la mystique de la parenté que révèle la très grande complexité de la structure sociale et à laquelle sont attachées des conduites sociales et individuelles pourvues d'une très grande humanité ne semble pas pouvoir manquer à l'Afrique Noire sans que celle-ci perde beaucoup de son visage; ensuite la perspective d'opérer des réformes culturelles, non par l'imitation aveugle des modèles d'une culture étrangère, mais à la suite d'une nécessité ressentie de l'intérieur même du système socio-culturel; il s'agirait donc ici de trouver de nouveaux modèles qui, tout en obéissant dans leur esprit au génie du dynamisme traditionnel de la société, répondent aux besoins de l'époque; ce réajustement des structures sociales à l'évolution générale du temps et des choses se fait du reste spontanément et sans crises dans le cadre d'une dynamique impliquée dans la nature particulière des formations sociales existantes. C'est ainsi que dans la société pahouine traditionnelle, la règle de la double exogamie s'est d'elle-même assouplie pour ce qui a trait à la parenté de la lignée maternelle.

Dans la mesure où le phénomène de l'"inceste" que nous avons décrit ici n'entre pas dans le cadre d'une telle stratégie, nous y voyons une conduite simplement fantaisiste qui n'est légitimée par aucune nécessité et introduit des tensions inutiles dans le corps social.

## 2) Le voyeurisme

Nous voulons traiter ici de tout un ensemble de conduites érotiques concernant le sens de la vue. Nous les qualifions de voyeurisme pour bien souligner qu'il s'agit de modèles de comportement, non seulement rigoureusement absents dans la vie traditionnelle

(par rapport à laquelle donc ils apparaissent comme des perversions), mais confinant en soi à la psychopathologie

Il y a lieu de parler ici d'abord de la délectation dans la fréquentation des films à caractère érotique, c'est-à-dire dont le propos central est de présenter ou les ébats amoureux d'un couple, ou les parties sexuelles des personnes, ou encore le déroulement d'une étreinte sexuelle... De tels films prolifèrent dans toutes les grandes villes de l'Afrique Noire. Si on ne peut véritablement pas soutenir que ~~les~~ ces films attirent une plus grande clientèle que ceux à caractère policier, guerrier ou sportif, on ne peut cependant pas douter de la puissance d'attraction qu'ils exercent sur une catégorie de personnes, et tout spécialement sur la jeunesse désœuvrée et plus ou moins socialement inadaptée. C'est ainsi qu'on se plaint généralement et de ce que les commissions de censure de films agissant en intelligence avec les propriétaires des salles de cinéma et les réseaux de commercialisation des productions cinématographiques, laissent passer des films immoraux, et de ce que les agents de police préposés au contrôle des entrées, laissent passer des jeunes de moins de 18 ans lorsque la nature du spectacle l'interdit.

Le caractère général des affiches publicitaires des films ne laisse d'ailleurs aucun doute à ce sujet: même si dans un film les séquences érotiques ne doivent intervenir qu'épisodiquement, tandis que le scénario se déroule sur un autre thème, c'est pourtant l'un des épisodes érotiques qui constitue l'affiche. De cette façon, on escompte une plus grande assistance.

On peut se rendre compte de bien de manières de l'emprise de plus en plus grande qu'exerce sur les jeunes Africains l'érotisme occidental qu'ils puisent principalement à cette source. Au cours de la projection d'un film par exemple, lorsqu'il passe une séquence sexuelle, ces jeunes gens sont pris immédiatement d'une vive excitation et d'une intense agitation qui les conduisent généralement à proférer des paroles obscènes. Dans la suite, ils ont tendance, dans leur vie quotidienne, à imiter ces modèles de conduite sexuelle: c'est pourquoi on les voit s'essayer publiquement avec leurs partenaires amoureux, aux baisers et caresses. L'ensemble de ces comportements, inconnus dans la société traditionnelle, sont très fortement désapprouvés de nos jours encore et c'est la raison pour laquelle ils ne se rencontrent qu'en ville.

Des études psychologiques plus poussées doivent nous apprendre le nombre et les catégories de personnes qui s'adonnent habituellement à cette délectation voyeuriste dans les films. On découvrirait sans doute que c'est le fait surtout qu'un très grand nombre de jeunes gens qui, dans la très grosse majorité des cas, présentent un problème d'inadaptation sociale et de déséquilibre psychologique.

S'apparente aussi à ce comportement voyeuriste, bien qu'à un degré moindre, la lecture des illustrés et de la littérature qu'on peut ranger sous le titre commun de "presse du coeur". Il s'agit d'un genre extrêmement répandu dans les villes africaines où il s'achète comme des petits pains dans toutes les places, et dont le modèle le plus caractéristique est le roman-photo. Jusqu'à une époque récente, ce dernier provenait exclusivement des revues françaises (Intimité, Nous deux, Confidences...), mais depuis quelque temps, une certaine presse exclusivement destinée à l'Afrique se charge aussi de le répandre. C'est ainsi que la revue "Bingo" possède six revues féminines mensuelles éditant chaque mois un roman-photo, complet ou à suivre, et dont les acteurs sont tous Africains.

Le roman-photo complet se présente sous la forme d'une intrigue sentimentale qui finit toujours bien; la dernière photo est celle d'un couple des deux héros qui s'en vont, la main dans la main, pour goûter à tout jamais les douceurs de l'intimité conjugale. Pour parvenir à se posséder ainsi l'un l'autre, les amants ont dû surmonter beaucoup d'obstacles qui se dressaient sur le chemin de leur amour; c'est pourquoi l'histoire est parsemée de rebondissements spectaculaires et de révélations catastrophiques; de cette façon, les héros, à la fin, paraissent toujours avoir mérité leur amour.

Le genre dont nous parlons se présente sous des dehors bénins et inoffensifs; les photographies indécentes n'y figurent généralement pas. Mais cela ne doit pas faire illusion sur l'effet néfaste de cette littérature du coeur. D'abord on y trouve un modèle de "morale petite-bourgeoisie": les méchants paient toujours leur malice, car un heureux concours de circonstances extérieures, à moins que ce ne soit une justice immanente, vient toujours les convaincre de leur méchanceté en même temps qu'il leur accorde les moyens de l'expiation; tandis que pour l'heureux couple "intègre", c'est un chemin d'éternité bienheureuse qui s'ouvre devant lui. Il est incontestable que des conceptions de ce genre, diamétralement opposées au système moral de l'Afrique Noire, ne peuvent que désorienter et déséquilibrer une jeunesse africaine qui manque encore de maturité. Le péché dans

la société pahouine ancestrale, quelqu'il soit, était toujours l'objet d'un rite expiatoire et purificateur, visant à réintégrer l'individu dans le sein de la communauté: le très grand nombre de ces rites dû à la nécessité de trouver une formule qui corresponde à la gravité et à la nature de la faute(So,tsoc,ndongo,sesala...) prouve à quel point la société se souciait de réintégrer dans la société le coupable, un moment banni, comme membre à part entière, jouissant de tous ses droits antérieurs. L'idée d'exclure pour toujours de la vie sociale un membre qualifié de mauvais, n'avait donc jamais trouvé place chez les Africains; le roman-photo, pour sa part, vient proposer cette morale occidentale individualiste.

Là ne s'arrête pas cependant le danger des romans-photos. Il n'échappe non plus à personne que ces derniers se présentent comme une "marchandise de rêve". La personne qui achète un illustré de ce genre achète en fait une heure de rêve et d'évasion. C'est pourquoi, en Occident où le genre est né, les usagers en sont ou des jeunes filles des classes sociales inférieures comprimées dans un travail desséchant d'usine ou de secrétariat et abandonnée à la solitude morale et affective dans quelque grande ville, ou des personnes d'âge avancé, ployant sous l'ennui et incapables de s'adonner à des lectures d'un niveau plus élevé. La presse du cœur, en plongeant le lecteur dans des aventures purement imaginaires, l'invite à s'évader de la vie réelle et peut de ce fait l'entraîner vers un certain type de déséquilibre mental; ce risque est décuplé chez les jeunes filles africaines qui, en tant que jeunes filles, sont déjà portées naturellement à vivre le rêve du prince charmant qui viendra les séduire et dans les bras duquel elles couleraient une existence paradisiaque: les modèles occidentaux que charrient ces romans-photos(même si les acteurs sont habillés de la peau nègre), modèles qui sont proposés comme des valeurs idéales et qui dans l'aspect matériel qu'ils comportent restent hors des prises de la jeunesse africaine(une voiture, des vacances de noce...) et dans leur aspect comportemental encore publiquement désapprouvés, menacent donc de conduire l'individu sur le terrain de la pathologie mentale.

