



Bayreuth International Graduate School of African Studies
Research Area B : Knowledge, Communication
and Communities in Motion
Francophone Literatures, Cultures and Media in Africa



UNIVERSITÄT
BAYREUTH

Universität Bayreuth

Thèse en vue de l'obtention du grade de Docteur

Présentée par

Aminata Cécile Mbaye

**LES DISCOURS SUR
L'HOMOSEXUALITÉ AU SÉNÉGAL.
L'ANALYSE D'UNE LUTTE
REPRÉSENTATIONNELLE**

Thèse dirigée par : Madame la Professeure Dr. Ute FENDLER

Année 2016

**LES DISCOURS SUR
L'HOMOSEXUALITÉ AU SÉNÉGAL.
L'ANALYSE D'UNE LUTTE
REPRÉSENTATIONNELLE**

AMINATA CÉCILE MBAYE

A Guilène Lalung et Louis Lalung

Table des matières

TABLE DES MATIERES	7
TABLE DES ILLUSTRATIONS	9
REMERCIEMENTS	10
INTRODUCTION	11
1. THEORIES, METHODES ET CORPUS	21
1.1. L'ANALYSE DU DISCOURS : UNE DEMARCHE INTERDISCIPLINAIRE ?	22
1.1.1. <i>DISCOURS ET HISTOIRE</i>	28
1.1.2. <i>AUCUNE ENONCIATION N'EST NEUTRE</i>	32
1.1.3. <i>LE DISCOURS EMANE D'UN DIALOGUE</i>	43
1.2. L'ANALYSE DU DISCOURS AU SERVICE D'UNE REFLEXION SUR LE SOCIAL	50
1.2.1. <i>LES « FORMATIONS DISCURSIVES » AU CŒUR D'UNE « ARCHEOLOGIE DU SAVOIR »</i>	50
1.2.2. <i>L'ANALYSE DU DISCOURS : LA MISE EN AVANT D'UNE « HETEROGENEITE DISCURSIVE »</i>	59
1.2.3. <i>DISCOURS, POUVOIR, NORME ET IDEOLOGIE</i>	67
1.3. L'HOMOSEXUALITE AU SERVICE D'UNE CONSTRUCTION ET REPRESENTATION DE LA REALITE	76
1.3.1. <i>L'HOMOSEXUALITE AU SERVICE D'UNE REPRESENTATION DE L'AUTRE</i>	81
1.3.2. <i>L'HOMOSEXUALITE AU SERVICE D'UNE REPRESENTATION DE SOI</i>	84
1.3.3. <i>L'HOMOSEXUALITE AU SERVICE D'UNE REPRESENTATION IMAGINAIRE DE LA SOCIETE</i>	87
2. LA MENTALITE ET LA SEXUALITE SENEGALAISE EN QUESTION	91
2.1. SEXUALITE, COLONISATION ET HOMOSEXUALITE AU 19^E SIECLE	93
2.1.1. <i>LA SEXUALITE DU SENEGALAIS ET DE L'AFRICAIN AU CŒUR DE L'ENTREPRISE COLONIALE</i>	97
2.1.2. <i>L'HOMOSEXUALITE ENTRE NATURE ET CULTURE</i>	107
2.2. SEXUALITE ET ACCULTURATION	112
2.2.1. <i>LEVY-BRUHL ET LA PSYCHIATRIE COLONIALE : L'INDIGENISATION DES POPULATIONS AFRICAINES</i>	112
2.2.2. <i>L'IMPUISSANCE SEXUELLE ET L'HOMOSEXUALITE COMME SIGNES D'UNE ACCULTURATION</i>	123
2.3. RELIGION ET GENRE : RELECTURE ET REPOSITIONNEMENT DES IDENTITES DANS LE MOUVEMENT REFORMISTE SENEGALAIS DES ANNEES 1950-1960	133
2.3.1. <i>EMERGENCE ET REVENDICATIONS DU « REFORMISME » SENEGALAIS</i>	135
2.3.2. <i>LA FAMILLE ET L'HETEROSEXUALISATION DE LA SOCIETE DANS LE DISCOURS REFORMISTE SENEGALAIS</i>	144
2.4. QUESTIONNEMENTS IDENTITAIRES ET TRAVESTISSEMENT DES GENRES DANS XALA DE OUSMANE SEMBENE ET LE REVENANT DE AMINATA SOW FALL	154
2.4.1. <i>POETIQUE DU CHANGEMENT SOCIAL</i>	156
2.4.2. <i>PLURIVOCITE, TRANSGENERICITE ET TROUBLES DES GENRES</i>	165
3. L'HOMOSEXUALITE AU SENEGAL : LA CREATION D'UNE ACTUALITE	177
3.1. LA REPRESENTATION DE L'HOMOSEXUALITE DANS LE DISCOURS RELIGIEUX SENEGALAIS DES ANNEES 1980	180
3.1.1. <i>L'HOMOSEXUALITE AU SERVICE DE LA CRISE DANS LES MEDIAS RELIGIEUX : L'EXEMPLE DE DJMARA</i>	185
3.1.2. <i>L'HOMOSEXUALITE AU SERVICE DE LA CRISE DANS LES MEDIAS RELIGIEUX SENEGALAIS : L'EXEMPLE DE WALFADJRI</i>	194
3.2. LE « DISSENSUS » AUTOUR DE LA QUESTION DE L'HOMOSEXUALITE AU SENEGAL	208
3.2.1. <i>RELIGION, SIDA ET HOMOSEXUALITE : UN DISCOURS PARADOXAL</i>	211

3.2.2.	<i>LA DECENNIE 2000 : L'EXPLOSION DISCURSIVE SUR L'HOMOSEXUALITE</i>	220
3.3.	LA FABRIQUE DE L'IDENTITE HOMOSEXUELLE	238
3.3.1.	<i>L'HOMOSEXUALITE ET SA MISE EN SCENE MEDIATIQUE</i>	242
3.3.2.	<i>LES ASSOCIATIONS MSM : L'EMERGENCE DE NOUVEAUX ACTEURS</i>	257
4.	L'HOMOSEXUALITE AU SENEGAL AU CŒUR D'UNE DEMARCHE ESTHETIQUE LITTERAIRE ET CINEMATOGRAPHIQUE	263
4.1.	L'UNICITE DU GENRE EN QUESTION	267
4.1.1.	<i>LA TRANSGENERICITE CREATRICE</i>	270
4.1.2.	<i>PLURILINGUISME ET CREATION D'UNE SOCIETE MULTIFORME</i>	285
4.2.	DES IDENTITES EN MOUVEMENT	300
4.2.1.	<i>LE MOUVEMENT DES DAMNES</i>	302
4.2.2.	<i>LES PARADES SPATIALES ENTRE SUBORDINATION ET LIBERATION</i>	311
4.3.	L'HOMOSEXUALITE AU CŒUR D'UNE REFLEXION SUR NOTRE PRESENT	321
4.3.1.	<i>L'HOMOSEXUALITE AU SERVICE D'UNE REFLEXION SUR LA VIOLENCE</i>	322
4.3.2.	<i>L'HOMOSEXUALITE AU SERVICE DE LA CRITIQUE DE L'HETERONORMATIVITE</i>	327
4.3.3.	<i>L'HOMOSEXUALITE AU SERVICE DE L'EXPRESSION DU PLAISIR</i>	337
	CONCLUSION	341
	BIBLIOGRAPHIE	351

Table des illustrations

Figure 1: Dessin "Le Khessal. Méfaits et dangers"	174
Figure 2: Page de couverture <i>Djamra</i>	193
Figure 3: Dessin <i>Djamra</i>	194
Figure 4: Dessin <i>Djamra</i>	194
Figure 5: Photographie <i>Walfadjri</i>	202
Figure 6: Page de couverture <i>Halte Sida</i>	212
Figure 7: Photo du colloque "Sida et religion"	213
Figure 8: Page de couverture <i>Islam et Sida</i>	214
Figure 9: Dessin accompagnant le dossier sur l'homosexualité de <i>L'Info</i>	245
Figure 10: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka [00'26'01]	280
Figure 11: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka [00'00'48]	281
Figure 12: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka [00'00'52]	282
Figure 13: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka [00'03'16]	283
Figure 14: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka [00'05'01]	315
Figure 15: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka [00'05'08]	315
Figure 16: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka [00'05'49]	315
Figure 17: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka [00'05'51]	316
Figure 18: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka [00'16'36]	317
Figure 19: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka [00'36'46]	319
Figure 20: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka [00'36'50]	319

Remerciements

Cette thèse n'aurait pas pu advenir sans les rencontres et discussions qui ont jalonné mes années de recherche. Pour cela, je tiens à remercier les nombreuses personnes que j'ai rencontrées sur le terrain, en particulier les militants des organisations MSM ; ils m'ont accordé leur confiance et ont ainsi contribué à l'élaboration de ma recherche.

Je remercie également ma directrice de thèse, Ute Fendler, pour son aimable disponibilité et son écoute.

Je témoigne ma reconnaissance à Jean-Pierre Dozon, qui m'a encouragé, au début de ma recherche et dont la pensée a nourri certaines de mes interrogations.

Je remercie également très chaleureusement Viviane Azarian. Elle a su me faire partager ses connaissances des théories littéraires et m'a ainsi conduit à revoir certains de mes présupposés méthodologiques et théoriques.

Je témoigne aussi ma reconnaissance à tous les chercheurs et experts qui ont bien voulu porter un intérêt à mon travail, en particulier : Marc Epprecht qui a gentiment accepté de relire ma thèse et a su me faire bénéficier de son expertise et ses connaissances ; Cheikh Ibrahima Niang, que j'ai rencontré au Sénégal au début de ma thèse et qui m'a tout de suite encouragé à poursuivre mon travail et mon questionnement ; Fatou Sow, Codou Bop et Jules Falquet, ces dernières m'ont permis d'affiner ma réflexion théorique sur le féminisme et le féminisme en Afrique.

Je remercie BIGSAS et l'Université de Bayreuth pour leur soutien financier, sans lequel il aurait été difficile de me rendre sur le terrain et de participer à des conférences.

Enfin, j'adresse ma reconnaissance à ma famille, mon frère Mambaye, ma grand-mère Berthe et mon père Amdiatou, ainsi qu'à mes ami(e)s : Shirin, Eva, Sokol, Maroua ; ils sont restés à mon écoute, durant toutes ces années et m'ont constamment encouragé à persévérer dans mon travail.

Pour finir, j'adresse toute ma gratitude à Guilène Lalung, ma mère, et Louis Lalung, mon oncle, à qui cette thèse est dédiée. Ils m'ont apporté un soutien inestimable tout au long de cette recherche et ont contribué, de par leurs corrections et relectures minutieuses à la réalisation et la finalisation de ce travail.

Introduction

Les relations sexuelles entre personnes du même sexe font l'objet d'un déni considérable dans plusieurs pays d'Afrique. Au Sénégal, la condamnation de l'homosexualité s'appuie sur l'article 319 du Code pénal :

[...] sera puni d'un emprisonnement d'un à cinq ans et d'une amende de 100.000 à 1.500.000 francs, quiconque aura commis un acte impudique ou contre nature avec un individu de son sexe. Si l'acte est commis avec un mineur de 21 ans, le maximum de la peine sera toujours prononcé.¹

Comme le note la juriste sénégalaise Fatou Kiné Camara, cette pénalisation, votée par l'Assemblée Nationale, le 13 juillet 1965, résulte, à cette époque, d'une volonté d'harmonisation du texte sénégalais avec le Code pénal français. En effet, en 1960, la France avait élargi les peines d'outrages à la pudeur à toute personne qui s'adonnaient à un : « *acte contre nature avec un individu de son sexe* », sans limitation d'âge.² Il faudra attendre l'année 1982 pour que l'homosexualité soit définitivement dépénalisée dans ce pays. Dans ce contexte, il semble que les lois répressives concernant l'homosexualité, au Sénégal, soient liées aux vestiges de l'occupation coloniale :

Ainsi, en refusant d'abroger la disposition du Code pénal faisant de l'homosexualité un délit, la République laïque et démocratique du Sénégal, loin de protéger ses valeurs fondamentales de société, consacre en fait une idéologie extra-africaine. Toutefois, pendant longtemps, justement du fait de sa qualité de pièce rapportée non conforme aux us et coutumes des Sénégalais, les juges se montraient fort peu enclins à condamner sévèrement les très rares cas de relations contre nature avec personnes du même sexe qui arrivaient dans leurs prétoires.³

Cette absence de condamnation judiciaire corrobore les thèses de certains chercheurs soulignant la relative tolérance de la société sénégalaise envers les « homosexuels », ou pratiques homosexuelles. Ces derniers appuient leurs propos en convoquant la figure du *goorjigeen* (signifiant homme-femme en wolof). Ces hommes se travestissaient en femmes lors de grandes cérémonies, durant lesquelles ils assistaient les *driankés*, à savoir des femmes occupant une certaine importance sociale. A ce propos, Cheikh Niang note, dans une interview réalisée dans le quotidien *L'Observateur*, après l'affaire du « Mariage de

¹ *Nouveau Code Pénal du Sénégal annoté*, Dakar, EDJA, 2000, p. 140.

² Camara, Katou Kiné, « Ce délit qui nous vient d'ailleurs : l'homosexualité dans le Code pénal du Sénégal », *Psychopathologie Africaine*, XXXIV, n°3, 2007-2008, p. 330.

³ *Ibid.*

Mbao », ⁴ que : « *Les femmes leaders, qui menaient les grandes mobilisations sociales, avaient autour d'elles des homosexuels. Il y avait systématiquement des homosexuels qui habitaient dans leur cour.* » ⁵ Nous reviendrons dans notre troisième chapitre sur les différentes interprétations attribuées au rôle du *goorjigeeen*, ainsi que sur la difficulté de traduire ce terme par celui d'homosexuel. En effet, comme le rappelle Henriette Gunkel, le terme homosexuel renvoie à une histoire occidentale spécifique et ne « *décrit pas la complexité des différentes pratiques sexuelles entre personnes du même sexe* » :

As a number of scholars have pointed out, there is a whole range of historical and cultural evidence of male and female same-sex intimacy throughout the continent – as in any other part of the world. The different forms of same-sex intimacy, however, were not necessarily labeled as ‘homosexual’ throughout history and cultures. The term ‘homosexuality’, as we have come to understand it in the West through more than three decades of feminism and gay liberation, does not describe the complexities of same-sex practices throughout history. ⁶

La présence de telles identités témoignait alors d'une pensée singulière du genre, commune à d'autres pays africains. L'inversion des rôles genrés pouvait se comprendre comme une stratégie de contournement de la prohibition des relations sexuelles entre personnes du même sexe. Patrick Awondo, dont la thèse de doctorat portait sur l'homosexualité au Cameroun, décrit un phénomène analogue dans son étude sur les Beti. En effet, dans cette société, la personne humaine émane d'une pluralité de personnes, plus précisément : plusieurs âmes se rattachent à un individu. L'une de ces âmes, nommée « *Evu* », est un « organe adventice », doté de la capacité de se dédoubler et de participer à certaines activités nocturnes, telles que des pratiques homosexuelles. L'homosexualité, rattachée à *Evu*, relève ainsi donc du monde de la nuit ou de la sorcellerie

L'homosexualité chez les Beti est donc une « *sexualité des doubles* » dans un univers parallèle. Ces doubles sont animés par l'évu qui est censé attribuer des pouvoirs et qualités exceptionnelles à celui qui le détient. Ce dernier a ainsi la possibilité de sortir de lui-même et d'entrer dans cette société parallèle avec un sexe différent. Ce qui va lui permettre d'« aller avec » les gens de même sexe dans sa vie normale qui sont restés dans leur apparence naturelle. ⁷

⁴ Nous reviendrons sur cette affaire, qui amorça une série de réactions homophobes dans le pays, voir p. 215 de la présente étude.

⁵ Niang, Cheik Ibrahima, « Nous avons besoin des homosexuels », *L'Observateur*, Lundi 20 avril 2009.

⁶ Gunkel, Henriette, *The Cultural Politics of Female Sexuality in South Africa*, New York, Routledge, 2010, p. 26.

⁷ Awondo, Simon Patrick, « L'homosexualité dans les représentations sociales camerounaises : esquisse d'une anthropologie à partir des Beti », *Le séminaire gai*, [en ligne], 2006, p. 4. (Page consultée le 22.05.16) URL<http://semgai.free.fr/doc_et_pdf/Awondo.pdf>

Toutefois, dans ce cas, souligne Awondo, la pratique homosexuelle, reléguée à un monde parallèle, relève de la « clandestinité » et revêt donc, dans le monde « réel », un caractère illégitime. Toutefois, les pratiques homosexuelles n'étaient pas partout proscrites.

Dans son article « Sexual inversion among the Azande »,⁸ Evans-Pritchard explique ainsi que l'« homosexualité » masculine était acceptée chez les Azande (Soudan), avant l'arrivée des européens. Dans cette société, les hommes de chaque royaume étaient répartis dans les compagnies militaires en fonction de leur statut marital et les membres célibataires avaient l'habitude de prendre des « *boy-wives* », c'est-à-dire des « *homme-femme* ». Cette pratique permettait d'éviter les relations adultérines entre les hommes célibataires et les femmes déjà mariées. La pratique homosexuelle palliait, dans la communauté, à un manque de femmes, dû notamment à la polygamie de certains hommes influents. Le mariage exigeait une certaine richesse, qui excluait par conséquent une partie des jeunes hommes du royaume :

Most young men consequently married late – well into their twenties and thirties – and, because, girls were engaged (in a legal sense married) very young, often at birth, the only way youths could obtain satisfaction from a woman was in adultery. But that was a very dangerous solution to a young man's problem [...] So, the risk being too great, it was the cautious bachelors in the military companies who were living at court, if they were not content to masturbate – a practice to which no shame is attached, though a young man would not do it in public – to marry boys and satisfy their sexual needs with them. A youth of position in his company might have more than one boy (*kumba gude*). To these boys their warrior mates were *badiya ngbanga* 'court lovers'.⁹

Cependant, dans la même société, à l'inverse des hommes, les pratiques lesbiennes étaient prohibées. Toutefois, Evans-Pritchard constate que ce type de relations était courant, notamment dans les maisons polygames, où les co-épouses entretenaient des relations entre-elles. Néanmoins, ces rapports devaient rester cachés et étaient risqués. Evans-Pritchard prend l'exemple des rois Bazingbi, Gbugwe et Wando qui exécutèrent nombre de leurs épouses en raison de tels faits. Ce motif rendait toutefois suspecte toute amitié féminine, puisqu'elles pouvaient dissimuler une attirance sexuelle. Dans son article « Is the Female Husband a Man ? Woman/Woman Marriage Among the Nandi of Kenya », Regina Smith Oboler montre, au contraire, que la société Nandi (Kenya) acceptait le mariage entre

⁸ Evans-Pritchard, Edward E., « Sexual inversion among the Azande », *American Anthropologist*, vol. 72, Issue 6. 1970, p. 1428-1434.

⁹ *Ibid.*, p. 1429.

femmes, à condition que les deux épouses n'aient pas de relations sexuelles.¹⁰ En outre, la femme/mari (« *Female-Husband* ») devait avoir plus de quarante ans, n'ayant pas d'enfant, elle se mariait en vue d'adopter les fils de sa conjointe et ainsi d'en faire ses héritiers. La relation entre la femme-mari (« *Female-Husband* ») et son épouse était similaire à celle prévalant entre le mari et sa femme, à l'exception notoire d'une absence de sexe entre les époux. Ce constat est partagé par Ifi Amadiume, qui s'en prend, dans son livre *Male Daughters, Female Husbands* à la récupération de ces identités par certaines féministes lesbiennes noires américaines, pour justifier leur choix de vie :

There are already some indications that Black lesbians are using prejudiced interpretations of African situations to justify their choices of sexual alternatives which have roots and meaning in the West. Black lesbians, for example, looking into African women's relationships and interpreting some as lesbian [...] Such interpretation of, for example, the cases cited in this book would be totally inapplicable, shocking and offensive to Nnobi women, since the strong bonds and support between them do not imply lesbian sexual practices.¹¹

Néanmoins, l'idée selon laquelle les *Female-Husbands* n'entretenaient pas de relations sexuelles avec leur partenaire féminine est discutée par certains chercheurs. Dans son étude sur les Dahoméens, réalisée en 1937, Melville Herkovits considère, au contraire, que de telles relations pouvaient avoir lieu entre les deux épouses.¹² Murray et Carrier ont une opinion similaire, estimant que le silence autour de la dimension sexuelle de ce type de relation est dans une grande majorité dû à un déni scientifique occidental concernant l'homosexualité en Afrique :

Given the broader context of Dahomean sexual behavior, no great leap of the imagination is required to suggest, as did Herkovits, that some of the females involved in woman-woman marriage in Dahomey might also use the relationship as a means of obtaining sexual satisfaction. Which touches are "sexual" and which are not varies from person to person, and "sex" (as an activity) is not a clearly bounded domain with universally agreed-upon criteria even in one society, let alone cross-culturally. Our assumption is that people who sleep together tend to touch each other, and that

¹⁰ Oboler, Regina Smith, « Is the Female Husband a Man? Woman/Woman Marriage Among the Nandi of Kenya », *Ethnology*, vol. 19, n°1, 1980, p. 69.

¹¹ Amadiume, Ifi, *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*, London and New Jersey, Zed Books Ltd., 1998, p. 7.

¹² Herkovits, Melville J., « A Note on 'Woman Marriage' in Dahomey », *Africa*, vol. 10, Issue 03, July 1937.

touches that are experienced by some as erotic are not experienced as erotic by others.¹³

Nous nous devons de souligner le caractère nouveau des recherches portant sur l'intimité sexuelle entre personnes de même sexe ; ces études datent, pour la majorité d'entre-elles, de la fin du 20^e siècle. Certains chercheurs attribuent ce silence, en particulier durant la colonisation, à la persistance d'un certain hétérosexisme scientifique. Durant la décennie 1980, Dyne¹⁴ et Aina¹⁵ furent parmi les premiers à questionner l'« homosexualité » et la « bisexualité » en Afrique, condamnant ainsi le consensus scientifique tacite autour du traitement de ces questions dans ce continent. Murray et Roscoe montrèrent, dans *Boy-Wives and Female Husbands. Studies of African Homosexualities*, à travers l'exemple de plusieurs cultures, que les africains se sont toujours engagés dans des relations sexuelles avec des partenaires de même sexe, sans pour autant qu'il y eût une stricte adéquation entre « identité sexuelle » et « comportement sexuel ». Dans la préface de leur livre, ils rappellent ainsi que les historiens et anthropologues occidentaux occultèrent longtemps la présence de pratiques homosexuelles en Afrique,¹⁶ nourrissant ainsi, explicitement ou implicitement, l'idée que ces dernières furent importées dans ces régions par des non-africains (Arabes, Européens). Dans son article, « Homosexuality in "Traditional" Sub-Saharan Africa and Contemporary South Africa »,¹⁷ Stephen O. Murray cite, en guise d'exemple, Edward Gibbon qui écrit, dès 1781, à propos des relations homosexuelles : « *I believe and hope that the negroes in their own country were exempt from this moral pestilence* ». ¹⁸ Marc Epprecht analyse d'une manière détaillée la construction de cette représentation de l'Afrique hétérosexuelle, dans son ouvrage *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the AIDS*, qui est, selon lui, générée par la production d'un ensemble de théories raciales, racistes et homophobes durant la période coloniale. Il mentionne, notamment, le fait que l'homosexualité était considérée, à cette

¹³ Carrier, Joseph M., Murray, Stephen O., « Woman-Woman Marriage in Africa », in, Murray, Stephen O., Roscoe, Will (ed.), *Boy-Wives and Female Husbands. Studies of African Homosexualities*, London, Macmillan Press Ltd., 1998, p. 265-266.

¹⁴ Dyne, Waynes, « Homosexuality in Sub-Saharan Africa: An Unnecessary Controversy », *Gay Books Bulletin*, n°9, 1983.

¹⁵ Aina, Tade Akin, « Patterns of Bisexuality in Sub-Saharan Africa », in Tielman, Rob, Carballo, Manuel, Aart, Hendriks, *Bisexuality and HIV/AIDS: A Global Perspective*, Buffalo, Prometheus, 1991.

¹⁶ Dans ce contexte, il s'agit de l'Afrique subsaharienne, puisqu'en ce qui concerne les pays maghrébins ou de l'Afrique du nord le discours était tout autre.

¹⁷ Murray, Stephen O., « Homosexuality in "Traditional" Sub-Saharan Africa and Contemporary South Africa », *Le séminaire gai*, [en ligne], 2004. (Page consultée le 11.11.2013)

URL : <http://www.semgaï.free.fr/doc_et_pdf/africa_A4.pdf>

¹⁸ *Ibid.*

période, comme une décadence culturelle. Or, les africains, alors perçus comme non civilisés, sauvages ou proches de la nature, ne pouvaient pas souffrir de cette dégénérescence, associée à un degré sophistiqué de culture :

For a long time many Europeans actually considered Africans a distinct species, somewhere between animals and humans on the hierarchy of moral and mental fitness. By definition this meant that they could neither be decadent nor exhibit social traits and behaviors that were assumed to come with sophisticated level of culture. The emerging consensus on homosexuality thus required that Africans conform to the expectation of a supposedly natural heterosexuality and lack of sexual diversity (or even the “higher” emotions like love).¹⁹

Epprecht révèle les mécanismes de construction de ce que nous pouvons, à la suite de la lecture de son livre, qualifier de « mythe de l’Afrique hétérosexuelle », ²⁰ retraçant ainsi, selon la description que fait Patrick Awando de son ouvrage : « *la trajectoire historique d’une idée : comment en est-on arrivé à tenir pour acquise l’idée que l’Afrique était une aire exclusivement hétérosexuelle ?* ». ²¹

Si le rôle de l’occident dans la perception de ce « mythe » ²² s’affirme prépondérant, cependant, du côté des populations africaines, le silence autours de ces pratiques, appréhendées comme forme de discrétion, ne doit pas être occulté ni négligé. Serena Dankwa analyse cette question en rapport avec sa recherche, réalisée au Ghana, lors de laquelle elle a constaté que les pratiques sexuelles entre femmes, bien qu’étant avérées, étaient néanmoins discursivement occultées. Reprenant l’expression d’une des femmes interviewées, Serena Dankwa parle de « marché du silence », « *silence trade* », qu’elle associe aux : « *normes de discrétions qui structurent la société ghanéenne en matière de sexualité* » :

In southern Ghana, the region I am concerned with in this article, sexuality is structured by norms of discretion and indiscretion ascribed to Ghana’s dominant ethnic linguistic group, the Akan. Discretion refers to the feeling that impedes the public display of affection between, sexual partners; it prevents explicit talk about one’s own or other people’s sexual live-especially if that life

¹⁹ Epprecht, Marc, *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the AIDS, South Africa*, University of KwaZulu-Natal Press, 2008, p. 40.

²⁰ Nous reviendrons sur la notion de « mythe » dans notre chapitre théorique, qui importante pour penser l’ensemble des discours sur l’homosexualité au Sénégal, voir p. 78-80 de la présente étude.

²¹ Awondo, Patrick, « Marc Epprecht, *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the AIDS, South Africa* », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, [en ligne], n°31, 2010, p. 1. (Page consultée le 01.03.2014)

URL : <<http://clio.revues.org/9774>>

²² Voir sur ce point notre deuxième chapitre.

happens beyond marriage and reproduction. Likewise, intergenerational communication about sexual matters is considered shameful for both sides.²³

Dans les années 1990, la libéralisation des médias et l'avènement d'églises pentecôtistes, brisent les anciens murs du silence entourant la sexualité, notamment à travers la pratique de la confession, ou de l'aveu, pour reprendre les termes de Foucault.²⁴ Cette « incitation au discours » a contribué à changer, selon Serena Dankwa, la manière de considérer l'intimité sexuelle entre personnes du même sexe dans le pays. L'auteure témoigne de cette évolution en se référant à sa recherche sur les amitiés féminines, *supi*, au sud du Ghana. Tout comme dans le cas des mariages entre femmes, certains auteurs nient la dimension sexuelle dans de telles amitiés. Néanmoins, les interviews réalisées par Serena Dankwa, notamment avec des femmes âgées, révèlent une autre réalité, indiquant que l'intimité amicale pouvait parfois s'accompagner d'une intimité sexuelle. Néanmoins, cet aspect n'était toutefois pas mis en avant. A partir des années 90, parallèlement à l'avènement d'un discours sur l'homosexualité et le lesbianisme, les relations *supi* ont commencé à être questionnées :

While *supi* is still understood as a sisterly non-sexual friendship by many people, its meaning was problematized as the term became constitutive of debated demonizing *adult* women's same-sex bonds. Driven by Pentecostal-Charismatic churches, the term was appropriated by media and started making headlines in popular weeklies in the 1990s. In letter to the editor by concerned Christians, "lesbianism" in Ghana is construed as "the outcome of *supi-supi* practices seen on the campuses of especially female teacher training colleges and secondary schools".²⁵

Nous pouvons établir une comparaison entre le Sénégal et le Ghana, car dans ces deux pays, la discrétion, ou *sutura*, structure les relations sociales. La *sutura* aide à comprendre en quoi la dimension sexuelle associée au *goorjigeen* reste impensée. Dans la thèse soutenue par Ndèye Gning, les hommes interviewés l'invoquent pour justifier leur désir de rester dans la « clandestinité ». ²⁶ Ce constat ressort également des témoignages des personnes que nous avons rencontrées. Celles-ci nous ont ainsi avoué que la discrétion leur permettait parfois de vivre avec leur compagnon sous le même toit, laissant ainsi la famille

²³ Dankwa, Serena Owusua, « "It's a Silent Trade" : Female Same-Sex Intimacies in Post-Colonial Ghana », *NORA-Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, vol. 17, n°3, September 2009, p. 193.

²⁴ Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1976.

²⁵ Dankwa, Serena Owusua, « "It's a Silent Trade" : Female Same-Sex Intimacies in Post-Colonial Ghana », *op. cit.*, p. 196.

²⁶ Gning, Ndèye Ndiagna, *Une réalité complexe. Sexualités entre hommes et prévention du sida au Sénégal*, Thèse de doctorat, soutenue le 13 décembre 2013, Université Bordeaux Segalen, p. 93.

et les voisins le soin de statuer sur la véritable nature de leur relation. Le silence concourt, dans une certaine mesure à s'accommoder ou transgresser les normes de la société. Comme l'indique Serena Dankwa, le silence ou la discrétion, en tant que réponses à un système normatif, ne doivent pas pour autant être idéalisés :

A "silent trade" masks the abuses that may occur especially if a couple exhibits a substantial gap in age, wealth, and symbolic capital. Nevertheless, far from romanticizing the secrecies that accompany normative scripts and morals of social conduct, notions of discretion and indirection amount to more than a way of avoiding conflicts and confrontations. They imply that norms are accompanied by the real-world transgressions and contingencies they contain and allow for inconsistencies, thus for variation.²⁷

L'avènement d'un discours homophobe au Sénégal depuis la fin de la décennie 2000 rend ce rapport inhérent à la discrétion et au secret paradoxal. Nous reviendrons, dans le troisième chapitre, sur cette question, néanmoins nous pouvons, d'ores et déjà, soutenir à l'instar du Ghana, la contribution des médias et de certaines élites religieuses à cette récente éclosion discursive. Ce changement explique, en partie, les raisons de l'évolution touchant au rôle et la perception du *goorjigeen*, au sein de la société. Notre recherche porte principalement sur cet aspect, particulièrement par une analyse des différentes représentations que revêt l'homosexualité au Sénégal depuis le 19^e siècle. Il s'agit principalement de s'interroger : Comment l'homosexualité est-elle devenue un événement discursif au Sénégal ? Quels sont les mécanismes qui sous-tendent les représentations actuelles de l'homosexualité dans le pays ? Et enfin, quels sont les lieux d'émergence principaux de ces discours ?

Cela étant, l'événement ne doit pas être considéré comme une simple rupture avec le passé, puisque nous montrerons, au contraire, que l'événement discursif, dans ce contexte, s'inscrit dans une ré-appropriation, ré-élaboration, contestation d'autres discours passés et contemporains. Notre recherche vise donc, conséquemment, à mettre en exergue la polysémie qui structure la discursivité autour de l'homosexualité au Sénégal, qui par ce jeu de repositionnements et d'articulations figure une sorte de « *floating signifier* », c'est-à-dire, un domaine de savoir particulier, générateur d'une confrontation entre différents sujets et projets politiques, sociaux, religieux.²⁸ Nous avons porté notre attention sur

²⁷ Dankwa, Serena Owusua, « "It's a Silent Trade" : Female Same-Sex Intimacies in Post-Colonial Ghana », *op. cit.*, p. 203.

