

Paroles d'hommes, images de femmes

par Marie-Lorraine PRADELLES DE LATOUR

Bangwa est une chefferie du pays bamiléké, située dans la région des plateaux de l'ouest du Cameroun. Ses habitants, 5 500 personnes environ, se répartissent sur 74 km² dans des concessions très dispersées, entourées de un ou deux hectares de terrain délimité de haies vives. Cette société, essentiellement composée d'agriculteurs et de petits commerçants, n'échappe pas aux processus de mutation qui affectent, à l'heure actuelle, l'Afrique tout entière (1).

A Bangwa, la mise en place d'une administration française se substituant progressivement à l'autorité du chef, l'implantation de missions ouvrant écoles et dispensaires et la vague d'émigration poussant les Bamiléké à quitter des terres peu fertiles pour tenter de faire fortune ailleurs, sont les principaux facteurs des processus de changement.

Un des aspects les plus évidents de cette évolution apparaît dans le comportement linguistique de cette société. A côté de leur langue maternelle, le bangwa, les villageois parlent de plus en plus fréquemment le français, langue officielle enseignée à l'école, et utilisent le pidgin (mélange de termes à base lexicale anglaise et de termes autochtones) partout où il y a brassage de populations (marchés, hôpitaux), échanges commerciaux, contacts rapides.

Lors d'une recherche menée de janvier 1972 à mai 1973, il m'avait paru intéressant de dégager des éléments d'information concernant l'évolution des processus sociaux à travers ce que chaque individu peut formuler de son rapport aux différentes langues qu'il emploie (2). Au

(1) Article paru dans la revue *L'Homme*, janvier-mars 1980.

(2) L'essentiel de ces recherches est exposé dans une thèse de III^e cycle : *Motivations psychologiques et fonctions sociales de l'emploi du bangwa, du français et du pidgin dans une société africaine en mutation — le cas d'une chefferie en pays bamiléké, Cameroun*, Strasbourg, Université Louis Pasteur, mai 1977, soutenue dans le cadre du groupe d'étude du langage, ER du CNRS n° 974.

cours de ce travail je me suis interrogée sur l'incidence de l'usage de ces langues dans les rapports entre jeunes gens et jeunes filles et j'ai tenté de repérer la façon dont ces relations se trouvaient transformées par l'introduction de langues autres que vernaculaires.

Une précision importante s'impose. Parmi les soixante interviews menées à l'aide d'un canevas préalable, la proportion des femmes avec lesquelles je me suis entretenue est très minime. Je n'ai eu en effet que peu de contacts avec les femmes, pour deux raisons : d'une part les femmes ne parlent pratiquement pas le français alors que mon travail était axé sur l'étude comparative des trois langues quotidiennement employées : le bangwa, le français et le pidgin ; d'autre part j'habitais le palais du chef, ce qui facilitait grandement l'observation de la vie rituelle du village, mais ne favorisait guère d'éventuelles amitiés féminines. Dans cette communauté composée du chef, de ses vingt-sept femmes, d'une trentaine d'enfants et de sept ou huit serveurs adolescents et adultes, il me fallait trouver un équilibre et m'y maintenir. Quelques incidents brefs mais violents m'ont fait comprendre qu'il serait malaisé d'établir une relation privilégiée avec une ou plusieurs femmes du chef sans susciter des réactions de rivalité difficilement contrôlables, de la part des autres co-épouses ; aussi n'ai-je pu m'introduire dans un réseau d'amitié et d'entraide, trame de la vie sociale de toute femme bangwa.

Dans les quelques entretiens que j'ai néanmoins pu obtenir, les réponses sont restées formelles et chargées de méfiance. C'est pourquoi ce travail s'appuie essentiellement sur des paroles de jeunes gens évoquant leurs relations avec le sexe opposé. Ce que les femmes pensent, elles, de cette évolution reste encore à entendre.