Ce que nous venons de dire au sujet des romans-photos vaut aussi pour les autres modèles du genre: les romans sentimentaux ou les romans policiers qui, outre qu'ils comportent un caractère sensuel ou érotique beaucoup plus accentué, agressent le psychisme de l'individu sur beaucoup d'autres plans.

### 3) L'érotisme

Il y a deux manières d'appréhender l'érotisme: en dehors de la personne et dans la personne. Nous nous proposons d'analyser l'un et l'autre aspect de cette question.

#### a) L'érotisme en dehors de la personne

Il s'agit ici de tous les modèles qui sont produits dans le domaine de l'érotisme et que l'individu ne porte pas en lui. Ces productions extérieures peuvent revêtir des formes extrêmement variées: ce peut être des photos, des dessins, des chansons, des paroles humoristiques... Tout ce que l'Afrique recèle en ce domaine de nos jours est une importation des pays occidentaux. Le modèle-type de cet érotisme reste une représentation de la femme demi-nue; alors que le sexe est caché et seulement suggéré par des techniques diverses, seuls les organes sexuels secondaires (surtout les seins) sont exposés. Ces représentations accompagnent le plus souvent les réclames.

En Afrique, on trouve de ces photos d'occidentales légèrement vêtues partout: sur les pneus de véhicule, à l'intérieur des voitures des taxi-men, sur les murs des salons de coiffure, sur les calendriers, les dos de glaces...

Le modèle érotique comme tel est moralement inacceptable. D'abord les intentions qui président à sa production sont malhonnêtes et d'une double manière; en premier lieu il équivaut à une utilisation mercantile et instrumentale de la femme du fait que son corps est ainsi monnayé; secondement il viole le mâle en lui captant artificiellement l'attention; de la sorte, pour écouler un produit, on sollicite tout ce qu'il y a de plus animal dans l'homme. Enfin, cet érotisme comporte un risque certain de perversion de l'individu: ne l'invite-t-il pas d'une certaine manière à se détourner d'une sexualité adulte qui consiste à entretenir des rapports d'amour vrai avec une personne librement choisie, au profit d'une délectation dans des représentations anonymes? En Afrique Noire<sup>en</sup> outre, le modèle que nous décrivons est de nature à offenser la fierté culturelle en proposant aux Africains comme le symbole et l'idéal de la femme un type étranger.

Si l'érotisme est ordonné principalement à la publicité, la pornographie en revanche, trouve en elle-même sa raison d'être. Les modèles pornographiques présentent à l'intention des usagers des films, des revues, des dessins ou des chansons qui montrent ou

décrivent avec truculence des personnes nues, s'adonnant à l'étrointe sexuelle ou pratiquant un quelconque comportement sexuel pervers. En raison de leur caractère grossier, les productions pornographiques, en Afrique, ne sont généralement ni exposées publiquement en vente ni exhibées par ceux qui s'en repaissent les yeux. Mais elles existent et le danger qu'elles comportent, s'il n'est plus à vrai dire le monnayage du sexe, est peut-être plus grand en ce sens que l'on fait de la sexualité, fonction sacrée et dimension de la personnalité humaine, une utilisation anarchique, délirante et finalement délétère pour l'individu.

Un des résultats de tous ces modèles érotiques et pornographiques est d'avoir conduit les Africains vers le modèle des propos graveleux. Ce comportement tend à se généraliser dans la classe des jeunes, et en particulier ceux qui n'ont, ni accédé aux valeurs occidentales, ni réintégré l'éthique de vie traditionnelle; nous avons parlé d'eux plus haut, en disant qu'ils sont les "entre-deux-mondes", puisqu'ils ne descendent ni ne montent". Ces jeunes ont la plupart du temps, pris conscience de leur inadaptation sociale et pour "oublier leurs misères", s'adonnent à la boisson; sur le plan sexuel, ils ont un comportement caractéristique: alors qu'ils vivent généralement une sexualité normale, ils ne peuvent cependant s'empêcher de préférer, dès qu'ils en ont l'occasion, des paroles obscènes; par exemple, lorsqu'ils voient une femme passer, ou lors d'une discussion ou simplement dans les chansons, ils se mettent à nommer les appareils sexuels de l'homme et de la femme, se livrent à une description truculente du coït ou parlent de leur dernière expérience sexuelle. Ce comportement, en vérité nouveau, est à distinguer soigneusement de la parenté à plaisanterie de l'époque d'antan: dans le cadre de cette parenté, il s'agissait d'injures à caractère sexuel, que l'on se lançait dans certaines circonstances seulement, et dont le but social était de donner à l'agressivité des mâles une voie d'écoulement sans violence.

#### b) L'érotisme dans la personne

Il existe aussi un érotisme que la personne porte sur elle; le modèle-type ici est la mode vestimentaire. En Europe, cette mode érotique a consisté surtout dans le port de la mini-jupe et des shorts. Il s'agit donc de tenues qui révèlent les formes intimes de la plastique féminine et donnent à imaginer sinon à rêver, sur ses régions génitales. Si l'intention qui préside à l'adoption de cette mode n'est pas, de la part de la femme, le désir explicite de provoquer

Le mâle, il reste hors de doute qu'elle constitue pour le beau sexe une manière sadique de se faire désirer et qu'elle pique le sexe fort au plus vif de sa sexualité.

Ces modèles ont été importés en Afrique et dans toutes les villes africaines, on trouve de jeunes filles s'essayant au port de la mini-jupe. Mais la réprobation sociale les a empêchés de se généraliser, au point que de nos jours ils sont en nette régression. En revanche, d'autres modèles essaient d'opérer une percée; c'est d'abord le port du pantalon chez les jeunes filles; ce vêtement, parce qu'il est généralement serré, comporte les mêmes vertus de provocation que la mini-jupe; puis le maquillage par lequel la jeune fille africaine, par l'utilisation notamment de pommades dépigmentant la peau et frisant la chevelure, entend acquérir un extérieur qui la rapproche du type occidental et contribue de cette façon à la rendre plus désirable. Le caractère étrange et ridicule de tels essais entraîne toujours une réprobation sociale qui les maintient toujours dans une certaine mesure dans le cadre d'expériences sporadiques.

Tous ces modèles que nous venons de décrire apparaissent donc comme des tendances; bien que certains menacent de gagner toute la population, d'autres au contraire stagnent ou accusent une nette régression. L'influence des fluctuations des comportements occidentaux y est certainement pour beaucoup dans cet état de choses, mais il ne fait nul doute que la vie sociale dans son ensemble cherche en Afrique des formules stables.

Voilà, esquissé à gros traits, le tableau de la vie sexuelle et conjugale dans la société africaine contemporaine. Des recherches spécifiques sur la question doivent pousser plus loin l'analyse en apportant des données statistiques et en décrivant quelques cas concrets. Notre modeste travail, en raison de son cadre limité et de l'état général des recherches psychosociologiques sur les réalités de l'Afrique Noire actuelle, ne pouvait prétendre qu'à un niveau d'analyse très approximatif. Que peut-on dire maintenant, en manière de récapitulation, sur l'esprit général de la sexualité dans le nouveau contexte socio-économique et culturel des pays de l'Afrique Noire d'aujourd'hui?

## CHAPITRE VIII

### Récapitulation générale:

#### L'esprit général de la vie sexuelle dans la nouvelle société africaine

Grâce à tous les éléments d'analyse que nous avons accumulés dans les chapitres précédents, nous pouvons conclure que la sexualité de l'Afrique Noire actuelle est une sexualité désocialisée. Dans la mesure où, en effet, le colonisateur s'est efforcé de transformer la société à coloniser à l'image de la métropole occidentale, il est clair qu'il a ainsi mis en cause ce qui constituait l'essence du système social traditionnel. Cette dernière nous est apparue comme se fondant, au niveau d'abord du système d'interprétation du monde, sur le principe métaphysique de l'individuation de l'être en fonction duquel ce dernier ne peut ni être considéré ni être manipulé pour ce qu'il est en soi sans une référence à ce rapport fondamental avec l'ensemble des réalités cosmiques qui le constitue comme être; et ensuite au niveau des structures sociales et de l'éthique des relations, sur le principe de la réciprocité démocratique en vertu duquel aucune réalité quelle qu'elle soit n'est jamais mise à distance de soi dans un propos d'exploitation, d'aliénation ou de domination. Tant que cet ethos culturel avait cours en Afrique Noire, la sexualité y revêtait le caractère d'une réalité entièrement intégrée au complexe de la vie et ordonnée au bien de toute la société puisqu'elle était éminemment destinée à la procréation.