²⁸ La notion de « *floating signifier* » rend compte du fait que tout antagonisme implique une reprise et ré-articulation d'autres luttes. Cette idée apparaît importante pour penser le débat actuel autour de l'homosexualité au Sénégal, qui monopolise tout un faisceau complexe de rapports, par lequel

différents types de discours : académiques, médiatiques, religieux, artistiques et activistes. Nous expliquons plus en détail le choix de ce corpus à la fin de notre premier chapitre. Cette orientation discursive permet d'apporter une perspective différente aux recherches précédemment conduites, en particulier : la thèse de médecine de Youssoupha Niang, s'intéressant à la dimension : « *psychopathologique comportementale de l'hsh* [homme ayant des relations sexuelles avec d'autres hommes] *sénégalais* »²⁹ et la thèse de Ndèye Gning, portant principalement sur les discours des MSM,³⁰ dans le cadre de la prévention du sida, dans une perspective anthropologique.³¹ Notons que notre analyse ne saurait être exhaustive, si tant est qu'une telle démarche soit possible. Soulignons aussi que le climat homophobe sévissant actuellement au Sénégal, le fait que la chercheuse soit non seulement une femme, de surcroît perçue comme une occidentale ont singulièrement compliqué la prise de contact sur le terrain et également l'accès à certaines sources, par exemple, les archives. De plus, s'agissant du discours médiatique, notre recherche a pâti de l'impossibilité de nous procurer certains anciens journaux ou numéros de journaux, notamment ceux parus dans les années 1990. Sur ce point, nous tenons particulièrement à remercier *Walfadjri* qui nous a donné accès à toute leurs archives numérisées, des numéros publiés dans la décennie 1980 et 1990. Finalement notre travail se nourrit de l'entrecroisement des différents discours étudiés et diverses expériences vécues au cours de cette recherche.

l'homosexualité en vient à acquérir des significations différentes, apparaissant ainsi comme un objet polysémique. Voir : Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London, 2001, p. 170-171.

²⁹ Niang, Youssoupha, *Aspects socio-comportementaux de l'homosexualité masculine à Dakar*, Thèse de doctorat, soutenue le 26 décembre 2000, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, p. 5.

³⁰ MSM signifie : *Men who have Sex with other Men*.

³¹ Gning, Ndèye Ndiagna, *Une réalité complexe. Sexualités entre hommes et prévention du sida au Sénégal*, *op. cit.*

1. Théories, méthodes et corpus

1.1. L'analyse du discours : une démarche interdisciplinaire ?

Notre analyse sur les discours autour de l'homosexualité au Sénégal nous confronte *de facto* à la tâche compliquée de définir le « discours » : Qu'est-ce que le discours ? Comment pouvons-nous le conceptualiser et l'analyser ? Une définition du discours est-elle envisageable ? Face à ces différentes questions, il apparaît, tout d'abord, important de rappeler que le discours est un objet de recherche se trouvant à la jointure de plusieurs disciplines et théories, chacune lui attribuant un sens particulier. Ce caractère polysémique, bien que stimulant sur le plan de la réflexion, présente, pour notre recherche, quelques contraintes théoriques et méthodologiques. En effet, face à cette dispersion sémantique, plusieurs directions de recherches peuvent être envisagées :

- La monodisciplinarité : définir le discours selon une discipline, une théorie et une méthodologie particulière.
- La pluridisciplinarité : juxtaposer des points de vue que délivrent plusieurs disciplines et théories sur la notion de discours.
- L'interdisciplinarité : mettre en relation différentes disciplines, théories et outils d'analyse traitant du discours.³²

Depuis quelques années, la question de l'interdisciplinarité fait l'objet d'un débat dans le champ de la recherche. Nous ne souhaitons pas, dans le présent travail, revenir sur la querelle, déjà ancienne, entre les tenants de l'approche monodisciplinaire et ceux de l'approche pluri- trans- ou interdisciplinaire.³³ Une telle étude dépasse, en effet, largement le cadre de notre analyse et demande sûrement une recherche en tant que telle. Néanmoins, il convient de rappeler que la « disciplinarisation scientifique », telle que nous la connaissons aujourd'hui, a été instituée au 19^e siècle. Le concept de discipline est corolaire, comme l'indique l'historien des sciences Claude Blanckaert, à une « institutionnalisation » des sciences, selon un principe d'« autonomisation » et de « séparation ».³⁴ Cette vision est également partagée par Foucault, qui considère que : « *La*

³² Pour une définition de ces notions, voir : Charaudeau, Patrick, « Pour une interdisciplinarité « focalisée » dans les sciences humaines et sociales », *Questions de communication*, [en ligne], n°17, 2010. (Page consultée le 10.02.2016)
URL : <<http://questionsdecommunication.revues.org/385>>

³³ *Ibid.*

³⁴ Blanckaert, Claude, « Fondements disciplinaires de l'anthropologie française au XIX^e siècle. Perspectives historiographiques », *Politix*, vol. 8, n°29, Premier trimestre, 1995, p. 31-54.

discipline est un principe de contrôle de la production du discours. »³⁵ La discipline détient donc un double rôle, puisqu'elle contribue au développement du savoir, tout en étant également « restrictive » et « contraignante ». ³⁶ Ce paradoxe disciplinaire peut d'ailleurs amener, selon Edgar Morin, au risque d'une « hyper-spécialisation » :

La fécondité de la discipline dans l'histoire de la science n'a pas à être démontrée [...] Cependant l'institution disciplinaire entraîne à la fois un risque d'hypermécialisation du chercheur et un risque de « chosification » de l'objet étudié dont on risque d'oublier qu'il est extrait ou construit. L'objet de la discipline sera alors perçu comme une chose en soi ; les liaisons et solidarités de cet objet avec d'autres objet [*sic.*], traités par d'autres disciplines, seront négligées ainsi que les liaisons de solidarités avec l'univers dont l'objet fait partie. La frontière disciplinaire, son langage et ses concepts propres vont isoler la discipline par rapport aux problèmes qui chevauchent les disciplines. L'esprit hyperdisciplinaire va devenir un esprit de propriétaire qui interdit toute incursion étrangère dans sa parcelle de savoir.³⁷

Morin ajoute qu'il est important de prendre en compte la manière dont certaines notions circulent et traversent les frontières. Les travaux de nombreux scientifiques, tels que Lévi-Strauss et ses emprunts, notamment, à la linguistique structurale de Jakobson, Lacan et ses discussions avec la phénoménologie de Merleau-Ponty, ou encore Nietzsche, Foucault, pour ne citer qu'eux, se trouvent à la jonction de plusieurs disciplines, sans qu'aucun n'ait d'ailleurs trouvé nécessaire de définir ce caractère interdisciplinaire. De nos jours, pourtant, l'interdisciplinarité semble être à l'honneur dans le champ académique. Néanmoins, malgré le foisonnement des rencontres, colloques, conférences... autour de cette notion, il est intéressant de remarquer la persistance d'un certain cloisonnement disciplinaire. Dans ses *Essais critiques*, Barthes nous prévenait, il y a déjà quelques années, que l'interdisciplinarité « *n'est pas de tout repos* » :

On dirait en effet que l'*interdisciplinaire*, dont on fait aujourd'hui une valeur forte de la recherche, ne peut s'accomplir par la simple confrontation de savoirs spéciaux ; l'interdisciplinaire n'est pas de tout repos : il commence *effectivement* (et non par la simple émission d'un vœu pieux) lorsque la solidarité des anciennes disciplines se défait, peut-être même violemment à travers les secousses de la mode, au profit d'un objet nouveau, d'un langage nouveau, qui ne sont ni l'un ni l'autre dans le champ des sciences paisiblement

³⁵ Foucault, Michel, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Éditions Gallimard, 1971, p. 37.

³⁶ *Ibid.*, p. 38.

³⁷ Morin, Edgar, « Sur l'interdisciplinarité », *Bulletin Interactif du Centre International de Recherches et Études transdisciplinaires*, [en ligne], n°2, Juin 1994. (Article consulté le 10.02.16)
URL : <<http://ciret-transdisciplinarity.org/bulletin/b2c2.php>>

à confronter ; c'est précisément ce malaise de classification qui permet de diagnostiquer une certaine mutation.³⁸

Cette idée de « mutation », proposée par Barthes, représente, selon nous, une des clefs pour comprendre la difficulté de recourir à une démarche scientifique interdisciplinaire. Cette mutation apparaît d'autant plus difficile dans le cadre d'un travail académique, et qui plus est effectué à l'intérieur de l'institution universitaire, puisque la mutation implique, pour le chercheur qui fait partie de l'institution, en même temps, une certaine remise en cause des catégories établies par cette même institution. Dans ce cadre, l'interdisciplinarité peut être entrevue comme une remise en question et un déplacement du partage institué entre les disciplines. Cette émancipation et reconfiguration du champ académique et scientifique sont d'ailleurs également conceptualisées par Jacques Rancière. Néanmoins, l'auteur entrevoit cette catégorisation des sciences également comme l'établissement d'un partage du savoir, permettant l'édification d'une frontière entre ceux qui savent et sont donc censés détenir et enseigner le savoir et les ignorants. Cette division ou « partage du sensible »,³⁹ aboutit donc à une certaine répartition spatiale et politique. Conséquemment, le savant et l'ignorant peuvent être pensés comme des positions sociales, déterminant ceux qui sont en charge de regarder, expliquer et comprendre et ceux qui doivent travailler, agir et écouter. La réflexion de Rancière s'inscrit bien évidemment dans une réflexion philosophique plus large. L'auteur refuse la séparation entre action et contemplation : « *Nous avons à reconnaître le savoir à l'œuvre dans l'ignorant et l'activité propre au spectateur. Tout spectateur est déjà acteur de son histoire, tout acteur, tout homme d'action spectateur de la même histoire.* »⁴⁰ Cette assertion critique une certaine conception de la science pour laquelle l'objectivité et la connaissance nécessitent une distanciation vis-à-vis des phénomènes étudiés : le savant, de part cette position réflexive en retrait, serait donc celui le mieux à même de rationaliser sur la réalité. Néanmoins, s'appuyant sur son expérience politique, Rancière remarque que les choses ne sont pas aussi simples :

J'appartiens à une génération qui se trouva tiraillée entre deux exigences opposées. Selon l'une, ceux qui possédaient l'intelligence du système social devaient l'enseigner à ceux qui souffraient de ce système afin de les armer pour la lutte ; selon l'autre, les supposés savants étaient en fait des ignorants qui ne

³⁸ Barthes, Roland, *Essais critiques IV. Le bruissement de la langue*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 69.

³⁹ Voir : Rancière, Jacques, *Le spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique éditions, 2008. Ainsi que : Rancière, Jacques, *Le partage du sensible : esthétique et politique*, Paris, La Fabrique éditions, 2000.

⁴⁰ Rancière, Jacques, *Le spectateur émancipé, op. cit.*, p. 24.

savaient rien de ce qu'exploitation et rébellion signifiaient et devaient s'en instruire auprès de ces travailleurs qu'ils traitaient en ignorants.⁴¹

L'auteur redéfinit ainsi la position de savant, en considérant qu'une fonction académique ou scientifique n'est pas le gage d'une connaissance absolue sur toute chose. Dans ce cadre, cela signifie que la position de « savant » peut être investie par des acteurs qui ne sont pas reconnus comme tels par la société ou l'institution académique. Rancière prend l'exemple d'écrits historiques dans lesquels deux ouvriers décrivent leurs loisirs et se représentent ainsi dans une position de spectateur, aux antipodes de celle du travailleur. Ces archives donnent accès à une autre histoire, qui diffère de celle narrée par les historiens :

Pour entendre l'histoire de ces deux visiteurs, il fallait donc brouiller les frontières entre l'histoire empirique et la philosophie pure, les frontières entre les disciplines et les hiérarchies entre les niveaux de discours. Il n'y avait pas d'un côté le récit des faits, de l'autre l'explication philosophique ou scientifique découvrant la raison de l'histoire ou la vérité cachée derrière. Il n'y avait pas les faits et leur interprétation. Il y avait deux manières de raconter une histoire. Et ce qu'il me revenait de faire était une œuvre de traduction, montrant comment ces récits de dimanches printaniers et les dialogues du philosophe se traduisaient mutuellement.⁴²

La tâche de l'auteur revient donc à mettre en dialogue ces différents discours afin de révéler les relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres. La pensée de Rancière apparaît, en ce sens, comme une tentative de « décloisonnement » du savoir, qui sous-tend également un « décloisonnement entre les disciplines » :

Si j'occupe une situation institutionnelle de « philosophe », j'ai essayé de l'utiliser pour promouvoir une pensée de la philosophie non comme réflexion sur les disciplines, mais comme un effort de décloisonnement entre les disciplines. Car ce cloisonnement est toujours en dernière instance une séparation entre ceux qui sont capables et ceux qui ne le sont pas. Or, mon idée fondamentale est que, s'il y a des *manières* de découper des territoires, les *objets* de pensée, quant à eux, appartiennent à tous. Ce que j'avais appelé « poétique du savoir », relève de cette volonté de rendre les méthodes des sciences à un territoire qui est celui de la pensée partagée.⁴³

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ Lévi, Jacques, Rancière, Jacques, Rennes, Juliette, Zerbib, David, « Jacques Rancière : « Les territoires de la pensée partagée », *Espaces Temps.net.*, [en ligne]. (Page consultée le 11.02.16)

URL : <<http://www.espacestems.net/articles/jacques-ranciere-les-territoires-de-la-pensee-partagee/>>

Cet entretien a été repris dans l'ouvrage *Et tant pis pour les gens fatigués*, publié en 2009, par la maison d'édition Amsterdam.

Cette « poétique du savoir » apparaît, selon nous, importante pour penser l'interdisciplinarité, puisqu'elle invite à « *reconfigurer les frontières du savoir* », en brisant « *les frontières qui définissent les territoires de compétences* ». ⁴⁴ Ce bouleversement induit *de facto* la possibilité, pour tout un chacun, de s'accaparer les savoirs, sources, méthodes et théorie d'une discipline donnée. Rancière explique d'ailleurs en ces termes son utilisation des sources empiriques historiques, considérant que la « pratique de l'archive » n'est pas uniquement l'apanage de l'historien :

La pratique de l'archive est possible pour n'importe qui. Il n'y a pas besoin pour cela d'être historien, au sens de membre d'une certaine corporation censée disposer de méthodes qui n'appartiendraient qu'à elle. Toute discipline tend à faire prendre une méthode de recherche ce qui est garde des frontières. Si l'on accepte cela, on reconduit le partage entre ceux qui sont chercheurs et ceux qui ne seront jamais qu'objets de recherche. Il ne s'est donc pas agi pour moi d'ajouter la compétence de l'historien à celle du philosophe, mais plutôt de les remettre toutes deux en question ensemble. Il n'y a pas d'un côté, les sciences positives, de l'autre, les sciences réflexives. La philosophie n'est pas un discours *sur*, mais un discours *entre*, un discours qui remet en question les partages entre les territoires et les disciplines. ⁴⁵

Notre recherche s'inscrit dans ce processus de reconfiguration des territoires, à travers, non seulement, la confrontation de plusieurs disciplines, méthodes et théories, mais également, la mise en relation de différents discours scientifiques et non scientifiques. Si nous revenons à notre questionnement de départ, notre appréhension du discours s'inscrit donc probablement dans une perspective interdisciplinaire. Néanmoins, cette approche est avant tout liée à notre questionnement et nos présupposés de recherche. Comme le souligne Charaudeau, certains phénomènes demandent : « *d'articuler entre eux les résultats d'analyses de corpus, d'études de terrain ou d'expérimentations, pour aboutir à une vue d'ensemble du phénomène étudié* ». ⁴⁶ Dans le cadre de notre étude, il s'agit principalement de s'interroger sur l'élaboration et les relations qu'entretiennent différents systèmes de savoir, croyance, pratique et poétique qui se sont mis en place et continuent de se mettre en place autour de la question de l'homosexualité au Sénégal. Ce type de problématisation, pour reprendre les termes de Charaudeau : « *fait émerger les notions de représentations sociales, d'imaginaires sociaux et d'idéologies qui, elles aussi, sont au centre de plusieurs*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Charaudeau, Patrick, « Pour une interdisciplinarité « focalisée » dans les sciences humaines et sociales », *op. cit.*

disciplines ». ⁴⁷ Dans ce contexte, le discours apparaît comme un des mécanismes permettant la mise en place de ces représentations, imaginaires et idéologies susmentionnées, à travers, notamment, la circulation de « formations discursives », pour reprendre les termes de Foucault. Pour réaliser ce travail, nous devons donc revenir sur un certain nombre de conceptions portant sur le discours.

⁴⁷ *Ibid.*

1.1.1. Discours et histoire

Parmi l'ensemble des disciplines qui étudient le discours, la linguistique fournit un certain nombre d'outils conceptuels et méthodologiques importants. Dans ses *Problèmes de linguistique générale*, Emile Benveniste distingue l'histoire et le discours. L'énonciation historique utilise principalement trois temps : l'aoriste (passé simple), l'imparfait et le plus-que-parfait.⁴⁸ Dans l'énonciation historique, nous dit Benveniste :

Il faut et il suffit que l'auteur reste fidèle à son propos d'historien et qu'il proscrive tout ce qui est étranger au récit des événements (discours, réflexions, comparaisons). A vrai dire, il n'y a même plus alors de narrateur. Les événements sont posés comme ils se sont produits à mesure qu'ils apparaissent à l'horizon de l'histoire. Personne ne parle ici ; les événements semblent se raconter eux-mêmes.⁴⁹

Le discours, au contraire, emploie fondamentalement les temps suivants : présent, futur et parfait. Benveniste définit le discours comme : « toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur, et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière ».⁵⁰ Malgré cette séparation théorique, Benveniste constate néanmoins que le récit, tel qu'il apparaît dans la pratique, contient toujours des éléments du discours. La distinction opérée par l'auteur, entre ces deux plans d'énonciation, prend principalement appui, sur l'idée que le discours, contrairement à l'histoire, utilise les « formes personnelles du verbe », à savoir *je/tu* et *il*. Ce constat résulte de la différenciation établie entre deux types de pronoms : ceux appartenant à la « syntaxe de la langue » et ceux inhérents aux « instances du discours »,⁵¹ tel que le « je » et le « tu ».

Je ne peut être défini qu'en termes de « locution », non en termes d'objets, comme l'est un signe nominal [...] La définition peut alors être précisée ainsi : *je* est l'« individu qui énonce la présente instance de discours contenant l'instance linguistique *je* ». Par conséquent introduisant la situation d'« allocution », on obtient une définition symétrique pour *tu*, comme l'« individu allocuté dans la présente instance de discours contenant l'instance linguistique *tu* ». Ces définitions visent *je* et *tu* comme catégorie du langage et se rapportent à leur position dans le langage.⁵²

Le discours représente donc, avant tout, une énonciation, mais également un acte communicationnel, donnant à l'individu la possibilité d'exprimer sa propre

⁴⁸ Benveniste envisage également la possibilité du « prospectif » et du « présent intemporel » : Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Éditions Gallimard, 1966, p. 239.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 241.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 242.

⁵¹ *Ibid.*, p. 251.

⁵² *Ibid.*, p. 252-253.

« subjectivité ». Cette expression est possible par l'appropriation des signes de langage, telles que les formes pronominales, que l'individu, dans la situation d'énonciation, transforme en instances de discours. Le discours se distingue donc du langage en ce sens, car il donne un contenu référentiel aux signes « vides » du langage. Ce point nous permet de comprendre le lien établi par Benveniste entre discours et « subjectivité », puisque le discours ne permet pas simplement d'exprimer sa subjectivité, il est le processus à travers lequel l'individu en arrive à se constituer en sujet : « *C'est en s'identifiant comme personne unique prononçant je que chacun des locuteurs se pose tour à tour comme « sujet ».* »⁵³ Cette affirmation n'est pas sans rappeler l'acte réflexif du « cogito » cartésien : « *Je suis, j'existe* ». ⁵⁴ Néanmoins, chez Descartes, l'acte réflexif subjectif se réalise dans l'isolement, dans une complète autonomie à l'égard de son corps, des autres et du monde qui l'entoure. La réflexion de Benveniste nous enjoint à un dépassement d'une conception de la subjectivité qui se ferait exclusivement sous un mode éidétique. Les théories du langage procèdent à une révocation du solipsisme, sous tendue dans la philosophie cartésienne, en affirmant que tout individu est lié à une communauté langagière qui lui donne les moyens avec lesquels il peut s'exprimer et se faire comprendre. Sur ce point, la pensée de Benveniste se rapproche d'un penseur comme Wittgenstein, qui affirme une impossibilité, pour le sujet, de sortir des limites données par le langage. Dans son livre, *Le mythe de l'intériorité*, Jacques Bouveresse considère que le solipsisme aboutit à deux interprétations différentes :

Comme une négation explicite de l'existence d'autres êtres pensants ou d'un monde extérieur (solipsisme dogmatique ou métaphysique).

Comme une forme de scepticisme ou d'agnosticisme concernant l'existence de réalités autres que le Moi personnel, celles-ci ne pouvant être, en fait, ni établies, ni exclues (solipsisme gnoséologique ou épistémologique).

Le solipsisme ne conçoit pas un en-dehors du sujet. Il se présente, conséquemment, comme une variété extrême d'idéalisme subjectif. « *Il n'affirme pas seulement que toute réalité se réduit aux états de conscience d'un sujet en général, mais également qu'il n'y a qu'un seul sujet et ses états de conscience.* »⁵⁵ On peut se demander ce que signifie un sujet qui est coupé du monde. Dans ce cadre, la linguistique et la philosophie du langage, en nous

⁵³ *Ibid.*, p. 254.

⁵⁴ Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Éditions Flammarion, 1992, p. 73. (Texte original publié en 1641)

⁵⁵ Bouveresse, Jacques, *Le mythe de l'intériorité : expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Editions de Minuit, 1987, p. 111.

montrant que le sujet est lié à une communauté langagière, pensent un lien indéfectible entre sujet et langage. Pour cette raison, Wittgenstein adresse une critique à toute théorie qui tenterait de s'extirper du langage. Les deux moments de sa philosophie ont en commun une volonté anti-métaphysique, car le seul accord entre le langage et le monde doit être recherché dans le langage. Toutefois, Wittgenstein essaye d'envisager la possibilité de concevoir un langage compréhensible pour une seule et unique personne. L'idée d'un langage privé est corollaire à la question de la solitude de nos sentiments, et nous invite à nous demander s'il nous est possible de transmettre des vérités intimes avec le langage ordinaire. Dans son article, « La cérémonie inutile, pour introduire à l'argument du langage privé », ⁵⁶ Jean Jacques Rosat analyse le passage des *Recherches philosophiques*, dans lequel Wittgenstein développe l'argument d'un langage privé, c'est-à-dire un langage que personne d'autre que son locuteur n'est en mesure de comprendre, parce que le sens des termes ferait référence à des expériences internes. Jean Jacques Rosat insiste sur le fait que ce langage doit être logiquement et conceptuellement privé, il n'est pas question d'un langage privé qui le serait uniquement pour des raisons empiriques et factuelles. Rosat donne l'exemple d'un langage public qui se trouverait pour des raisons contingentes parlé par un seul locuteur, par exemple, le mohican parlé par le dernier des mohicans. Dans cet exemple, le langage est susceptible d'être communiqué à d'autres personnes, parce qu'il s'appuie soit sur la réalité externe, ou sur le corps. De sorte qu'un langage logiquement et conceptuellement privé doit être détaché de toute référence à des objets publics ou extérieurs, de toute référence corporelle. De plus il doit émaner de quelqu'un qui n'a jamais été aux prises avec le langage public. Cette position nous rappelle celle du solipsiste qui considère que tout son vocabulaire est indexé sur son monde, puisque c'est pour lui le seul. En reprenant les termes de Wittgenstein à propos de la définition ostensive (définition par représentation), nous pouvons nous demander si cette dernière peut être d'instance privée (c'est-à-dire en capacité de décrire toutes nos sensations internes). Wittgenstein considère que cette tentative est un non sens. Pour avoir un sens un nom doit rester dans un jeu de langage, sinon il demeure infra linguistique et ne peut en aucune manière être le nom de quoi que ce soit. La définition ostensive privée est un rite inutile. En montrant l'impossibilité de concevoir un langage privé, Wittgenstein répond à la critique adressée par la métaphysique à l'encontre du langage, à savoir l'incommunicabilité logique entre le

⁵⁶ Rosat, Jean-Jacques, « La cérémonie inutile. Pour introduire à l'argument du langage privé », *In.*, Laugier, Sandra (éd.), *Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*, Paris, PUF, 2001.

caractère intrinsèquement privé de nos sentiments et le caractère intrinsèquement public du langage. Wittgenstein oppose à cette critique l'idée qu'il ne peut y avoir de pensées en dehors du langage public. Nous ne pouvons dire des choses de nous-mêmes qu'à travers le langage. C'est d'ailleurs en ce sens que nous pouvons comprendre la circonscription du monde au monde logique dans le *Tractatus logico-philosophicus* : « *Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde* ». ⁵⁷ Tout comme Wittgenstein, Benveniste considère que : « *C'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme sujet ; parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa réalité qui est celle de l'être, le concept d' « ego »* ». ⁵⁸ Néanmoins, Benveniste, élargit sa réflexion sur le langage, comme nous l'avons mentionné, aux notions de discours et d'énonciation, qui dépendent principalement d'une situation de communication, à savoir la présence d'un locuteur et d'un auditeur. L'intersubjectivité représente donc un levier nécessaire dans le processus de construction de la subjectivité, principalement du fait que toute énonciation de la subjectivité est dépendante de la présence d'une autre personne. Cette altérité fondatrice de l'énonciation et du discours est définie par l'auteur comme une « polarité des personnes » :

La conscience de soi n'est possible que si elle s'éprouve par contraste. Je n'emploie je qu'en m'adressant à quelqu'un, qui sera dans mon allocution un tu. C'est cette condition de dialogue qui est constitutive de la personne, car elle implique en réciprocité que je deviens tu dans l'allocution de celui qui à son tour se désigne par je. C'est là que nous voyons un principe dont les conséquences sont à dérouler dans toutes les directions. Le langage n'est possible que parce que chaque locuteur se pose comme sujet, en renvoyant à lui-même comme je dans son discours. De ce fait, je pose une autre personne, celle qui, toute extérieure qu'elle est à « moi », devient écho auquel je dis tu et qui me dit tu. La polarité des personnes, telle est dans le langage la condition fondamentale, dont le procès de communication, dont nous sommes partis, n'est qu'une connaissance toute pragmatique. ⁵⁹

La notion de « polarité des personnes » aboutit à un dépassement des anciennes antinomies entre : moi et l'autre ou l'individu et le sujet. Benveniste nous invite désormais à penser ces relations d'une manière dialectique. La conception de Benveniste apparaît, conséquemment, importante, car elle permet de concevoir un régime pragmatique au sein de la théorie de l'énonciation et ouvre ainsi la voie, comme nous allons l'analyser par la suite, à une théorie des actes du discours.

⁵⁷ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993, proposition 5.6, p. 93. (Texte original publié en 1921)

⁵⁸ Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, op. cit., p. 259.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 260.

1.1.2. Aucune énonciation n'est neutre

Les apports de la théorie de Benveniste sont multiples pour penser le discours, néanmoins, l'opposition établie par l'auteur entre discours et récit pose plusieurs problèmes, qui seront l'objet de cette seconde partie. En premier lieu, il convient de citer Gérard Genette qui récuse l'opposition pensée par Benveniste, avançant l'idée, à la suite de Barthes et Todorov, que : « *Le récit sans narrateur, l'énonciation sans énonciation* » sont de « *pures chimères* ». ⁶⁰ A ce propos, l'auteur cite explicitement Benveniste, qui a contribué, selon lui, à la perpétuation de ce « mythe ». ⁶¹ Ce positionnement, à l'égard de la présence nécessaire du narrateur, constitue d'ailleurs un des principes fondateurs de la narratologie, qui s'intéresse à l'étude des « modes narratifs ». Dans ce contexte, il est important de rappeler que le travail de Genette porte exclusivement sur une analyse du discours narratif littéraire, comme en témoigne son étude sur la *Recherche du temps perdu* de Marcel Proust. Dans ce cadre, Genette repense l'opposition discours/récit, en invoquant trois aspects de la réalité narrative, composée :

d'une « histoire », définie comme : « *le signifié ou contenu narratif* » ; ⁶²

d'un « récit », correspondant au : « *signifiant, énoncé, discours ou texte narratif lui-même* » ; ⁶³

d'une « narration », à savoir : « *l'acte narratif producteur et, par extension, l'ensemble de la situation réelle ou fictive dans laquelle il prend place* ». ⁶⁴

La narratologie s'intéresse principalement au deuxième niveau, celui du « récit narratif » ou « discours narratif », en analysant les relations qu'ils entretiennent avec l'histoire et l'acte narratif :

Histoire et narration n'existent donc pour nous que par le truchement du récit. Mais réciproquement le récit, le discours narratif ne peut être tel qu'en tant qu'il raconte une histoire, faute de quoi il ne serait pas narratif (comme, disons, *l'Éthique* de Spinoza), et en tant qu'il est proféré par quelqu'un, faute de quoi (comme par exemple une collection de documents archéologiques) il ne serait pas en lui-même un discours. Comme narratif, il vit de son rapport à l'histoire qu'il raconte ; comme discours, il vit de son rapport à la narration qui le profère. ⁶⁵

⁶⁰ Genette, Gérard, *Discours du récit : essai de méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 373.

⁶¹ *Ibid.*, p. 370.

⁶² Genette, Gérard, *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 72. Coll. « Poétique »

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 74.

Les relations entre récit/histoire/narration sont alors étudiées à travers différentes catégories analytiques (ordre, durée, fréquence, mode et voix). Nous ne reviendrons pas ici sur toutes ces catégories, mais uniquement sur celles que nous utilisons dans la présente étude :⁶⁶

- « Le mode » porte sur la question de la « régulation narrative ».

Cet aspect spécifie les rapports qu'entretient le narrateur avec son récit. L'analyse du mode implique de dépasser l'opposition *diégésis/mimésis*. En effet, il ne s'agit plus de s'interroger sur les relations que le « récit narratif » entretiendrait avec l'histoire fictive ou réelle, mais d'analyser la manière à travers laquelle le récit se raconte :

[...] je ne crois pas qu'il existe d'imitation dans le récit, parce que le récit, comme tout ou presque en littérature, est un acte de langage, et qu'il ne peut donc y avoir d'avantage d'imitation dans le récit en particulier qu'il n'y en a dans le langage en général. Un récit ne « représente » pas une histoire (réelle ou fictive), il la raconte, c'est-à-dire qu'il la signifie par le moyen du langage – exception faite pour les éléments déjà verbaux de cette histoire (dialogue, monologues), qu'il n'imité pas non plus, non certes ici qu'il ne le peut pas, mais simplement parce qu'il n'en a pas besoin, pouvant directement les reproduire, ou plus exactement les transcrire.⁶⁷

Le mode correspond donc à la « distance » ou « perspective » adoptée par le narrateur lorsqu'il raconte son histoire. L'implication ou le retrait du narrateur transparaissent, en premier lieu, dans la manière à travers laquelle ce dernier intègre les paroles des autres dans sa narration, selon que l'on se trouve face à un : « discours narrativisé », « discours transposé, style indirect », « discours transposé, style indirect libre » et « discours rapporté ».⁶⁸ Une telle étude apparaît importante également pour l'analyse de textes non fictionnels, à l'instar du discours médiatique. Comme le rappelle Charaudeau, notre discours apparaît toujours traversé par l'énonciation des autres :

Ainsi se construit notre identité d'être parlant qui fait que parler c'est à la fois témoigner de soi et de l'autre, de l'autre et de soi.

Ainsi la parole d'autrui est toujours présente dans tout acte d'énonciation d'un sujet parlant, instituant un « dialogisme » permanent entre l'autre et le sujet qui

⁶⁶ Pour une définition complète de ces catégories, le lecteur peut se rapporter à : Genette, Gérard, *Figures III*, *op. cit.* et Genette, Gérard, *Discours du récit*, *op. cit.*

⁶⁷ Genette, Gérard, *Discours du récit*, *op. cit.*, p. 321-322.