Les jeunes adultes avec qui j'ai pu m'entretenir forment une population relativement homogène. Ils ont entre 18 et 30 ans, sont célibataires, sauf un instituteur marié sans enfants, et exercent un métier excepté l'un d'eux qui termine des études secondaires. Quelques-uns ont leur vie professionnelle en dehors de Bangwa (commerçant, photographe, chauffeur), mais ils ne perdent jamais contact avec le village. Ils y font régulièrement de longs séjours à de multiples occasions : lamentations (fête commémorative en l'honneur d'un mort), mariages, maladies réclamant une médecine coutumière... Les autres ont longtemps séjourné en ville, tentant de trouver du travail avant de retourner, en désespoir de cause, au village. Ils sont alors journaliers ou s'installent, mais plus rarement, dans un statut de chômeur. Ils sont tous scolarisés au moins jusqu'au CE 2.

Ils parlent tous le français, le bangwa et le pidgin. Ils sont donc à cheval sur deux modes d'existence, le village et la ville, et sur deux cultures totalement antinomiques : la culture traditionnelle et la culture occidentale.

Au fil des entretiens se dégagent peu à peu trois représentations de la femme : celle qui est inscrite dans la tradition, l'écolière évoluée et la prostituée.

Le propos de cet article est de montrer que chacune de ces images

est prise dans un modèle culturel spécifique dépendant de la langue utilisée et étroitement liée au statut que cette langue occupe dans la société bangwa.

La forme que prend dans cette société la répression sexuelle renvoie à la conception que les Bangwa se font de l'alliance.

Au début du siècle l'adultère était puni avec la plus extrême rigueur : dans certains cas le coupable était enterré jusqu'au cou sur la place de la chefferie et toute la population défilait devant lui frottant ses lèvres avec du piment et déclarant : « Que je subisse le même sort si je commets la même faute. ». La femme était rejetée du village et vendue comme esclave. Actuellement on réprouve la femme enceinte non mariée bien que le lignage ne puisse que se réjouir de l'arrivée d'un enfant supplémentaire : quel que soit son géniteur, il sera pris en charge par la famille tout entière au même titre que les enfants légitimes. Il s'agit en fait d'éviter que le désordre ne s'instaure, désordre des sens, anarchie du désir où l'acte sexuel ne renverrait à rien d'autre qu'au propre plaisir des partenaires. Le corps de l'autre se doit d'être absent au niveau du discours (sauf entre pairs ou lors de certains rituels) en tant qu'objet d'un désir qui n'étant pas lié à la fondation d'une famille échapperait au contrôle de la société :

« Tu peux rester à côté de tes frères en parlant des histoires de femmes. » « Oh, j'ai vu une fille là-bas, elle m'aime, elle est belle. »

« Si tu vois que le père entre, on ne parle plus (...) parce que c'est eux (les pères) qui te donnent des conseils de ne pas mettre ton cœur là-dedans » déclare un agriculteur mettant l'accent sur le fait que le mariage c'est d'abord l'affaire des anciens, représentants du lignage.

« Qu'on couille ta mère sans eau ! » (sans éjaculer).

Injure sanglante, presque irréparable dans laquelle le coït perd tout son sens par rapport à la procréation dans une société basée non sur la production mais sur la reproduction puisque le prestige d'une famille, sa place dans la hiérarchie sociale dépendra essentiellement du nombre d'enfants qu'elle peut mettre au monde, nourrir et éduquer.

L'acte sexuel sera donc autorisé à condition d'être pris dans une parole accompagnant des rites qui l'introduiront d'abord dans une alliance entre lignages.

« *Umbiè mbepuong* » (tu es belle/bonne) dira un bangwa satisfait à sa femme. « Quand par exemple votre femme a très bien reçu vos amis et qu'ils sont très contents, alors vous pouvez féliciter votre femme comme ça », dit un instituteur. Et ce compliment renvoie celle-ci à ses fonctions d'épouse et de mère. En effet *puong* est utilisé aussi bien pour qualifier une femme que de la nourriture : *jezuà puong*, une bonne nourriture. Et lorsqu'un jeune homme va demander officiellement la main de sa fiancée à son futur beau-père, il dira « je viens parce que je n'ai personne pour préparer ma nourriture ».