X En destructurant la société traditionnelle, le colonisateur avait d'abord travaillé à la disparition de cette essence de la vie coutumière des Noirs. De cette façon, il ne s'agit plus d'une simple évolution des structures permettant à la culture de conserver son identité, les nouveaux modèles découlant en droite ligne des anciens, mais d'un processus de mutations sociales difficilement irréversibles. Des mouvements de contre-acculturation comme la négritude, qui se proposent ouvertement comme tâche de redéfinir l'identité culturelle de l'Afrique Noire et de trouver des voies nouvelles pour la faire revivre, n'ont de bien-fondé qu'au regard d'une telle considération. Comme donc toutes les réalités dans ce nouveau contexte colonial, la sexualité s'est trouvée peu à peu détachée du lien qui l'attachait à l'ordre général du cosmos pour devenir une entité ayant son fondement en soi et de ce fait susceptible d'être manipulée selon les seuls désirs de l'individu.

C'est pourquoi sont peu à peu tombées en désuétude les anciennes règles sociales qui contrôlaient la vie sexuelle. L'individu adopte donc désormais, à l'égard de la sexualité, le comportement qui l'intéresse dans son être individuel. Il n'a plus rien de modèles de comportement à recevoir de la société.

Parce que désocialisée, la sexualité des Africains, à l'image de celle des Occidentaux, est devenue aussi érotisée; la nouvelle éthique inculquée aux Noirs par le colonisateur étant basée sur le principe de l'exploitation systématique de toute réalité disponible, dans l'ordre de l'humain comme dans l'ordre de l'extra-humain, la sexualité, comme toute autre réalité, est désormais manipulée chez soi ou chez autrui, pour tous les avantages qu'on peut tirer en la monnayant d'une manière ou d'une autre.

De la sorte, le procès de la sexualité dans l'Afrique Noire actuelle revient au procès de l'individuation de l'être et comme tel, il touche, de près ou de loin, à toutes les structures mises en place par la colonisation. Toute analyse du problème et tout programme sociothérapeutique doivent se fonder sur cette considération.

= = = =  
= = =

## ADDENDA

### Problèmes de la Sociothérapie sexuelle de l'Afrique Noire contemporaine

En entreprenant ce dernier article de notre travail, nous nous proposons de soulever quelques problèmes autour de la sociothérapie sexuelle de l'Afrique Noire actuelle. Une telle étude, cela va de soi, suppose que la notion de socio-thérapie sexuelle des sociétés africaines contemporaines soit admise, parce que reconnue spontanément et(ou) s'imposant à la suite des démonstrations analytiques des réalités sociologiques de ces pays. Certes les chapitres de la troisième partie de la recherche nous ont presque imposé cette idée; mais nous estimons qu'en plus de cette approche analytique, une autre approche consistant à faire parler les Africains eux-mêmes sur le problème est nécessaire et très bénéfique. Comment donc les Africains appréhendent la vie sexuelle actuelle dans leurs sociétés? Il y a lieu de partir des masses populaires.

#### 1) L'appréhension populaire

Le peuple en tant que tel ne théorise pas; on ne peut attendre de lui que, face à une situation, il en analyse tous les tenants et les aboutissements et adopte une ligne de pensée et de conduite en conséquence. Une telle démarche, déjà difficile dans les sociétés où les populations, parce que sachant lire et disposant de plusieurs organes d'information (presse, radio, télévision, voyages...) ou d'institutions permettant la formation de l'opinion, discussions politiques, campagnes électorales, syndicalisme...) sont plus à même d'appréhender plus profondément les réalités sociales qu'ils vivent, est encore plus difficilement concevable et réalisable dans une Afrique où la très grande majorité de la population est constituée de ruraux analphabètes ne participant d'aucune manière à la vie officielle du pays. La signification des nouvelles réalités sociologiques qu'ils vivent ou manipulent leur échappe en bonne partie, en ce sens qu'ils n'ont qu'une idée très vague et très approximative des processus psychosociologiques et historiques qui y ont conduit. De la sorte, partout où le corps social révèle un cas socio-pathologique, le peuple, souvent incapable de le percevoir dans tous ses contours en l'analysant dans ses causes, ses formes et ses conséquences, se trouve livré à une expérience anarchique et ineffable.

S'il en est ainsi, il reste que le peuple est doué d'un bon sens robuste qui a permis à la sagesse populaire d'être bien souvent le point de départ de la science et de se voir érigée en "voix de Dieu". Face à une situation, le peuple, à travers ses réactions, qu'elles soient des mouvements de masse, des expressions ou des jugements spontanément émis dans les chansons, les slogans et les proverbes ou incorporés à la langue courante, ou que, le plus souvent, elles traduisent une apathie générale devant une innovation sociale quelconque, le peuple donc a toujours une connaissance implicite du problème et son approche étiologique et thérapeutique, pour ne pas reposer sur des analyses précises, n'en est pas moins fondamentalement juste. Comment le peuple africain réagit-il, dans sa conscience populaire, à la nouvelle éthique sexuelle telle que nous l'avons analysée?

Le dévergondage, l'érotisme, la luxure et la lascivité dont nous avons fait état dans le corps de notre recherche constituent une donnée objective, s'imposant à tous et avec laquelle la société négro-africaine doit désormais compter du fait qu'elle a nécessairement des répercussions dans les autres sphères de la vie sociale. Le peuple aperçoit donc cet état de choses; comment l'apprécie-t-il? Il y a lieu de traiter ce problème à différents niveaux, c'est-à-dire en procédant par l'analyse des types de réaction que nous avons mentionnés plus haut; mais il s'impose peut-être de définir en tout premier lieu le signe sous lequel se place, d'une manière générale, l'appréhension du phénomène chez le peuple. Si l'on procède de la sorte, il ressort, dès le début d'une analyse ainsi orientée, que la conscience populaire réfère spontanément toutes les manifestations de la nouvelle vie sexuelle, caractérisée par le rejet des règles qui autrefois limitaient son exercice, au refus du mariage et partant, de la descendance légitime qui en découlait et qui constituait la valeur sociale suprême. Autant la société, dans tous ses organes naturels d'expression, qu'ils fussent de l'ordre du verbe ou de l'ordre de la pratique vécue, dotait autrefois l'institution matrimoniale de la plus haute considération, autant, de nos jours, elle s'indigne avec une vigueur extrême contre toutes les conduites sociales qui, directement ou indirectement, portent atteinte de quelque façon que ce soit, au mariage et discréditent ainsi ce qui avait toujours été considéré comme le premier bien à rechercher dans l'existence sociale. C'est pourquoi, dans l'appréhension populaire des choses, la personne débauchée ou prostituée est essentiellement celle qui méprise le mariage et qui par le

fait même, se condamne à une vie inauthentique, attendu que l'expérience conjugale est tout à la fois un facteur important de la maturité humaine, l'élément fondamental de l'intégration sociale de l'individu, le gage de sa stabilité affective, la source de la survie et de la progression numérique du groupe et enfin le lieu originaire de l'immortalité spirituelle.

Le langage populaire contient un bon nombre d'expressions et d'images qui démontrent que la dépravation des mœurs est essentiellement vécue comme s'opposant au mariage. Ainsi, d'une femme qui n'est pas mariée, on dit généralement, quel que soit le cas: "atoa e nye men". La traduction littérale de l'expression qui nous aidera à en mesurer toute la portée, est: "elle est avec elle-même". La simplicité apparente de ces mots ne doit pas tromper en conduisant à traduire l'expression par "elle est libre", comme cela se dit en Occident. "Elle est avec elle-même" comporte toujours une connotation tragique et subsume l'idée d'une personne en proie malgré elle à l'expérience desséchante et stérilisante d'une pure identité avec soi. Seule l'expérience conjugale opère dans le sujet cette scission qui lui permet de se manifester en tant que membre du corps social.

Lorsque, chez la femme toujours, cet état de choses se double d'une vie de débauche, à la pitié originellement et fondamentalement attachée à la situation de célibataire en soi s'ajoute un mépris d'une intensité telle que l'état d'une débauchée célibataire est l'un des moins envieux qui soient. La débauchée célibataire est appelée couramment "ngon mindzon", c'est-à-dire "femme des rues" en ce sens qu'elle n'est attachée ni à une personne déterminée ni à un domicile fixe.