⁶⁸ Pour une définition complète de ces termes, nous vous renvoyons à : Genette, Gérard, *Figures III*, *op. cit.*, p. 189-203.

parle, faisant de tout discours un discours hétérogène par définition, puisque constamment composé « des traces des énonciations d'autrui ».⁶⁹

Dans le cas de la presse, cette hétérogénéité discursive se situe dans un jeu de « marquage », selon que l'on se réfère explicitement au locuteur d'origine ou de « démarcation », selon que l'on efface le locuteur d'origine.⁷⁰ Néanmoins, dans les deux cas, on se retrouve toujours face à une opération de construction/déconstruction, puisque les paroles empruntées sont re-transposées ou ré-intégrées dans un nouveau discours. Ces emprunts servent différentes finalités : ils peuvent aider à créer un « positionnement d'autorité », en montrant que l'on sait, ou un « positionnement de pouvoir ».⁷¹ Le dit rapporté témoigne donc toujours d'une sélection réalisée par le rapporteur, qu'il s'identifie ou non aux propos rapportés. Ces points permettent à Charaudeau de distinguer différents « effets de valeurs » du dit rapporté :

- « effet de décision », la déclaration est suivie d'une action ;
- « effet de savoir », la déclaration émane de quelqu'un qui a du pouvoir ;
- « effet d'opinion », la déclaration exprime un jugement ;
- « effet de témoignage », la déclaration atteste ce qui a été vu ou entendu.⁷²

Ces différentes définitions apparaissent donc importantes pour l'étude de notre corpus, qui est en partie composé d'articles de journaux, principalement issus de la presse religieuse sénégalaise. Plus généralement, cette réflexion sur le discours rapporté participe à penser les concepts de polyphonie, de dialogisme ou d'intertextualité, que nous allons traiter par la suite.

Néanmoins, chez Genette, l'implication ou la distance du narrateur ne transparaît pas uniquement dans le discours rapporté. En effet, elle est également perceptible dans le type de focalisation, ou « point de vue » adopté par le narrateur. La focalisation se rapporte à la question de la vision. Genette distingue, à ce titre, trois types de récits :

- Le récit « *non-focalisé* » ou à « *focalisation zéro* », dans lequel le narrateur occupe une sorte de position omnisciente, ou « vision par derrière » : « *où le narrateur en sait plus que le personnage, ou plus précisément en dit plus que n'en sait aucun des personnages* ».⁷³

⁶⁹ Charaudeau, Patrick, *Les médias et l'information. L'impossible transparence du discours*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2005, p. 131.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 132.

⁷¹ *Ibid.*, p. 133.

⁷² *Ibid.*, p. 137.

⁷³ Genette, Gérard, *Figures III, op. cit.*, p. 206.

- Le récit à « *focalisation interne* », dans lequel le champ est restreint à la vision d'un personnage ; à l'instar de ce que Barthes nomme le « mode personnel du récit ».
- Le récit à « *focalisation externe* », il s'agit d'une « vision du dehors » : « *le héros agit devant nous sans que nous soyons jamais admis à connaître ses pensées* ». ⁷⁴

L'analyse du mode apparaît donc importante en tant qu'elle définit le discours comme dépendant d'un positionnement, d'un type de focalisation, c'est-à-dire de l'adoption d'un point de vue, mais également comme une entité hétérogène. Cette réflexion se retrouve également dans la seconde catégorie analytique, pensée par Genette :

- La voix

Genette s'intéresse, ici, à l'instance productrice de la narration. Tout d'abord, il faut rappeler que le récit littéraire est généralement narré : soit par un narrateur « hétérodiégétique », « *absent de l'histoire qu'il raconte* » ⁷⁵, ou bien un narrateur « homodiégétique », « *présent comme personnage dans l'histoire qu'il raconte* ». ⁷⁶ Dans ce dernier cas, il peut même s'agir du « héros » de l'histoire. Cependant, un récit n'est pas toujours raconté de la même manière et par le même narrateur, puisqu'il émane souvent d'une juxtaposition de plusieurs voix narratives. C'est dans ce contexte que Genette conceptualise différents niveaux narratifs :

Nous définirons cette différence de niveau en disant que *tout événement raconté par un récit est à un niveau diégétique immédiatement supérieur à celui où se situe l'acte narratif producteur de ce récit*. La rédaction M. Renoncourt de ses *Mémoires* fictifs est un acte (littéraire) accompli à un premier niveau, que l'on dira *extradiégétique* ; les événements racontés dans ces *Mémoires* (dont l'acte narratif de des Grieux) sont dans ce premier récit, on les qualifiera de *diégétiques*, ou *intradiegétiques* ; les événements racontés dans le récit de des Grieux, récit au second degré, seront dits *métadiégétiques*. ⁷⁷

L'entrecroisement de ces différents niveaux, dans le texte littéraire, aboutit donc à une polyphonie au sein du récit. En effet, dans le niveau extradiégétique, le narrateur ne se bornera pas simplement, comme il le faisait dans le niveau intradiégétique, à narrer l'histoire. Il laissera entendre sa voix par le biais de jugements, critiques ou positionnements ironiques avec lesquels il n'hésitera pas à couper la parole aux

⁷⁴ *Ibid.*, p. 207.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 252.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 238-239.

personnages ou à faire des digressions qui nous éloignerons de l'univers de la diégèse. Dans le niveau métadiégétique, le narrateur du niveau diégétique, passe la parole à un personnage de ce récit premier qui devient le narrateur d'un autre récit. Ce changement aboutit conséquemment à un emboîtement des récits et la présence de plusieurs narrateurs au sein de l'histoire. *Les Mille et une nuit* représente un exemple de ce type : « où Schéhérazade repousse la mort à coup de récits ». ⁷⁸ Enfin, dans certaines œuvres, ce glissement est créé par la présence de « métalepses », que les classiques nommaient « métalepse de l'auteur », manifestes dans les cas où le narrateur interpelle directement le lecteur, ou bien émet des réflexions sur le processus narratif qui en train de se réaliser. Ce procédé se retrouve chez des auteurs comme Laurence Sterne, dans *Tristram Shandy*, Anthony Trollope ou Honoré de Balzac.

Tout récit, dans la mesure où il suppose toujours la présence d'un ou de plusieurs narrateurs, est donc déjà un discours :

De fiction ou d'histoire, le récit est un discours, avec du langage on ne peut produire que du discours, et même encore dans un énoncé aussi « objectif » que *L'eau bouillie à 100 degrés*, chacun peut et doit entendre dans l'usage de l'article « notoire » un appel très direct à sa connaissance de l'élément aqueux. Le récit sans narrateur, l'énoncé sans énonciation me semblent de pures chimères, et, comme telles, « infalsifiables ». Qui a jamais réfuté l'existence d'une chimère ? Je ne puis donc opposer à ses fidèles que confession désolée : « Votre récit sans narrateur existe peut-être, mais depuis quarante sept ans que je lis des récits, je ne l'ai rencontré nulle part. » *Désolée* est d'ailleurs une clause de pure courtoisie, car si je rencontrais un tel récit, je m'enfuirais à toutes jambes : récit ou pas, quand j'ouvre un livre, c'est pour que l'auteur *me parle*. Et comme je ne suis encore ni sourd ni muet, il m'arrive même de lui répondre. ⁷⁹

L'histoire ne se raconte jamais toute seule, car pour devenir intelligible, elle a besoin de quelqu'un qui la façonne, d'un récit qui la reconstitue. Ce travail impose une mise en forme particulière, marque de la présence du narrateur au sein de son histoire. Genette revient sur cette problématique du façonnement quand il parle de :

- l'ordre dans le récit

A ce propos, l'auteur constate que l'une des caractéristiques du récit est de « monnayer un temps dans un autre » : « *Le récit est une séquence deux fois temporelle... : il y a le temps*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 243.

⁷⁹ Genette, Gérard, *Discours du récit*, op. cit., p. 373.

*de la chose-racontée et le temps du récit (temps du signifié et temps du signifiant).*⁸⁰ Ces deux types de temps renvoient à la distinction établie par les théoriciens allemands entre l'« *erzählte Zeit* », à savoir le temps de l'histoire et l'« *Erzählzeit* », correspondant au temps du récit. Cette dualité temporelle implique de penser le temps du récit comme une sorte de « pseudo-temps », en ce sens qu'il renvoie pour le lecteur à un : « *espace de texte que seule la lecture peut (re)convertir en durée* ». ⁸¹ L'étude de l'ordre temporel vise ainsi à considérer les rapports qu'entretiennent ces deux temporalités :

Etudier l'ordre temporel d'un récit, c'est confronter l'ordre de disposition des événements ou segments temporels dans le discours narratif à l'ordre de succession de ces mêmes événements ou segments temporels dans l'histoire, en tant qu'il est explicitement indiqué par le récit lui-même, ou qu'on peut l'inférer de tel ou tel indice indirect.⁸²

Genette définit deux figures principales correspondant à cette discordance entre l'ordre de l'histoire et l'ordre du récit :

- l'« analepse » : « *toute évocation après coup d'un événement antérieur* ». ⁸³
- la « prolepse » : « *toute manœuvre narrative consistant à raconter ou évoquer d'avance un événement ultérieur* ». ⁸⁴

Ces différentes catégories concourent à mettre en exergue quelques mécanismes de construction du discours, à l'œuvre principalement dans l'élaboration du récit littéraire.

Néanmoins, l'idée selon laquelle il n'y aurait pas de récit hors du discours est également partagée par certains historiens, tel que Michel de Certeau. Dans *L'écriture de l'histoire*, l'auteur part du constat que l'histoire doit être pensée à la fois comme un discours et une pratique, à savoir : « *l'explication qui se dit, et la réalité de ce qui s'est passé ou se passe* ». ⁸⁵ Cela a pour principale conséquence que le réel qui se joue dans l'histoire ne peut prendre sens que dans un discours. La reconstruction de la réalité passée ne peut pas se faire sans un engagement de la part de l'historien. En effet, contrairement aux affirmations de Benveniste, le récit historique est déjà discours, car il implique un travail de reconstruction de la réalité passée, qui ne peut survenir que par le truchement d'une question que l'on se pose sur le présent :

⁸⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁸¹ Genette, Gérard, *Discours du récit*, op. cit., p. 305.

⁸² Genette, Gérard, *Figures III*, op. cit., p. 78-79.

⁸³ *Ibid.*, p. 82.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Certeau, Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1975, p. 37.

Si l'on récapitule ces données, la situation de l'historiographie fait apparaître l'interrogation sur le réel en deux positions bien différentes de la démarche scientifique : le réel en tant qu'il est le *connu* (ce que l'historien étudie, comprend ou « ressuscite » d'une société passée) et le réel en tant qu'il est *impliqué* par l'opération scientifique (la société présente à laquelle se réfèrent la problématique de l'historien, ses procédures, ses modes de compréhension et finalement une pratique du sens). D'une part, le réel est le *résultat* de l'analyse, et, d'autre part, il est son *postulat*. Ces deux formes de la réalité ne peuvent être ni éliminées, ni ramenées l'une à l'autre. La science historique tient précisément dans leur rapport. Elle a pour objectif propre de le développer en un discours.⁸⁶

Conséquemment, l'historien, même s'il prétend à une certaine objectivité dans sa reconstitution des faits, est toujours confronté à l'empreinte laissée par son discours :

Car l'historien est dans une position instable. S'il donne la priorité à un résultat « objectif », s'il vise à poser dans son discours la réalité d'une société passée et à rendre à la vie un disparu, il reconnaît pourtant dans sa reconstitution l'ordre et l'effet de son propre travail. Le discours destiné à dire l'autre reste son discours et le miroir de son opération.⁸⁷

Tout comme Genette accordait une importance à l'acte de raconter, à l'acte narratif dans le discours littéraire, de Certeau nous enjoint à prendre le discours à l'intérieur du geste qui le constitue. L'histoire, en tant que discours, advient d'un dialogue, entre présent et passé ; elle est donc, si l'on peut dire, toujours constituée de plusieurs histoires.

C'est d'ailleurs cette idée de dialogue que l'on retrouve, sous une forme différente, chez le linguiste Oswald Ducrot. Ce dernier, néanmoins, mentionne l'« originalité » de Benveniste, qui dans sa conception du discours considérait déjà la dimension intersubjective du discours.⁸⁸ Néanmoins, Ducrot récuse aussi la distinction entre récit et discours, établie par Benveniste et plus précisément conteste la vision d'un récit qui se caractériserait sans aucune intervention d'un locuteur. Considérant qu'une histoire ne peut pas échapper à ses conditions d'énonciation, l'auteur estime finalement que l'existence d'une histoire, au sens où Benveniste l'entendait, ne serait concevable qu'en tant qu' :
« horizon mythique de certains discours » :⁸⁹

Dans la mesure où il contient des présupposés, le texte contient en effet, au centre de lui-même, un appel à autrui, et doit se comprendre par rapport à un destinataire. Même s'il ne vise pas à « influencer » (ce qui relève de considérations perlocutoires), il instaure entre ce destinataire (réel ou virtuel) et

⁸⁶ *Ibid.*, p. 56-57.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁸⁸ Ducrot, Oswald, « Chronique linguistique », *L'Homme*, Tome 7, n°2, 1967, p. 118.

⁸⁹ Ducrot, Oswald, *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Paris, Herman, Éditeur des sciences et des arts, 1991, p. 99.

l'auditeur, certaines relations originales, arbitraires, garanties uniquement par l'autorité d'une institution, relations analogues, nous semble-t-il, à ce que Mauss appelle « échange », et Wittgenstein, jeu.⁹⁰

Ducrot valorise donc le statut de l'énonciation. Pour cette raison, il différencie :

la « phrase », qui correspond à : « *entité linguistique abstraite, purement théorique* ». ⁹¹ La phrase se situe donc « *hors du discours* ». ⁹²

- l' « énoncé », à savoir : « *ce que produit un locuteur, ce qu'entend un auditeur* ». ⁹³
- la « signification », c'est-à-dire la « valeur sémantique » que le linguiste attribue à la phrase. ⁹⁴

Dans ce contexte, il revient au linguiste d'analyser la signification des énoncés dans leurs situations d'emploi :

Nous posons en effet en principe que l'attribution d'une valeur sémantique à une phrase – ce qui est une des tâches de la linguistique – ne relève pas de l'observation mais de l'explication : il s'agit d'attribuer à chaque phrase une *signification* telle que l'on puisse, à partir de cette signification, prévoir le *sens* qu'aura son énoncé dans telle ou telle situation d'emploi. La seule façon de justifier la description sémantique d'une phrase, c'est donc de montrer que cette description permet de bien calculer, étant donné une situation de discours particulière, le (ou les) sens attribuable(s) à l'énoncé de cette phrase dans cette situation. ⁹⁵

Le discours prend alors sens dans cette « situation d'emploi ». Cette thèse est corolaire au rejet de toute conception concevant un « sens littéral » de la phrase. Il apparaît, ainsi, impossible de trouver, selon Ducrot, un « élément sémantique minimal » que l'on trouverait dans le sens de tous les énoncés d'une même phrase. L'auteur considère, au contraire, que le sens du mot ou de la phrase ne possède en réalité qu'une valeur instructive, c'est-à-dire que le sens n'est rien d'autre qu'une simple indication nous permettant de reconstruire et interpréter les énoncés dans les situations de discours : « *Dans la conception que j'ai présentée, en effet, la description linguistique d'une phrase implique que le sens de ses énoncés soit différent selon la situation de discours, et même qu'il y ait de multiples lectures possibles pour un énoncé donné.* » ⁹⁶ Dans le cadre de notre travail, nous montrerons, par exemple, comment le sens d'un énoncé tel que :

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Ducrot, Oswald, « Analyse de textes et linguistique de l'énonciation », *In.*, Ducrot, Oswald *et al.*, *Les mots du discours*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1998, p. 7.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 17-18.

« L'homosexualité n'existe pas au Sénégal. », est en réalité dépendant de la situation politique ou idéologique dans lequel il est énoncé. En effet, le même énoncé n'a pas le même sens quand il est prononcé par un anthropologue au XIXe siècle et par un leader religieux sénégalais à la fin du XXe siècle. Nous reviendrons sur cette idée dans la suite de ce chapitre, notamment quand nous développerons des « formations discursives ». Chez Ducrot, cet intérêt pour le discours dans sa « mise en situation » contribue à l'élaboration de la notion d'« énonciation », qui est pensée avant tout, comme un « événement » linguistique :

Ce que je désignerai par ce terme, c'est l'événement constitué par l'apparition d'un énoncé. La réalisation d'un énoncé est en effet un événement historique : existence est donnée à quelque chose qui n'existait pas avant qu'on parle et qui n'existera plus après. C'est cette apparition momentanée que j'appelle *énonciation*. On remarquera que je ne fais pas intervenir dans ma caractérisation de l'énonciation la notion d'acte – *a fortiori*, je n'y introduis donc pas celle d'un sujet auteur de la parole et des actes de parole. Je ne dis pas que l'énonciation, c'est l'acte de quelqu'un qui produit un énoncé : pour moi, c'est simplement le fait qu'un énoncé apparaisse, et je ne veux pas prendre position, au niveau de ces définitions préliminaires, par rapport au problème de l'auteur de l'énoncé. Je n'ai pas à décider s'il y a un auteur et quel il est.⁹⁷

La notion d'événement, également présente dans la philosophie foucauldienne et constituant un aspect primordial dans notre travail, est dépendante, aux yeux de Ducrot, de la situation d'énonciation. Il appert de cela que : « *L'énonciation est toujours présente, d'une manière ou d'une autre* ». ⁹⁸ C'est d'ailleurs à partir de ce lien entre énoncé et énonciation qu'il est possible de réaliser une « typologie des discours », ⁹⁹ différenciés selon qu'ils offrent plus au moins d'indications sur leur énonciation. Au regard de cette définition, le récit, tel que le concevait Benveniste, ne se démarque pas du fait d'une absence totale d'énonciation, mais figure : « *un discours pauvre en indications sur son énonciation* ». ¹⁰⁰ En d'autres termes, cela signifie qu'un énoncé représente toujours un « acte de discours ». L'appréhension de l'énonciation dans la perspective de sa discursivité contribue à mettre en évidence la valeur communicationnelle inhérente à tout discours ou énonciation. Ducrot met en exergue cette idée en indiquant que l'énonciation implique toujours la présence de

⁹⁷ Ducrot, Oswald, *Le dire et le dit*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p. 179.

⁹⁸ Ducrot, Oswald, Todorov, Tzvetan, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 408.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 409.

« locuteurs », ajoutant que ces locuteurs peuvent être distincts de celui qui produit l'énoncé :

Par définition, j'entends par locuteur un être qui, dans le sens même de l'énoncé, est présenté comme son responsable, c'est-à-dire comme quelqu'un à qui l'on doit imputer la responsabilité de cet énoncé. C'est à lui que réfèrent le pronom je et les autres marques de la première personne. Même si l'on ne tient pas compte, pour l'instant, du discours rapporté direct, on remarquera que le locuteur, désigné par je, peut être distinct de l'auteur empirique de l'énoncé, de son producteur – même si les deux personnages coïncident habituellement dans le discours oral. Il est en effet des cas où, d'une façon presque évidente, l'auteur réel a peu de rapport avec le locuteur, c'est-à-dire avec l'être présenté, dans l'énoncé, comme celui à qui l'on doit s'en prendre de l'occurrence de l'énoncé.¹⁰¹

Cette pluralité de locuteurs permet de penser le concept de « polyphonie », qui oblige à différencier le « locuteur » de l'« énonciateur » :

J'appelle « énonciateur » ces êtres qui sont censés s'exprimer à travers l'énonciation, sans que pour autant on leur attribue des mots précis ; s'ils « parlent », c'est seulement en ce sens que l'énonciation est vue comme exprimant leur point de vue, leur position, leur attitude, mais non pas, au sens matériel du terme, leurs paroles.¹⁰²

Le correspondant du locuteur, dans la théorie genettienne serait donc le narrateur. En effet, l'auteur met en avant un narrateur, responsable du récit :

Alors que l'auteur imagine ou invente ces événements, le narrateur les rapporte, en entendant par là par exemple ou bien qu'il reproduit des souvenirs (prétendus) – dans le cas d'un récit au passé -, ou bien qu'il donne une forme linguistique à ce qu'il est censé vivre ou constater – dans certains récits au présent.¹⁰³

Cette distinction entre narrateur et auteur implique également un rapport au temps différent. En effet, on peut imaginer un roman écrit de nos jours sur l'an 2050 qui opérerait pour un type de narration ultérieure, c'est-à-dire serait rédigé au passé. Si l'on considère le roman en rapport avec notre présent et le présent de l'auteur, l'usage du passé peut paraître étrange, mais l'auteur peut très bien imaginer un narrateur qui vit en l'an 3000. Suivant la même logique, Ducrot ajoute que l'on peut aussi faire raconter une histoire par un narrateur qui n'existe plus : « *Si pour écrire il faut être, ce n'est pas nécessaire pour raconter.* »¹⁰⁴ De plus, la notion d'énonciateur renvoie à celle de centre de perspective de

¹⁰¹ Ducrot, Oswald, *Le dire et le dit*, op. cit., p. 193-194.

¹⁰² *Ibid.*, p. 204.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 207.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 208.

Genette : à savoir que la vision représentée peut ne pas correspondre à celle du narrateur. Cette différence entre « celui qui parle » et « celui qui voit » est proche de ce que Ducrot exprime quand il dit qu'un locuteur peut se rendre responsable d'une énonciation tout en refusant la responsabilité des attitudes qui sont liées à cette énonciation :

Cette situation paraît proche de celle que j'ai essayé de décrire, au niveau de l'énoncé, en disant que le locuteur présente une énonciation – dont il se déclare responsable – comme exprimant des attitudes dont il peut refuser la responsabilité. Le locuteur parle au sens où le narrateur raconte, c'est-à-dire qu'il est donné comme la source d'un discours. Mais les attitudes exprimées dans ce discours peuvent être attribuées à des énonciateurs dont il se distancie – comme les points de vue manifestés dans le récit peut être ceux de sujets de conscience étrangers au narrateur.¹⁰⁵

Néanmoins, la polyphonie ne se limite pas uniquement au discours littéraire, puisqu'elle transparait également à travers l'usage de l'ironie ou de la négation. Les théories de Ducrot, Genette et de Certeau apparaissent donc particulièrement importantes en tant qu'elles stipulent une hétérogénéité inhérente au discours, qui représente une confrontation entre diverses temporalités, points de vue et voix. En ce sens, ces théories reprennent et donnent des outils d'analyse à la notion de dialogisme, pensée par Bakhtine.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 208.

1.1.3. *Le discours émane d'un dialogue*

L'idée de dialogisme est au cœur de la conception bakhtinienne du discours. A ce titre, le théoricien russe considère que le discours est un objet de recherche partagé par l'ensemble des sciences humaines, qui se distinguent, en cela, des sciences mathématiques et naturelles :

Tout l'appareil méthodologique des sciences mathématiques et naturelles s'oriente sur la maîtrise de l'*objet réifié, muet*, qui ne se révèle point dans la parole, *qui n'informe en rien sur lui-même*. Ici la connaissance n'est pas liée à la réception et à l'interprétation des paroles ou des signes de l'objet connaissable lui-même.¹⁰⁶

Au contraire, le discours, tel que pris en charge dans les sciences humaines, ne saurait être considéré comme un objet neutre et figé, car il émane, à priori, toujours d'un dialogue : « *Le discours naît dans le dialogue comme sa vivante réplique et se forme dans une action dialogique mutuelle avec le mot d'autrui, à l'intérieur de l'objet. Le discours conceptualise son objet grâce au dialogue.* »¹⁰⁷ Cet aspect dynamique et dialogique, inhérent au discours, provient du fait que ce dernier résulte d'une activité humaine : le discours est produit par l'homme, or l'homme est constamment générateur de parole : « *Les sciences humaines ne concernent pas un objet muet ou un phénomène naturel, elles concernent l'homme dans sa spécificité. L'homme a ceci de spécifique qu'il s'exprime toujours (il parle), autrement dit, il crée un texte (fût-il potentiel).* »¹⁰⁸ C'est donc en tant que producteur de textes que l'homme s'inscrit dans le discours, or, aux yeux de Bakhtine : « *Le texte ne vit qu'en contact avec un autre texte (contexte)* ».¹⁰⁹ Dans ce cadre, le texte remplit le même rôle que l'énoncé dans l'échange verbal. L'énoncé représente une forme d'expression particulière, principalement du fait que : « *L'utilisation de la langue s'effectue sous la forme d'énoncé.* »¹¹⁰. Dans son article sur « Les genres du discours »,¹¹¹ Bakhtine considère que l'énoncé se compose de trois éléments : un « contenu thématique », un « style » et une « construction compositionnelle ».¹¹² L'originalité de la pensée bakhtinienne transparait dans cette conception complexe de l'énoncé, qui résulte de

¹⁰⁶ Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, trad. D. Olivier, Paris, Éditions Gallimard, 1978, p. 169.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 103.

¹⁰⁸ Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique de la création verbale*, trad. A. Aucouturier, Paris, Éditions Gallimard, 1984, p. 315-316.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 384.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 265.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 263-308.

¹¹² *Ibid.*, p. 265.

l'union entre la « matière linguistique » et un « contexte d'énonciation », dont la particularité est d'être « non verbale » :¹¹³

Le contexte extra-verbale de l'énoncé se compose de trois aspects : 1) *l'horizon spatial commun* aux locuteurs (l'unité du visible : la chambre, la fenêtre, etc.) ; 2) *la connaissance et la compréhension*, également *communes* aux deux, *de la situation* ; et enfin 3) *l'évaluation* qui leur est, elle aussi, *commune* de cette situation.¹¹⁴

L'idée de dialogisme est, par conséquent, indubitablement liée à cette dualité constitutive de l'énoncé, entre le verbal et le non verbal, définissant la situation d'énonciation, à savoir la possibilité d'un dialogue entre plusieurs individus parlants. Bakhtine révèle, ainsi, le rôle actif de l'autre dans le processus de l'échange verbal. Dans ce cadre, l'« autre » signifie « autrui », l'autre individu auquel on s'adresse dans une situation de communication donnée, mais également tout ce qui se situe en dehors du « moi », telle que la société. Le poids accordé au « contexte d'énonciation », implique conséquemment de penser l'interdépendance entre individuel et extra-individuel dans les actes de paroles. Sur ce point, Bakhtine considère que la parole, bien qu'exprimant un acte individuel, ne peut cependant exister que sous la forme d'énoncés. L'argumentation de Bakhtine s'inscrit, donc, dans la continuité des théories du langage susmentionnées (Benveniste, Wittgenstein), pour lesquelles la compréhension inter-individuelle est dépendante d'un apprentissage préalable de règles partagées par l'ensemble d'une communauté langagière. L'énoncé doit être pensé dans ce sens, étant socialement structuré, il représente un : « *horizon commun aux locuteurs, composé d'éléments spatio-temporels, sémantiques et évaluatifs (axiologiques)* » :¹¹⁵

Ne peut devenir la part sous-entendue de l'énoncé que ce que *nous* – l'ensemble des locuteurs – savons, voyons, aimons et reconnaissons, ce en quoi *nous* sommes tous unis [...] « Je » ne peut se réaliser dans le discours qu'en s'appuyant sur « nous ». De sorte que chaque énoncé quotidien apparaît comme un enthymème objectif et social. C'est comme un « mot de passe » que seuls connaissent ceux qui appartiennent au même horizon social.¹¹⁶

Bakhtine ajoute que les individus apprennent à distinguer différentes « formes types d'énoncés », également nommées « genres de discours », au moment de l'acquisition de

¹¹³ Todorov, Tzvetan, *Mikhaïl Bakhtine le principe dialogique suivi de : Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 67. Coll. « Poétique »

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 68. Cette citation est extraite de l'article de Bakhtine, « Le discours dans la vie et le discours en poésie », publié dans le n°6 de *Zvezda* en 1926 et traduite par Tzvetan Todorov.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.* Cette citation est extraite de l'article de Bakhtine, « Le discours dans la vie et le discours en poésie », publié dans le n°6 de *Zvezda* en 1926 et traduite par Tzvetan Todorov.

leur langue maternelle, autrement dit : l'acquisition de la langue se réalise, avant tout, à travers l'acquisition de certains énoncés :

Apprendre à parler c'est apprendre à structurer des énoncés (parce que nous parlons par énoncés et non par propositions isolées et, encore moins, bien entendu, par mot isolés). Nous apprenons à mouler notre parole dans les formes du genre et, entendant la parole d'autrui, nous savons d'emblée, aux tous premiers mots, en pressentir le genre, en deviner le volume (la longueur approximative d'un tout discursif), la structure compositionnelle donnée, en prévoir la fin, autrement dit, dès le début, nous sommes sensibles au tout discursif qui, ensuite, dans le processus de la parole dévidera ses différenciations.¹¹⁷

L'auteur mentionne, à ce titre, l'exemple des « genres phatiques », qui correspondent aux vœux, échanges de nouvelles, félicitations. Ces différents « types d'énoncés » varient en fonction des circonstances, tels que le degré de familiarité que l'on partage avec l'interlocuteur, la position sociale, la culture... La conception bakhtinienne de l'énoncé s'oppose donc à la définition saussurienne de la parole (énoncé), conçue chez le linguiste comme un acte purement individuel. En effet, dans ses *Cours de linguistique générale*, Saussure distingue la parole, acte individuel de volonté et d'intelligence, de la langue, afin de séparer l'individuel du social et ainsi de délier l'accessoire (et plus-au-moins accidentel) de l'essentiel. Pour différencier la linguistique des autres disciplines, telles que la préhistoire, l'ethnographie, l'anthropologie ou la physiologie, Saussure instaure l'étude de la langue. Il considère le langage comme un ensemble multiforme et hétéroclite, à cheval sur plusieurs domaines, se rapportant en cela tant à la sphère individuelle qu'à la sphère sociale. La langue est, quant à elle, un produit social, une faculté du langage, déterminée par un ensemble de conventions et de ce fait, elle occupe, pour Saussure, la première place parmi les faits de langage. La spécificité de la linguistique et en cela sa justification en tant que science, provient de cette différenciation entre langage et langue. De cette manière, on perçoit, chez Saussure, une sorte d'« autonomisation » de la langue, par un détachement de l'instrument linguistique de ses conditions sociales de production et d'utilisation. Ainsi, pour la linguistique la langue représente beaucoup plus un objet d'intellectualisation qu'un instrument d'action et de pouvoir.¹¹⁸ Au contraire, Bakhtine critique cet « objectivisme abstrait » : « *qui ne veut connaître que la forme abstraite de la langue et rejette la parole en dehors de son objet, sous prétexte que celle-ci est individuelle et donc infiniment*

¹¹⁷ Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique de la création verbale*, op. cit., p. 285.

¹¹⁸ Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972. (Texte original publié en 1916)

variable ». ¹¹⁹ La dichotomie instituée entre parole/individuelle et langue/sociale représente, à ses yeux, une pure fiction, car l' « expérience intérieure » (l' « exprimable ») et son « objectivation extérieure » (l' « énoncé ») se lient dans le « territoire social ». Pour cette raison, Bakhtine refuse d'étudier la langue selon la méthode linguistique, privilégiant alors, selon ses termes, une approche « translinguistique », par la prise en compte de la fonction sociale de l'énoncé/parole, autrement dit du « discours » : *Le discours, c'est-à-dire le langage dans sa totalité concrète et vivante ; le discours, c'est à dire le langage comme phénomène concret total ; discours, c'est-à-dire énoncé (vyskazyvanie).* » ¹²⁰ Comme nous l'avons mentionné, l'énoncé est imposé socialement à l'individu, qui bien que pouvant s'en servir pour exprimer son individualité (par exemple, à travers une intonation particulière), doit naviguer à l'intérieur de genres préétablis pour se faire comprendre. La translinguistique bakhtinienne représente, en cela, une approche pragmatique, puisqu'elle s'intéresse au langage dans son expressivité, c'est-à-dire lorsque les mots et propositions deviennent des énoncés et de ce fait, des entités signifiantes :

On peut poser que le mot existe pour le locuteur sous trois aspects : en tant que mot neutre de la langue et qui n'appartient à personne, en tant que mot d'autrui appartenant aux autres et que rempli l'écho des énoncés d'autrui et, enfin, en tant que mot à-soi, car, dans la mesure où j'ai affaire à ce mot, dans une situation donnée, avec une situation donnée, avec une intention discursive, il est déjà pénétré de mon expression. Sous l'un et l'autre de ces deux derniers aspects, le mot est expressif, mais cette expression, nous le répétons, n'appartient pas au mot lui-même : elle naît au point de contact entre le mot et le réel effectif, dans les circonstances d'une situation réelle, qui s'actualise à travers l'énoncé individuel. ¹²¹

Cette différenciation sous-tend également l'idée que les mots ou propositions, à partir du moment où ils deviennent des énoncés et donc entrent dans la sphère du discours, revêtent un nouveau sens, différent de celui que leur attribue la langue. En effet, la signification, dans la langue, est déterminée et fixée par les dictionnaires et dans ce cadre comporte un caractère réitérable. Au contraire, la compréhension des énoncés dépend du contexte d'énonciation dans lequel ils sont formulés. Le sens de l'énoncé, contrairement aux mots/propositions, n'est donc pas réitérable, il : « *est défini comme unique, puisqu'il résulte de la rencontre de la signification avec un contexte d'énonciation également* »

¹¹⁹ Todorov, Tzvetan, *Mikhaïl Bakhtine le principe dialogique suivi de : Écrits du Cercle de Bakhtine*, op. cit., p. 56.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 44. Cette citation est extraite du livre de Bakhtine, *La Poétique de Dostoïevski*, écrit en 1961.