Par ailleurs une fille célibataire est dite crue. Elle est qualifiée de cuite lorsqu'elle se marie et assimilée à l'eau et au feu nécessaires à la cuisson domestique. « *Jû nang ndüe* », « elle cuit (dans) la maison »,

déclareront les Bangwa en souriant pour parler d'une femme mariée. Or le verbe cuire/*mbi nang* évoque par métaphore la sexualité et les enfants engendrés. Ainsi la femme-feu est indispensable à la cuisson des enfants. Et le proverbe bangwa « il n'y a pas de fumée sans feu » signifie qu'il ne peut y avoir d'enfants sans femme prise dans l'alliance. Le nouveau-né sera le produit d'une cuisson symbolique opérée par l'alliance contractée entre les lignages de ses parents.

Il existe cependant à Bangwa des femmes que l'on nomme « *ké tse men njui* », c'est-à-dire celles qui voyagent, qui ne tiennent pas en place. Plus communément appelées « *nkhä* », le pied (dans le sens de lever le pied), elles sont connues pour leur instabilité matrimoniale, elles ne refusent pas moyennant cadeau de pratiquer le commerce de leurs charmes. Surtout veuves ou divorcées, le surnom français qui leur est réservé, « les personnelles », condense de façon imagée la position qu'elles occupent au sein de la société. A la fois elles et personne, cette dénomination, peut-on supposer, ne les renvoie à rien d'autre qu'à elles-mêmes puisque la demande qui leur est adressée de faire l'amour est une demande qui ne va pas au-delà de cet acte dans la mesure où il ne s'inscrit pas dans un processus d'alliance et ne débouche aucunement sur une position sociale.

Toutefois, aussi marginal soit-il, cet acte s'intègre dans la vie sociale du village puisque, c'est un point à souligner, la demande s'effectue en bangwa.

Cependant, depuis un certain temps les jeunes introduisent au village de nouveaux comportements inspirés par la façon de vivre des anciens colonisateurs, les films et les illustrés. Le monde traditionnel tente encore de les ignorer puisqu'ils ne rentrent dans aucun schéma connu.

« Si on parle des filles, dit un lycéen, les gens du village croient que la ville vous a changé et que vous n'êtes plus avec eux, mais c'est la modernisation ! ». Le véhicule privilégié de ces nouvelles attitudes se trouve être la langue française. Ainsi n'est-ce pas par hasard que le problème des relations sexuelles s'est trouvé un jour abordé à travers une question apparemment fort éloignée du thème de la sexualité : « Aimez-vous parler français ? ». Voici ce que ce jeune bangwa de 23 ans, commerçant à Ebolowa, de retour au village pour prendre la succession de son père, me répondit :

« Oui parce que réellement il y a des mots que je ne pourrai pas parler en patois. Il me faut lancer ça en français. Surtout pour baratiner une fille. En bangwa c'est trop grossier. En français on peut dire à une fille : je t'aime. En bangwa c'est grossier... »

Et ce jeune commerçant de conclure l'entretien par ces paroles :

« Je ne pourrai jamais baratiner une fille en bangwa. Si je fais ça, elle doit même fuir. »

La coupure entre les comportements traditionnels et nouveaux

s'exprime de façon tout à fait claire à travers le choix de la langue utilisée. Ce qui est interdit en bangwa est autorisé en français ou en pidgin comme nous le verrons par la suite.

Comment les jeunes expliquent-ils cette impossibilité de baratiner une fille dans leur langue maternelle ? Contrairement à ce que nous pourrions penser ils ne font pas référence à la tradition ou aux interdits coutumiers mais au poids — au sens le plus littéral du terme — des mots vernaculaires, à leur charge affective.

Toujours le même commerçant :

« Lorsque tu as baratiné une fille, tu cherches à partir te coucher avec elle. En français on dit : allons coucher chez moi. C'est plus grossier en bangwa qu'en français. En français c'est très bref alors. (...) Le pidgin aussi c'est très bref par rapport au français. On peut bien baratiner une fille en pidgin. »

Un jeune lycéen de 18 ans :

« Quand on "baratine" une fille c'est en français pas en bangwa. En bangwa c'est lourd et c'est sale. (Qu'est-ce qui est sale ?) C'est les mots qui traduisent ce qu'on va faire quand on couche avec une fille. On parle pas tellement avant ; on juge de son attitude, si elle est un peu dure, on trouve des phrases pour qu'elle vienne. »

Un homme de 30 ans marié, instituteur :