On dit aussi qu'elle vit "yob yob", littéralement "ciel ciel", sans doute par allusion à certaines espèces d'oiseaux qui, parce qu'ils ne nichent pas, doivent chercher tous les soirs un abri de fortune pour la nuit, ou qui, en raison du caractère éphémère de leur nid, sont contraints à un perpétuel déménagement. Pour rester encore dans ce terrain de la comparaison de la débauchée avec des espèces animales qui sont les symboles de l'instabilité, nous devons ajouter que la femme de petite vertu est appelée aussi "sapak". Le "sapak", mot d'apparition très récente chez les Beti, désigne des espèces de poissons de mer, de dimensions plutôt moyennes et qui sont extrêmement répandues au large des côtes africaines; les progrès de l'industrialisation de la pêche ont permis leur consommation dans toutes les régions des pays ouverts sur la mer. Le rapprochement de la débauchée avec le "sapak" révèle une activité symbolique d'une densité extraor-

dinaire: à l'image de ce petit poisson qui semble réagir à l'étroitesse de sa taille en dévorant, dans ses évolutions aventureuses excentriques, les immensités marines, la débauchée s'enivre de la route "ouverte devant elle" et ne connaît plus un quelconque frein pouvant l'amener à se stabiliser; de cette façon, elle consent implicitement "à se faire arrêter en chemin" par le premier venu(atele mininga azen) alors que dans l'éthique traditionnelle, la jeune fille noblement installée chez ses parents, attendait le soupirant; de cette façon, la première démarche du jeune homme en quête d'amour était effectuée obligatoirement auprès du père de la bien-aimée, ce qui, dans une certaine mesure, permettait de s'assurer de l'honnêteté de ses intentions. De plus, le poisson "sapak", que les techniques apportées par l'homme blanc ont permis de lancer dans le marché de la consommation et qui s'achète partout à vil prix, permet de voir dans les femmes de petite vertu qui prolifèrent actuellement, une marchandise qui constitue un modèle d'importation occidentale et qui trahit son caractère vil par la facilité avec laquelle elle s'acquiert(on a accès aisément auprès de la débauchée et la prostituée offre ses services sexuels pour peu de chose).

Il n'y a pas longtemps, une chanson d'un genre musical culturellement hybride, le "meringue", définissait bien la nature essentielle de la femme débauchée en disant:"sapak ngon ese nga mot", la jeune fille "sapak" n'est la femme de personne": appréhension surprenante de l'état de cette catégorie de personnes, mais qui montre que, fondamentalement, cette existence est perçue comme s'originant essentiellement au refus du mariage, et partant, de cette valeur sociale suprême qui est la descendance; c'est pourquoi, lorsqu'il arrive malheureusement qu'une fille "sapak" ait un enfant, ce dernier dépérit faute de soins: c'est ce que relève un autre "meringue" en disant:"a sapak, mon awu nyon o...".

D'ailleurs le peuple pahouin demeure fondamentalement hostile à cette descendance illégitime. Lorsque, récemment, le modèle de mères célibataires fit une apparition intempestive dans la vie sociale, l'ensemble de la société fit preuve d'une réaction violente: on a vu certains pères menacer ouvertement de chasser leurs filles qui les avaient déshonorés de la sorte; mais plus fondamentalement, les expressions par lesquelles on appela les malheureux enfants "les père-inconnu" ne laissent subsister aucun doute sur le fait que, dans le vécu des gens, le nouveau phénomène opérait dans la vie sociale une bien regrettable percée; ce n'est pas que les enfants issus

de ces liaisons occasionnelles aient été menacés d'abandon; c'est plutôt qu'ils étaient à plaindre dans leur existence sociale du fait qu'ils sont apatrides au niveau du clan; ils ne peuvent pas se glorifier comme tout le monde, de leur appartenance à tel clan, le clan étant la structure sociale de base. Aussi la manière habituelle dont on humilie les bâtards, quel que soit leur âge, consiste à leur lancer sur la figure qu'ils sont des inconnus et le demeureront toujours puisqu'ils n'ont pas de pied-à-terre clanique. Les filles-mères trouvent de nos jours un autre motif de souffrance du fait qu'il y a de moins en moins de mâles qui acceptent de les épouser. De la sorte on trouve aujourd'hui quantité de jeunes filles, mères de un, deux, trois enfants ou plus, attendant vainement un compagnon de vie. Dans cet état de choses, le phénomène de séduction par l'adulte que nous avons décrit plus haut joue un rôle fondamental. Il convient par ailleurs de signaler le déséquilibre psychologique qui menace ces bâtards du fait que dans leur éducation manque le modèle viril auquel ils puissent s'identifier, et que par ailleurs, avec la désorganisation progressive de la société, la communauté clanique ou même lignagère n'est plus à même de prendre l'enfant en charge dans ce domaine comme dans les autres domaines de la vie.

Le débauché masculin ne jouit pas d'une meilleure considération dans la société. Son état de célibataire, qui dans la très grande majorité des cas se double du vagabondage et de l'éthylisme, permet de voir en lui "un fou"; de plus, la débauche dans laquelle il verse naturellement fait de lui un être socialement dangereux du fait qu'il détourne les jeunes filles du mariage, provoque l'instabilité des couples et dissipe le patrimoine familial dans cette vie de dévergondage. Par ailleurs, le fait qu'il néglige, en ne se mariant pas, de susciter une descendance par laquelle il assure la continuité de la lignée paternelle, n'est pas le moindre chef des accusations sociales qu'on porte contre lui. L'énorme mépris dont on l'entoure et les défis qu'on lui lance fréquemment (va te marier donc si tu es un homme) constituent pour sûr, un mécanisme inconscient dont la société use pour ramener cette brebis égarée à la voie de la raison et, se défendre elle-même de cette façon.

La conscience sociale voit donc dans le seul refus du mariage la cause directe de l'anarchie sexuelle à laquelle le peuple entier est en proie aujourd'hui et qui est à la source de tant de déséquilibres sociaux. Comment juge-t-elle maintenant quelques-uns des aspects de cette nouvelle éthique que nous avons analysée?

A l'endroit des prostituées, les réactions populaires sont mépris et irritation, car ce nouveau modèle, entièrement importé d'Occident, est, par suite de son caractère excentrique et éhonté sans doute celui qui heurte le plus violemment l'ancienne éthique. Ces "sapak" attitrées, on les appelle péjorativement les "tu viens" pour signifier par là la lamentable servitude pour laquelle elles ont opté. A cet égard, les lois que le gouvernement camerounais avait édictées en 1972 pour la répression de la prostitution avaient suscité un immense enthousiasme populaire dans le pays; mais déjà quelques années auparavant, une des rafles de police qui, on s'en souvient, à Yaoundé, avait permis de ramasser en une seule soirée quelques centaines de belles de nuit, avait donné lieu à une allégresse et à une excitation populaires d'une rare intensité. Les rumeurs les plus fantaisistes qui coururent alors sur les intentions ayant présidé à cette rafle (on disait que la police allait proposer ces filles en mariage à tout venant contre un dédommagement de 1 500 fr) montrèrent que le peuple était fondamentalement hostile à de tels modèles et voyait le salut de ces filles et le <sup>redressement</sup> ~~renouveau~~ moral de la société dans leur stabilisation par le mariage. Par ailleurs, le terme "nkana" qui a été forgé par la société pour désigner les maisons closes dont les toutes premières ont été installées à Douala, évoque spontanément dans l'esprit du sujet quelque chose de sinistre. Le "nkana", chose très curieuse, traduit l'idée d'un lieu <sup>(1)</sup> où se déroulent à tout instant des expériences diaboliques.

D'un autre côté, le dégoût général de la société devant le climat de lascivité qui gangrène de plus en plus toute la vie sociale, se lit excellemment dans l'extrême sévérité avec laquelle on juge la vie privée des ecclésiastiques. Le peuple ne laisse jamais l'occasion de relever le moindre cas d'indignité chez les membres du clergé, à telle enseigne que ceux-ci s'estiment généralement persécutés et haïs par le peuple. Nous sommes ici en présence de l'un des cas où l'élite se montre incapable d'interpréter la conscience populaire et de saisir ainsi les aspirations profondes d'un peuple sur un problème donné. Le corps ecclésiastique en effet, omettant d'analyser froidement la question et tirer profit d'un souffle de vérité contenu dans cette "voix de Dieu", s'avise dans bien des cas, de contre-attaquer: dès lors, il lui semble qu'il peut opposer victorieusement au peuple des arguments tirés de l'Evangile du type: "Que celui qui est sans péché lui jette la première pierre", "enlève d'abord la

(1) de ténèbres et d'insalubrité

poutre qui est dans ton oeil, alors tu verras plus clair pour enlever la paille qui est dans l'oeil de ton voisin", "Faites ce qu'ils vous disent de faire et non ce que vous les voyez faire"... donc des arguments qui tendent à justifier un comportement moralement condamné pour la simple raison que tout le monde est faillible.