¹²¹ Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique de la création verbale*, op. cit., p. 295-296.

unique ». ¹²² Afin d'éviter toute confusion, Bakhtine différencie la signification dans la langue, qu'il nomme « signification » et la signification dans le discours, qu'il définit comme le « thème ». Le « thème » du discours, en tant qu'il dépend d'une situation verbale, représente en quelque sorte un « événement ». L'auteur assimile d'ailleurs le discours à un « scénario », dont le sens et la compréhension adviennent du rapport mutuel qu'entretiennent les locuteurs, dans une situation verbale donnée. ¹²³ La compréhension, dans la situation discursive, résulte de cette interaction avec autrui, puisque les énoncés ne sont pas prononcés de manière isolée, mais répondent toujours aux énoncés d'autrui. La notion de dialogisme prend donc sens dans ce contexte :

Voilà pourquoi l'expérience verbale individuelle de l'homme prend forme et évolue sous l'effet de l'interaction continue et permanente des énoncés individuels d'autrui. C'est une expérience qu'on peut, dans une certaine mesure, définir comme un processus d'*assimilation*, plus au moins créatif, des *mots d'autrui* (et non des *mots de la langue*). Notre parole, c'est-à-dire nos énoncés (qui incluent les œuvres de création), est remplie des mots d'*autrui*, caractérisés, à des degrés variables également, par un emploi conscient et démarqué. Ces mots d'autrui introduisent leur propre expression, leur tonalité des valeurs, que nous assimilons, retravaillons, infléchissons. ¹²⁴

Le processus d'« assimilation », qui renvoie au processus d'acquisition susmentionné, implique de penser « autrui » d'une manière large, ne se limitant pas seulement à l'interlocuteur qui est en face de moi. Bakhtine considère ainsi que l'énoncé, dans la situation d'échange, répond toujours à un problème soulevé par d'autres énoncés, antérieurs ou postérieurs ¹²⁵ : « *Un énoncé doit être considéré, avant tout, comme une réponse à des énoncés antérieurs à l'intérieur d'une sphère donnée (le mot « réponse », nous l'entendons ici au sens le plus large) : il les réfute, les confirme, les complète, prend appui sur eux, les suppose connus et, d'une façon ou d'une autre, il compte avec eux.* » ¹²⁶ Cet aspect dialogique ne se limite cependant pas à l'échange verbal, puisque le texte, comme susmentionné, représente également une forme d'énoncé. D'ailleurs, Bakhtine prend l'exemple de l'écriture scientifique, à savoir du texte philosophique, sociologique, historique... qui se construit toujours dans un dialogue avec d'autres systèmes de pensée et auteurs. Dans ce cadre, le texte advient toujours à la frontière entre « deux consciences »

¹²² *Ibid.*, p. 73.

¹²³ *Ibid.*, p. 75-76.

¹²⁴ Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique de la création verbale*, op. cit., p. 296.

¹²⁵ En effet, il se peut que la formulation vise, par exemple, à anticiper des réactions ou remarques éventuelles.

¹²⁶ Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique de la création verbale*, op. cit., p. 297.

de « deux sujets » :

Le sténogramme de la pensée humaine, c'est toujours le sténogramme d'un dialogue de type particulier : l'interdépendance complexe qui s'instaure entre le *texte* (objet d'analyse et de réflexion) et le *contexte* qui l'élabore et l'encadre (contexte interrogatif, contestatif, etc.) à travers lequel se réalise la pensée du sujet qui fait acte de cognition et de jugement. Il y a rencontre de deux textes – celui qui est tout fait et celui qui s'élabore en réaction au premier. Il y a donc rencontre de deux sujets, de deux auteurs.¹²⁷

Pour cette raison, la relation dialogique peut également être pensée comme une relation intertextuelle. Cette notion est d'ailleurs élaborée par Julia Kristeva, qui s'inspire de la théorie bakhtinienne pour conceptualiser l'intertextualité en littérature. Kristeva s'intéresse notamment au « statut du mot » dans le texte, qui prend, à ses yeux trois dimensions fondamentales :

[...] le sujet de l'écriture, le destinataire et les textes extérieurs (trois éléments en dialogue). Le statut du mot se définit alors horizontalement : le mot dans le texte appartient à la fois au sujet de l'écriture et au destinataire, et verticalement : le mot dans le texte est orienté vers le corpus littéraire antérieur ou synchronique.¹²⁸

Néanmoins, dans l'univers discursif littéraire le destinataire ne peut apparaître que comme un autre discours, livre, par rapport auquel l'écrivain écrit son propre livre : « *le mot (le texte) est un croisement de mots (de textes) où on lit au moins un autre mot (texte).* »¹²⁹ Kristeva pense donc la notion d'intertextualité en présentant le texte comme une « mosaïque de citations », dans le sens qu'il absorbe et transforme d'autres textes. La théorie de Bakhtine permet de dépasser la notion de personne-sujet de l'écriture et de mieux penser « l'ambivalence de l'écriture » :

Le discours bakhtinien désigne ce que Benveniste a en vue lorsqu'il parle de discours, c'est-à-dire « le langage assumé comme exercice par l'individu », ou pour employer les termes de Bakhtine lui-même, disons que : « Pour que les rapports de signification et de logique deviennent dialogiques, ils doivent s'incarner, c'est-à-dire entrer dans une autre sphère d'existence : devenir discours, c'est-à-dire énoncé, et obtenir un auteur, c'est-à-dire un sujet de l'énoncé. Mais pour Bakhtine, issu d'une Russie révolutionnaire préoccupée de problèmes sociaux, le dialogue n'est pas seulement le langage assumé par le sujet, c'est une écriture où on lit l'autre (sans aucune allusion à Freud). Ainsi, le dialogisme bakhtinien désigne l'écriture à la fois comme subjectivité et comme communicativité ou, pour mieux dire, comme *intertextualité* ; face à ce

¹²⁷ *Ibid.*, p. 315.

¹²⁸ Kristeva, Julia, « Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman », *Critique*, tome XXIII, n°239, avril 1967, p. 440.

¹²⁹ *Ibid.* p. 440

dialogisme, la notion de « personnage-sujet de l'écriture » commence à s'estomper pour céder la place à une autre, celle de « ambivalence de l'écriture ».¹³⁰

Le terme « d'ambivalence » rend compte de cette dimension communicative, ou dialogique, de l'écriture, impliquant deux voix vis-à-vis de l'histoire et du texte : « *Le terme « d'ambivalence » implique l'insertion de l'histoire (de la société) dans le texte, et du texte dans l'histoire ; pour l'écrivain ils sont une seule et même chose.* »¹³¹ Nous reviendrons, dans notre quatrième partie, sur la spécificité du discours littéraire. Néanmoins, on peut d'ores et déjà ajouter que le dialogisme et la relation entre énoncés permettent de penser le discours comme le lieu où se confrontent diverses voix sociales, culturelles, idéologiques. Cette diversité, également définie, par Bakhtine, comme une « hétérologie » est inhérente à la diversité sociale, mais combattue par le pouvoir et l'idée d'Etat unique, qui luttent pour l'instauration d'une langue unique.¹³²

La théorie de Bakhtine, en mettant l'accent sur l'idée d'une circulation des énoncés, apparaît importante pour notre travail, qui s'attache, comme nous l'avons déjà évoqué, à analyser la manière avec laquelle certains énoncés traversent différentes époques, cultures, contextes socio-politique, tout en revêtant, à chaque fois, un sens différent et donc constituant, à chaque fois, un événement discursif. Par ailleurs, l'idée de dialogisme nous sera utile quand nous aborderons le discours des activistes MSM au Sénégal, qui se construit comme une réponse et donc en dialogue non seulement vis-à-vis de certaines réactions/énoncés homophobes, mais aussi en lien avec un certain discours scientifique. En ce sens, le discours peut être également perçu, comme nous allons maintenant le démontrer, comme une pratique.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 443-444.

¹³¹ *Ibid.*, p. 444.

¹³² Todorov, Tzvetan, *Mikhaïl Bakhtine le principe dialogique suivi de : Écrits du Cercle de Bakhtine*, op. cit., p. 90.

Dans *Esthétique et théorie du roman*, Bakhtine remarque que la présence, au sein du langage, de ce phénomène dialogique et de ce processus de centralisation idéologique, socio-politique et culturel donne naissance à différentes conceptions du monde : Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, op. cit., p. 95-96.

1.2. L'analyse du discours au service d'une réflexion sur le social

Dans la première partie de ce chapitre, nous avons dégagé différentes caractéristiques du discours. Les théories analysées nous ont permis de relever un certain nombre d'axes théoriques et méthodologiques nécessaires pour notre recherche. Dans cette partie, nous poursuivons notre réflexion en questionnant plus précisément le processus de construction des formations discursives, puisque notre étude, comme nous l'avons mentionné, interroge la mise en place de différents systèmes de croyances, savoirs et idéologies concernant l'homosexualité au Sénégal. Afin d'aborder cette question, nous nous référons, dans un premier temps, à la philosophie foucauldienne.

1.2.1. Les « formations discursives » au cœur d'une « Archéologie du savoir »

En ce qui concerne le discours, la pensée foucauldienne part, tout comme la théorie bakhtinienne, d'une réflexion sur l'énoncé. Dans un premier temps, Foucault tient à se démarquer de l'approche linguistique, dont la méthode repose sur une analyse de la langue, par la mise en lumière, pour une langue donnée, des règles sous-jacentes à la construction des énoncés, présupposant qu'une : « [...] langue constitue toujours un système pour des énoncés possibles : c'est un ensemble fini de règles qui autorise un nombre infini de performances ». ¹³³ Ce constat rejoint la définition que Bakhtine donne à la signification dans la langue, qui revêt un caractère réitérable. Foucault, au contraire, s'intéresse à l'énoncé en tant qu'il exprime un « événement discursif ». Dans ce cadre, l'énoncé, dans l'analyse du discours, représente un : « [...] ensemble toujours fini et actuellement limité des seules séquences linguistiques qui ont été formulées ». ¹³⁴ L'analyse de la langue et l'analyse du discours ne se posent donc pas les mêmes questions :

La question que pose l'analyse de la langue, à propos d'un fait de discours quelconque, est toujours : selon quelles règles tel énoncé a-t-il été construit, et par conséquent selon quelles règles d'autres énoncés semblables pourraient-ils être construits ? La description du discours pose une tout autre question : comment se fait-il que tel énoncé soit apparu, et nul autre à sa place ? ¹³⁵

Foucault précise, également, qu'il ne souhaite pas réaliser une histoire de la pensée, qui constitue, à ses yeux, une démarche « allégorique », recherchant : « [...] par-delà les

¹³³ Foucault, Michel, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », In., *Dits et écrits. 1954-1988. Tome I. 1954-1969*, Paris, Éditions Gallimard, 1994, p. 705.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*, p. 705-706.

*énoncés eux-mêmes l'intention du sujet parlant, son activité consciente, ce qu'il a voulu dire [...] ».*¹³⁶ L'analyse du discours, telle que pensée par Foucault, demande de traiter l'énoncé dans son « irruption historique » :

[...] il s'agit de saisir l'énoncé dans l'étroitesse et la singularité de son événement ; de déterminer les conditions de son existence, d'en fixer au plus justes les limites, d'établir ses corrélations aux autres énoncés qui peuvent lui être liés, de montrer quelles autres formes d'énonciation il exclut.¹³⁷

Tout comme dans la théorie bakhtinienne, l'énoncé est pensé comme une entité complexe, renvoyant : d'un côté : à un contexte énonciatif unique, singulier et d'un autre côté, à un ensemble de phénomènes discursifs et non discursifs qui lui sont extérieurs. L'énoncé ne représente donc pas une instance « isolée », « solitaire » et « souveraine », puisqu'il s'articule à d'autres événements pouvant être d'ordre « technique », « pratique », « économique », « social », « politique »...¹³⁸ Cette dualité inhérente à l'énoncé présuppose que ce dernier se construit toujours vis-à-vis d'une extériorité. Dans ce cadre, l'événement discursif peut être pensé comme une transformation, ré-articulation ou ré-activation d'autres discours qui le précèdent. En prenant l'exemple de la folie, thème auquel il a consacré un ouvrage, Foucault met en lumière le fait que les discours sur la folie renvoient à une multiplicité d'objets, en fonction de l'époque, des disciplines... Il constate, conséquemment, qu'un même thème peut donner lieu à ce qu'il définit comme : « une dispersion des points de choix », à savoir, la présence de plusieurs discours, points de vue, pris dans un jeu de « substitution », d'« enchevêtrement », d'« écarts », de « transformation ».¹³⁹ En ce qui concerne sa recherche sur la folie, il remarque ainsi que les énoncés analysés n'étaient pas identiques, puisqu'ils relevaient d'une sémantique médicale, juridique et utilisaient parfois un lexique littéraire. Dans ce contexte, la folie, prise en charge par ces divers énoncés, apparaissait également comme un objet multiple. Pour cette raison, Foucault considère que l'objet dans le discours correspond, en réalité, à un « référentiel », dont l'identité résulte de cette « dispersion des points de choix » :

D'une façon paradoxale, définir un ensemble d'énoncés dans ce qu'il a d'individuel ne consiste pas à individualiser son objet, à fixer son identité, à décrire les caractères qu'il conserve en permanence ; c'est tout au contraire décrire la dispersion de ces objets, saisir tous les interstices qui les séparent, mesurer les distances qui règnent entre eux – en d'autres termes, formuler leur

¹³⁶ Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1969, p. 42.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Foucault, Michel, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *op. cit.*, p. 707.

¹³⁹ Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 55.

loi de répartition. Ce système, je ne l'appellerai pas « domaine » d'objets (car le mot implique l'unité, la clôture, le proche voisinage plutôt que l'éparpillement et la dispersion) ; je lui donnerai, un peu arbitrairement, le nom de *référentiel* ; et je dirai par exemple que la « folie » n'est pas l'objet (ou référent) commun à un groupe de propositions, mais le référentiel ou loi de dispersion de différents objets ou référents mis en jeu par un ensemble d'énoncés, dont l'unité se trouve précisément définie par cette loi.¹⁴⁰

Dans le cadre de notre recherche, l'homosexualité est également pensée comme un « référentiel », dans le sens où elle donne lieu à un ensemble d'énoncés distincts, points de vue différentiels qui s'éparpillent du XIXe siècle jusqu'au XXIe siècle. L'homosexualité se construit donc dans cette dispersion et représente un « objet » de recherche équivoque, ambigu avec une signification multiple. C'est d'ailleurs à partir de cette idée de dispersion que Foucault conceptualise la notion de « formation discursive » :

dans le cas où l'on pourrait décrire, entre un certain nombre d'énoncés, un pareil système de dispersion, dans le cas où entre les objets, les types d'énonciation, les concepts, les choix thématiques, on pourrait définir une régularité (un ordre, des corrélations, des positions et des fonctionnements, des transformations), on dira, par convention, qu'on affaire à une *formation discursive*, - évitant ainsi des mots trop lourds de conditions et de conséquences, inadéquats d'ailleurs pour désigner une pareille dispersion, comme « science », ou « idéologie », ou « théorie », ou « domaine d'objectivité ».¹⁴¹

La formation discursive se distingue par son caractère hétérogène : elle échappe à toute tentative d'homogénéisation, au contraire elle se construit dans les écarts de sens et les contradictions ; elle produit, conséquemment, ses propres « lois de répartition ». La dispersion à l'œuvre dans la formation discursive est repérable à travers un certain nombre d'éléments :

- un « référentiel » ;
- un « type d'écart énonciatif », correspondant au niveau « syntaxique », postulant la nécessaire hétérogénéité des énoncés et une impossibilité de les restreindre à une seule « chaîne syntactique » ;¹⁴²
- un « réseau théorique », correspondant au niveau sémantique, affirmant une hétérogénéité et indépassable pluralité conceptuelles vis-à-vis de mêmes énoncés ;¹⁴³

¹⁴⁰ Foucault, Michel, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *op. cit.*, p. 712.

¹⁴¹ Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 56-57.

¹⁴² Foucault, Michel, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *op. cit.*, p. 714.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 716.

- un « champ de possibilités stratégiques », correspondant au niveau opératoire, à savoir, mettant en avant la diversité des opinions ou « points de choix ».¹⁴⁴

En ce sens, la formation discursive est régie par un ensemble de « règles de formation », qui déterminent les « conditions d'existence », ou les règles à partir desquelles les objets se répartissent à l'intérieur d'une même formation discursive. Foucault dégage alors un ensemble d'aspects permettant d'identifier un tel phénomène. Afin que le lecteur puisse appréhender la manière dont nous utilisons la théorie/méthodologie foucauldienne, nous illustrerons ces aspects avec des exemples tirés de notre corpus. Pour analyser les règles d'apparition des objets à l'intérieur d'une formation discursive, il est donc impératif de mettre en évidence :

- la « *surface première de leur émergence* ».¹⁴⁵ Il faut identifier les lieux où surgissent ces différentes formes de discours. Foucault note que ces « surfaces d'émergence » diffèrent en fonction de l'époque et la culture. Par exemple, pour ce qui est de la psychopathologie au XIXe siècle, ces lieux sont l'art, la sexualité, la pénalité, qui concourent à la mise en place d'un discours normatif sur la déviance.¹⁴⁶ En ce qui concerne notre étude, on constate que les lieux d'émergence du discours sur l'homosexualité au Sénégal apparaissent pluriels, en fonction de l'époque à laquelle on se trouve. Ainsi, à la fin du XIXe siècle, le discours sur l'homosexualité en Afrique émerge en Occident par le biais de récits et romans de missionnaires. L'anthropologie joue également un rôle important, ainsi que la psychiatrie, car le débat est influencé par l'avènement d'un discours normatif sur l'homosexualité en Occident.¹⁴⁷ Au XXIe siècle, les lieux d'émergence se déplacent au Sénégal et plus généralement en Afrique : il s'agit, d'abord, des médias, des instances religieuses, de la pénalité ; ensuite, de la science, en particulier l'anthropologie, la psychiatrie ou psychanalyse¹⁴⁸ et enfin, de l'art.¹⁴⁹
- les « *instances de délimitation* ».¹⁵⁰ Foucault s'inspire de ses propres recherches et démontre que la médecine devient l'instance, au XIXe siècle, qui transforme la folie en objet du discours. La justice joue également un rôle important, à travers les

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 719.

¹⁴⁵ Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 60.

¹⁴⁶ Ce point apparaît également traité dans : Foucault, Michel, *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, Seuil/Gallimard, 1999.

¹⁴⁷ Voir : deuxième chapitre.

¹⁴⁸ Voir : troisième chapitre.

¹⁴⁹ Voir : quatrième chapitre.

¹⁵⁰ Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 61.

notions de « responsabilités », d'« hérédité », ou de « danger social » et enfin la critique littéraire et artistique. Pour ce qui est de l'homosexualité, ces instances au XXI^e siècle seraient : l'autorité religieuse, qui ré-élabore une réflexion sur l'éthique, le licite/illicite et la famille ; les sciences médicales et les sciences humaines, qui nomment l'homosexualité comme objet, principalement en lien avec la question du VIH/sida ; l'art (littérature/cinéma) qui redéfinit les frontières entre les genres et interroge la notion d'identité.

- Les « grilles de spécification » : « il s'agit des systèmes selon lesquels on sépare, on oppose, on apparente, on regroupe, on classe, on dérive les unes des autres les différentes folies comme objets du discours psychiatriques [...] ». ¹⁵¹ Dans le cas de la folie, Foucault cite l'« âme », le « corps », la « vie ». Pour ce qui est de l'homosexualité, il semble que ces grilles de spécification évoluent au long de l'histoire. Au XIX^e siècle, l'homosexualité est liée à la question de la « race » et résulte ainsi d'une différenciation établie entre les corps, les cultures et les âmes. Au XX^e et XXI^e siècle, la culture, l'identité, la sexualité concourent à cette spécification.

La formation discursive se réalise dans la relation qu'entretiennent ces trois instances : à savoir l'« instance d'émergence », l'« instance de délimitation » et l'« instance de spécification ». L'avènement des objets du discours apparaît, dans ce contexte, imbriqué dans un « faisceau de rapports complexes ».

Les conditions pour qu'apparaisse un objet de discours, les conditions historiques pour qu'on puisse en « dire quelque chose », et que plusieurs personnes puissent en dire des choses différentes, les conditions pour qu'il s'inscrive dans un domaine de parenté avec d'autres objets, pour qu'il puisse établir avec eux des rapports de ressemblance, de voisinage, d'éloignement, de différence, de transformation – ces conditions, on le voit, sont nombreuses, et lourdes. Ce qui veut dire qu'on ne peut pas parler à n'importe quelle époque de n'importe quoi ; il n'est pas facile de dire quelque chose de nouveau ; il ne suffit pas d'ouvrir les yeux, de faire attention, ou de prendre conscience, pour que de nouveaux objets, aussitôt, s'illuminent, et qu'au ras du sol ils poussent leur première clarté. ¹⁵²

L'analyse foucauldienne vise exclusivement à révéler ce jeu de rapports, par lequel les objets du discours se transforment et apparaissent. Il ne s'agit donc pas d'interroger le sens des mots dans le discours, ni de retrouver une signification cachée, ou de revenir à un « en-

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, p. 65.

deçà » du discours, mais de s'intéresser aux discours en tant qu'ils sont : « *des pratiques qui forment systématiquement les objets dont ils parlent* ». ¹⁵³ Foucault dépasse ainsi l'opposition souvent instituée entre discours et pratique ou pensée et action : « *Certes, les discours sont faits de signes ; mais ce qu'ils font, c'est plus que d'utiliser ces signes pour désigner des choses. C'est ce plus, qui les rend irréductibles à la langue et à la parole. C'est ce « plus » qu'il faut faire apparaître et qu'il faut décrire.* » ¹⁵⁴ Pour décrire « ce plus », cette pratique à l'œuvre dans le discours, il apparaît important d'examiner le « contexte énonciatif », pour reprendre les termes de Bakhtine, dans lequel les discours sont énoncés et, plus exactement, de se pencher sur les sources du discours, sur ceux qui prononcent ces discours. Dans ce contexte, plusieurs questions peuvent être formulées :

- Qui sont les personnes qui parlent ? D'où proviennent leur légitimité ? Qui est en droit d'articuler les discours ? Par exemple, Foucault note que pour la folie il s'agit principalement du médecin. En ce qui concerne l'homosexualité, ces personnes ne sont pas les mêmes au XIXe, au XXe et au XXIe siècle. Ce déplacement de personnes est lié au contexte scientifique, politique et social. Durant la colonisation, le discours sur l'homosexualité au Sénégal et plus largement en Afrique, émane principalement de médecins, anthropologues, missionnaires, romanciers occidentaux, alors qu'après la décolonisation et également la remise en cause de l'impérialisme colonial par les élites africaines, les détenteurs de cette parole changent, le discours sur l'homosexualité est notamment pris en charge par certains leaders religieux. Néanmoins, de nos jours, on assiste, à une sorte d'éclatement discursif, et une multiplication des instances discursives : journalistes, élites religieuses, scientifiques, activistes homosexuels (et pour ce qui est du Sénégal, activistes masculins), ONG internationales et nationales, leaders politiques.
- Quels sont les lieux où se tiennent les discours ? Le discours sur l'homosexualité est, par exemple, exprimé dans différents lieux : traités scientifiques, romans, films, médias (journaux et télévisions), hôpitaux, associations religieuses, associations MSM, mosquées.
- Quels sont les dispositifs et systèmes permettant le recueil de l'information ? En ce qui concerne le discours scientifique sur l'homosexualité, on peut citer : le questionnaire, les analyses médicales, les interviews.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 71.

¹⁵⁴ *Ibid.*

Ces différentes questions mettent ainsi en lumière une « disparité du sujet parlant » et témoignent, conséquemment d'un dialogisme (Bakhtine) ou d'une polyphonie au sein de toutes formations discursives.

Dans l'analyse proposée, les diverses modalités d'énonciation au lieu de renvoyer à *la* synthèse ou à *la* fonction unifiante d'un sujet, manifestent sa dispersion. Aux divers statuts, aux divers emplacements, aux divers positions qu'il peut occuper ou recevoir quand il tient un discours [...] Le discours, ainsi conçu, n'est pas la manifestation, majestueusement déroulée, d'un sujet qui pense, qui connaît, et qui le dit : c'est au contraire un ensemble où peuvent se déterminer la dispersion du sujet et sa discontinuité avec lui-même. Il est un espace d'extériorité où se déploie un réseau d'emplacements distincts.¹⁵⁵

Le phénomène de dispersion, que nous avons évoqué au début de cette partie, se rapporte donc tant aux discours, qu'à leur(s) auteur(s). Cependant, l'analyse des formations discursives ne se limite pas au simple dévoilement de cette hétérogénéité discursive, puisque Foucault s'attache également à déterminer les principes selon lesquels : « *ont pu apparaître les ensembles signifiants qui ont été énoncés* ». ¹⁵⁶ Dans ce cadre, le philosophe rappelle que le discours est nécessairement lié à une question de pouvoir, c'est-à-dire qu'il suppose que certaines choses peuvent être dites et d'autres omises. Le discours est, par conséquent : « *un bien qui est par nature, l'objet d'une lutte et d'une lutte politique* ». ¹⁵⁷ L'analyse doit alors considérer cette « vacuité » discursive, ou en d'autres termes : ce « principe de raréfaction », par lequel s'observe un : « *non remplissement du champ des formulations possibles tel qu'il est ouvert par la langue* ». ¹⁵⁸ Nous reviendrons plus spécifiquement sur ce point quand nous traiterons de la relation entre discours et idéologie. Cependant, il convient d'ores et déjà de mentionner que l'étude de cette raréfaction discursive concourt à penser la manière dont les discours sont investis dans des rapports sociaux. Il convient de tenir compte de ces « jeux d'écarts », « interstices », « distances », « blancs » par lesquels certains énoncés apparaissent et disparaissent ; en somme il faut prendre en compte le fait que : « *le discours n'a pas seulement un sens ou une vérité, mais une histoire* ». ¹⁵⁹ Cette prise en compte historique apparaît importante, puisqu'elle aboutit à une conceptualisation de la notion d'« archive », qui doit être pensée à un niveau intermédiaire, entre l'« oubli » et la « tradition ». L'archive : « *fait apparaître les règles d'une pratique qui permet aux énoncés à la fois de subsister et de se modifier*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 77-78.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 164.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 166.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 164.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 175.

régulièrement ». ¹⁶⁰ L'archive requiert de reconsidérer la temporalité historique. Elle demande de recourir à une « description archéologique », par laquelle l'histoire se construit dans un jeu de ruptures, transformations, différenciations. La « description archéologique » réclame, conséquemment, de repenser les relations entre le nouveau et l'ancien, qui se façonnent dans un jeu de rappels ou de réfutations. Dans ce cadre, l'archéologie se rapproche de l'intertextualité de Bakhtine ou de Kristeva, elle ne vise pas à gommer les contradictions ou différences qui construisent l'histoire, mais, au contraire, cherche à les restituer :

En prenant les contradictions comme objets à décrire, l'analyse archéologique n'essaie pas de découvrir à leur place une forme ou une thématique communes, elle essaie de déterminer la mesure et la forme de leur écart. Par rapport à une histoire des idées qui voudrait fondre les contradictions dans l'unité semi-nocturne d'une figure globale, ou qui voudrait les transmuier en un principe général, abstrait et uniforme d'interprétation ou d'explication, l'archéologie décrit les différents espaces de dissension. ¹⁶¹

La démarche archéologique met à mal la représentation d'une histoire globale ; Foucault ne souhaite pas décrire l' « *esprit unitaire d'une époque* », ¹⁶² mais la société et le discours dans sa pluralité. Par conséquent, la réflexion foucauldienne sur le discours apparaît importante pour penser les transformations discursives à l'œuvre au sein d'une même époque et plus généralement dans l'histoire. Notre étude s'inspire de la démarche foucauldienne dans ce sens. Il s'agit, pour reprendre les termes de Foucault, de retracer l'archéologie des discours sur l'homosexualité au Sénégal : premièrement, en inscrivant ces discours dans une histoire ; deuxièmement, en dévoilant leur inévitable dispersion. Cependant, il ne s'agit pas pour autant de réécrire une « archéologie de l'homosexualité au Sénégal » à la mode foucauldienne. Cette approche, comme nous l'avons démontré, nous offre un certain nombre d'outils théoriques et méthodologiques pour analyser le discours, mais, néanmoins, se situe, comme le remarque Dominique Maingueneau, à un niveau « prélinguistique » et « prétextuel ». ¹⁶³ D'ailleurs, Foucault énonce lui-même son intention de s'écarter d'une analyse du « style » ou de l' « enchaînement des phrases » dans le texte. ¹⁶⁴ Néanmoins, peut-on véritablement recourir à une analyse du discours sans une

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 178.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 205.

¹⁶² Foucault, Michel, « Réponse à une question », In., *Dits et écrits. 1954-1988. Tome 1. 1954-1969, op. cit.*, p. 677.

¹⁶³ Maingueneau, Dominique, *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 40.

¹⁶⁴ Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir, op. cit.*, p. 104-105.

prise en compte du donné textuel ou linguistique ? Comme nous le montrent les théoriciens de l'analyse du discours, l'étude du discours gagne, au contraire, à s'appuyer sur les « sciences du langage ».¹⁶⁵

¹⁶⁵ Maingueneau, Dominique, *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, op. cit., p. 40.

1.2.2. *L'analyse du discours : la mise en avant d'une « hétérogénéité discursive »*

L'analyse du discours, ou AD, traduit plusieurs conceptions théoriques et méthodologiques. Dominique Maingueneau rappelle qu'en France, depuis les années 60, l'AD est principalement prise en charge par des linguistes et des historiens et plus rarement par des psychologues.¹⁶⁶ Néanmoins, cette orientation linguistique représente une « spécificité » de l'« école française d'analyse du discours », qui se distingue, sur ce point, de l'analyse du discours¹⁶⁷ pratiquée dans les écoles anglo-saxonnes, inspirée beaucoup plus des approches interactionniste, psychologique et sociologique.¹⁶⁸ L'AD n'est pas réductible à une seule discipline ou conception du discours. Néanmoins, nonobstant cette disparité conceptuelle, définitionnelle et disciplinaire, ces nouvelles préoccupations pour le « discours », dans le champ de la recherche, peuvent certainement être considérées comme une sorte de « tournant discursif » ou « *discursive turn* » :

It is not possible to trace the field of Discourse Studies back to one founder, school or field. Discourse studies (abbreviated as DS) is, we believe, the result of the convergence of a number of theoretical and methodological currents originating in various countries (above all Europe and North America) and in different disciplines of the social sciences and the humanities (linguistics, sociology, philosophy, literary criticism, anthropology, history...). Philosophy, history and the social sciences is said to have seen a 'linguistic turn' since the second half of the 20th century. Likewise, one could speak of a 'discursive turn' which goes hand in hand with cultural, visual and argumentative turns in the social sciences and humanities.¹⁶⁹

Dans ce cadre, il semble que les « *Discourse Studies* » ne se distinguent pas seulement du fait de leur caractère « trans-disciplinaire » ou « post-disciplinaire », mais également parce qu'elles remettent en question les divisions et sub-divisions établies dans le champ cognitif, entre les disciplines.¹⁷⁰ Cette remise en cause transparaît dans l'« école française de l'analyse de discours », qui conteste particulièrement l'opposition, souvent établie, entre la science linguistique, considérée comme devant s'occuper uniquement de la « langue », au sens où l'entend Saussure et les sciences extralinguistiques, dont l'objet vise à étudier

¹⁶⁶ Maingueneau, Dominique, *Nouvelles tendances en analyse du discours*, Paris, Hachette, 1987, p. 6.

¹⁶⁷ Dans les pays anglo-saxons, l'analyse du discours est nommée de différente manière : « Discourse analysis », « discourse research » ou « discourse Studies ». Cf. Angermuller, Johannes, Maingueneau, Dominique, Wodak, Ruth (eds.), *The Discourse Studies Reader. Main currents in theory and analysis*, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2014, p. 2.

¹⁶⁸ Maingueneau, Dominique, *Nouvelles tendances en analyse du discours*, *op. cit.*, p. 10.