« En bangwa les mots n'ont pas le même sens qu'en français. C'est tous les mots qui touchent le corps et les organes sexuels qui sont grossiers en bangwa. »

Réprimer certains comportements sexuels c'est en même temps exercer une censure au niveau de la parole. Les termes liés à la fonction sexuelle, et par extension à tout ce qui tourne autour de cette fonction, n'en sont que plus chargés affectivement et deviennent de moins en moins énonçables. Ce qui est « lourd » dans la langue maternelle, c'est bien toutes les associations qui peuvent surgir à la conscience lorsque certains mots sont prononcés en référence à l'histoire du sujet et à ses expériences successives. Ce qui est qualifié de « bref » dans le parler français s'appuie, au contraire de la langue maternelle, sur une absence de charge émotionnelle accompagnant les images que le mot pourrait provoquer.

Cette impossibilité de dire certains mots est à mettre en rapport avec le statut de la parole chez les Bangwa. En effet la parole bangwa est sous-tendue par toute une tradition orale, répétée de génération en génération, et s'enracine dans la terre du village. Être sans terre équivaudrait à être sans parents, car se couper de la terre c'est aussi se séparer des ancêtres qui y ont leur sépulture. Or toute la civilisation bangwa repose sur le culte des ancêtres où la parole est la grande médiatrice entre le monde des vivants et celui des morts. C'est pourquoi

la parole bangwa est fortement investie et la conscience linguistique de toute la société particulièrement développée.

Si la langue française paraît être le véhicule privilégié de ces nouveaux comportements, il n'est pas surprenant que nous en retrouvions les premiers signes à l'école. Cependant la façon dont cette « modernisation » s'exprime est plus étonnante. En effet, à côté des récits traditionnels célébrant en langue maternelle les exploits historiques ou mythiques de tel valeureux chef ou guerrier, apparaissent des chansons en langue française entraînant inlassablement les rondes des filles de 6 à 14 ans à la récréation et le soir devant les cases.

Celles que j'ai recueillies auprès des fillettes de la famille du chef et de nos enfants (6 et 9 ans) qui fréquentaient l'école du village sont toutes sur le même registre. Voici le texte d'une d'entre elles qui fut le « tube » de l'hiver 1972 parmi les écolières. Elle s'intitule :

MADAME CARACTÈRE

*Dans une école de cinquante élèves
J'étais la plus belle, le maître me l'a dit.
Il m'a placée au bout du banc en me disant :
Ne t'asseois pas au milieu des microbes.
Madame Caractère
Ohé, ohé, ohé, c'est l'accident d'amour.*

*Le mercredi matin en allant au marché
Le maître me donnait un billet de 1 000 F
En me disant : il faut t'acheter le beignet de 500.
Les filles sont jalouses de ma beauté
Madame Caractère
Ohé, ohé, etc.*

*Le dimanche matin en allant à la messe
J'entrai dans une case, le maître était là
Et nous avons fait le pipia
Ça fait très mal, ça fait très mal
Madame Caractère
Ohé, ohé, etc.*

Cette chanson nous offre une vision très occidentale de la jeune fille : évoluée puisqu'elle va à l'école, jeune, belle, si belle même qu'elle doit être protégée des « microbes » et qu'elle est entraînée dans un rapport de séduction avec son maître dont l'aboutissement ne fait pas de doute. L'accent est mis sur la femme en tant qu'individualité, ayant de la valeur en elle-même, ayant quelque chose en plus. Il n'est plus question d'alliance entre deux groupes mais de rapports fortement teintés d'imaginaire entre deux personnes.

Or cette conception de la personne en tant qu'individu séparable du groupe est tout à fait étrangère à la mentalité bangwa. L'enfant dès sa naissance acquiert son identité grâce au nom qui lui est donné et qui le

situe d'abord dans sa propre généalogie puis dans un ensemble plus vaste qui sous-tend le système de parenté. En effet ce nom souligne l'appartenance de l'enfant à son groupe familial et le rattache au lignage de sa mère ; il donne la mesure de l'exogamie et dénote le rang de chef de lignage car il renvoie soit à une fonction (forgeron, sorcier...) soit au titre attribué par le chef à un de ses ancêtres. L'individualisation que donne par exemple la richesse est « récupérée » par le système social, puisque, recevant un titre du chef, un homme peut devenir à son tour fondateur d'un nouveau lignage.