Que veut dire le peuple ici? Dans la décadence générale des moeurs, le peuple voit dans le clergé, lequel vit l'institution disciplinaire du célibat sacerdotal et religieux, le lieu originare de ce ressourcement moral dont la société a besoin; de la sorte, les ecclésiastiques et les religieux sont livrés au monde comme des éléments de beauté et remplissent une fonction d'idéal capable de redonner courage et fermeté autour d'eux. Le peuple s'indigne donc de voir qu'il est frustré, avec la conduite scandaleuse des clercs, de ce levain de moralité qui doit promouvoir l'ascension morale de la pâte humaine dans son ensemble. Le peuple donc, en se montrant sévère à l'endroit du clergé, ne le persécute pas, mais affirme tout simplement que la société a droit à une fonction d'idéal qui est mise en danger s'il y a un relâchement moral dans les rangs de ceux qui l'assument.

Il y a lieu ensuite de signaler les réactions de la conscience populaire devant les modèles érotiques. Tandis que les photographies des femmes occidentales nues ou demi-habillées que l'on trouve déjà en beaucoup d'endroits laissent le peuple dans l'apathie la plus totale, à telle enseigne qu'on ne voit rien de tout cela en campagne cependant que celle-ci est ouverte aux influences de la ville, et que même dans cette ville on ne voit généralement pas les gens se repaissant les yeux de ces modèles, ceux-ci, en revanche, transposés sur le corps des individus suscitent de violentes réactions de dégoût. La mini-jupe en particulier inspire au peuple une aversion extraordinaire: les agents de police qui furent chargés un moment à Yaoundé de réprimer cette mode vestimentaire s'y étaient employés avec un zèle dévorant qui les conduisait, probablement de leur propre initiative, à enduire d'une glu noire la partie de la jambe des coupables qui, avec un habillement décent, aurait dû être recouverte.

Enfin, la société, là où elle fait des expériences d'homosexualité, de sodomie animale ou de toute autre perversion sexuelle, s'estime malade. En effet de tels cas sont toujours qualifiés de démoniaques et l'on sait que ceux qui se sont adonnés à ces pratiques ont contracté une souillure morale. Du fait que, avec l'écroulement de la culture ancestrale, les modèles d'expiation et de purifica-

tion ne sont plus en vigueur, la société a conscience de vivre avec des personnes souillées et dont le mal est contagieux; ceci se traduit forcément dans le comportement des membres d'une portion sociale vis-à-vis d'une personne de ce genre. Par ce biais aussi, la société vit un certain déséquilibre.

Il est donc clair que le corps social, sur le plan de la vie sexuelle de ses membres, se sait malade. Son approche étiologique de cette réalité est fondamentalement juste en ce qu'elle fait remonter ce malaise au refus du mariage; par là, nous devons comprendre que la société a conscience que l'ancienne éthique a changé et que les valeurs fondamentales qui gravitaient autour d'elle tombent peu à peu en désuétude.

b) L'appréhension sociologique de la socio-pathologie sexuelle de l'Afrique Noire

Nous voulons faire état ici de la manière dont les analyses sociologiques des réalités africaines ont relevé le mal qui gangrène ces sociétés. Il existe quantité d'études (ouvrages, articles) sur ce sujet et par ailleurs les congrès; les séminaires de réflexion, les conférences sur le thème du développement... n'ont jamais oublié de mentionner le problème. Les études sur la délinquance juvénile qui tend à prendre des proportions énormes dans les villes africaines, ont toujours signalé, parmi les délits de cette jeunesse socialement inadaptée, ceux à caractère sexuel.

Par ailleurs, on s'est toujours inquiété du déséquilibre social que cause l'existence de la débauche et de la prostitution: les femmes de plus en plus nombreuses qui s'adonnent à ces métiers, outre qu'elles se rendent par le fait même improductives sur quelque plan que ce soit, vivent parasitairement dans la société. On s'est enfin penché sur les conséquences de cette anarchie sexuelle à laquelle les sociétés africaines de nos jours sont en proie: on a déploré ainsi l'instabilité des couples, les maladies vénériennes, la stérilité, les avortements, la baisse de la natalité, la mortalité infantile, l'exode rural, la délinquance juvénile (les statistiques ici seraient d'une très grande importance en ce qu'elles permettraient de mesurer l'ampleur tragique de la situation).

L'existence d'une sociopathologie sexuelle des pays africains ne fait donc pas de doute. Il est donné à tout le monde de pouvoir s'en rendre compte et de fait le problème n'échappe à la conscience d'aucune couche de la population. Que peut-on dire maintenant

de la socio-thérapie des sociétés africaines sous ce rapport de la vie sexuelle?

c) Questions autour de la socio-thérapie sexuelle des sociétés africaines contemporaines

Si le peuple voit le <sup>redressement</sup> ~~renouveau~~ moral de la société négro-africaine dans un certain retour à l'éthique ancestrale, attendu qu'il prêche le mariage et la descendance légitime qui constituaient la valeur sociale suprême de cette éthique et auxquels était ordonnée exclusivement la sexualité, cette approche de la conscience populaire, fondamentalement juste, se heurte cependant à d'énormes difficultés: les innovations socio-culturelles apportées par le colonisateur étant désormais un donné avec lequel il faut compter, tout problème de vie sociale ne peut plus être abordé dans le seul cadre des schémas traditionnels de pensée. On doit faire intervenir les nouvelles données pour voir d'abord comment elles ont aboli l'éthique traditionnelle, comment elles s'y opposent encore, et enfin comment composer avec elles pour un retour réaliste aux sources vives de la tradition. Ainsi, il est incontestable que le problème du mariage se posait autrefois en d'autres termes qu'aujourd'hui: du fait de l'inspiration essentiellement communautaire de la vie sociale, le mariage avait un sens social primordial qui ne permettait à personne ni de se soustraire à l'expérience conjugale ni de concevoir qu'il fût possible de le faire; de plus, du fait que la société n'était pas bâtie sur le modèle de la hiérarchie stratificatrice et que les prix de la fiancée étaient toujours gardés en réserve par le chef de la famille lignagère, les jeunes gens mâles étaient assurés ou de se marier avec n'importe quelle personne de leur choix à condition que le choix respecte la règle de la double exogamie et présente quelque avantage pour le groupe, ou de se marier dans tous les cas, c'est-à-dire de n'être pas condamnés au célibat faute de pouvoir honorer le prix de la fiancée, enfin le mariage établissant toujours une alliance entre deux groupes, c'est la stabilité des couples qui était garantie de cette façon.

Toutes ces conditions ayant disparu dans la société moderne, et une nouvelle éthique individualiste et concurrentielle s'étant emparé d'elle, le problème du mariage se pose désormais en des termes qui traduisent nécessairement l'impact des innovations économiques et culturelles sur la mentalité des personnes. Dès lors, il ne s'agit plus seulement de faire remonter l'orientation anarchique de la vie sexuelle actuelle au refus du mariage, mais il faut

aussi poser le problème de savoir si, dans le nouveau contexte socio-économique et psycho-culturel, il est loisible à tout un chacun de contracter mariage dans des conditions convenables. On trouverait ainsi qu'à l'origine de la plupart des cas de débauche, de prostitution, de délinquance juvénile ou de perversion, se trouvent des facteurs socio-culturels tels que la désagrégation de la famille lignagère et du clan, l'individualisme, la corruption, la tyrannie politique, les injustices sociales, l'accumulation de la richesse nationale entre les mains d'une petite poignée de privilégiés... Ces facteurs comportent, cela va de soi, un lourd potentiel pathogénique en raison des multiples frustrations qu'ils occasionnent et concurremment donnent naissance à d'autres phénomènes psychopathologiques comme l'éthylisme, les affections mentales, la criminalité, le refuge dans la drogue et la sorcellerie... C'est donc sur eux qu'il faut agir au préalable pour une saine stratégie socio-thérapeutique.