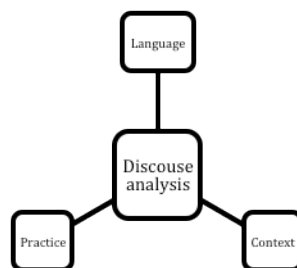
¹⁶⁹ Angermuller, Johannes, Maingueneau, Dominique, Wodak, Ruth (eds.), *The Discourse Studies Reader. Main currents in theory and analysis*, *op.cit.*, p. 1.

¹⁷⁰ *Ibid.*

les « *stratégies d'interlocutions des sujets* » dans un contexte social ou historique. Au contraire, l'AD essaye de concevoir des passerelles entre la dimension linguistique et la dimension extralinguistique, qui se répondent, dans son élaboration théorique et méthodologique, d'une façon mutuelle. Dans notre travail, nous nous inspirons particulièrement des travaux réalisés par Maingueneau :

Il y a deux façons de lire l'opposition entre ces deux zones du champ linguistique : l'une y décèle une hiérarchie entre ce qui relèverait de plein droit de la linguistique et ce qui ne serait qu'un ensemble de marges, de retombées peu scientifiques du noyau dur ; l'autre, celle que nous défendons, affirme d'emblée la dualité radicale du langage, à la fois intégralement formel et intégralement traversé par des enjeux subjectifs et sociaux.¹⁷¹

De ce fait, même si, en France, l'AD emprunte un certain nombre de ces outils méthodologiques et théoriques à la science linguistique, elle ne peut cependant pas être pensée comme une sous-discipline de cette dernière. En effet, contrairement à la linguistique, les théories de l'analyse du discours, se définissent toutes selon trois attributs qui leur sont essentiels : un langage (désignant le « matériel sémiotique »), une pratique (correspondant aux différentes manières d'utiliser le langage) et un contexte (référant aux « cadres », « situations » ou « savoirs » auquel se rattache le langage dans un contexte communicationnel donné), qui peuvent être représentés par un triangle :¹⁷²



Selon l'approche choisie, on favorisera un des trois domaines, par exemple, la « pragmatique énonciative » s'intéresse plus au langage, alors que les théories interactionnistes s'appuient plus sur les pratiques. Maingueneau, quant à lui, porte sa réflexion sur différentes notions que nous avons évoquées. Son travail nous apparaît, en ce sens, particulièrement intéressant, parce qu'il permet d'établir plus clairement les liens

¹⁷¹ Maingueneau, Dominique, *Nouvelles tendances en analyse du discours*, op. cit., p. 7.

¹⁷² Ce tableau, intitulé, « The triangle of the discourse analysis : language, practice, context », est proposé par Johannes Angermüller, Dominique Maingueneau et Ruth Wodak, dans leur introduction, voir : Angermüller, Johannes, Maingueneau, Dominique, Wodak, Ruth (eds.), *The Discourse Studies Reader. Main currents in theory and analysis*, op.cit., p. 7.

entre les auteurs précédemment cités. Ces relations sont d'ailleurs prégnantes à travers les différentes définitions qu'il donne au discours :

- « *Le discours suppose une organisation transphrasique.* »¹⁷³ A savoir, l'idée que la phrase n'est pas le seul support du discours, qui mobilise également d'autres structures. En somme le discours se concrétise dans divers genres.
- « *Le discours est une forme d'action.* »¹⁷⁴ Dans ce cadre, l'auteur se réfère explicitement à Searle et Austin, qui définissent un rôle pragmatique du langage, en affirmant que tout discours produit des choses. Il y a donc un caractère actif du langage. Ce dernier parle de ce monde parce qu'il le représente et agit sur ce monde ; il devient par là même une action. Pour cela, Austin développe l'idée d'« énonciation performative » ou de « performatif »,¹⁷⁵ qui s'exerce dans les actes illocutoires : « *Il s'agit d'un acte effectué en disant quelque chose, par opposition à l'acte de dire quelque chose.* »¹⁷⁶
- « *Le discours est interactif.* »¹⁷⁷ Maingueneau différencie l'interaction et la conversation. L'interactivité suppose l'idée d'un « échange » avec un ou plusieurs locuteurs.
- « *Le discours est orienté.* »¹⁷⁸ Autrement dit le discours répond à une visée, un but.
- « *Le discours est contextualisé.* »¹⁷⁹ C'est-à-dire que le discours est toujours dépendant d'un contexte.
- « *Le discours est pris en charge.* »¹⁸⁰ Le discours suppose donc la présence d'un « centre déictique ».
- « *Le discours est régi par des normes.* »¹⁸¹
- « *Le discours est pris dans un interdiscours.* »¹⁸² L'auteur se réfère ici aux théories sur l'intertextualité (Bakhtine, Kristeva) et l'architextualité (Genette).

¹⁷³ Maingueneau, Dominique, *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, op. cit., p. 32.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Austin donne la définition suivante au « performatif » : « *Le terme « performatif » sera utilisé dans une grande variété de cas et de constructions (tous apparentés), à peu près comme l'est le terme « impératif ». Ce nom dérive, bien sûr, du verbe [anglais] perform, verbe qu'on emploie d'ordinaire avec le substantif « action » : il indique que produire l'énonciation est exécuter une action (on ne considère pas, habituellement, cette production-là comme ne faisant que dire quelque chose).* » Austin, John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 41-42.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 113.

¹⁷⁷ Maingueneau, Dominique, *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, op. cit., p. 32.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 33.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*

Ces différentes définitions témoignent de l'orientation pragmatique de l'auteur. Néanmoins, Maingueneau n'accorde aucune intention au sujet parlant. Au contraire, l'AD, défendue par Maingueneau, pense la question de la « subjectivité énonciatrice » en terme de place, dans la continuité de la théorie bakhtinienne ou foucauldienne, mais aussi en s'inspirant des développements de Michel de Certeau dans *L'écriture de l'histoire*.

En général, et ceci dès ses débuts, l'AD préfère formuler les instances d'énonciation en termes de « places », de manière à insister sur la prééminence et la préexistence de la topographie sociale sur les sujets parlants qui viennent s'y inscrire. Un concept de place « dont la spécificité repose sur ce trait essentiel que chacun accède à son identité à partir et à l'intérieur d'un système de places qui le dépasse ». Ce primat du système de places est crucial dès qu'on raisonne en termes de formations discursives ; il s'agit alors, selon la formule de M.Foucault, de « déterminer quelle est la position que peut et doit occuper tout individu pour en être le sujet ». Ce qui revient à dire que « la théorie du discours n'est pas une théorie du sujet *avant qu'il énonce*, mais une théorie de *l'instance d'énonciation* qui est en même temps et intrinsèquement un effet d'énoncé ». ¹⁸³

Nous reviendrons sur la problématique de la construction de la subjectivité quand nous traiterons du discours en lien avec la notion d'idéologie. On note toutefois, d'ores et déjà, dans la pensée de Maingueneau, un certain rapprochement avec la théorie structuraliste, qui, par ailleurs, a grandement influencée l'AD en France. A ce titre, dans son article sur le structuralisme, Deleuze constate que dans un tel système les lieux l'emportent sur ceux qui les remplissent. Ce ne sont pas les sujets qui remplissent les lieux, mais les lieux eux-mêmes à travers lesquels les sujets n'ont d'autres moyens de se situer¹⁸⁴. On constate donc, dans une telle conception, une certaine disparition du sujet. Cette importance accordée à la place dans le processus de construction de la subjectivité discursive, permet, conséquemment, d'entrevoir le discours comme une sorte de « mise en scène », conditionnée par une « deixis discursive », à savoir par : « *l'univers de sens que construit une formation discursive par son énonciation* ». ¹⁸⁵

S'il y a deixis discursive, c'est parce qu'une formation discursive n'énonce pas à partir d'un sujet, d'une conjoncture historique et d'un espace objectivement assignables de l'extérieur, mais en se donnant la scène que son énonciation à la fois produit et présuppose pour se légitimer. ¹⁸⁶

¹⁸³ Maingueneau, Dominique, *Nouvelles tendances en analyse du discours*, op.cit., p. 22.

¹⁸⁴ Deleuze, Gilles, « A Quoi reconnaît-on le structuralisme ? », In., Châtelet, François (dir.) *Histoire de la Philosophie VIII*, Hachette, Paris, 2000, p. 30.

¹⁸⁵ Maingueneau, Dominique, *Nouvelles tendances en analyse du discours*, op. cit., p. 28

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 29.

La notion de « deixis discursive » permet d'inscrire l'énonciation dans une dimension spatio-temporelle particulière. C'est dans ce cadre que Maingueneau s'intéresse aux « cadres de l'énonciation », en partant du principe qu' : « *Un sujet n'énonce donc qu'en supposant une sorte de « rituel sociolangagier » implicite partagé par les locuteurs* ». ¹⁸⁷ Ce rituel confère non seulement une place au locuteur/sujet, mais également est attaché à un ensemble d'attitudes. Dans ce contexte, l'auteur accorde une attention particulière à la « voix » :

C'était d'ailleurs là une dimension bien connue de la rhétorique antique qui entendait par *ethè* les propriétés que se conféraient implicitement les orateurs à travers leur manière de dire : non pas donc ce qu'ils disaient sur eux-mêmes, mais ce qu'ils montraient par leur manière même de s'exprimer. Aristote distinguait ainsi la *phronésis* (avoir l'air de quelqu'un de pondéré), l'*arété* (prendre l'attitude d'un homme qui a son franc parler, qui dit la vérité nue), l'*eunoia* (offrir une image complaisante de soi), etc. L'efficacité ces « *ethè* » vient de ce qu'ils traversent, emportent l'ensemble de l'énonciation sans jamais s'explicitier comme tels. ¹⁸⁸

Néanmoins, cette référence à l'éthos rhétorique ne constitue pas une démarche psychologisante, puisque Maingueneau considère que les postures adoptées par les sujets ne relèvent en rien d'un jeu ou d'un choix établi en toute conscience. En outre, l'éthos détermine une « gestuelle » et une « intonation » particulière, qui concourent *in fine* à la construction d'une certaine « corporalité » et d'un certain « caractère », correspondant à : « *ce faisceau de traits « psychologiques » que le lecteur attribue spontanément à la figure de l'énonciateur d'après sa manière de dire.* » ¹⁸⁹ Pour cela, l'auteur affirme que la « formation discursive » participe également à un phénomène d' « incorporation » :

- la formation discursive confère une « corporalité » à la figure de l'énonciateur et, corrélativement, à celle du destinataire, elle leur « donne corps » textuellement ;
- cette corporalité permet l' « incorporation » par les sujets de schèmes définissant une manière spécifique d'habiter le monde, la société ;
- ces deux premiers aspects sont une condition de l' « incorporation » imaginaire des destinataires dans le corps, le groupe des adeptes du discours. ¹⁹⁰

Maingueneau s'inspire ici, comme nous le verrons par la suite, explicitement de l' « interpellation » althussérienne, mais également de la théorie bourdieusienne. En effet,

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 20.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 31.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 34.

dans son ouvrage *Langage et pouvoir symbolique*, Bourdieu, dans le prolongement de sa réflexion sur l'*habitus*, définit le langage comme une technique du corps : la compétence linguistique et phonologique est une dimension de l'« hexis corporelle », où s'expriment les rapports du monde social et tous les rapports socialement instruits du monde.¹⁹¹ Le travail de Maingueneau s'inscrit, par ailleurs, dans la continuité de la théorie bakhtinienne, pour laquelle l'énonciation apparaît conditionnée par des « genres du discours », socialement institués. Néanmoins, selon Maingueneau, les « genres du discours », en tant qu'ils prescrivent un ensemble de places, attitudes et caractères, révèlent une sorte de mise en scène, pouvant être définie comme une « scène d'énonciation » : « [...] *appréhender une situation de discours comme scène d'énonciation, c'est la considérer « de l'intérieur », à travers la situation que la parole prétend définir, le cadre qu'elle montre (au sens pragmatique) dans le mouvement même où elle se déploie* ». ¹⁹² L'auteur ajoute cependant que les locuteurs, dans la majorité des cas, ne sont pas confrontés à un « cadre scénique », mais à une « scénographie », c'est-à-dire à une énonciation qui : « *en se développant s'efforce de mettre progressivement en place son propre dispositif de parole* ». ¹⁹³ La scénographie détient, conséquemment, un rôle paradoxal, puisqu'elle construit le discours tout en émanant elle-même du discours :

La scénographie implique ainsi un processus en boucle. Dès son émergence, l'énonciation du texte suppose une certaine scène, laquelle, en fait, se valide progressivement à travers cette énonciation même. La scénographie apparaît ainsi à la fois comme ce dont vient le discours et ce qu'engendre ce discours ; elle légitime un énoncé qui, en retour, doit la légitimer, doit établir que cette scénographie dont vient la parole est précisément la scénographie requise pour énoncer comme il convient, selon le cas, la politique, la philosophie, la science, ou pour promouvoir telle marchandise... ¹⁹⁴

Dans ce contexte, l'auteur différencie deux genres de discours : ceux dont la scénographie se conforme aux : « *limites définies par la scène générique* », ¹⁹⁵ tels que l'« annuaire téléphonique » ou les « rapports d'experts » et ceux qui déviennent des « routines »

¹⁹¹ Bourdieu, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Éditions du Seuil, Paris, 2001, p. 122-123.

¹⁹² Maingueneau, Dominique, « La situation d'énonciation entre langue et discours », *Dominique Maingueneau pagesperso*, [en ligne], p. 8. (Page consultée le 26.02.16)

URL<<http://dominique.maingueneau.pagesperso-orange.fr/pdf/Scene-d-enonciation.pdf>>

Cet article constitue une version révisée de : « La situation d'énonciation entre langue et discours », texte paru dans le volume collectif *Dix ans de S.D.U.*, Craiova, Editura Universitaria Craiova (Roumanie), 2004, p. 197-210. L'article a par ailleurs été traduit en anglais dans le volume suivant : Angermuller, Johannes, Maingueneau, Dominique, Wodak, Ruth (eds.), *The Discourse Studies Reader. Main currents in theory and analysis*, op.cit., p. 146-154.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 9.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 9-10.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 10.

imposées par leurs « scènes génériques », tels que les textes littéraires, politiques, philosophiques... La « scène d'énonciation » doit donc être pensée comme un prolongement de la « formation discursive » foucauldienne, toutefois, elle comporte un deuxième versant, lié aux modalités de l'énonciation, qui n'étaient pas étudiées par Foucault.

Si, au lieu de considérer la seule cohérence / cohésion des œuvres, on saisit leur émergence comme événement énonciatif qui représente un monde tout en établissant les conditions de son dire, on met en cause la répartition traditionnelle des tâches entre une approche qui prendrait en charge l'« extérieur » du texte et une approche du texte comme système conceptuel. Puisque l'énonciation se déploie comme *dispositif de légitimation de son propre espace* on ne cherchera pas, comme dans la démarche structuraliste, une théorie de « l'articulation » entre le texte et une réalité extraverbale muette : cela reviendrait à présupposer le partage même qu'on cherche à surmonter.¹⁹⁶

Il apparaît important de s'intéresser à l'élaboration du dire dans le discours. En effet, les genres de discours façonnent le dire d'une façon particulière. Cette construction discursive donne lieu, par exemple, en ce qui concerne les genres du discours écrits, à une certaine élaboration textuelle : un texte philosophique n'est pas écrit de la même manière qu'un texte historique ou littéraire. Pour comprendre ce mécanisme de construction discursif et textuel et donc l'univers intradiscursif, Maingueneau considère qu'il est cependant nécessaire de prendre en compte la dimension interdiscursive et extradiscursive. Dans ce cadre, Maingueneau conceptualise la notion d'« institution discursive », qui à l'inverse de la formation discursive : « *possède en quelque sorte deux faces, l'une sociale, l'autre langagière* ». ¹⁹⁷ Cette dynamique au sein de l'univers discursif signifie que le discours ou le texte ne se construisent jamais de manière autonome ; ils représentent un espace hétérogène. En référence à Bakhtine, l'auteur considère que la situation « extraverbale » n'agit pas sur l'énoncé du dehors, mais : « *entre dans l'énoncé comme « un constituant nécessaire de sa structure sémantique* ». ¹⁹⁸ En ce sens, L'AD apparaît importante pour notre recherche, puisqu'elle apporte des outils méthodologiques et théoriques permettant de penser les articulations entre l'extra- et l'intra-discursif dans les textes étudiés. Dans ce cadre, Maingueneau différencie deux types d'hétérogénéité :

¹⁹⁶ Maingueneau, Dominique, « L'énonciation philosophique comme institution discursive », In., *Langages*, [en ligne], 29^e année, n°119, 1995. L'analyse du discours philosophique, p. 40. (Page consultée le 26.02.16) URL<http://www.persee.fr/doc/AsPDF/lgge_0458-726x_1995_num_29_119_1722.pdf>

¹⁹⁷ Maingueneau, Dominique, *Nouvelles tendances en analyse du discours*, op. cit., p. 39.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 37.

- L' « hétérogénéité montrée », repérable, notamment, dans l'usage de la polyphonie, telle qu'elle a été énoncée par Ducrot, l'ironie, la négation.
- L' « hétérogénéité constitutive », dont les marques ne sont pas forcément repérables et se manifeste, notamment, dans l'usage de l'interdiscours ou de l'intertextualité.

L'AD a donc le mérite de prendre en compte la matérialité des textes, mais elle permet également d'établir un lien entre l'aspect formel et l'aspect contextuel, constitutifs de tout discours. C'est d'ailleurs dans ce contexte que Maingueneau élabore la notion de « discours constituant », qui permet de réfléchir sur la question de l'autorité de la parole :

Les discours constituants sont en charge de ce que l'on pourrait appeler l'archéon d'une collectivité. Ce terme grec, étymon du latin *archivum*, présente une polysémie intéressante pour notre perspective : lié à l'arché, « source », principe, et à partir de là « commandement », « pouvoir », l'archéon, c'est le siège de l'autorité, un palais par exemple, un corps de magistrats, mais aussi les archives publiques. Il associe ainsi intimement le travail de fondation dans et par le discours, la détermination d'un lieu associé à un corps de locuteurs consacrés et une élaboration de la mémoire.¹⁹⁹

Les « discours constituants » représentent donc une « source légitimante » : « *Ils sont à la fois auto- et hétéro-constituants, ces deux faces se supposant réciproquement : seul un discours qui se constitue en thématissant sa propre constitution peut jouer un rôle constituant à l'égard d'autres discours.* »²⁰⁰ En ce sens, le discours apparaît également lié à une question de pouvoir, comme nous allons maintenant l'analyser.

¹⁹⁹ Maingueneau, Dominique, *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, op. cit., p. 47.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 48.

1.2.3. Discours, pouvoir, norme et idéologie

Dans *L'ordre du discours*, Foucault considère que la production du discours est liée à des formes de « contrôle », « sélection » et « redistribution ». Le discours représente une des modalités de l'exercice du pouvoir et, en ce sens, traduit un « objet de désir » que l'on essaye toujours de s'accaparer : « [...] le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer ». ²⁰¹ Dans ce cadre, l'auteur remarque que le discours est d'ailleurs toujours associé à des « procédures d'exclusion », tel que l'interdit, qui détermine ce que l'on est en droit de dire : « On sait bien qu'on n'a pas le droit de tout dire, qu'on ne peut pas parler de tout dans n'importe quelle circonstance, que n'importe qui, enfin, ne peut parler de n'importe quoi. » ²⁰² Ces « procédures d'exclusion » contribuent à la mise en place d'un système de séparations, par lequel certains discours sont institués comme rationnels et vrais, se distinguant ainsi d'autres discours définis comme irrationnels et faux. Le discours est donc toujours traversé par une « volonté de vérité », représentant aussi bien un processus de légitimation qu'un processus d'exclusion. La pensée de Foucault est, sur ce point, proche d'un certain relativisme nietzschéen. En effet, dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche se livre à une critique de la « volonté de vérité », si chère aux philosophes. Dans la conception philosophique, la vérité est ainsi définie comme la plus haute valeur, détenant sa propre origine et ne pouvant dériver de ce monde périssable, séducteur et mesquin. La vérité trouverait donc son fondement au sein de l'Être, dans l'impérissable, dans le dieu caché, ou encore dans la « chose en soi ». Au contraire, Nietzsche affirme que les philosophes interprètent les choses selon des principes qu'ils se sont eux-mêmes fixés. La philosophie crée le monde à son image et subordonne son interprétation à des valeurs qu'elle a préalablement érigé en vérité : « La philosophie est cette pulsion tyrannique même, la plus spirituelle volonté de puissance, de « création du monde », de causa prima. » ²⁰³ La recherche philosophique ne cherche donc pas à décrire le monde tel qu'il est, mais tel qu'elle veut qu'il soit. Deleuze, dans son livre *Nietzsche et la philosophie*, montre que le projet nietzschéen réside dans l'introduction, en philosophie, des concepts de sens et de valeur et dans la pensée nietzschéenne la philosophie de sens et

²⁰¹ Foucault, Michel, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, op. cit., p. 12.

²⁰² *Ibid.*, p. 11.

²⁰³ Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, GF Flammarion, 2000, p. 55. (Texte original publié en 1886)

de valeur doit être une critique : « *La philosophie des valeurs, telle qu'elle l'instaure et la conçoit, est la vraie réalisation de la critique, la seule manière de réaliser la critique totale, c'est-à-dire de faire de la philosophie à « coups de marteau ». La notion de valeur en effet implique un renversement critique.* »²⁰⁴ Dans ce cadre, le problème critique porte sur une interrogation de la valeur des valeurs, et s'attache au problème de sa création. Pour ce faire, la généalogie nietzschéenne procède à une évaluation, c'est là qu'intervient la notion complexe de sens. Nietzsche considère qu'il y a une pluralité de sens, ainsi la tâche de la philosophie réside dans l'interprétation, qui constitue elle-même une évaluation, car toutes les choses ne se valent pas. Ainsi l'argument de l'interprétation, doit être, comme le dit Deleuze : « *un art de percer les masques* » afin de découvrir « *qui se masque et pourquoi* ». La réflexion foucauldienne élargit, cependant, la critique nietzschéenne. En effet, chez Foucault, cette volonté de vérité ne concerne pas uniquement la philosophie, mais caractérise un procédé de légitimation propre à tout discours à partir du moment où il est engagé dans des rapports de pouvoir. Le discours contribue, conséquemment, à une construction axiologique de la réalité, aboutissant *in fine* à l'élaboration et la consécration de certaines valeurs qui sont alors érigées comme des modèles de vérité. Ce procédé est supporté par un ensemble de mécanismes et pratiques, telle que la disciplinarisation, que nous avons évoquée au début de ce chapitre. En effet, les disciplines fixent les limites conceptuelles et méthodologiques à travers lesquelles il est possible d'appréhender les objets de recherche. Dès lors : « *pour appartenir à une discipline, une proposition doit pouvoir s'inscrire sur un certain type d'horizon théorique* ». ²⁰⁵ Ainsi, il arrive que certaines propositions, bien que pouvant être reconnues comme justes, soient considérées comme fausses par les disciplines instituées. Foucault cite l'exemple de Mendel, au XIXe siècle, dont la recherche fut rejetée : « *car il n'était pas « dans le vrai » du discours biologique de son époque* ». ²⁰⁶ Il n'y a donc pas de vérité ou fausseté « en soi », puisque ces valeurs dépendent finalement toujours d'une autorité ou d'un système de pensée qui les consacrent comme tel : « *Il se peut toujours qu'on dise le vrai dans l'espace d'une extériorité sauvage ; mais on n'est dans le vrai qu'en obéissant aux règles d'une « police » discursive qu'on doit réactiver en chacun de ses discours.* » ²⁰⁷ Ces procédures d'exclusion et de légitimation supportent donc des dispositifs de contrôle, qui sont également assurés

²⁰⁴ Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1999, p. 1.

²⁰⁵ Foucault, Michel, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, op. cit., p. 34-35.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 35.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 37.

en conférant à certains individus, au sein de la société, une autorité discursive, à savoir le droit de prononcer certains discours. Ce procédé de nomination aboutit corollairement à une « raréfaction des sujets parlants » :

nul n'entrera dans l'ordre du discours s'il ne satisfait à certaines exigences ou s'il n'est, d'entrée de jeu, qualifié pour le faire. Plus précisément : toutes les régions du discours ne sont pas également ouvertes et pénétrables ; certaines sont hautement défendues (différenciées et différenciantes) tandis que d'autres paraissent presque ouvertes à tous les vents et mises sans restriction préalable à la disposition de chaque sujet parlant.²⁰⁸

Ces formes d'attribution et de restriction discursives expriment, aux yeux de Foucault, une sorte de rituel :

Le rituel définit la qualification que doivent posséder les individus qui parlent (et qui, dans le jeu d'un dialogue, de l'interrogation, de la récitation, doivent occuper une telle position et formuler tel type d'énoncés) ; il définit les gestes, les comportements, les circonstances, et tout l'ensemble de signes qui doivent accompagner le discours ; il fixe enfin l'efficace supposée ou imposée des paroles, leur effet sur ceux auxquels elles s'adressent, les limites de leur valeur contraignante.²⁰⁹

Les discours « religieux », « judiciaires » ou « thérapeutiques » reproduisent cette mise en scène rituelle, puisqu'ils attribuent des fonctions et des propriétés aux sujets parlants en charge de prononcer leurs discours, en d'autres termes ils sont indissociables d'un ensemble de postures ou d'un « ethos », pour reprendre les termes de Maingueneau. Par ailleurs, cette mise en œuvre rituelle doit être apprise et assimilée par les sujets parlants, elle présuppose donc l'apprentissage d'un ensemble de règle ; elle est, en ce sens, attachée à la mise en place d'une doctrine, c'est-à-dire d'un ensemble de discours à partir desquels les individus : « *définissent leur appartenance réciproque* ». ²¹⁰ Dans les sociétés contemporaines, l'éducation sert généralement à la transmission des principes doctrinaux. Pour cela, l'éducation occupe une position ambivalente, puisqu'elle permet, en principe, à tout individu d'avoir accès au discours, mais en même temps décide des discours qui sont dignes d'être enseignés. Conséquemment, les discours concourent, par le biais de l'enseignement, de procédures d'exclusion et de légitimation, à la pérennisation et la circulation d'un ensemble de valeurs. Les discours apparaissent, en ce sens, comme des ensembles normatifs, puisqu'ils procèdent, par le biais de ces différentes techniques, à l'élaboration de la subjectivité sociale, c'est-à-dire au processus d'« assujettissement ».

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 39.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 41.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 44.

Dans son article « Pour une histoire naturelle des normes », Pierre Macherey différencie, à ce titre, deux types de normes dans la pensée foucauldienne :

- Les normes de savoir, énonçant des critères de vérités dont la valeur peut être restrictive ou constitutive.
- Les normes de pouvoir, fixant les conditions de liberté du sujet, selon des règles externes ou des lois internes.

En outre la problématique de la norme, dans son rapport avec la société et le sujet, convoque deux formes possibles de connaissance :²¹¹

- Une grille abstraite de rationalité, surplombant le domaine des objets qu'elle est censée représenter en les enfermant dans ses propres cadres.
- Celle d'un savoir incorporé à la constitution de son objet, qui n'est plus dès lors seulement son objet, mais aussi son sujet.

Pierre Macherey entrevoit chez Foucault un « caractère productif des normes », la norme produit les éléments sur lesquels elle agit, tout en élaborant les moyens réels de cette action. Dans ce cadre, le sujet ne se représente pas dans un rapport d'autonomie vis-à-vis de la loi. Ainsi, se positionner par rapport à des normes revient à s'affirmer soi-même comme sujet dans le contexte d'une société normalisée :

Pour des sujets ainsi produits ou reproduits, la loi ne se présente jamais comme une prescription particulière, qu'ils rencontreraient sur leur chemin, comme un indicateur ou comme un obstacle, et qui orienterait leur destination sans tenir compte de leur propre intentionnalité spontanée ; car c'est du fond d'eux-mêmes qu'elle s'exprime universellement, en leur nom, puisque aussi bien c'est elle qui les « nomme », c'est-à-dire les désigne comme des sujets et leur assigne des normes d'actions qu'ils doivent de ce fait reconnaître comme les leurs propres.²¹²

Ce qui précède aboutit à une interrogation sur la condition du sujet, de l' « être du sujet » ou encore de l' « être-sujet » :

Dans ces termes « être sujet », c'est donc « appartenir », c'est-à-dire intervenir à la fois comme élément et comme acteur dans un processus global, dont le déroulement définit le champ actuel des expériences possibles, à l'intérieur duquel seulement peut être situé le fait d' « être sujet ».²¹³

²¹¹ Voir : Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

²¹² Macherey, Pierre, « Pour une histoire naturelle des normes », In., *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, p. 208.

²¹³ *Ibid.*, p. 209.

De cette manière, nous voyons que le discours foucauldien affirme une immanence de la norme et, de ce fait, s'écarte de la théorie kantienne. On retrouve chez Kant deux types de Loi : la Loi morale et la Loi juridique. La Loi morale prend appui sur la raison et doit être contenue dans le cœur des hommes. Par conséquent, seule la raison apparaît nécessaire pour qu'on puisse se représenter une loi universelle et ainsi elle nous donne un principe pratique. En ce sens, la raison s'adresse à ma sensibilité sous la forme d'un « tu dois », donc d'un principe catégorique. L'impératif de la moralité présente un aspect purement formel. Bien que la loi lie le sujet à une communauté humaine, ce qui permet entre autre un dépassement d'un « solipsisme moral », l'autonomie du sujet ne se trouve pas pour autant récusee, puisque ce dernier peut toujours transgresser cette Loi. L'émergence de Lois juridiques permet le maintien de la communauté, du vivre ensemble, notamment en établissant des sanctions à l'encontre des transgresseurs. Par conséquent, la productivité de la norme est soumise à l'identification de la norme et du droit, le discours de la Loi est donc essentiellement prescriptif, du fait que même s'il me dit ce que je dois faire avant d'interdire, ce discours m'oblige comme une pure forme, libre de tout contenu. Kant pense une transcendance de la Loi, contrairement à la conception spinoziste du sujet, qui considère qu'être sujet signifie se poser, s'affirmer, se reconnaître comme « *pars natural* », c'est-à-dire comme soumis à la nécessité globale d'un tout. Pour Spinoza toute la nature est en moi, pour autant que j'apprenne à me reconnaître comme lui appartenant. Cette référence à Spinoza nous permet de mieux comprendre l'idée d'une immanence de la norme chez Foucault :

Penser l'immanence de la norme, c'est bien sûr renoncer à considérer son action de manière restrictive, comme une « répression » formulée en terme d'interdit, s'exerçant à l'encontre d'un sujet donné préalablement à cette action, et qui pourrait lui-même se libérer d'un tel contrôle.²¹⁴

En concourant à l'établissement des normes, le contrôle discursif s'exerce également d'une manière immanente. Dans ce cadre, la pensée foucauldienne se rapproche de la conception althussérienne de l'idéologie.

En effet, cette dernière, tout comme la norme, œuvre à la construction de la subjectivité, ce que Althusser énonce avec la thèse suivante : « *Il n'est d'idéologie que par le sujet et pour des sujets* ». ²¹⁵ L'idéologie, au même titre que la « productivité normative »

²¹⁴ *Ibid.*, p. 213.

²¹⁵ Althusser, Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », In., *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 122.

foucauldienne, entrevoit ce processus d'assujettissement comme un effet du pouvoir. Ces deux théories, comme le montre Judith Butler, révèlent la dépendance paradoxale que le sujet entretient avec le pouvoir. En effet, ce dernier emprunte, dans un premier temps, la forme de la subordination, il est imposé au sujet, mais ensuite devient une « forme psychique », constituant l'être à soi du sujet. Judith Butler distingue, à ce titre, le sujet de l'individu, en ce sens que le sujet signifie « une instance linguistique », un « tenant lieu », une « structure de formation ». Les individus acquièrent leur intelligibilité, c'est-à-dire deviennent sujet, dans la mesure où ils sont établis dans le langage. Cette différence entre le sujet et l'individu conduit à une ambivalence de la subjectivité :

Le sujet est pour l'individu une circonstance linguistique qui lui permet d'acquérir et de reproduire l'intelligibilité, la condition linguistique de son existence et de son action. Aucun individu ne devient sujet sans être d'abord assujéti et sans subir une sujétion. Traiter l' « individu » comme une entité intelligible a peu de sens si l'on dit que les individus acquièrent leur intelligibilité en devenant sujets. Paradoxalement, aucune référence intelligible aux individus ou à leur devenir ne peut avoir lieu sans une référence antérieure à leur statut de sujets.²¹⁶

Butler reprend, sur ce point, l'argument d'Althusser, pour qui le sujet apparaît comme la « catégorie constitutive de toute idéologie ».