Dans cette structure sociale où le souci de la cohérence du système peut passer avant le souci de la personne, l'école et le français introduisent un nouveau mode de pensée où la notion d'individu prime celle de groupe.

Après la Première Guerre mondiale, le Cameroun, auparavant colonisé par les Allemands, est placé sous mandat français. Une épreuve de force s'engage peu à peu entre la société traditionnelle et le pays colonisateur. A Bangwa, l'introduction du français, véhicule de la politique et des valeurs occidentales, va provoquer un profond bouleversement ; l'autorité du chef se heurte à celle de l'administration française par le biais des cadres administratifs ; le savoir des anciens est mis en question par l'enseignement des maîtres d'école et les employés forment une classe aisée dont le mode de vie tranche de plus en plus avec celui des agriculteurs.

Dans ce passage de l'ancestral au normal, ainsi que le qualifie Foucault (3), les observations remplacent progressivement les récits commémoratifs ; les mesures comparatives qui ont la norme pour référence succèdent aux généalogies dont les ancêtres étaient le point de référence, les écarts font place aux exploits. Dans cette manière de penser qui est la nôtre, l'important devient la mesure des écarts, la détermination des niveaux, le rang, le classement, la valeur individuelle.

La langue française, langue d'État depuis l'indépendance du Cameroun en 1960, devient le véhicule privilégié de tout le savoir lié au monde occidental. Les parents insistent fortement sur son apprentissage, auprès de leurs enfants, payant même de leur poche le salaire des maîtres.

Ainsi, porté par le désir paternel, dès son entrée à l'école, l'enfant devra s'efforcer de sortir du rang, de se détacher du groupe, d'obtenir les meilleures notes, ce qui lui permettra peut-être un jour de postuler un poste dans l'administration.

Cependant, et nous revenons à notre chanson, la référence à la tradition n'est pas complètement exclue. En effet la fin de chaque couplet évoque « l'accident d'amour ». Dans cette société, le terme accident a une connotation très péjorative car il est souvent perçu comme une réponse des dieux ou des ancêtres à un comportement sortant des normes sociales. « Né par coup d'accident d'amour ! » dira un enfant

(3) FOUCAULT M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

en colère à son camarade. Celui-ci se voit renvoyé au statut d'enfant non attendu, non désiré, qui vient déranger l'ordre des choses.

En écho à cette chanson, voici un dialogue entre quatre jeunes Bangwa, de 18 à 23 ans, travaillant en ville et revenus temporairement au village pour des motifs divers (maladie, funérailles d'un proche parent...). Je leur avais demandé de parler pidgin entre eux sur un sujet de leur choix :

- « *Som ga dé hia wé i di hambok mi plénti* »
Il y a une fille ici qui me préoccupe beaucoup.
- « *Yu wan fo tuma yi ?* »
Tu veux lui faire la cour ?
- « *A wan fo tuma yi* »
Oui je veux lui faire la cour.
- « *I dé mèk som sia ?* »
Elle fait des chichis ?
- « *I dé mèk som bad sia, wé a dô no* »
Elle fait tellement de chichis que je ne sais plus (que faire).

Son ami lui conseille alors de faire attention car il risque la prison puisqu'elle est mineure.

- « *Haw ngata ? Ngata dé so a nodé hia ! Haw yu go si tuma fo sika ngata ?* »
Comment la prison ? La prison maintenant je ne comprends pas !
Comment peux-tu voir le sexe et ne pas baiser à cause de la prison ?

Autre extrait : il s'agit encore d'une fille à séduire :

- « *I répé i dé "chien méchant", mi a dé som bad cobué. A bi déjüe yi* ».
Son père est un « chien méchant », moi je suis un aventurier, je l'ai déjoué.
- « *Yâké dem di now plan fo kalé ntot* »
Les « maquereaux » savent alors baratiner une fille.
- « *Ntodé na wi ô* »
Le sexe d'une fille c'est à nous.
- « *Da wan no to agén ; ntodé na wi ô* »
Ne va pas plus loin ; le sexe d'une fille c'est à nous.
- ...
- « *Yu sabi sé dô "courant", i dé djanga dé hambok plénti, ndém di go da kuprié* »
Tu sais c'est une petite fille, les petites filles ennuient beaucoup parce qu'elles suivent les grands types (qui ont beaucoup d'argent).