C'est également par rapport à cette considération qu'il faut apprécier, comme nous l'avons déjà fait remarquer dans le corps de la recherche, les mesures de législation prises par le gouvernement Camerounais en 1972 pour la réglementation de la vie sexuelle. A la lueur des analyses qui démontrent l'enracinement profond de ces conduites sexuelles, qu'elles soient immorales ou pathologiques, dans les structures actuelles de la société, il apparaît vain de vouloir les enrayer à coup de mesures pénales. Toute démarche socio-thérapeutique qui ne part pas d'une analyse étiologique rigoureuse du phénomène social à combattre, passe par la recherche de toutes ses manifestations et la prévision des formes qu'il est susceptible de revêtir dans le cadre d'une réinterprétation massive, pour aboutir finalement à la proposition de mesures concrètes élaborées en fonction de cette première approche, s'avère fondamentalement artificielle et de ce fait est condamnée à l'échec. L'édifice culturel repose en effet sur un réseau de connexions et d'interconnexions, de sorte que tout élément ou modèle y est solidaire des autres; à cet égard, son changement ou sa disparition exige un réajustement, sinon l'ensemble de la configuration culturelle, du moins d'un important secteur de cette dernière, le secteur qui constitue le voisinage immédiat et lointain de ce modèle.

Les manifestations de la nouvelle éthique sexuelle, à travers l'analyse que nous avons faite de la genèse de la société africaine contemporaine, nous sont apparues, non comme des épiphénomènes plaqués du dehors sur une société qui pourrait bien être ce qu'elle est sans les contenir dans son sein, non comme des corps étrangers

qui, jetés dans un organisme social dont les structures ne permettraient pas d'en concevoir l'existence, seraient autant d'artefacts embrouillant inutilement le chercheur dans son étude des phénomènes constitutifs de la société, mais comme des modèles découlant directement de la façon dont est structurée cette nouvelle société. Ce sont donc les structures de la société africaine actuelle qui sécrètent la débauche, la prostitution, les modèles érotiques et les comportements pervers qu'on y rencontre. C'est pourquoi les sociétés occidentales sur le modèle desquelles ont été structurées les sociétés africaines n'ont jamais vécu une seule fois sans modèles.

C'est donc une illusion de croire que l'on peut, par des lois pénales, opérer efficacement un redressement moral de la société sous le rapport de la vie sexuelle. C'est toute l'éthique sociale qui est à remettre en cause lorsqu'on parle de socio-thérapie pour autant que celle-ci doive jouer sur un secteur tant soit peu important et étendu. Si cette vérité est négligée, on aboutit au mieux avec un code pénal sévère et rigoureusement appliqué, à un vaste processus de réinterprétation sociale qui permet de vivre les modèles interdits par des voies détournées, tandis que le problème demeure entier. C'est pourquoi, de fait, ces lois de 1972 n'ont été suivies d'aucun résultat; l'embarras dans lequel se sont trouvés les agents de l'ordre chargés de réprimer ces délits et qui provenait du fait par exemple qu'on ne savait même pas quelle espèce de personnes on pouvait exactement convaincre de prostitution ou de vagabondage (le ministre de la justice avait dû intervenir dans la suite pour préciser les choses) montre d'abord que ces lois ne reposaient pas sur une analyse sociologique rigoureuse des manifestations de la nouvelle vie sexuelle. De plus, ces lois s'avèrent dangereuses dans la mesure où certains résultats immédiats et apparents dont elles ont été suivies peuvent berner tout le monde d'illusions, en invitant à penser ou que le mal est fini, ou qu'il finira à la longue grâce à ces mesures. C'est ainsi que, devant la récession du racolage sur la voie publique consécutive à ces lois, on a pu croire à Yaoundé que la prostitution était en voie de disparition, cependant que, se maintenant et augmentant toujours ses effectifs, elle n'a fait que trouver d'autres modalités d'exercice. Il s'agit donc, de guérir l'organisme social malade, non en s'attaquant aux manifestations extérieures du mal par des mesures thérapeutiques artificielles, mais en combattant celui-ci dans ses racines profondes par des méthodes radicales et fondamentales de changement des structures.

Quelques-uns des articles scientifiques que nous avons mentionnés plus haut, bien que restant enfermés dans certaines limites, ont cependant envisagé le problème de cette manière. Partant sur la base d'une approche éticologique qui leur permet de voir dans la socio-pathologie sexuelle de l'Afrique actuelle la conséquence de facteurs familiaux (instabilité des ménages, divorce, mariage forcé...) et de facteurs socio-économiques (manque d'éducation sexuelle, prolifération des journaux obscènes et des films immoraux, alcoolisme et drogue, exode rural, chômage, manque de centre d'intérêt en milieu rural, pauvreté...), ils en analysent les conséquences (maladies vénériennes, stérilité, instabilité des couples, baisse de natalité, avortements, exode rural...) et proposent alors des moyens de lutte en conséquence: ceux-ci consistent, sous la plume de la plupart des auteurs, essentiellement en des mesures éducatives, pénales, légales et économiques. En ce qui concerne les mesures éducatives, on a proposé notamment la création des loisirs dans les campagnes, la censure des films, l'introduction de l'éducation sexuelle dans les programmes scolaires et universitaires, la création des centres de rééducation pour filles mineures... Les mesures pénales consistent essentiellement dans les poursuites à engager contre les débauchées, les prostituées, les personnes responsables de ces dernières, les tenanciers des maisons de tolérance, l'interdiction de certains procédés (tel le racolage sur la voie publique) et la répression du vagabondage. Les mesures légales par ailleurs préconisent notamment la permission de la polygynie et la réduction de la dot. Enfin sur le plan économique, on pense que le développement des campagnes permettrait de freiner l'exode rural et par là même marquerait la récession du vagabondage, de la débauche et de la prostitution.

Des analyses de ce genre sont justes dans leur inspiration profonde, qui est de combattre le mal en l'attaquant dans ses racines. Mais, dans la mesure où ce que nous en avons rapporté reflète bien l'essentiel de leur démarche, dans la mesure aussi où elles se veulent une entreprise scientifique et capable, comme telle, de proposer une éthique de l'action, elles comportent une limite fondamentale qui ne leur permet ni de rendre compte de l'irréductible complexité de la réalité sociale et de l'interdépendance des éléments socio-culturels, ni de traduire la modalité spécifique de la dynamique des sociétés négro-africaines de façon à montrer la genèse historique de leurs structures actuelles, ni même de se doter d'un caractère opératoire en raison duquel, non seulement les agents sociaux seraient stimulés à l'action, mais oeuvreraient avec le minimum de garantie de réussite. Cette

limite consiste en ce que les modèles sociaux décrits sous la rubrique "socio-pathologie sexuelle des sociétés africaines" ne sont pas rapportés à un concept unique grâce auquel ils forment un tout, et un tout logiquement explicable parce qu'irréductiblement intégré à l'organisme social entier et de ce fait nécessairement solidaire avec d'autres modèles socio-pathologiques. De cette façon, nous aboutissons à un type d'approche fragmentaire qui appréhende parcellairement les diverses manifestations d'un même phénomène social et se condamne dès lors à proposer des solutions sectorielles sans efficacité réelle.

On peut dès lors, à la lumière de cette critique fondamentale, dégager l'insuffisance, l'erreur voire le danger, de certains niveaux de l'analyse du problème et de quelques-unes des mesures préconisées par la démarche que nous examinons. La première chose à signaler dans cet ordre d'idées est sans doute que, dans leur approche étiologique de la question, ces types d'analyse semblent présenter les facteurs qui donnent naissance à cette socio-pathologie sexuelle, comme autant de phénomènes plus ou moins étrangers à la nature de la réalité sociale qui les porte. L'illusion et le danger ici consistent alors à penser que la société, tout en gardant son identité et sa structuration actuelles, pourrait extirper de son sein l'alcoolisme, la pauvreté des masses, l'instabilité... toutes choses dont la disparition rendrait à l'organisme social sa santé morale. C'est encore une illusion de penser que, du jour où on fera entrer l'éducation sexuelle dans les écoles, le modèle de la séduction par l'adulte disparaîtra, et qu'une jeune fille ne vendra plus ses charmes contre l'obtention d'un diplôme. Plus grave encore est l'illusion qui porte à croire que, dans le cadre de l'éthique sociale actuelle, la paupérisation des masses, le déséquilibre socio-économique entre la ville et la campagne et partant l'exode rural, puissent un jour être enrayerés de par la seule évolution des structures d'aujourd'hui.