Nous disons : la catégorie de sujet est constitutive de toute idéologie, mais en même temps et aussitôt nous ajoutons *que la catégorie de sujet n'est constitutive de toute idéologie, qu'en tant que toute idéologie a pour fonction (qui la définit) de « constituer » des individus concrets en sujets*. C'est dans ce jeu de double constitution qu'existe le fonctionnement de toute idéologie, l'idéologie n'étant rien que son fonctionnement dans les formes matérielles de l'existence de ce fonctionnement.²¹⁷

L'idéologie fonctionne ainsi comme un processus de contrôle normatif, permettant l'enrôlement du sujet dans la sphère sociale. Dans ce cadre, l'interpellation met en relief cette subordination du sujet au pouvoir. Althusser illustre son propos à l'aide d'une scène fictionnelle : un individu, hélé dans la rue par un policier, se retourne et ainsi notifie par ce geste que cette interpellation s'adressait à lui, c'est-à-dire qu'il était bien le sujet de l'interpellation. De telles situations se produisent souvent dans le monde réel et il est étonnant de constater, selon Althusser, que les interpellés, même s'ils n'ont rien à se reprocher, se reconnaissent toujours dans ces types d'interpellation. Ce phénomène est dû

²¹⁶ Butler, Judith, *La vie psychique du pouvoir : L'assujettissement en théories*, trad. B. Matthieussent, Paris, Éditions Léo Scheer, 2002, p. 34.

²¹⁷ Althusser, Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *op.cit.*, p. 123.

en réalité au fait que l' « interpellation des individus en sujets » trouve son existence dans l'idéologie. Dans ce cadre, il n'y a aucun en-dehors de l'idéologie ; cette dernière apparaît partout, même dans les situations les plus banales de la vie quotidienne :

Nous pouvons ajouter : ce qui semble se passer ainsi en dehors de l'idéologie (très précisément dans la rue) se passe en réalité dans l'idéologie. Ce qui se passe en réalité dans l'idéologie semble donc se passer en dehors d'elle. C'est pourquoi ceux qui sont dans l'idéologie se croient par définition en dehors de l'idéologie : c'est un des effets de l'idéologie que la *dénégation* pratique du caractère idéologique de l'idéologie, par l'idéologie : l'idéologie ne dit jamais « je suis idéologique ». ²¹⁸

L'idéologie se manifeste notamment par le biais de « rituels idéologiques », qui ordonnent nos actions dans la vie quotidienne, telles que, par exemple, nos salutations (serrer la main, embrasser, hocher la tête...). En somme, l'idéologie règle l'ensemble de nos pratiques, tel que l'énonce d'ailleurs Althusser : « *Il n'est de pratique que par et sous une idéologie* ». ²¹⁹ Ce caractère idéologique des pratiques sociales, autrement dit cette « existence matérielle », émane du fait que l'idéologie : « *existe toujours dans un appareil* ». ²²⁰ Il faut donc penser l'idéologie dans sa pluralité, on parlera alors d'idéologies religieuses, politiques, scientifiques, qui recouvre chacune leur propre système. Ainsi, les idéologies religieuses édictent un ensemble de pratiques et rituels : prière, mariage, pèlerinage... En somme, l'idéologie régit non seulement les pratiques des sujets, mais plus généralement, ordonne le rapport que le sujet entretient avec le monde, elle reflète, en ce sens, une certaine « construction » du monde. L'idéologie est donc au cœur d'une réflexion plus large sur la représentation et en tant que « construction », elle doit être pensée comme une « représentation imaginaire du monde réel » :

[...] ce n'est pas leurs conditions d'existence réelles, leur monde réel, que les « hommes » « se représentent » dans l'idéologie, mais c'est avant tout leur rapport à ces conditions d'existence qui leur est représenté. C'est ce rapport qui est au centre de toute représentation idéologique, donc imaginaire du monde réel. C'est dans ce rapport que se trouve contenue la « cause » qui doit rendre compte de la déformation imaginaire de la représentation idéologique du monde réel. Ou plutôt, pour laisser en suspens le langage de la cause, il faut avancer la thèse que c'est *la nature imaginaire de ce rapport* qui soutient toute la déformation imaginaire qu'on peut observer (si on ne vit pas dans sa vérité) dans toute idéologie. ²²¹

²¹⁸ *Ibid.*, p. 127.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 122.

²²⁰ *Ibid.*, p. 118.

²²¹ *Ibid.*, p. 116-117.

Cet aspect imaginaire implique donc que : « *les hommes se représentent sous une forme imaginaire leurs conditions d'existence réelles* ». ²²² Cette représentation imaginaire ne concerne pas cependant uniquement les rapports que les sujets entretiennent avec le monde, mais influence également les discours que les sujets tiennent sur le monde.

Sur ce point, le travail de Michel Pêcheux apparaît extrêmement important, puisque l'auteur analyse, notamment : « *le fonctionnement des représentations et de la « pensée » dans les processus discursifs* ». ²²³ S'inspirant de la théorie althussérienne, l'auteur défend une approche « matérialiste du discours », envisageant ainsi le discours comme le produit d'une lutte des classes, c'est-à-dire toujours subordonné à des luttes idéologico-politiques. Pêcheux critique, pour cela, une certaine conception idéaliste, qui se déploie dans différentes théories du langage. L'auteur s'en prend principalement au « mythe continuiste empirico-subjectiviste », soutenue par certaines philosophies du langage, qui étend l'expérience d'un sujet empirique individuel à un sujet universel : l'expérience d'un « je » est prise comme référence pour penser l'expérience de « tout sujet ». Une telle substitution apparaît, aux yeux de l'auteur, problématique, car le sujet individuel devient la source de la métaphore pour penser des ensembles, tels que le peuple ou la communauté. Au contraire, Pêcheux affirme la nécessité d'élaborer une théorie : « non subjectiviste de la subjectivité ». ²²⁴ l'auteur se réfère, sur ce point, explicitement à Lacan, quand ce dernier distingue le sujet avec un grand « S », à savoir le sujet absolu et universel, qui est désigné comme l'Autre et le sujet avec un petit « s ». Lacan démontre, en effet, que l'assujettissement idéologique s'opère sous la forme d'un refoulement inconscient : « l'inconscient est le discours de l'Autre ». Rappelons, sur ce point, que Lacan considère que les sujets sont institués par l'instance symbolique, qui utilise des symboles organisés dans le langage. ²²⁵ L'ordre symbolique désigne une structure signifiante et cette signification est introduite à travers une Loi. Les sujets sont constitués par cette instance symbolique, régie par la Loi du Père. Le symbolique institue le sujet en tant qu'être, en cela on peut distinguer l'individu (qui existe avant cette institution) du sujet. L'instance symbolique doit être pensée dans son antériorité vis-à-vis du sujet, en tant qu'elle le promulgue à être. Dans une telle pensée, il n'y a donc pas d'autonomie du sujet, qui prend place dans un système pré-établi. La réflexion de Pêcheux apparaît similaire, puisque

²²² *Ibid.*, p. 115.

²²³ Pêcheux, Michel, *Les vérités de la palice*, Paris, François Maspero, 1975, p. 112.

²²⁴ *Ibid.*, p. 121.

²²⁵ Lacan, Jacques, *Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil, 2005.

l'auteur s'intéresse aux effets de l'idéologie sur la « constitution du sens » et la « constitution du sujet ». ²²⁶ L'auteur s'intéresse, dans ce cadre, principalement au « préconstruit », c'est-à-dire quand un élément dans un énoncé fait référence à un autre élément qui n'est pourtant pas explicitement énoncé. Le « préconstruit » : « *correspond au « toujours-déjà là » de l'interpellation idéologique qui fournit-impose la « réalité » et son « sens » sous la forme de l'universalité (« le monde des choses »)* » ²²⁷ et démontre la manière dont les mots et énoncés se retrouvent toujours investis d'un sens. Pour cette raison, Pêcheux considère qu'il n'existe pas de sens de mot en « soi-même » :

[...] les mots, expressions, propositions, etc., changent de sens selon les positions tenues par ceux qui les emploient, *ce qui signifie qu'ils prennent leur sens en référence à ces positions, c'est-à-dire en référence aux formations idéologiques (au sens défini plus haut) dans lesquelles ces positions s'inscrivent. Nous appellerons dès lors formations discursives ce qui, dans une formation idéologique donnée, c'est-à-dire à partir d'une position donnée dans une conjoncture donnée déterminée par l'état de la lutte des classes, détermine « ce qui peut et doit être dit (articulé sous la forme d'une harangue, d'un sermon, d'un pamphlet, d'un exposé, d'un programme, etc.)*. ²²⁸

Dans ce cadre, Pêcheux accorde une place importante à l'« interdiscours », qui représente le « tout complexe à dominante » des formations discursives. ²²⁹ L'« interdiscours » dévoile les liens qu'entretiennent les formations discursives avec les formations idéologiques. Cette relation s'établit, entre autres, par le biais du « discours-transverse », c'est-à-dire un type d'articulation, s'apparentant à la métonymie. Ces différentes notions démontrent que le discours, mais également toute production de connaissances, sont toujours l'objet d'une lutte, portant sur les noms et leur signification.

L'analyse des relations entre le discours, la norme, le pouvoir et l'idéologie s'avère, en ce sens, important pour notre recherche. En effet, dans ce travail, nous ne souhaitons pas simplement mettre en exergue les rapports complexes qu'entretiennent entre eux les différents discours sur l'homosexualité, mais analyser la manière dont ces différents discours et formations discursives s'inscrivent dans ce qui peut être défini comme une sorte de : « lutte représentationnelle ». Ces discours traduisent ainsi différentes visions de la réalité, où plutôt différents imaginaires du réel.

²²⁶ Pêcheux, Michel, *Les vérités de la palice*, op. cit, p. 137.

²²⁷ *Ibid.*, p. 149.

²²⁸ *Ibid.*, p. 144-145.

²²⁹ *Ibid.*, p. 146.

1.3. L'homosexualité au service d'une construction et représentation de la réalité

Notre recherche s'interroge donc sur cette dimension représentative du discours. Il s'agit, comme nous l'avons déjà évoqué à plusieurs reprises, d'analyser la manière dont diverses croyances, savoirs, images et pratiques participent aux processus de construction des représentations sur l'homosexualité au Sénégal. La représentation doit être considérée comme une source de savoir social, qu'elle produit, notamment, à travers le discours. Elle connecte, nous dit Stuart Hall : « *le sens et le langage à la culture* ». ²³⁰ La représentation permet, entre autres, de rendre compte du processus par lequel le sens est produit et échangé parmi les membres d'une culture. En d'autres termes, elle contribue à la communication au sein d'une même communauté, en attribuant un sens spécifique à chaque chose, en fonction d'un système préétabli de croyances, conceptions ou d'idées. En ce sens, la représentation peut être pensée comme une sorte de « traduction » ou « interprétation » de la « chose réelle ». Il apparaît donc important de distinguer l'existence des choses, telles qu'elles se présentent en dehors du système de représentation, autrement dit « la chose en soi » et les choses quand elles sont appréhendées dans un système de représentation, à savoir la « chose pour soi ». Les objets de la représentation ne sont donc jamais identiques à leur équivalent dans le réel ; ils ne leur ressemblent pas. Cette affirmation s'appuie sur une certaine conception du langage, à l'œuvre, comme le rappelle Foucault, depuis la renaissance. En effet, cette époque inaugure le passage à : « *un régime général des signes représentatifs* ». ²³¹ Le rapport au langage change de direction : il ne s'agit plus de se demander, comme durant l'antiquité : comment le signe désigne bien ce qu'il signifie ? Mais, au contraire, comment le signe peut-il être lié à ce qu'il signifie ? ²³² Le langage est alors perçu : dans un premier temps, comme un acte représentatif (à l'âge classique), puis, dans un deuxième temps, comme un acte de signification (à notre époque) et perd, conséquemment, son idée d'appartenance avec le monde :

La profonde appartenance du langage et du monde se trouve défaite. Le primat de l'écriture est suspendu. Disparaît alors cette couche uniforme où s'entrecroisaient indéfiniment le vu et le lu, le visible et l'énonçable. Les choses et les mots vont se séparer. L'œil sera destiné à voir seulement ;

²³⁰ « *Representation connects meaning and language to culture.* » Hall, Stuart, « The work of representation », In., Hall, Stuart (ed.), *Cultural Representations and Signifying Practices*, London, The Open University, Sage publications, 1997, p. 15.

²³¹ Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, 1966, p. 58.

²³² *Ibid.*

l'oreille à seulement entendre. Le discours aura bien pour tâche de dire qui est, mais il ne sera rien de plus que ce qu'il dit.²³³

Cette nouvelle conception représentative du langage tisse un autre type de relation, qui n'est plus celle des mots aux choses, mais des marques verbales avec elles-mêmes.²³⁴ Le signe n'est donc plus lié à l'ordre des choses elles-mêmes, il peut être probable et plus au moins éloigné des choses qu'il signifie. Le signe se loge dans un intermédiaire, comme le montre la conception du « signifié » et du « signifiant » par les logiciens de Port Royal : le signe établit un lien entre l'« idée d'une chose » et l'« idée d'une autre ». ²³⁵ Contrairement à l'époque antique, où le signe était en charge de restituer le sens caché dans les choses, il n'y a plus de contenu intermédiaire, d'opacité dans l'élaboration classique du signe ; l'herméneutique et la sémiologie ne se rejoignent pas dans la ressemblance, mais elles se lient dans le : « *pouvoir propre de la représentation de se représenter elle-même* ». ²³⁶ Stuart Hall prolonge cette réflexion en affirmant que le sens des choses ou des mots ne se trouve pas dans les choses ou les mots, mais résulte d'un système de représentation :

The meaning is constructed by the system of representation. It is constructed and fixed by the code, which sets up the correlation between our conceptual system and our language system in such a way that, every time we think of a tree, the code tells us to English word TREE, or the French word ARBRE.²³⁷

De même, notre recherche ne s'intéresse pas à définir l'homosexualité « en soi », si tant est qu'une telle entreprise soit possible, mais cette dernière en tant qu'elle est appréhendée, par le biais du discours, dans un système de représentation et œuvre ainsi à l'élaboration d'une réflexion plus large portant sur la sexualité, l'identité, la religion ou la culture. Ces différentes conceptions attribuent, finalement, à l'homosexualité une pluralité de sens. Stuart Hall dresse d'ailleurs le même constat à propos du terme « gay », qui en tant que « code culturel » n'est jamais investi d'un sens fixe : « *One implication of this argument about cultural codes is that, if meaning is the result, not of something fixed out there, in nature, but of our social, cultural and linguistic conventions, then meaning can never be finally fixed.* » ²³⁸ Notre recherche analyse, conséquemment, les différentes connotations associées à l'homosexualité, c'est-à-dire la manière dont le « signifié homosexualité »

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*, p. 62.

²³⁵ *Ibid.*, p. 78.

²³⁶ *Ibid.*, p. 80.

²³⁷ Hall, Stuart, « The work of representation », *op. cit.*, p. 21.

²³⁸ *Ibid.*, p. 23.

renvoie à d'autres thèmes, idées... et convoque, par ce biais, diverses idéologies sociales, révélant les systèmes de croyances et de valeurs d'une société. Stuart Hall souligne d'ailleurs, en référence à Barthes, que la connotation conduit à un autre niveau de signification, qui est celui du mythe. En effet, dans la pensée barthienne, le mythe ne surgit pas de la nature des choses. La parole mythique représente un « message », se transmettant par le biais de discours oraux et écrits, d'images, de films... A travers cette circulation, la parole mythique opère une translation, aboutissant à un « appauvrissement de sens ». Ce n'est donc pas l'objet « réel » que définit le mythe, mais l'objet en tant qu'il est le véhicule d'une signification particulière :

La parole mythique est formée d'une matière déjà travaillée en vue d'une communication appropriée : c'est parce que tous les matériaux du mythe, qu'ils soient représentatifs ou graphiques, présupposent une conscience signifiante, que l'on peut raisonner sur eux indépendamment de leur matière. Cette matière n'est pas indifférente : l'image est, certes, plus impérative que l'écriture, elle impose la signification d'un coup, sans l'analyser, sans la disperser. Mais ceci n'est plus une différence constitutive. L'image devient une écriture, dès l'instant qu'elle est significative : comme l'écriture, elle appelle une *lexis*.²³⁹

La réflexion de Barthes s'inspire de la distinction, établie par Saussure, entre sémiologie et linguistique. Saussure considère, en effet, que la langue, en tant que subordonnée à une masse parlante, représente un phénomène sémiologique, car elle ne peut exister en dehors du social. Néanmoins, comme nous l'avons mentionné, la démarche linguistique, se concentre exclusivement sur une étude du signe linguistique,²⁴⁰ en l'isolant de sa dimension sociale. Barthes reproche ainsi au linguiste d'oblitérer la dimension signifiante du signe, en d'autres termes, de ne pas étudier le signe en tant qu'il signifie : « *Or postuler une signification, c'est recourir à la sémiologie.* »²⁴¹ Cependant, la mythologie n'est pas tout à fait comparable à la sémiologie, puisque cette dernière, notamment telle que conçue par Jdanov, isole les formes de leur contenu. Au contraire, la mythologie reprend cette démarche sémiologique formelle qu'elle met en relation avec l'idéologie : « *elle étudie des idées en forme* ».²⁴² Barthes prolonge cette réflexion en affirmant que la sémiologie est plus qu'un rapport entre deux termes : signifié/signifiant, car une corrélation unit ces deux termes, définis comme le signe. Dès lors, le signifiant est représenté comme un élément vide, alors que le signe est considéré comme plein. La conception mythologique, quant à

²³⁹ Barthes, Roland, *Mythologie*, Paris, Éditions du Seuil, 1957, p. 195.

²⁴⁰ Rappelons, à ce titre, que le signe, pour Saussure, résulte de l'union entre un concept, le « signifié » et une image acoustique, le « signifiant » : Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, op. cit., p. 99.

²⁴¹ Barthes, Roland, *Mythologie*, op. cit., p. 196.

²⁴² *Ibid.*, p. 197.

elle, va plus loin en pensant la « translation » par laquelle le signe (sémiologique) devient signifiant :

On retrouve dans le mythe le schéma tridimensionnel dont je viens de parler : le signifiant, le signifié et le signe. Mais le mythe est un système particulier en ceci qu'il s'édifie à partir d'une chaîne sémiologique qui existe avant lui : c'est un système sémiologique second. Ce qui est signe (c'est-à-dire total associatif d'un concept et d'une image) dans le premier système, devient simple signifiant dans le second. Il faut ici rappeler que les matières de la parole mythique (langue, proprement dite, photographie, peinture, affiche, rite, objet, etc.), pour différente qu'elles soient au départ, et dès lors qu'elles sont saisies par le mythe, se ramènent à une pure fonction signifiante : le mythe ne voit en elles qu'une matière première ; leur unité, c'est qu'elles sont réduites toutes au simple statut de langage.²⁴³

Pour cette raison, Barthes différencie deux systèmes sémiologiques dans le mythe :

- un système linguistique, il s'agit du langage dont se sert le mythe pour construire son propre système : le « langage-objet » ;
- le mythe en tant que tel, à savoir la « métalangue », la seconde langue utilisée pour parler de la première.

Afin d'enlever toute ambiguïté, Barthes propose une nouvelle terminologie pour décrire le système mythique :

- En ce qui concerne le « signifiant » : il est nommé « sens », quand il renvoie au premier plan de la langue, à savoir le « langage-objet ». Dans le système mythique, il devient la « forme ».
- Le « signifié » reste entrevu comme un « concept ».
- Le « signe » dans le système de la langue est, quant à lui, nommé « signification » dans le système mythique.²⁴⁴

Dans le système mythique le sens est déjà doté d'une richesse, il a une « réalité sensorielle », il fait partie d'une histoire :

[...] dans le sens, une signification est déjà construite, qui pourrait fort bien se suffire à elle-même, si le mythe ne la saisissait et n'en faisait tout d'un coup une forme vide, parasite. Le sens est déjà complet, il postule un savoir, un passé, une mémoire, un ordre comparatif de faits, d'idées, de décisions.²⁴⁵

Le rôle du concept apparaît, pour cela, déterminant, car il absorbe l'histoire qui s'écoule hors de la forme : le concept est « déterminé », il comporte un caractère à la fois

²⁴³ *Ibid.*, p. 199.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 202.

²⁴⁵ *Ibid.*

« historique » et « intentionnel ». Le concept concourt à la prolifération du mythe, contrairement à la forme, il n'est pas abstrait, mais émane d'intentions : en somme, le concept introduit une nouvelle histoire :

A vrai dire, ce qui s'investit dans le concept, c'est moins le réel qu'une certaine connaissance du réel ; en passant du sens à la forme, l'image perd du savoir : c'est pour mieux recevoir celui du concept. En fait, le savoir contenu dans le concept mythique est un savoir confus, formé d'associations molles, illimitées. Il faut bien insister sur ce caractère ouvert du concept ; ce n'est nullement une essence abstraite, purifiée ; c'est une condensation informe, instable, nébuleuse, dont l'unité, la cohérence tiennent surtout à la fonction.²⁴⁶

Le caractère principal du concept est d'être approprié. Barthes considère qu'au même titre qu'un signifié linguistique peut avoir plusieurs signifiants, un concept mythique se réfère également à plusieurs signifiants/formes : « *je puis trouver mille phrases latines qui me rendent présent l'accord de l'attribut, je puis trouver mille images qui me signifient l'impérialité française* ». ²⁴⁷ Le mythe représente, conséquemment, un système double, dans lequel se produit une sorte d'« ubiquité » : la signification mythique, à l'instar d'un « tourniquet », alterne le sens et la forme du signifiant, du fait que le signifiant/forme, quand il est pris en charge par le concept, devient quelque chose d'ambigu : « intellectif », « imaginaire », « arbitraire », « naturel ». Finalement, le mythe apparaît comme une sorte de « vol par colonisation » : « *Le mythe peut tout atteindre, tout corrompre, et jusqu'au mouvement même qui se refuse à lui ; en sorte que plus le langage objet résiste au début, plus sa prostitution finale est grande : qui résiste totalement, cède ici totalement.* » ²⁴⁸

Les discours que nous étudions concourent à une certaine construction mythique de l'homosexualité, devenant alors une sorte de réceptacle renfermant une pluralité de significations et projections conceptuelles, elles-mêmes impulsées par des représentations diverses de la réalité. Ainsi, notre corpus s'attache à dégager principalement trois aspects, selon nous, fondamentaux de cette représentation de l'homosexualité au Sénégal, comme nous allons, maintenant, le présenter.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 204.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 205.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 219.

1.3.1. *L'homosexualité au service d'une représentation de l'autre*

Les discours que nous étudions témoignent tous, dans une certaine mesure, d'une réflexion sur l'altérité. Néanmoins, l'histoire « archéologique » de ces discours révèle les diverses manières à travers lesquelles est pensé l'« autre », qui apparaît, dès lors, comme une figure protéenne. Dans ce travail nous nous intéressons, en premier lieu, aux discours scientifiques de la fin du XIXe et du début du XXe siècle. Cette époque apparaît, en effet, importante à plus d'un titre. Dans un premier temps, car elle inaugure, tel que Foucault le montre dans le premier volume de son *Histoire de la sexualité*,²⁴⁹ une transformation des discours et pratiques portant sur la sexualité, influencée, notamment, par la naissance de la psychiatrie et la mise en place d'un système répressif, à l'encontre de certaines pratiques sexuelles, telle que l'homosexualité. En outre, comme le démontre Didier Eribon, le XXe siècle est marqué par l'avènement d'une « culture populaire » « gay » et ainsi par l'apparition de nouvelles « formes de sociabilité », concourant à l'établissement, au sein de la communauté homosexuelle, d'une « conscience de soi » et d'une « conscience collective de soi ». ²⁵⁰ De nombreux ouvrages littéraires attestent d'ailleurs de cette nouvelle dynamique au sein du « monde gay », tels que ceux de George Chauncey, décrivant l'évolution de la communauté « gay » new-yorkaise au début du XXe siècle, ou Marcel Proust. Dans un deuxième temps, la fin du XIXe siècle marque l'apogée de l'expansion coloniale, notamment sur le continent africain, qui est soutenue par un ensemble d'écrits littéraires, médicaux, anthropologiques... en charge, pour un grand nombre d'entre eux, de montrer l'infériorité des peuples colonisés. La réflexion sur l'homosexualité en Afrique émerge dans ce contexte. Dans ce cadre, le Sénégal apparaît comme un pays important, puisqu'il inspire un certain nombre de traités scientifiques, ouvrages littéraires, récits de voyageurs dans lesquels l'homosexualité est évoquée. Les réflexions sur l'homosexualité, dans ces écrits, s'appuient sur une certaine représentation de l'africain ou de l'homme noir. Elles concourent, conséquemment, à la mise en place d'un ensemble d'images concernant ces cultures, considérées comme totalement étrangères et prêtent, ainsi, main forte à une certaine idéologie coloniale, comme le rappelle d'ailleurs Tzvetan Todorov, à propos de l'*Orientalisme*, dans sa préface consacrée à l'ouvrage d'Edward Said :

Le discours esclavagiste, puis colonialiste (dont l'orientalisme est un éloquent exemple), n'est pas le simple effet d'une réalité économique, sociale et

²⁴⁹ Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, op. cit.

²⁵⁰ Eribon, Didier, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, 1999, p. 404.

politique, il en est une des forces motrices : partie, et non seulement image. L'idéologie est le tourniquet qui permet aux discours et aux actes de se prêter main-forte, et l'*Orientalisme* raconte un chapitre des destins croisés du Pouvoir et du Savoir.²⁵¹

Ce regard porté sur l'étranger alimente donc la construction d'un imaginaire. L'évocation de la sexualité et de l'homosexualité, dans les traités étudiés, en tant qu'elle œuvre à la création d'une image de l'autre aide une telle construction. Dans ce cadre, il est important de préciser que nous n'appréhendons pas ces images ou discours en termes de fausseté ou de vérité : il ne s'agit pas, en effet, de se demander si ces derniers correspondent à une quelconque réalité. Au contraire, nous partons du présupposé que ces discours, représentations, images occidentales autour de la sexualité et de l'homosexualité au Sénégal en disent, finalement, plus sur la « culture regardante » que sur la « culture regardée ». Sur ce point, Daniel Henri Pageaux remarque que ce regard porté sur l'autre, que se charge d'étudier l'« imagologie » dans les sociétés occidentales, traduit, en réalité, un processus qui permet de se penser soi-même, aboutissant, paradoxalement, à une « négation de l'Autre » :

Je « regarde » l'Autre ; mais l'image de l'Autre véhicule aussi une certaine image de moi-même. Impossible d'éviter que l'image de l'Autre, à un niveau individuel (un écrivain), collectif (une société, un pays, une nation), ou semi-collectif (une famille de pensée, une « opinion »), n'apparaisse aussi comme la négation de l'Autre, le complément, le prolongement de mon propre corps et de mon propre espace. Je veux dire l'Autre (pour d'impérieuses et complexes raisons, le plus souvent) et, en disant l'Autre, je le nie et me dis moi-même. D'une certaine manière, je dis aussi le monde qui m'entoure, je dis le lieu d'où sont partis le « regard », le jugement sur l'Autre : l'image de l'Autre révèle les relations que j'établis entre le monde (espace originel et étranger) et moi-même. L'image de l'Autre apparaît comme une langue seconde, parallèle à la langue que je parle, coexistant avec elle, la doublant en quelque sorte, pour dire autre chose.²⁵²

Mais alors, pourquoi, nous rétorquera-t-on peut-être, s'intéresser à ces discours ? Que nous disent-ils sur l'appréhension de l'homosexualité au Sénégal ? Pour répondre à ces questions, nous référons le lecteur aux premières parties de ce chapitre et notamment aux notions d'interdiscursivité ou d'intertextualité. Les énoncés, avons-nous dit, circulent, mais cette circulation doit être entendue comme un « processus de diffusion », par un jeu de

²⁵¹ Todorov, Tzvetan, « Préface », *In.*, Said, Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. C. Malamoud, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 8.

²⁵² Pageaux, Daniel-Henri, « De l'imagerie culturelle de l'imaginaire », *In.*, Brunel, Pierre, Chevrel, Yves (dir.), *Précis de littérature comparée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 137.

« transformations », « ré-articulations », « contradictions ». Cet aspect apparaît dans les discours ethnopsychiatriques, religieux et littéraires sénégalais qui composent notre corpus et qui à la fin de la colonisation, prennent en charge les questions de la famille, de la sexualité et de l'homosexualité, à une période de bouleversement social. Ces discours occidentaux et sénégalais impulsent une nouvelle orientation sur le regard porté sur l'homosexualité et ouvre la voix à une prise de parole de la population sénégalaise sur cette question. Dans son article « Understanding Sex between Men in Senegal », Cheikh Niang remarque, à ce titre, que la période de la fin de colonisation correspond, au Sénégal, à l'avènement d'un discours appelant à une régénération morale, formant une part du projet nationaliste. Dans ce contexte, la police poursuit et harcèle les « *goorjigeeen* », prostitués et femmes célibataires, considérés comme des personnes ayant des mœurs dissolues. Dans les années 1964-1974, le Sénégal connaît les règles d'un seul parti, rendant caduc le besoin des femmes leaders (*driyanké*, « *diogoma* », « *jeeg* »), mais également enlevant aux *goorjigeeen*, qui jusque-là les avaient accompagnées dans leurs manifestations, leurs anciens bénéficiaires.²⁵³

²⁵³ Niang, Cheikh Ibrahima, « Understanding Sex between Men in Senegal : Beyond Current Linguistic and Discursive Catégories », In., Aggleton, Peter, Parker, Richard (ed.), *The Routledge Handbook of Sexuality, Health and Right*, London, Routledge, 2010, p. 123.