Que nous apprennent ces entretiens ?

Tout d'abord ils offrent une image de la femme totalement déconnectée de la réalité traditionnelle du village. La fille est considérée comme un objet à séduire et non comme une future épouse. Ce jeu de conquête a d'autant plus de prix que les obstacles à vaincre sont nombreux : le père « chien méchant », le risque de la prison si la jeune

filles est mineure et la concurrence des plus nantis. En fait, en soulignant les difficultés de cette entreprise, les jeunes semblent prendre le contre-pied du mariage traditionnel : celui-ci passe en effet par le consentement du père et signe l'intégration de l'individu au système social en tant que futur chef de lignage. La référence aux « *kuprié* » renvoie à la jalousie qu'un jeune peut avoir à l'égard d'un villageois aisé, qui devenant polygame, accapare les femmes disponibles parce qu'il a de quoi les nourrir et payer la dot.

Cette façon de parler de la femme en pidgin se retrouve par ailleurs dans d'autres entretiens :

« On parle pidgin pour commenter quand les vieilles "bordels" viennent demander de l'argent au marché, alors on commente sur leur corps, leurs vieilles mamelles et tout », déclare un homme de 30 ans.

Puis plus loin :

« Quand on parle des filles comme ça et des femmes libres on parle pidgin parce que nous connaissons que ces femmes parlent pidgin, pour qu'elles comprennent que nous les attaquons. Quand elles comprennent que nous les attaquons, elles vont répondre et comme ça n'importe quoi peut se passer. On peut baratiner. »

Ainsi se dégage l'image d'une femme dont le corps usé prête à la moquerie, une femme « libre » comme dit un Bangwa, si libre qu'elle peut en être inquiétante : la prostituée. Pur produit de la ville, totalement marginalisée par rapport aux coutumes et traditions, elle vit essentiellement du commerce de son corps. En elle s'incarnent admirablement ces deux définitions du pidgin : langue de contact (*Petit Robert*), langue du commerce et des échanges (définition courante).

Contrairement au bangwa qui s'enracine dans la terre du village ou au français possédant le statut de langue officielle, le pidgin, lui, n'a aucun ancrage particulier. Introduit depuis le XVI^e siècle semble-t-il au Cameroun, par les marins portugais puis hollandais, il est utilisé pour faciliter l'échange des biens, d'abord par les habitants des tribus côtières, puis par celles de l'intérieur. Il sert ensuite de moyen de communication entre colonisateurs et colonisés. Actuellement, le voyageur, le client qui passe, le petit commerçant travaillant de marché en marché, utilisent cette langue dont on saisit à la volée quelques termes que l'on emploiera ensuite ailleurs. Ses lieux privilégiés sont la route, les grandes villes, les ports, les marchés, les plantations de café, de cacao, d'hévéas. Partout où il y a brassage de populations, échanges commerciaux, contacts rapides, le pidgin apparaît.

Sans destinataire sur qui s'appuyer, sans garant auquel se référer, le monde du pidgin, toujours en mouvement, contraste avec l'environnement familial, sécurisant de la langue maternelle et avec l'univers administratif de la langue française.

A Bangwa, il paraît explicitement interdit au sein de la famille et en

présence de personnes plus âgées. C'est la langue des étrangers, dit-on avec un peu de mépris ; c'est-à-dire de ceux qui ne sont pas du village mais aussi de ceux qui ne connaissent pas le français. En fait le pidgin est utilisé en de multiples occasions : se confier un secret, parler des filles, « faire l'amusement ». Il y a là un paradoxe qui nous renvoie à ce que nous avons évoqué à propos du statut de la parole dans cette société.

En effet le pidgin se présente comme n'ayant aucune fonction autonome, nul ne se porte garant de son usage, aucun savoir ne sous-tend son emploi. De ce fait les mots engagent peu l'individu qui les prononce puisqu'ils ne renvoient à aucune organisation sociale ou parentale. Dans une société où la parole est si fortement investie, le pidgin paraît fonctionner un peu comme une soupape de sécurité qui permettrait une expression portant peu à conséquence.