Une saine analyse de la réalité sociologique de l'Afrique Noire actuelle, dans le cadre du problème que nous traitons, doit donc commencer par montrer comment les facteurs étiologiques découlent en droite ligne des structures sociales, au point qu'il est inconcevable que cette société existe telle quelle sans receler ces phénomènes. De proche en proche, on aboutit à la genèse historique de ces structures elles-mêmes, en démontrant comment leur être essentiel résulte des innovations imposées par le colonisateur, quel que soit le vernis dont on a pu les recouvrir par la suite.

La deuxième critique à faire à ces analyses est qu'elles semblent saisir la socio-pathologie sexuelle dans un isolement qui la rend incompréhensible et inexplicable; elle apparaît en effet, de la sorte, comme un comportement arbitraire des membres puisqu'aucun autre modèle socio-pathologique n'existe dans la société. Il faut au contraire, en partant de cette base anthropologique que la société est un tout intégré dont les éléments sont dans une situation d'interdépendance mutuelle, montrer, d'une part les autres modèles socio-pathologiques que les structures de la société secrètent, concurremment, et d'autre part, les inter-réactions qui existent entre ces modèles. De cette façon, la socio-pathologie sexuelle des sociétés négro-africaines doit toujours être appréhendée dans son irréductible solidarité avec l'éthylisme, la corruption, le népotisme, la criminalité, l'accaparement de la richesse nationale par une poignée de privilégiés, l'individualisme concurrentiel, la disparition de l'entraide sociale, la désagrégation de la parenté clanique et lignagère et sa répercussion sur l'éducation morale et la santé affective...

Enfin le danger qu'il y a à proposer des mesures fragmentaires est que le type d'action qu'on préconise de la sorte est voué à un échec plus ou moins total. Si l'on est d'avis que toutes les mesures éducatives, économiques, pénales et légales dont il a été fait mention plus haut ne peuvent jamais être entreprises en même temps et d'une façon harmonieuse, il convient de situer le problème d'emblée à un niveau plus élevé.

Ce niveau est celui du concept unique que nous avons évoqué plus haut, et qui doit nous permettre d'embrasser d'un seul regard la socio-pathologie sexuelle de l'Afrique Noire contemporaine dans sa nature intime, sa signification, sa genèse ~~historique~~ <sup>historique</sup>, de façon à ~~découvrir~~ <sup>découvrir</sup>, à travers une telle subsumption du phénomène, une éthique d'action qui permette son heureuse résorption. Dans une telle perspective, on peut définir la socio-pathologie sexuelle des sociétés africaines actuelles comme l'une des conséquences inéluctables des contradictions foncièrement inhérentes à l'idéologie procapitaliste (plutôt que véritablement capitaliste) imposée par le colonisateur aux sociétés et pour laquelle continuent absurdement à opter les régimes autochtones des pays africains.

Certes nous avons exprimé cette idée de bien de manières et très fréquemment au cours de notre travail. Si nous y revenons ici dans cet article, c'est pour souligner que ce problème de la socio-thérapie sexuelle des pays africains comme telle, remet en cause la nature profonde de l'organisation actuelle de ces sociétés;

à cet égard, il exclut toute solution sectorielle et doit être résolu en même temps que les autres manifestations socio-pathologiques que nous avons mentionnées plus haut. Il s'impose donc pour les pays africains le rejet de l'éthique capitaliste. Dans la mesure où il s'est avéré que le colonisateur a structuré la société colonisée à l'image de la métropole coloniale afin de la mettre au service de cette dernière, il apparaît inconcevable que l'orientation ainsi imprimée à cette société colonisée puisse permettre à cette dernière d'évoluer dans le sens de son indépendance et de l'épanouissement de ses membres. Une double considération était cette conclusion.

Le système capitaliste dans lequel le colonisateur a fait entrer les sociétés africaines, recèle en soi, c'est-à-dire au sein de cet Occident où il est né et a mûri, des irrationalités et des contradictions tant sur le plan du mode de production que sur le plan social, telles qu'il ne peut se maintenir qu'au prix de la répression la plus inhumaine. La production capitaliste se définit en effet comme une production de marchandises pour le profit et cette recherche du profit est imposée par la concurrence. Sur le plan du mode de production, le capitalisme se caractérise par des crises périodiques de surproduction qui, bien qu'elles constituent l'expression la plus évidente de son irrationalité, ne sont cependant qu'une expression particulière de l'irrationalité fondamentale du système, laquelle réside dans la contradiction entre la tendance à la socialisation progressive de la production et le maintien de l'appropriation privée. En effet c'est un fait que la production se socialise intensément de nos jours et crée des liens d'interdépendance de plus en plus nombreux et de plus en plus complexes entre les entreprises, les producteurs et les individus du monde entier. De la sorte, le sort de tout un chacun se trouve indissociablement lié au développement de la qualification intellectuelle et technique de tous. Ceci aboutit aussi à la socialisation de besoins de plus en plus nombreux (enseignement, santé, constructions routières, transports urbains...). A cet égard, il apparaît donc une contradiction dans le fait que cette mécanique de plus en plus délicate et de plus en plus complexe ne peut fonctionner harmonieusement qu'à la condition qu'une poignée d'hommes (les groupes financiers qui détiennent les principaux moyens de production et d'échange) y trouvent leur profit. On subordonne de cette façon la satisfaction des besoins élémentaires des centaines de millions d'hommes au profit de cette infime minorité; si ce profit n'est pas assuré, on n'hésitera pas par exemple à refreiner la production "parce qu'on produit trop" même si d'immenses besoins ne sont pas

satisfaits et qu'on condamne au chômage et à la misère un nombre considérable de personnes; pareillement "parce que les cours des matières fléchissent", on limitera les possibilités de développement des peuples entiers, et par la priorité donnée à la production des biens de destruction et en raison d'autres gaspillages de ce genre, on frustre les citoyens de valeurs essentielles comme l'accès à l'enseignement, quitte à alléguer "le manque de ressources".

Sur le plan social, la production capitaliste aboutit à l'aliénation de l'individu tant dans ses rapports avec ses "patrons" que dans ses rapports avec les instruments de travail et avec le processus de production lui-même. Il n'y a plus place pour une mystique du travail, car l'ouvrier travaille essentiellement pour avoir les moyens de vivre et non pour développer et épanouir sa personnalité en créant. La fatigue physique et nerveuse qui découle de la cadence et de la monotonie du travail broie littéralement l'individu et par ailleurs la commercialisation des loisirs et la débauche des techniques publicitaires achèvent de le dépersonnaliser.

De la sorte, le capitalisme apparaît comme un système inhumain d'exploitation de l'homme par l'homme, au sein du monde capitaliste lui-même. Des anthropologues américains ont cru apercevoir la source des déséquilibres mentaux qui prolifèrent dans les sociétés occidentales dans la contradiction entre d'une part la religion chrétienne qui est l'un des facteurs ayant présidé à la formation de cette civilisation et qui prône l'amour fraternel et la charité désintéressée et d'autre part, l'éthique réelle de la vie sociale qui n'est que concurrence, individualisme et isolement. Et par ailleurs les conflits sociaux auxquels ces sociétés sont constamment en proie montrent qu'une vie sociale saine requiert la substitution d'une économie fondée sur le profit privé à une économie tournée vers la satisfaction des besoins de tous.

S'il en est ainsi des sociétés où est né ce système capitaliste, combien plus de malheurs n'entraîne-t-il pas dans les sociétés qui vivaient toute une autre éthique fondée sur des valeurs opposées? D'abord il est un fait que, somme toute, l'idéologie des sociétés négro-africaines actuelles est beaucoup moins qu'un capitalisme librement consenti et autocentré, une option pro-capitaliste imposée par le colonisateur pour l'intérêt prioritaire des firmes monopolistiques de la métropole. Les économies de ces pays sont donc excentrées puisqu'elles constituent autant de satellites des économies des anciennes puissances coloniales; c'est pourquoi ces économies "sous-développées" sont toujours déformées et déséquilibrées, l'aide

publique que leur dispensent les puissances économiques étant, à y voir de près non une option, mais une stricte nécessité à laquelle doivent satisfaire ces Etats pour assurer la perpétuation de l'exploitation de ce Tiers-Monde par leurs monopoles. C'est pourquoi nécessairement, les pays sous-développés s'appauvrissent de plus en plus, tandis que les pays riches s'enrichissent de plus en plus à leurs dépens. Ensuite, en structurant la société africaine selon le modèle occidental, et donc en lui imposant une éthique opposée à celle vécue jusque-là, le colonisateur a désorienté la personnalité africaine et l'a de ce fait soumise à des types de conduite qui ne se seraient jamais manifestées autrement: la deuxième partie de ce travail a décrit ces types de conduite sur le plan sexuel et a montré leurs rapports avec les autres.