1.3.2. *L'homosexualité au service d'une représentation de soi*

Le thème de l'homosexualité apparaît donc au Sénégal dans un contexte de changement politique, social et économique. Dans ce travail, nous analyserons, en premier lieu, les discours émanant de certains groupes religieux de la décennie 1980, qui sont les premiers à prendre en charge cette thématique, notamment par le biais de la presse écrite (*Djamra/Jamra, Walfadjri*). Dans ces écrits, l'homosexualité n'est plus au service d'une représentation exotique des populations africaines, mais devient le symbole, au même titre que d'autres pratiques (prostitution, addiction à la drogue), d'une perte de valeurs culturelles et religieuses de la société sénégalaise. L'homosexualité sert donc toujours à conceptualiser l'altérité, mais qui est appréhendée, cette fois-ci, selon un autre point de vue : la culture regardée devient la culture regardante. Ces discours sénégalais ne sont toutefois pas isolés, puisqu'ils s'inscrivent, selon nous, dans le prolongement des discours occidentaux que nous avons mentionnés. Cette inscription ne doit toutefois pas être appréhendée en termes de continuité, puisqu'il s'agit, plutôt, de s'interroger sur la manière dont certaines images, représentations et discours sont ré-investis et transformés dans une autre histoire et un autre contexte. En effet, la situation sociale, économique, politique du Sénégal, à cette époque, n'est pas comparable à celle de la fin du XIXe siècle ou du début du XXe siècle, en outre, la décennie 1980 inaugure également un changement mondial quand à la représentation de l'homosexualité. A ce titre, rappelons qu'en 1973 l'Association des Psychiatres Américains cesse de considérer l'homosexualité comme un délit et en 1982, la France dépénalise définitivement l'homosexualité. Les représentations de l'homosexualité sont donc, à cette époque, influencée par ce contexte national et international. Comme le rappelle Stuart Hall, les images ne signifient jamais seules, mais toujours quand on les replace dans un réseau comprenant d'autres images. Pour cela, nous analyserons, particulièrement, la manière dont les discours étudiés œuvrent à l'élaboration de stéréotypes, à savoir : Quelles sont les formes à travers lesquelles s'exprime la différence dans la société sénégalaise de cette époque ? Comment certaines images stéréotypées de l'homosexuel concourent à la formation d'une certaine représentation culturelle et populaire de la société sénégalaise ? Dans ce cadre, nous nous inspirons de la théorie de Stuart Hall, en référence à Richard Dyer, qui distingue la « stéréotypisation » (« *stereotypization* ») de la « typification » (« *typing* »). En effet, alors que la considération de différences entre les espèces, hommes... peut aider un processus de classification mondial et concourt, de ce fait, à la production du savoir, la « stéréotypisation », du fait

qu'elle est notamment adossée à un jugement axiologique, signifie une réduction et une fixation d'une personne/identité à des traits grossiers, et aboutit à une essentialisation de la différence :

Stereotypes get hold of the few 'simple, vivid, memorable, easily grasped and widely recognized' characteristics about a person, reduce everything about the person to those traits, exaggerate and simplify them, and fix them without change or development to eternity. This is the process we described earlier. So the first point is – stereotyping reduces, essentializes, naturalizes and fixes 'difference'.²⁵⁴

Cet essentialisme contribue à l'établissement d'un ensemble de division entre : le normal et l'anormal, l'acceptable et l'inacceptable, le licite et l'illicite et vise *in fine* à l'instauration de frontières, de fermetures au sein des cultures et des sociétés. Dans ce cadre, la création de stéréotypes, au sein d'une société, est liée à une question de pouvoir, dans le sens où elle favorise le maintien de l'ordre symbolique. Ce processus est également à l'œuvre de nos jours, comme en témoigne les récits des activistes et leaders religieux sénégalais que nous avons interviewés et qui constituent également une partie de notre corpus. En effet, grands nombres de ces représentants religieux dépeignent l'homosexualité comme une pratique importée de l'occident. Il apparaît toutefois important de souligner, que ses discours n'émanent pas de l'ensemble de la communauté religieuse sénégalaise, mais de groupes minoritaires, qui tentent de palier leur manque de visibilité par une utilisation massive des nouveaux moyens de communication : internet, Facebook... Ces différents positionnements vis-à-vis de l'homosexualité, tout en rejetant un ensemble de valeurs jugées occidentales, s'inscrivent donc paradoxalement dans une certaine continuité avec les discours occidentaux étudiés. Cette réappropriation discursive paradoxale témoigne, selon nous, d'un certain processus d'assujettissement/interpellation et de la circulation du savoir/pouvoir, tel que pensé par Foucault et Althusser. Les travaux de Robert Staples, Isaac Julien et Kobena Mercer sur la « *Black masculinity* », cité par Stuart Hall, exemplifient notre propos. En effet, ces auteurs analysent la manière dont les hommes noirs en Amérique du nord, en réaction aux dépravations et minimisations subies, ont incorporé un ensemble de codes et comportements « macho », qui servaient, en premier lieu, à les stéréotyper :

[...] Mercer and Julien remind us, black men sometimes responded to this infantilization by adopting a sort of caricature-in-reverse of the hyper-

²⁵⁴ Hall, Stuart, « The Spectacle of the 'Other' », In., Hall, Stuart (ed.), *Cultural Representations and Signifying Practices*, op. cit., p. 250.

masculinity and super-sexuality with which they had been stereotyped. Treated as ‘childish’, some blacks in reaction adopted a ‘macho’, aggressive-masculine style. But this only served to confirm the fantasy amongst whites of their ungovernable and excessive sexual nature. Thus, ‘victims’ can be trapped by the stereotype, unconsciously confirming it by the very terms in which they try to oppose and resist it.²⁵⁵

Néanmoins, de nos jours, les religieux ne sont pas les seuls à traiter de l’homosexualité, puisque, depuis quelques années, toute une littérature scientifique fleurit sur ce sujet.²⁵⁶ Ces travaux émanent, majoritairement, de médecins ou anthropologues et s’intéressent, principalement, aux questions de préventions du VIH/sida. Comme nous l’étudierons dans notre troisième chapitre, ces recherches apparaissent importantes, car elles contribuent à une visibilité et compréhension de ce thème au Sénégal, notamment, en dévoilant les conditions de vies difficiles et les risques de santé encourus par les populations homosexuelles. Cependant, il apparaît également intéressant de percevoir la manière dont ces discours scientifiques influencent une certaine perception de l’homosexualité au Sénégal et surtout participent à la constitution des revendications des homosexuels dans le pays. Nous analysons cette « construction de soi » avec l’aide d’un ensemble d’interviews que nous avons réalisés de 2010 à 2013, à Paris, Dakar et Mbour, principalement avec des activistes ou membres masculins d’associations MSM. Finalement, les discours religieux, médiatiques, scientifiques ou activistes recueillis nous permettent de mettre en lumière une représentation complexe de l’homosexualité au Sénégal, qui s’élabore toujours vis-à-vis d’autres discours, mais aussi à partir de fantasmes et de projections, qui œuvrent à la construction d’un certain imaginaire.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 263.

²⁵⁶ En effet, la décennie 2000 est marquée par la parution d’un ensemble d’articles sur ce sujet, tels que ceux publiés par Teunis, Cheikh Niang ou Abdoulaye Sidibé Wade. En outre, le thème de homosexualité au Sénégal est également étudié dans deux thèses, celle de Youssoupha Niang, soutenue en 2000 et celle de Ndèye Ndiagna Gning, soutenue en 2013.

1.3.3. *L'homosexualité au service d'une représentation imaginaire de la société*

Cette projection sociale imaginaire apparaît d'autant plus importante que le thème de l'homosexualité est, depuis quelques années, pris en charge par un ensemble d'œuvres artistiques, notamment littéraires et cinématographiques, sénégalaises. La prise en compte de ces productions dans notre travail soulève, néanmoins, un certain nombre de questions, relatives aux statuts particuliers de ces écrits ou films dans l'élaboration du processus de construction du savoir autour de l'homosexualité au Sénégal, ou plus exactement : Comment ces œuvres artistiques participent-elles à une certaine vision ou représentation de l'homosexualité au Sénégal ? En d'autres termes, comment ces constructions imaginaires peuvent-elles nous aider à appréhender le réel ? Dans son article, « Que peut la littérature ? », Marc Angenot élabore une réflexion similaire en s'intéressant aux types de connaissances transmises par la littérature. A ce propos, l'auteur constate que le texte littéraire ne doit pas être isolé du réseau discursif dans lequel et sur lequel il travaille, en tant qu'il œuvre, au même titre que d'autres discours, à un travail sur le social :

Le texte littéraire inscrit du discours social, et le travaille. Mais le texte littéraire, je le répète, demeure une pure entéléchie : le travail à opérer sur les discours sociaux n'est pas une tâche transhistorique qui aille de soi, ce travail est toujours problématique et ses stratégies sont multiples, contraintes, et dans une même société divergentes par leurs moyens et leurs fonctions. Le discours social apparaît, vu des lettres, comme un dispositif problématologique, fait de leurres, d'énigmes, de dilemmes et de questionnements. Si les textes, littéraires ou non, se réfèrent au réel, cette référence s'opère dans la médiation des langages et des discours qui, dans une société donnée « connaissent » différemment et même de façon antagoniste, le réel duquel je ne puis rien dire antérieurement aux diverses manières dont il est connu.²⁵⁷

Le discours littéraire se caractérise par cette « médiation » singulière qu'il établit entre le langage et le discours social. En effet, comme le rappelle Dominique Maingueneau, la littérature représente un « discours constituant », c'est-à-dire qu'elle est soumise à un type d'énonciation particulière et assujettie à une communauté discursive qui édicte les normes et les rites à travers lesquels son discours peut être formulé.²⁵⁸ Les œuvres littéraires se rapportent donc à un « secteur limité » de la société, que l'on pourrait nommer à la suite de Bourdieu, le « champ littéraire », c'est-à-dire un espace social, dans lequel : « *se trouvent*

²⁵⁷ Angenot, Marc, « Que peut la littérature? Sociocritique et critique du discours social », *In.*, Ropars, Marie-Claire, Neefs, Jacques (dir.), *La Politique du texte: enjeux sociocritiques*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992, p. 15.

²⁵⁸ Maingueneau, Dominique, *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, *op. cit.*, p. 53.

situés *les agents qui contribuent à produire les œuvres culturelles* ». ²⁵⁹ Ce champ littéraire, ou « espace littéraire » comporte, selon Maingueneau, trois niveaux, à savoir :

- premièrement, un « réseau d'appareils », qui permet la constitution d'écrivains, mais également dans lesquels se retrouvent un ensemble de « médiateurs », tels que des éditeurs, libraires, « interprètes », « évaluateurs légitimes » et des « canons ». ²⁶⁰ Dans ce cadre, la notion d'« appareils » réfèrent, explicitement, à Althusser et sa réflexion sur l'idéologie ;
- deuxièmement, un « champ », dans lequel s'affrontent des « positionnements esthétiques », relatifs aux « genres » et « idiomes » : « *Un champ discursif n'est pas une structure statique mais un jeu d'équilibre instable. Il n'est pas non plus homogène : il y a des positionnements dominants et dominés, des positionnements centraux et d'autres périphériques.* » ; ²⁶¹
- troisièmement, une « archive », qui permet d'entrevoir l'activité créatrice comme un lieu de mémoire, concourant à « retravailler » l'histoire, notamment par l'usage de l'intertexte.

Dans ce cadre, l'étude des productions artistiques demande que l'on prenne en compte le cadre institutionnel dans lequel elles sont créées. En ce qui concerne notre recherche, un tel travail consisterait à analyser la manière dont les œuvres choisies s'inscrivent dans une certaine tradition littéraire et cinématographique sénégalaise, africaine, française... Une telle recherche reste encore à faire et nécessiterait, sûrement, un travail en soi. Néanmoins, dans notre recherche, nous nous intéresserons plus particulièrement à la manière dont l'« espace littéraire » ou l'« espace cinématographique », en tant que discours constituants, assujettissent le dit littéraire ou le récit filmique à un ensemble de normes énonciatives ou filmiques. Il s'agira ainsi de percevoir comment ces productions s'adressent tant à l'institution discursive à laquelle elles se rattachent (institution littéraire, cinématographique) qu'au monde et à la société dans lesquels elles sont créées. Cette double appartenance, en particulier en ce qui concerne les œuvres artistiques, explique pourquoi l'objet littéraire, ou filmique, n'est jamais complètement dedans, ni totalement en-dehors, c'est-à-dire qu'il se situe toujours à la frontière ; il occupe une place « paratopique » :

²⁵⁹ Bourdieu, Pierre, « Le champ littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, [en ligne], vol. 89, septembre 1991, p. 5.

URL<http://www.persee.fr/doc/AsPDF/arss_0335-5322_1991_num_89_1_2986.pdf>

²⁶⁰ Maingueneau, Dominique, *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, op. cit., p. 70.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 71.

Les « milieux » littéraires sont en fait des frontières. L'existence sociale de la littérature suppose à la fois l'impossibilité de se clore sur soi et l'impossibilité de se confondre avec la société « ordinaire », la nécessité de jouer de et dans cet entre-deux [...].

La littérature, comme tout discours constituant, peut être mise en correspondance avec un réseau de lieux dans la société, mais elle ne peut s'enfermer véritablement dans aucun territoire [...] L'appartenance au champ littéraire n'est donc pas l'absence de tout lieu, mais, nous l'avons dit, négociation entre le lieu et le non-lieu, une appartenance parasitaire qui se nourrit de son impossible inclusion. C'est ce que nous avons appelé plus haut « paratopie ».²⁶²

L'art se construit donc dans ce paradoxe, ce double jeu entre « intégration » et « marginalité ». Cette idée est également présente dans les écrits de Bakhtine, pour qui les productions artistiques ont ceci de particulier qu'elles intègrent le contenu social, la « cacophonie » du monde réel, dans une forme particulière, c'est-à-dire en les transformant en un objet esthétique : l'œuvre d'art s'appuie sur le monde réel qui l'entoure afin de créer son propre monde :

*L'activité esthétique ne crée pas une réalité entièrement nouvelle. A la différence de la connaissance et de l'acte, qui créent la nature et l'humanité sociale, l'art célèbre, orne, évoque cette réalité préexistante de la connaissance et de l'acte – la nature et l'humanité sociale – les enrichit et les complète et avant tout, crée l'unité concrète, intuitive de ces deux mondes, place l'homme dans la nature, comprise comme son environnement esthétique, humanise la nature et « naturalise » l'homme.*²⁶³

Dans ce travail, nous prenons en compte cette double appartenance, en analysant la manière dont les œuvres de notre corpus se réfèrent au monde réel, c'est-à-dire à travers l'incorporation d'un ensemble de discours sociaux portant sur l'homosexualité, l'identité, la femme, mais également en examinant leur construction poétique et esthétique particulières, à savoir la manière dont s'établit ce dire littéraire ou ce récit filmique, évoquant l'homosexualité. Notre démarche est, sur ce point, similaire à une approche comparatiste, en tant que :

La littérature comparée est l'art méthodique, par la recherche de liens d'analogies, de parenté et d'influence, de rapprocher la littérature d'autres domaines de l'expression ou de la connaissance, ou bien les faits et textes littéraires entre eux, distants ou non dans le temps ou dans l'espace, pourvu qu'ils appartiennent à plusieurs langues, plusieurs cultures, fissent-elles partie

²⁶² *Ibid.*, p. 72.

²⁶³ Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, op. cit., p. 44.

d'une même tradition, afin de mieux les décrire, les comprendre et les goûter.²⁶⁴

En effet, les œuvres que nous avons choisies s'élaborent toutes dans un entremêlement de genres, de temporalités ou de spatialités. En ce sens, elles déconstruisent une certaine conception homogène de l'espace, la culture ou l'identité et se positionnent ainsi en vis-à-vis avec les discours religieux, scientifiques précédemment mentionnés. Finalement, l'analyse de ces productions artistiques permet de penser le processus imaginaire qui est au cœur de toute construction et représentation sociale et corolairement au cœur de l'ensemble des discours étudiés sur l'homosexualité.

²⁶⁴ Pageaux, Daniel-Henri, *La littérature générale et comparée*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1994, p. 12.

2. La mentalité et la sexualité sénégalaise en question

Dans cette partie, nous porterons notre analyse sur un ensemble de discours scientifiques, religieux et littéraires. A la lumière de l'exemple du Sénégal, nous examinerons la manière à travers laquelle la question de l'homosexualité émerge, dans ce pays et sur le continent, attachée à un réseau de discours ambivalents. Nous proposons, ainsi, de retracer la généalogie des discours sur la sexualité, la mentalité et le corps de l'Africain. Nous montrerons comment la question de l'homosexualité et de la sexualité hérite, au Sénégal, d'un ensemble disparate, complexe et parfois contradictoire de représentations sur la sexualité, la personnalité de l'Africain, ainsi que sur l'homosexualité d'une manière générale. Dans ce cadre, le Sénégal figure un lieu stratégique important, puisqu'il est, de par son histoire coloniale, un des lieux privilégiés de production de ce discours, mais aussi parce qu'il est également au cœur d'enjeux stratégiques économiques et politiques. Cette analyse nous permettra de montrer comment la question de l'homosexualité et de la sexualité s'insèrent, dans ce pays, dans une réflexion plus large sur la modernité, les rapports entre cultures à un moment où s'opèrent en Europe et en Afrique des transitions économiques, sociales et démographiques.

Il s'agit donc d'analyser les « processus de régularité des formations discursives »²⁶⁵ sur l'homosexualité au Sénégal, à savoir : Comment les discours qui émergent sur l'homosexualité et la sexualité de l'homme noir au 19^e siècle sont repris, dépassés, transformés par les discours de l'anthropologie, la psychiatrie coloniale, l'ethnopsychiatrie du siècle suivant ? Comment interpréter les discours religieux sénégalais sur la famille, la place de l'homme et la femme dans le couple qui apparaissent dans les années 50-60 ? Enfin, comment la littérature s'empare des problèmes d'acculturation, de changements identitaires, sexuels et religieux durant cette période ?

Cette partie visera donc, *in fine*, à s'intéresser aux « mutations de sens » et aux ambivalences que subissent les représentations et discours sur la sexualité, la mentalité, la culture des Sénégalais et de l'homme noir, en fonction de l'histoire, des disciplines et des situations économiques et sociales.

²⁶⁵ Sur cette notion, voir p. 50-58 de la présente étude.

2.1. Sexualité, colonisation et homosexualité au 19^e siècle

Comme le mentionne Marc Epprecht, l'idée d'une prétendue pureté du Noir est mise en avant depuis les premières explorations en Afrique. Cette ingénuité, signe d'une certaine sauvagerie, n'est cependant pas toujours pensée de façon négative. Le « mythe du bon sauvage », développé entre autres par Rousseau, figure un exemple de ce type. Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau représente l'homme sauvage comme être naturellement bon. L'auteur se démarque ainsi de la représentation hobbesienne de l'état de nature, décrit dans le *Leviathan* comme : « la guerre de chacun contre chacun ». ²⁶⁶ L'état de nature imaginé par Rousseau, et plus généralement par les auteurs contractualistes, ²⁶⁷ n'est cependant qu'une fiction méthodologique. La description de l'état de nature et le portrait de l'homme naturel qui en découle servent de substrat hypothétique pour penser les arrangements sociaux et l'établissement de normes sociales. Ce tableau fictionnel vise donc, pour reprendre les termes rousseauistes, à penser les modalités d'un « contrat social ». Cependant, cet état fictionnel est largement inspiré, chez Rousseau, des descriptions des explorateurs de son époque. La frontière entre fiction et réalité s'amenuise quand l'auteur se réfère à des peuples existants, tels que les hottentots ou Caraïbes :

Seul, oisif, et toujours voisin du danger, l'homme Sauvage doit aimer dormir, et avoir le sommeil léger comme les animaux, qui pensant peu, dorment, pour ainsi dire, tout le temps qu'ils ne pensent point : Sa propre conservation faisant presque son unique soin, ses facultés les plus exercées doivent être celles, qui ont pour objet principal, l'attaque et la défense, soit pour subjuguier sa proie, soit pour se garantir d'être celle d'un autre animal : Au contraire, les organes qui ne se perfectionnent que par la mollesse et la sensualité, doivent rester dans un état de grossièreté, qui exclut en lui toute espèce de délicatesse ; et ses sens se trouvant partagés sur ce point, il aura le toucher et le goût d'une rudesse extrême, la veüe, l'ouïe et l'odorat de la plus grande subtilité : Tel est l'état animal en général, et c'est aussi, selon le rapport des Voyageurs, celui de la plupart des Peuples Sauvages. Ainsi il ne faut point s'étonner, que les Hottentots du Cap de Bonne Espérance découvrent, à la simple veüe des Vaisseaux en haute mer d'aussi loin que Hollandois avec des Lunettes, ni que les Sauvages de l'Amérique sentissent les Espagnols à la piste, comme auroient pu faire les meilleurs Chiens [...]. ²⁶⁸

²⁶⁶ « *Out of civil states, there is always war of every one against every one* ». Hobbes, Thomas, *Leviathan or The Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, In., *The Collected Works of Thomas Hobbes*, London, Routledge/Thoemmes Press, 1994, p. 113. (Texte original publié en 1651)

²⁶⁷ Les auteurs « contractualistes » sont Hobbes, Rousseau et Lockes.

²⁶⁸ Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Éditions Gallimard, 1985, p. 70-71. (Texte original publié en 1755)

L'homme sauvage est dépeint, dans cet extrait, comme un être oisif, solitaire, néanmoins pourvu d'une très grande acuité sensorielle. Comme nous l'avons indiqué, l'état de nature n'est, cependant, pas pensé négativement chez Rousseau, qui s'évertue, au contraire, à dénoncer la manière dont la société déprave l'homme. L'auteur condamne ce dévoiement, suscité, selon lui, par le travail, l'instinct de possession, l'usurpation et l'oppression, origines de l'inégalité parmi les hommes. En outre, la pensée rousseauiste s'inscrit dans le contexte de l'époque. En effet, elle est suivie de la création de la Société des amis des Noirs, en 1788, portant en son sein des penseurs tels que Brissot, Condorcet, L'Abbé Grégoire. En plein siècle des Lumières, ces auteurs amorcent notamment une réflexion sur l'esclavage. Condorcet fait d'ailleurs rééditer sa *Réflexion sur l'esclavage des Nègres*, initialement parue en 1781. Ce débat critique aboutit à l'abolition de l'esclavage en 1794 (qui sera néanmoins rétabli en 1802 par Napoléon, puis aboli en 1848). Cependant, comme le souligne Jean-Pierre Dozon, cette période n'est pas exempte d'ambiguïtés et d'ambivalences. En effet, la Société des amis des Noirs, bien qu'étant un des relais d'une pensée universaliste moraliste, se fondant notamment sur l'affirmation d'une humanité de l'homme noir et d'un droit universel valable pour tout, soutient l'entreprise coloniale, alors entrevue comme une possibilité de régénération et d'éducation des indigènes.²⁶⁹ La réflexion, scientifique et politique, qui émerge à cette époque amorce ainsi un changement, quant à au regard porté sur les populations du sud. Le XVIIIe siècle représente, en effet, une époque charnière, puisqu'un autre type d'explorateur parcourt désormais le monde. Une nouvelle exigence herméneutique préside les voyages dans les terres du sud, contribuant à fournir de la documentation sur la géographie terrestre et humaine. La connaissance est désormais subordonnée à la création d'outils scientifiques, innovations technologiques et méthodologiques, permettant l'inventaire des espèces rencontrées, la cartographie des constellations..., signant ainsi l'avènement de nouveaux modes d'observation. La Société des Observateurs de l'Homme est créée dans ce contexte de renouveau scientifique, en Frimaire de l'An VII (décembre 1799), par des naturalistes, médecins, philosophes,... A l'origine, l'intention des Observateurs, est d'impulser des études sur l'histoire naturelle de l'homme, comme le décrit Louis-François Jauffrey (Secrétaire perpétuel) dans le manifeste de la Société, en donnant notamment leur appui aux expéditions de découvertes et en fournissant les directives nécessaires à l'étude des

²⁶⁹ Dozon, Jean-Pierre, *Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective*, Paris, Flammarion, 2003, p. 53.

causes qui : « *distinguent un peuple d'avec un autre et qui altèrent en divers pays la forme et la couleur primitive de l'espèce humaine* ». ²⁷⁰ Les Observateurs souhaitent construire une anthropologie, c'est-à-dire une connaissance de l'homme, ce dernier étant envisagé comme un objet physique, moral et intellectuel, tout en refusant de réduire cette discipline à un domaine de connaissance particulier. Ainsi, ils condamnent, en réaction à Cabanis, l'idée d'une connaissance physiologique comme support possible du progrès de la connaissance du moral de l'homme :

Si Jauffret, au nom des observateurs, présente, comme l'un des objets essentiels de l'Anthropologie, l'étude des rapports entre le moral et le physique, il défend dans son discours programme de l'an IX une conception dualiste de la nature humaine, en opposition à la théorie moniste défendue par Cabanis. ²⁷¹

Cette critique, visant les savants qui prétendent réduire le moral au physique, détient une importance considérable, car elle pose le postulat d'une distance absolue entre l'homme et l'animal. La dissolution de la Société, en 1804, n'empêche pas d'autres chercheurs de suivre le sillage heuristique amorcé par les observateurs. Néanmoins, sous l'impulsion de la disciplinarisation, l'anthropologie se retrouve réduite à un domaine de connaissance particulier, dévoiement du projet initial de la Société. Au XIXe siècle, s'établit une nouvelle manière d'étudier l'homme. La création de la Société d'anthropologie de Paris, dont la première réunion se tint le 19 mai 1859, symbolise certainement l'établissement de l'anthropologie « positive » en France, en témoigne la description donnée par Broca :

Les institutions ne maintiennent leur équilibre qu'à la condition de reposer sur des assises larges et fermes, et une science d'observation qui, comme l'anthropologie, touche de tous côtés à des questions spéculatives, qui, de plus, est tributaire d'un grand nombre de sciences dont les procédés diffèrent beaucoup des siens, a besoin, pour conserver son unité et son individualité, de constituer, au milieu du vaste horizon qu'elle embrasse, un groupe central de connaissances positives qui lui appartiennent en propre, qui ne relèvent que de sa méthode et qui se défendent par elles-mêmes. Or quelle est la partie la plus positive de l'anthropologie, si ce n'est l'histoire naturelle de l'homme, c'est-à-dire l'anatomie et la biologie de l'homme ? ²⁷²

²⁷⁰ Jauffret, Louis-François, « Introduction aux Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme », in Hervé, Georges, « Le premier programme de l'Anthropologie », *La Revue scientifique*, Paris, 23 oct., 1909, p. 522.

²⁷¹ Chappey, Jean-Luc, « L'anthropologie et l'histoire naturelle de l'homme en 1800. Les enjeux d'un héritage », *Annales historiques de la Révolution française*, [en ligne], n°320, avril-juin 2000, p. 4. (Page consultée le 23.06.2014)

URL : <<http://ahrf.revues.org/142>>

²⁷² Broca, Paul, *Histoire du progrès des études anthropologiques depuis la fondation de la Société. Compte rendu décennal (1859-1869) lu dans la séance solennelle du 8 juillet 1869*, Paris, Hennuyer, 1870, p. CXVII-CXVIII.

Fidèles à ce projet de fondation d'une « anthropologie générale », les anthropologues français de la fin du XIX^{ème} siècle vont concrétiser et pérenniser l'analogie entre les corps, notamment à l'aide d'un ensemble de techniques, telles que la craniométrie ou l'anthropométrie. Le corps est enserré dans un processus discursif, propriété de la science, qui détient la charge du dire. Comme le rappelle l'historien des sciences, Paul Blanckaert, le domaine d'intervention de l'anthropologie se retrouve, à cette époque, fortement réduit.²⁷³ Broca distingue ainsi l'anthropologie de toutes les sciences auxiliaires, telles que la psychologie, l'anatomie, l'hygiène ou la pathologie. L'anthropologie doit viser à une comparaison du genre humain, dans le but d'établir une psychologie comparée des races. Paul Topinard, qui devient secrétaire général de la Société d'anthropologie de Paris, de 1880 à 1886, à la mort de Broca, distingue, dans son « Essai de classification des races humaines actuelles », le « type », représentant les caractères physiques, de la « race », définissant un ensemble de points de vue physique, physiologiques, historiques, archéologiques ou linguistiques. Topinard affirme le caractère prééminent du type sur la race : « *le type préjuge de la race et la détermine en quelque sorte en premier ressort* ». ²⁷⁴ Bien que l'auteur admette une possibilité de changement des « races » dans le temps, il affirme cependant que lorsqu'on étudie les faits isolément, les caractères physiques sont marqués d'une certaine fixité. Seul le croisement permet alors de bouleverser cette permanence. Cette thèse permet ainsi à Topinard d'établir une classification des races humaines sur la base d'un certain nombre de traits qui, selon lui, perdurent dans le temps : cheveux, forme du crâne, type de coloration. Dans cette entreprise classificatoire, la sexualité apparaît également comme un lieu privilégié de ce processus différenciatifs

²⁷³ Blanckaert, Claude, « L'Anthropologie Blanckaert, Claude, « L'Anthropologie en France, le mot et l'histoire (XVI^{ème}-XIX^{ème} siècle) », *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, Nouvelle Série, Tome 1, n°3-4, 1989.

²⁷⁴ Topinard, Paul, « Essai de classification des races humaines actuelle », *Revue d'Anthropologie*, Tome 4, 1975, p. 500.

2.1.1. *La sexualité du sénégalais et de l'africain au cœur de l'entreprise coloniale*

Le XIXe siècle signe l'avènement d'une « *scientia sexualis* », pour reprendre les termes de Foucault, lieu de la production d'une vérité sur le sexe.²⁷⁵ Dès lors, l'apparition de la « sexologie » contribue, à cette époque, à la mise en place d'un discours normatif sur la sexualité, ainsi qu'à une différenciation et hiérarchisation des individus selon le sexe, le genre, la race et la classe.²⁷⁶ Dans ce contexte, les livres du docteur X Jacobus (pseudonyme) figurent un exemple important pour notre sujet : premièrement, parce que l'auteur s'appuie sur des observations réalisées chez les peuples du Sénégal (notamment les wolof) ; deuxièmement, parce que le docteur X Jacobus ou Jacobus Sutor, se présentant comme médecin de l'armée française ayant servi en Asie, Afrique, Amérique²⁷⁷ pourrait être un nom d'emprunt de Louis Jacolliot, lui même auteur de romans d'aventures, ayant servi en tant qu'avocat et juge en Inde et en Asie.²⁷⁸ Bien qu'il soit difficile de savoir avec exactitude celui (ou ceux) qui se cachait derrière le pseudonyme de X Jacobus, il apparaît incontestable que les livres de l'auteur se situent à la lisière de plusieurs genres, où un certain imaginaire fantasmagorique semble nourrir ses considérations scientifiques. La frontière entre fiction et réalité est d'autant plus poreuse que l'auteur n'a de cesse de parsemer son récit de références aux romans de Pierre Loti ou Zola. Dans *Les lois*

²⁷⁵ Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, op.cit.

²⁷⁶ Chaperon, Sylvie, *Les origines de la sexologie (1850-1900)*, Paris, Éditions Louis Audibert, 2007, p. 71-85.

²⁷⁷ X., Jacobus (docteur), *L'amour aux colonies. Singularités physiologiques et passionnelles observées durant trente années de séjour dans les colonies françaises, Cochinchine, Tonkin et Cambodge, Guyane et Martinique, Sénégal et Rivière du Sud, Nouvelle-Calédonie, Nouvelles-Hébrides et Tahiti*, Paris, Isidore Liseux Éditeur, 1893.

²⁷⁸ Il semble néanmoins que le pseudonyme X Jacobus fut adopté par différents auteurs. Louis Jacolliot est néanmoins cité dans certains indexes bibliographiques comme l'auteur de *L'amour aux colonies*. On peut se référer notamment à : Cardon, Patrick, *Discours littéraires et scientifiques fin de siècle. La discussion sur les homosexualités dans la revue Archives d'anthropologie criminelle du Dr Lacassagne (1886-1914). Autour de Marc-André Raffalovitch*, Paris, Orizons, 2008, p. 311. Collection « Homosexualités ». Phillips, Richard, *Sex, politics and empire. A postcolonial geography*, Manchester, Manchester University Press, 2006, p. 234. Forman, Ross G., « Randy on the Rand : Portuguese African Labor and the Discourse on "Unnatural Vice" in the Transvaal in the Early Twentieth Century », *Journal of the History of Sexuality*, vol. 11, n°4, Oct. 2002, p. 582.

Louis Jacolliot est une des figures du roman colonial. Ses romans, qui affichent une certaine prétention anthropologique, participent à l'érotisation des peuples colonisés. Comme le note Jean Marie Seillan, dans *Chasseurs d'esclaves* (1899), il dépeint, par exemple, les aventures dans les harems, des excisions ou la dissolution des mœurs africaines : Seillan, Jean-Marie, *Aux sources du roman colonial. L'Afrique à la fin du XIXe siècle*, Paris, Éditions Karthala, 2006, p. 76 note 2.

En outre, Jacolliot fut également directeur en chef (de 1881 à 1882) de la revue hebdomadaire de vulgarisation scientifique *La Médecine populaire*, qui affichait un mélange des genres : entre considérations anatomiques, médicales et exotismes.

génitales,²⁷⁹ X Jacobus s'inspire de la littérature médicale produite au XIXe siècle qui : « [...] s'articule essentiellement autour de l'hypothèse qu'il existe une pulsion sexuelle normale ». ²⁸⁰ La pensée de Jacobus se nourrit des discussions autour de l'évolutionnisme et la dégénérescence. Néanmoins, l'auteur, comme nombre de psychiatres et médecins de son époque, n'entre pas dans des discussions approfondies sur ce sujet. Cet emprunt lui permet essentiellement de justifier les hiérarchies de classe, de race et de sexe :

L'évolutionnisme doit donc expliquer également la « sexualité ». Le mot, qui vient du latin *sexualis*, lui-même dérivé de *sexus*, sexe, lequel renvoie à la séparation (de *secare*, diviser), apparaît dans les années 1830, mais il est peu courant. Il faut attendre le dictionnaire Dechambre (1864-1889) pour qu'il donne lieu à une entrée : « La sexualité est l'ensemble des attributs anatomiques et physiologiques qu'entraînent avec elles l'apparition et l'existence des sexes. » Le terme ne désigne donc pas encore les activités érotiques, mais la formation du masculin et du féminin, vue alors comme un processus de spécialisation à la fois physiologique et mental. ²⁸¹

En référence à Julien Chevalier,²⁸² X Jacobus reprend l'idée d'une adéquation entre le corps et le sexe, caractéristique d'une dissemblance entre le masculin et le féminin : « Rien de plus dissemblable que l'homme et la femme, et l'opposition entre les deux mentalités sexuelles se manifeste dans la sensibilité, l'intelligence et dans le caractère. » ²⁸³ L'affirmation de la différence sexuelle œuvre à penser le « penchant sexuel » ou « instinct sexuel » normal de l'homme et la femme : « A l'homme, la violence du désir qui domine tout l'être, et, par suite, l'attaque ; à la femme, la retenue et la passivité. L'amour de l'homme est surtout un amour des sens : celui de la femme un amour du cœur. » ²⁸⁴ Cette division sexuelle trouve, par ailleurs, son fondement dans le constat d'une différence anatomique entre les deux sexes. En effet, Jacobus affirme l'idée d'une analogie entre les organes génitaux de l'homme et de la femme, aboutissant à une définition de l'« amour normal » :

J'appelle *amour normal* celui qui existe entre l'homme et la femme, quel que soit le mode employé et la position prise pour exercer le coït. Nous l'appellerons naturel quand il se fera par l'introduction du pénis dans le vagin,

²⁷⁹ Jacobus, X., *Les lois génitales. Etude des phénomènes aux fonctions de l'Amour normal et de la procréation humaine*, Paris, Charles Carrington, 1906.