Selon le *Petit Robert*, baratiner provient du verbe « barater » qui veut dire tromper. Or en bangwa la parole qui trompe c'est la parole sèche « *jùp* », la parole mensongère qui permet de cacher, de dissimuler. Cette parole sèche « qui remplit de colère le cœur des hommes » s'oppose à la parole humide, celle qui fait du bien car elle peut être féconde pour l'individu qui la reçoit. Cela nous renvoie à l'opposition haut/bas qui est une constante dans cette société. Le haut, c'est-à-dire la brousse considérée comme sèche et stérile ; le bas, les terres entourant le marigot d'où sortent les enfants à naître, lieu où l'humidité s'allie à la fertilité. Mais baratiner une fille en langue étrangère c'est d'une certaine façon échapper à la tromperie. Un mensonge reste-t-il toujours un mensonge lorsqu'il se présente comme tel ? Dans ce jeu de séduction les chances des deux partenaires sont égales. Le jeune homme annonce clairement son intention ; ce qu'il désire c'est obtenir de la jeune fille son assentiment pour un acte qui, au départ, se situe en total désaccord avec les normes traditionnelles. Il choisit donc les mots qu'il pense être les plus efficaces à l'obtention de ce résultat « Si elle est un peu dure, on trouve les phrases pour qu'elle vienne », déclare un garçon. Mais dans le même temps où ces mots malgré tout trompeurs — car s'ils ne l'étaient pas le jeune homme les formulerait en bangwa — sont prononcés, leur sens est détruit par le message dont l'emploi de cette langue est porteur « attention, mensonge ». En même temps que le destinataire enfreint la règle, il en annonce la violation à sa partenaire. A la jeune fille ensuite d'accepter le jeu ou non.

Dans une société où la parole est si fortement investie qu'il faut parfois l'utiliser avec une grande circonspection, le pidgin permet d'énoncer des mots, des idées, des sentiments que l'on ne peut exprimer dans sa langue maternelle parce que trop chargés d'affects. Il offre la possibilité de se mettre en dehors des normes sociales sur le plan verbal et comportemental tout en faisant officiellement savoir au destinataire que l'on va se placer dans une situation marginale par rapport aux règles de la société.

*

* *

Pour conclure, essayons de contraster, un peu sommairement sans doute, les trois types de discours.

Celui qu'on adresse en bangwa à la femme met en jeu à travers sa personne toute une communauté. En effet, l'alliance concerne deux lignages, c'est-à-dire deux groupes sociaux fortement structurés. La femme est inscrite dans l'ordre social et représente un des éléments fondamentaux de cet ordre. Cependant comme elle n'est jamais considérée pour elle-même mais en tant que devant remplir d'abord une fonction, celle de reproduction, elle est en quelque sorte interchangeable. A la limite une femme en vaut une autre pourvu qu'elle accomplisse au mieux cette fonction.

Dans le discours tenu en français l'accent est mis sur la femme en temps qu'individualité, ayant de la valeur par elle-même. L'alliance ne s'inscrit plus dans un système parental mais concerne deux individus qui se choisissent en fonction de critères se rapportant à leur histoire. De façon très imaginaire, le partenaire devient donc unique et irremplaçable. En raison de la scolarisation de plus en plus massive et de l'image valorisante qu'apporte l'emploi de cette langue, celle-ci est de plus en plus utilisée par les jeunes entre eux. Véhiculant une autre conception de la femme, l'usage du français provoque une faille qui ne fait que s'élargir dans le système parental traditionnel.

En pidgin, la femme est parlée de façon purement commerciale. Elle est l'objet ou le sujet d'une tractation et son corps est monnayable comme l'est un régime de plantain ou un sac de cola. Sans doute ce discours ne s'adresse-t-il qu'à un certain type de femme en vue d'une relation bien spécifique. Cependant ce n'est là qu'une application particulière d'une propriété plus générale du pidgin : permettre à de nouveaux comportements de trouver une expression verbale que leur refuse la langue maternelle réservée à l'expression des comportements traditionnels.