La reconversion de l'ontologie dont nous avons parlé et qui doit constituer la seule mesure socio-thérapeutique adéquate des sociétés négro-africaines, tant sur le plan sexuel que sur tous les autres, consiste donc dans l'abandon de l'idéologie pro-capitaliste actuelle au profit de l'idéologie contenue dans les structures traditionnelles. L'analyse que nous avons faite de ces dernières nous a permis de découvrir, sous-jacente à toutes les manifestations culturelles de la société traditionnelle, une orientation socialiste fondamentale. C'est en remettant les sociétés africaines sur la voie de cette éthique socialiste que l'on redécouvrira tout à la fois l'identité culturelle de l'Afrique Noire, la personnalité authentique de l'homme noir et que l'on enrayera du coup les phénomènes pathologiques qui assaillent constamment la vie sociale des Africains d'aujourd'hui et qui tous s'originent à l'idéologie occidentale qui leur a été arbitrairement imposée.

Certes, un retour pur et simple aux modèles traditionnels est aussi irréaliste qu'impossible. Les structures issues de l'action coloniale sont devenues un donné avec lequel il faut compter si l'on entreprend de transformer les sociétés africaines; certaines d'entre elles peuvent même être considérées comme des acquisitions bénéfiques. Mais il reste qu'il y a des valeurs fondamentales qui forment l'ossature de la société négro-africaine et qu'il faut ressusciter en trouvant les voies nouvelles qui permettent de les vivre dans le temps présent. Ces valeurs-clés sont notamment: -la mystique parentale qui, en intégrant l'individu à des structures de parenté vraiment organiques (lignage, clan...), non seulement le sauvegarde de la solitude affective et morale et de l'isolement social, mais encore le pousse à voir dans son semblable un être avec qui il soutient un

rapport existentiel, et non quelqu'un avec qui il soit d'abord en état de rupture plus ou moins totale.

- le sens du partage et de la communauté qui, parce qu'il met l'individu au service de tous et tous au service de l'individu, ignore les notions de profit individuel, d'individualisme concurrentiel, de propriété privée, d'hierarchie stratificatrice, d'exploitation de l'homme... Toutes ces notions apparaissent comme autant de concepts-bâtards dans une Afrique Noire où l'égalitarisme, prôné publiquement et soutenu par des mécanismes de contrôle social, portait tout le monde et tout un chacun vers le partage communautaire.

- le sens de la démocratie qui révèle l'éthique de la personnalité dans la mentalité ancestrale; l'Afrique Noire traditionnelle a été de tout temps reconnue comme la terre par élection des très nombreuses structures démocratiques qui n'ont jamais permis la concentration du pouvoir politique entre les mains d'un individu. De ce fait, la tyrannie politique, la répression policière, le ligotage des libertés d'opinion, de presse et d'association qui caractérisent les régimes de l'Afrique Noire actuelle sont à comprendre comme fondamentalement étrangères à la conception traditionnelle du pouvoir. Une redécouverte de l'éthique africaine originelle doit donc aboutir à la substitution de ce modèle despotique au modèle de réciprocité démocratique grâce auquel l'individu, dans son essence d'homme libre, créateur et autonome, est sauvegardé. La société serait donc conçue à nouveau comme une vaste entreprise à laquelle oeuvrent non des exécutants aveugles, mais des personnes conscientes et responsables.

- le sens de la coopération sociale qui a permis de voir dans la société africaine un modèle de "coresponsabilité illimitée". Les grands travaux relatifs à l'agriculture, à la pêche, à la chasse y ont toujours été collectifs et souvent confondus avec les classes d'âge. Une saine entreprise de développement économique doit compter avec ces habitudes de travail collectif qui par ailleurs contribuaient efficacement à la cohésion et à la solidarité sociales.

- le primat des valeurs spirituelles.

Toutes les valeurs que nous venons d'énumérer trouvaient leur assise ontologique dans une mentalité spiritualiste qui a toujours sauvegardé l'Afrique Noire de la tentation du matérialisme. L'Africain, cet être "incurablement religieux", cet être chez qui la religion pénétrait toutes les sphères de l'existence, a toujours interprété l'univers à l'intérieur de cet esprit et de soumission à un ordre transcendant et de communion vitale avec l'ensemble du cosmos. La conception d'un Etat laïc, où la religion est ignorée voire com-

battue, est donc étrangère à l'esprit de la culture négro-africaine traditionnelle; née dans un Occident où l'homme s'est toujours cru "le roi de la création", où les valeurs matérielles sont en passe de primer sur les valeurs spirituelles et morales, et où de fait l'athéisme investit de plus en plus la mentalité, cette conception a été arbitrairement et absurdement imposée à une Afrique Noire où l'homme a toujours ressenti et ressent toujours une soif de la libération spirituelle. Aussi une redécouverte de l'âme africaine dans le cadre d'une reconversion collective à l'éthique traditionnelle doit comporter des mesures effectives de culture de l'esprit religieux.

Telles sont les cinq valeurs fondamentales qui, à notre sens, définissent la civilisation négro-africaine et sans lesquelles il n'est pas possible de parler d'une âme ou d'une personnalité africaines. Cette idée d'une Afrique Noire traditionnelle socialiste a toujours été notée par les sociologues et les ethnologues, et leurs analyses convergent vers cette conclusion que la manifestation de la personnalité de la culture africaine et de l'homme africain dans leur réelle authenticité et partant, le développement socio-économique de l'Afrique Noire, exigent ce retour à l'éthique socialiste originelle. C'est ainsi que Senghor écrit: "Nous n'avons nullement l'intention de maintenir le capitalisme, du moins dans la forme du XIX<sup>e</sup> siècle. D'ailleurs la société africaine est de nature traditionnellement socialiste, en ce sens que notre société africaine est une société sans classes, ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe aucune hiérarchie ni division du travail. C'est une société fondée sur la communauté... Dans l'édification de notre mode africain de socialisme, le problème n'est donc pas de savoir comment mettre un terme à l'exploitation de l'homme par son semblable, mais d'empêcher cette exploitation de se produire"(1).

Ce n'est qu'à l'intérieur de cette nouvelle réorientation de la société africaine que peut se concevoir une socio-thérapie dans tous les domaines de la vie sociale où apparaissent des manifestations pathologiques. Dès lors, la socio-thérapie sexuelle de l'Afrique, comme n'importe quelle autre socio-thérapie, ne peut plus se concevoir sous le mode de mesures fragmentaires, limitées au seul domaine dont il est question. Un retour effectif à la mentalité socialiste originelle, en mettant fin à l'exploitation de l'homme par l'homme, à la course vers le profit individuel, à l'accumulation de la richesse

(1) cité par L.V. THOMAS, Le Socialisme et l'Afrique, Ed. Le Livre Africain, Paris 1966, p.9

entre les mains d'une infime minorité, à l'abandon des campagnes dans le développement socio-économique, à la tyrannie politique et à la répression policière, à la corruption et enfin à l'isolement social et à la déréliction des individus, raffermira les Africains dans le sens de la communauté, de la solidarité et de l'échange et du coup mettra fin, non seulement à la débauche, à la prostitution, à l'instabilité des couples...et toutes les conséquences physiques et morales qui en découlent, mais aussi à la drogue, à l'éthylisme, à la criminalité. C'est pour les mêmes raisons que de nos jours en Afrique, une jeune fille se vend physiquement, qu'un jeune homme vole, qu'un autre se réfugie dans l'alcool ou la drogue ou qu'un enfant verse dans la délinquance juvénile; et tous ces maux interagissant en plus les uns sur les autres développent la pathologie sociale. Une solution efficace dans un de ces domaines ne peut se concevoir sans une solution d'ensemble et cette solution d'ensemble réside dans le retour de l'Afrique Noire au socialisme. La survie d'une entité culturelle africaine exige donc, non une évolution, mais une révolution. Et puisque nous avons travaillé sur la sexualité, terminons par elle en disant que la conversion à ces idées et un engagement effectif dans ce sens exigent de la part de tous et de chacun la vertu de chasteté morale.

---

§  
§  
§

= = = = = = = = = = &&& + + + + + + + + + +