²⁸⁰ Crozier, Ivan, Bonis, Oristelle, « La sexologie et la définition du « normal » entre 1860 et 1900 », *Cahiers du genre*, n°34, 2003/1, p. 17.

²⁸¹ Chaperon, Sylvie, *Les origines de la sexologie (1850-1900)*, op. cit., p. 75.

²⁸² Le Docteur Julien Chevalier donne pour la première fois en France une définition de l'inversion sexuelle du point de vue clinique, anthropologique et médico-légale.

²⁸³ Jacobus, X., *Les lois génitales. Etude des phénomènes aux fonctions de l'Amour normal et de la procréation humaine*, op.cit., p. 5.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 6.

il sera au contraire anti-naturel ou débauché, quand la pollution et le spasme se feront par la bouche, la main, les seins ou même l'anus. Il y aura donc outre le coït normal et ses excès, le coït anormal dont les diverses formes constituent les abus génitaux et la débauche en amour.²⁸⁵

Le sexe fonctionne donc ici comme un indice perceptif, permettant l'identification des individus comme des sujets genrés, auxquels sont attribués un certain type de comportements, mais également concourant à l'imposition d'une « hétérosexualisation », par laquelle chaque sujet est perçu en vue de la place qui lui est assignée dans l'entreprise reproductrice. La référence à l'étiologie permet alors de montrer la similitude entre l'homme et l'animal et donc le caractère instinctif de la sexualité. Néanmoins, bien que l'homme se rapproche de l'animal, sur ce point, il s'en distingue par son âme. L'homme est donc partagé entre un « désir de possession physique », à savoir la simple satisfaction du coït, et un « désir de possession psychique », caractéristique du sentiment amoureux. Cette considération amène Jacobus à affirmer l'idée d'une évolution du sentiment amoureux proportionnel à l'évolution des sociétés :

Au fur et à mesure que l'intelligence de l'homme s'affine, l'amour psychique prend de plus en plus de prédominance. Un sauvage coïtera avec la première femme venue, même une vieille, orde [sic] et sale. Un civilisé intellectuel est capable de rester en affront devant une jolie femme, si son esprit et sa volonté sont dominés par un puissant amour psychique pour une autre femme.²⁸⁶

Il y aurait donc, en sus de la différenciation sexuelle, une différence entre l'« homme civilisé intellectuel » et l'« homme sauvage », ce dernier, plus proche de l'animal et répondant seulement à son instinct.

Dans *L'amour aux colonies*, Jacobus applique sa théorie à des cas concrets, notamment à travers, comme nous l'avons mentionné, une description de la sexualité des populations du Sénégal. L'auteur explique que son envoi au Sénégal s'est fait peu de temps après son retour de la Guyane, à cette époque, le Sénégal connaissait une épidémie de fièvre jaune. La troisième partie de l'ouvrage est consacrée à une étude des peuples d'Afrique : du Sénégal et des rivières du sud. Cette étude porte principalement sur une description des « Yoloofs », l'amenant à distinguer le « Noir des Antilles et de la Guyane » et le « Nègre d'Afrique » :

Les noirs des Antilles et de la Guyane proviennent d'anciens esclaves, importés de tous les coins de l'Afrique depuis Louis XIII, et libérés en 1848. Le mélange de tous ces peuples divers a fait une race sans caractère original,

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 300.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 14.

plus au moins abâtardie, corrompue par son contact avec le Blanc et par la tare de l'esclavage des grands parents. Il n'en n'est pas de même au Sénégal. Quoique l'esclavage y subsiste, les diverses races ont conservé leurs caractères particuliers, et rien ne diffère plus par exemple d'un Yolof qu'un Peulh.²⁸⁷

Cette monographie emprunte de nombreux exemples au *Roman d'un spahi* de Pierre Loti, avec qui X Jacobus partage certaines considérations esthétiques, notamment concernant la beauté de la « race noire ». Le corps noir est ainsi mis en avant, la « robustesse de ses membres », l'élégance de sa sature contrastant cependant avec le « nez épaté » et les « grosses lèvres ». Cette description fait donc écho aux piroguiers de Loti : corps d'hercule avec « des faces de gorille ».²⁸⁸ Du point de vue du caractère, le Noir est décrit comme un homme « enfantin », apathique, paresseux, traits négatifs par ailleurs nuancés par la mise en avant de son honnêteté et probité. Le courage et la loyauté figure d'ailleurs chez Loti sous les traits du Spahi noir. Néanmoins, ces qualités ne sauraient faire oublier la différence certaine qui sépare le Noir de l'Européen : « *Quelle que soit l'éducation que vous donniez au Noir, vous ne changerez pas plus son esprit que si vous essayez de changer la couleur de sa peau, et comme dit le proverbe, à vouloir blanchir un Nègre le barbier perd son savon.* »²⁸⁹ Fidèle à son projet initial Jacobus s'intéresse plus spécifiquement au sexe et à la sexualité des Noirs. Il s'agit ici d'établir l'analogie entre les organes génitaux de la femme Noire africaine et ceux de l'homme Noir africain. L'auteur fait en premier lieu le constat d'une infériorité de développement de l'hymen de la femme Noire. En outre, ses organes génitaux apparaissent également plus « vastes » et beaucoup moins sensibles que ceux de la femme Blanche, ce qui expliquerait l'absence d'intérêt pour le « gout lesbien » et les « autres plaisirs de l'amour » des femmes Noires : « *On conçoit qu'avec un appareil génital aussi vaste et aussi peu sensible nerveusement, la Nègresse soit loin d'être une femme passionnée. Elle est à peu près insensible à des caresses qui feraient pâmer une Blanche.* »²⁹⁰

Ces caractéristiques génitales expliquent le peu de plaisir que ressentent les femmes Noires avec les hommes Blancs :

²⁸⁷ X., Jacobus (docteur), *L'amour aux colonies. Singularités physiologiques et passionnelles observées durant trente années de séjour dans les colonies françaises, Cochinchine, Tonkin et Cambodge, Guyane et Martinique, Sénégal et Rivière du Sud, Nouvelle-Calédonie, Nouvelles-Hébrides et Tahiti*, op.cit., p. 191.

²⁸⁸ Loti, Pierre, *Roman d'un spahi*, Paris, Gallimard, 1992, p. 46. (Texte original publié en 1881)

²⁸⁹ X., Jacobus (docteur), *L'amour aux colonies. Singularités physiologiques et passionnelles observées durant trente années de séjour dans les colonies françaises, Cochinchine, Tonkin et Cambodge, Guyane et Martinique, Sénégal et Rivière du Sud, Nouvelle-Calédonie, Nouvelles-Hébrides et Tahiti*, op.cit., p. 212.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 245.

Il est de fait que pour une femme constituée comme la Nègresse, le coït du Nègre est préférable à celui du Blanc. Elle trouve dans son mâle de quoi la satisfaire : grosseur du pénis proportionné à l'ampleur de son vagin, et durée suffisante du coït. Aucun préliminaire d'amour des deux côtés, aucune de ces mignardises dont parle Ambroise Paré. L'acte s'accomplit dans le vase naturel et à la mode classique de l'accouplement humain : la femme renversée sur le dos et l'homme entre ses cuisses.²⁹¹

Les organes génitaux des hommes noirs détiennent les mêmes caractéristiques que ceux de leurs congénères féminines. L'homme Noir, et plus particulièrement le sénégalais, surnommé l'« homme-étalon » se distingue : « *le Noir du Sénégal dispose, parmi toutes les autres races humaines, de l'appareil génital le plus considérable.* »²⁹² L'auteur trouve d'ailleurs confirmation chez Paolo Mantegazza et le manuel d'érotologie arabe de Cheikh Nefzaoui, *Le jardin parfumé*, relatant la vigueur sexuelle inégalable d'un esclave noir, Mimoum.²⁹³ Ces spécificités corporelles servent alors de preuve à l'affirmation selon laquelle : « la négresse n'est ni sodomite ni lesbienne » :

Après les explications qui précèdent sur le peu de sensibilité génitale de la Nègresse, on ne trouvera pas étrange de remarquer chez elle peu de ces cas de perversion érotique, qui sont si fréquents chez les peuples Asiatiques. Déjà la Nègresse n'est pas Lesbienne, quoique son clitoris soit développé. Elle n'est pas davantage Sodomite, et a au contraire une profonde aversion pour ce goût dépravé. La raison en est peut-être en ce que, pratiqué avec la verge d'un Nègre, le coït anal serait un véritable supplice, une sorte d'empalement.²⁹⁴

De même, le « Noir n'est ni pédéraste, ni sodomite ». Le seul cas rapporté serait celui de deux tirailleurs Bambaras, « véritable Castor et Pollux nègre », qui avouèrent avoir eu recours à de telles pratiques lorsqu'ils étaient encore captifs. Les deux tirailleurs mirent fin à leurs relations sexuelles le jour où ils prirent une femme en commun à St Louis. Dans ce cas, les pratiques homosexuelles sont donc attribuées à un manque de femme.

La description physique et morale du « YOLOF » amène métonymiquement à une représentation générale de l'homme noir d'Afrique. Cette réduction sert aux procédés de différenciation raciale et d'hétérosexualisation évoqués plus haut. L'affirmation d'une adéquation des organes génitaux entre sujets de même race favorise un processus de catégorisation, de diversification, mais aussi témoigne d'un idéal d'une prétendue pureté

²⁹¹ *Ibid.*, p. 246.

²⁹² *Ibid.*, p. 228.

²⁹³ Le passage du *Jardin parfumé* est repris tel quel dans le livre de X Jacobus. Ce qui représente un exemple de ce mélange entre fiction et réalité.

²⁹⁴ X., Jacobus (docteur), *L'amour aux colonies. Singularités physiologiques et passionnelles observées durant trente années de séjour dans les colonies françaises, Cochinchine, Tonkin et Cambodge, Guyane et Martinique, Sénégal et Rivière du Sud, Nouvelle-Calédonie, Nouvelles-Hébrides et Tahiti, op.cit.*, p. 257-258.

des sociétés, alors même qu'on s'interroge, à la même époque, sur les effets du métissage et du « croisement entre les races ». S'il est admis que tous les hommes sont naturels, certains apparaissent plus naturels que les autres. Ces études sur la sexualité concourent à cette dichotomisation, exemple de la primitivité inhérente à certaines cultures, les plaçant *de facto* dans une position d'infériorité au regard de l'échelle humaine. L'affirmation d'une absence de pratiques homosexuelles et lesbiennes chez les peuples d'Afrique est donc pensée comme le signe d'une simplicité.

Cependant, bien que beaucoup d'auteurs de cette époque témoignent de l'importance de l'ardeur sexuelle chez l'homme noir, tous ne partagent pas l'affirmation d'une absence de pratiques homosexuelles. Par exemple, bien que Paolo Mantegazza, dont l'analyse porte entre autres sur les peuples de la Sénégalie et les Hottentots, partage un certain nombre de constats avancés par X Jacobus, notamment concernant la puissance virile de l'homme noir, il affirme cependant que l'« amour entre mâles » a eu lieu de tout temps et dans tous les pays.²⁹⁵

La description de la sexualité du Noir est très fortement liée aux évolutions politiques, économiques et sociales de l'époque. Les descriptions du Dr Armand Corre illustrent notre propos. En effet, à partir d'une étude sur les populations du Sénégal, Corre, médecin de la marine navale, rapporte l'existence de pratiques homosexuelles dans son *Ethnologie criminelle*. Il ajoute cependant que ces pratiques seraient récentes et auraient été importées par les étrangers :

J'ai rencontré à Saint-Louis des noirs, parés à la manière des femmes et en affectant les allures, qu'on m'a dit faire métier de leur prostitution. A Boké, j'ai vu, auprès du prince foulah, un griot, dont les danses lascives traduisaient bien le rôle plus intime qu'il devait remplir en la maison de l'altesse. Les habitudes de pédérastie ne sortent pas des milieux musulmans. Dans le langage wolof, l'expression pour les désigner serait de date récente, et elle n'existerait pas dans la plupart des idiomes africains.²⁹⁶

L'homosexualité serait donc, aux yeux de l'auteur, une perversion importée, puisque le « nègre », même s'il est « grossier » ignore « les façons antinaturelles d'assaisonner la débauche ». L'évocation de ce type de pratiques, considérées naissantes, chez ces populations illustre la thèse de l'auteur concernant la nocivité d'un contact trop poussé entre les « races ». Fervent défenseur d'une hiérarchie entre les « races », Corre considère

²⁹⁵ Mantegazza, Paolo, *L'amour dans l'humanité. Essai d'une ethnologie de l'amour*, trad. E. Chesneau, Paris, F. Fetsherin et Chuit, 1886, p. 111.

²⁹⁶ Corre, Armand (Dr), *L'ethnographie criminelle. D'après les statiques judiciaires recueillies dans les colonies françaises*, Paris, C. Reinwald & C^{ie}, 1894, note 1 p.80.

ainsi que le noir ne peut atteindre le niveau moral et intellectuel de l'homme blanc : « *Le nègre est séparé du singe le plus parfait par une abîme : l'un apprivoise, l'autre se civilise ; seulement le nègre en se civilisant ne dépasse guère un certain degré, sous les formes diverses que revêt pour lui la civilisation.* »²⁹⁷

Le contact, ou pire « le croisement entre races », comme dans le cas des « mulâtres », donne ainsi naissance à des éléments perturbateurs. L'infériorité du noir permet la justification de l'entreprise colonisatrice de la France. Néanmoins, contrairement à ceux prônant un possible acclimatement des africains pour justifier l'expansion colonial, Corre dénie toute possibilité d'évolution chez ces peuples. À une époque où la France se retrouve concurrencée par les autres grandes puissances européennes (Angleterre, Italie, Espagne...) et de surcroît subit une dépopulation de ses colonies, Corre a comme intérêt constant le maintien du développement de la race blanche. La thèse d'une impossibilité d'acclimatement de la race africaine représente, par conséquent, un enjeu politique et national.

Les écrits de Corre doivent être resitués dans le contexte historique de l'époque et notamment au vu de la place particulière que détient le Sénégal dans l'entreprise coloniale. En effet, le milieu du XIXe siècle est marqué par une querelle entre les partisans et les adversaires de la colonisation. La France, qui avait subi de nombreuses pertes dans son empire, va se lancer dans une grande entreprise coloniale, avec l'expédition militaire à Alger en 1830 et le début de la colonisation du Sénégal, initiée par Faidherbe en 1854. Ce second empire se démarque par une colonisation de type administrative, à savoir une volonté d'introduction d'idées, de modèles et comportements chez les indigènes, dans le but de promouvoir une assimilation des sociétés colonisées. Faidherbe met ainsi en place, comme le décrit Jean-Pierre Dozon, une politique de mise en valeur du Sénégal et des populations locales, en développant la monoculture arachidière, en créant des écoles et des bataillons de troupes noirs.²⁹⁸ Cette conquête vise donc également à la connaissance des peuples indigènes, dans le but de classer et hiérarchiser. Même si Faidherbe perpétue les théories raciales du XIXe siècles, il développe aussi une idéologie du métissage proche de celle élaborée par la Société des amis Noirs, dans le but de « régénérer » les « races inférieures ». L'entreprise coloniale française va s'intensifier avec la IIIe République et la

²⁹⁷ *Ibid.* p. 71.

²⁹⁸ Dozon, Jean-Pierre, *Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective*, *op.cit.*, p. 108.

naissance du mythe d'une « Nouvelle France ».²⁹⁹ Au même moment, les revendications des peuples créoles et noirs aboutissent, au Sénégal, à la création des « Quatre communes » : St-Louis et Gorée, en 1871, Rufisque en 1880 et Dakar en 1887. Les populations locales acquièrent ainsi, pour la première fois, des droits et une reconnaissance politique et administrative. Néanmoins, la mise en place du Code de l'Indigénat, en 1887, pérennise le système inégalitaire et dual :

Mais ce qu'il faut principalement souligner c'est qu'en instaurant un tel Code, l'État français fit bien davantage que de se conformer aux leçons de Faidherbe. Il créa *de jure* un système dual dans lequel il y eut, d'un côté, les citoyens français, Africains assimilés compris, bénéficiant des lois de la République, de l'autre, la grande masse des indigènes que le terme même définissait avant tout comme un monde de non-citoyens. Ce système mettait plus précisément en forme un univers de sujets soumis à des règlements spéciaux parmi lesquels le fameux « travail forcé » qui contraignait les sociétés locales à fournir une main-d'œuvre régulière et gratuite pour les aménagements publics (routes, chemin de fer, etc.) ainsi que pour certains intérêts privés.³⁰⁰

La pensée de Corre intervient donc à ce moment où l'on se pose la question de l'assimilation des peuples colonisés, au Sénégal et ailleurs et où l'on assiste, depuis quelques années, au fleurissement de revendications de la part des populations locales. En outre, la deuxième moitié du XIXe siècle est également marquée par l'idée d'une « dégénérescence » de la population française. On craint alors l'augmentation des maladies mentales, l'accumulation des tares et la prolifération des actes délictueux, amenant à des politiques de « régénération » de la nation française.³⁰¹

Dans ce cadre, bien que les écrits de Jacobus ou de Mantegazza figurent une ultavirilisation du corps sénégalais et métonymiquement du corps Noir, ces thèses se doublent d'une mise en exergue de sa faiblesse. On retrouve le même procédé chez Corre, où la description de la vigueur des membres sexuels du « noir africain » s'accompagne de la représentation de son extrême fragilité, morbidité voire d'une stérilité, conduisant l'auteur à prédire l'extinction de ce peuple :

Les maladies du nègre semblent inhérentes à une organisation spéciale et non modifiable ; elles accusent chez lui une tendance à la rétrogradation analogue à celle dont les races océaniques nous donnent un exemple. On peut se demander si le noir africain, lui aussi, n'est pas appelé à disparaître devant les

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 120.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 135.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 114-115.

racés européennes, bien loin d'être désigné providentiellement par une sorte de régénération de celles-ci, comme l'ont avancé certaines théories fantaisistes.³⁰²

Comme le montre, Elsa Dorlin l'ultravirilisation de l'africain est liée, depuis la période esclavagiste, d'une stigmatisation et féminisation de ce dernier, par la mise en exergue de sa faiblesse, son infériorité et son tempérament flegmatique, permettant la légitimation de la domination de l'homme blanc :

Dans ce jeu rhétorique du sain et du malsain, les Noirs sont survirilisés, assimilés à des hommes particulièrement vigoureux, aux qualités physiques supérieures, même si cette conception de la virilité renvoie à une virilité animale, celle d'une bête de somme. En même temps, les esclaves sont dévirilisés, efféminés, leur constitution est subsumée sous un tempérament traditionnellement féminin, pathogène et les maladies qui leur sont prétendument propres sont toutes définies sur le modèle des maladies des femmes.³⁰³

La même opération prévaut pour les femmes africaines, dont le tempérament chaud est avancé depuis le XVI^e siècle. Ces thèses, impulsées par les recherches sur la « fureur utérine »,³⁰⁴ concourent à l'établissement d'une distinction entre les femmes des pays chauds (Afrique/Egypte) et les femmes blanches européennes au tempérament froid. Cette différenciation est par ailleurs fortement influencée par la théorie des climats de l'antiquité, mais aussi des textes de Al Hassan ibn Muhammad al Wazzan, dit Léon l'Africain. La lubricité des femmes des pays chauds est ainsi pensée en rapport avec la description de son clitoris atrophié. Ces particularités tempéramentales et génitales œuvrent à la représentation d'une inversion des rôles sexuels en Afrique.³⁰⁵ Un jeu d'opposition s'établit, dès lors, entre l'appareil génital de la femme européenne et l'anatomie de la femme africaine, produisant une « représentation normative de l'appareil génital ».³⁰⁶ Dans ce cadre, les excroissances clitoridiennes des européennes sont alors décrites comme les symptômes de pratiques licencieuses, pathologiques alors qu'elles sont comprises comme des caractéristiques anthropologiques naturelles chez les Africaines.³⁰⁷ Par conséquent, la naturalisation de l'Africain-e s'établit dans ce jeu paradoxal constant entre une ultravirilisation et féminisation de l'homme et une ultraféminisation et virilisation de la

³⁰² Corre, Armand, « De l'acclimatement dans la race noire africaine », *Revue d'Anthropologie*, T.5, 11^e année, 1882, p. 54.

³⁰³ Dorlin, Elsa, *La matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, Éditions la Découverte, 2006, p. 236.

³⁰⁴ Les recherches sur la « fureur utérine » découlent des thèses sur la nymphomanie.

³⁰⁵ Dorlin, Elsa, *La matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, *op.cit.*, p. 72.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 74.

³⁰⁷ On peut par exemple se référer à l'histoire de la Vénus Hottentote, Saartjie Baartman.

femme. Ces représentations antinomiques conduisent, comme nous l'avons mentionné, à une infériorisation de l'Africain-e, mais permettent également de percevoir toute l'ambiguïté des thèses énonçant une absence de pratiques homosexuelles chez les Noirs.³⁰⁸ Ces discours révèlent donc les craintes d'une société qui s'interroge tant sur les implications de ses rapports à l'Autre, que sur les évolutions et mutations internes auxquelles elle est confrontées, comme nous le montre l'émergence du questionnement autour de l'homosexualité à cette époque.

³⁰⁸ Cf. M'Baye, Babacar, « The Origins of Senegalese Homophobia: Discourses on Homosexuals and Transgender People in Colonial and Postcolonial Senegal », *African Studies Review*, vol. 56, n° 2, 2013, p. 109-128.

2.1.2. *L'Homosexualité entre nature et culture*

L'idée d'une inversion des rôles chez les africains est également une thèse que l'on retrouve dans les discours sur l'homosexualité des médecins et hygiénistes de la fin XIXe siècles. Dans ce cadre, il semble qu'il faille distinguer deux conceptions : premièrement, l'idée d'un hermaphrodisme inhérent aux cultures jugées inférieures ; deuxièmement, l'homosexualité comme signe d'une dépravation culturelle. En France, les recherches sur l'homosexualité et l'inversion sont véritablement impulsées à la fin du XIXe siècle. Les *Archives d'Anthropologie criminelle, de médecine légale et de psychologie normale et pathologique*, publiées pour la première fois en 1886, sous la direction du docteur Alexandre Lacassagne, deviennent alors l'un des relais privilégiés des discussions autour des thèmes de la dégénérescence, l'inversion ou l'hermaphrodisme. Cette publication mensuelle marque, par ailleurs, l'avènement de l'École française d'anthropologie criminelle, qui s'inscrit notamment contre l'école italienne de Cesare Lombroso. En effet, ce dernier, s'appuyant sur les théories physiognomoniques du XVIIIe siècle, définit le « *crime comme caractère atavique* »³⁰⁹, affirmant notamment que les criminels sont des individus présentant un retard dans leur évolution. Lombroso a donc : « *voulu proposer une méthode scientifique pour déceler l'atavisme "criminel" pour mettre en évidence son "uomo delinquente", en s'inspirant d'une nomenclature naturaliste* ». ³¹⁰ A l'inverse, l'école française, surnommée l'« École du milieu social » reprend la conception de Lacassagne, selon laquelle : « la société a les criminels qu'elle mérite ». ³¹¹ En 1890, Julien Chevalier donne, pour la première fois en France, une définition de ce qu'il entend par « inversion sexuelle », résumant les thèses des docteurs Lacassagne, Magnan, Ball et Krafft-Ebing. Pour notre sujet, les thèses de Chevalier apparaissent particulièrement intéressantes, puisqu'elles se démarquent des théories jusque-là analysées. En effet, dans son livre, *Une maladie de la personnalité : l'inversion*, Chevalier affirme que l'hermaphrodisme serait un trait caractéristique des sociétés les moins avancées : « *Les caractères qui font le type viril ou féminin n'atteignent leur complet développement que dans les races et les classes les plus élevées et les plus civilisées.* » ³¹² L'auteur se

³⁰⁹ Mucchielli, Laurent (dir.), *Histoire de la criminologie française*, Paris, l'Harmattan, 1994, p. 152.

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ Cardon, Patrick, *Discours littéraires et scientifiques fin de siècle. La discussion sur les homosexualités dans la revue Archives d'anthropologie criminelle du Dr Lacassagne (1886-1914). Autour de Marc-André Raffalovitch*, op. cit., p. 13.

³¹² Chevalier, Julien, *Une maladie de la personnalité : l'inversion sexuelle*, Lyon, Paris, Stock, G. Masson, 1893, p. 33-34.

réfère, entre autres, aux descriptions des femmes Ashantis, Mathiambu ou Dahomey, faites par les anthropologues, afin de montrer que les femmes de ces peuples se rapprochent plus de l'homme, par leur intelligence et art de la guerre :

C'est un fait général que la femme, par ses formes plastiques, ses facultés, se rapproche plus de l'homme chez les peuples primitifs ou sauvages que chez les peuples actuels et civilisés, dans les classes inférieures, ouvrières, pauvres, que dans les classes supérieures, aristocrates, riches, chez le paysan que chez le citadin.³¹³

Chevalier énonce, dans son livre, une série de lois. La première reprend l'idée, présente chez Jacobus, d'une adéquation entre le corps et le sexe : « *C'est la constitution anatomique de l'individu qui fait le sexe, c'est l'organe qui fait la fonction* ». ³¹⁴ De cette première loi découle la thèse selon laquelle « les sexes de noms contraires s'attirent ». La différence sexuelle et ainsi les comportements sexuels hétérosexuels résultent, conséquemment, d'une différenciation physiologique. L'hermaphrodisme des peuples dits primitifs résulterait donc d'un retard de l'évolution des organes sexuels, affirmation qui permet l'énonciation de la troisième loi, à savoir l'idée que le rapprochement entre individus de sexe opposé est plus abouti chez les peuples « civilisés ». Dans ce cadre, contrairement à Jacobus, Chevalier considère que la « pédérastie » est un « vice » que l'on rencontre à toutes les époques. Cette assertion est d'ailleurs partagée par plusieurs auteurs de cette époque écrivant sur l'inversion, tel que Lacassagne, dans la préface qu'il rédige au livre de Chevalier, ou le Dr Laupt :

Ce qu'il faut savoir, c'est que l'inversion a toujours existé, et l'on peut ajouter qu'elle a frappé toutes les races et s'est manifestée dans tous les pays. En Orient, dans l'Inde, l'inversion est commune ; elle n'est généralement point considérée comme une chose honteuse ; en Annam, au Tonkin, en Chine, le boy, ou jeune domestique, ne demande généralement qu'à se prostituer. Régnant en Asie, existant en Afrique, en Océanie, on l'a notée chez les Canaques de Nouvelle Calédonie.³¹⁵

L'analogie établie entre vice et pédérastie, mais aussi l'idée avancée d'un hermaphrodisme embryonnaire, existant déjà chez les animaux, permettent de définir le vice, et de surcroît la pédérastie, comme des éléments naturels, permanents et universels. Chevalier considère que les vices, tels que l'inversion, considérés comme : « *l'apanage des sociétés*

³¹³ *Ibid.*, p. 34.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 7.

³¹⁵ Saint-Paul, Georges (Docteur Laupt), *L'homosexualité et les types homosexuels*, Paris, Vigot Frères, Éditeurs, 1910, p. 38. (Première édition 1896). Le Dr Laupt publie, entre autres, les lettres d'un jeune homosexuel italien envoyé par Emile Zola.

primitives », ³¹⁶ devraient néanmoins reculer à mesure qu'on avance dans les sociétés. Bien que l'auteur fasse remonter le vice à l'origine animale de l'homme, il se demande cependant ce qui explique la recrudescence du vice à son époque. Il dégage alors deux doctrines : la première, en référence aux théories de l'atavisme de Lombroso, veut que le vice résulte d'une reproduction plus au moins limitée d'une défektivité primitive. Il y aurait donc une régression ou réversion morale qui atteindrait les hommes du fait que les hommes préhistoriques ont été atteints avant eux : « *En un mot, les vicieux sont des régressifs* ». ³¹⁷ La deuxième, s'inspire des thèses de Lacassagne, qui définit les anormaux comme des « types retardés », c'est-à-dire restés à un état stationnaire. Dans les deux cas, l'« inversion » apparaît comme le : « *résultat de la luxure et la dépravation* ». ³¹⁸ Le « pédéraste » prend peu à peu la figure du bourgeois citadin, intellectuel. Comme le rappelle Didier Eribon : « *la ville a, en effet, toujours été considérée comme le lieu de perdition par excellence, le chaudron de la liberté sexuelle et par conséquent de la corruption des corps et des âmes* ». ³¹⁹ Les psychiatres et médecins de cette époque font donc tous le constat de l'ampleur de ces pratiques dans les grands centres urbains (Paris, Londres, Saint-Petersbourg, Berlin, New-York). Dans son *Etude médico-légale sur les attentats aux mœurs*, Tardieu constate ainsi que : « *La question de la pédérastie a pris depuis quelque temps, dans la pratique de la médecine légale, sinon partout, du moins à Paris, une place considérable, et qui tend à s'accroître chaque jour* ». ³²⁰ L'auteur ajoute, se référant au Baron A. de Saint-Didier : « *On peut dire que dans Paris la pédérastie est l'école à laquelle se forment les plus habiles et les plus audacieux criminels* ». ³²¹ Comme le rappelle Foucault, le personnage de l'homosexuel naît véritablement à cette époque où les psychiatres commencent à réaliser des analyses médicales. L'avènement de la figure de l'homosexuel correspond à un processus de normalisation et moralisation de la société, pour lequel le psychiatre devient une « instance de contrôle de l'anormal ». ³²² A partir du XVIII^e siècle, toute une série de questions se posent concernant la nature du criminel ; on s'interroge sur son rôle dans la société, on se demande s'il ne met pas en péril le pacte social en refusant de renoncer à son affirmation solitaire. C'est dans ce contexte qu'on voit

³¹⁶ Chevalier, Julien, *Une maladie de la personnalité : l'inversion sexuelle*, op.cit., p. 7.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 419.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 170.

³¹⁹ Eribon, Didier, *Réflexions sur la question gay*, op. cit., p. 69.

³²⁰ Tardieu, Ambroise, *Etude médico-légale sur les attentats aux mœurs*, Paris, JB. Baillière, 1859, p. 119-120.

³²¹ *Ibid.*, p. 120.

³²² Foucault, Michel, *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, op. cit., p. 39.

apparaître la question d'une dimension pathologique de la criminalité. Les questions de l'illégal et l'anormal se retrouvent ainsi liées à celles du criminel et du pathologique, fondant ce que Foucault définit comme une « nouvelle économie de punir ». ³²³ Les invertis apparaissent donc comme des « dépravés moraux ». ³²⁴ Le lesbianisme ou « saphisme » est également imputé à l'émancipation des femmes, au « mal des âmes » et à la « fin de siècle » :

Vous devinez le trait : se passant de la protection de l'homme, se suffisant à elle-même, la femme se passera bientôt de son amour. En tout cas – rapprochement qui a bien sa signification – l'explosion presque subite du vice lesbien est chose si contemporaine qu'il est difficile de ne pas y voir une relation de cause à effet.

Depuis quelques années, le lesbosisme a pris, à Paris et dans la plupart des capitales, des proportions inquiétantes ; on ne peut feindre plus longtemps d'en ignorer l'existence et l'étendue et les dangers. ³²⁵

Le lesbianisme est alors associé aux classes élevées du monde parisien, très en vogue, selon l'auteur, dans le monde artistique.

Le traitement de la question de l'homosexualité résulte donc, dans une large mesure, de la division scientifique établie entre l'innée et l'acquis. Toutefois, la frontière entre ces deux conceptions reste poreuse. En effet, même si l'homosexualité est décrite, chez grands nombres d'auteurs de cette époque, comme un « vice » naturel que l'on retrouve de tout temps et à toutes les époques, elle apparaît néanmoins comme un mal européen, caractéristique de cette fin de siècle, nécessitant l'établissement d'un diagnostic et d'une thérapeutique adaptée :

Dans une société de plus en plus centrée sur des préoccupations morales et hygiéniques, également perturbée par la question de la dénatalité – très précoce en France -, en lien avec les rivalités nationales (exacerbées après la défaite française face à la Prusse en 1870), et par les conflits entre classes sociales, les anormaux sexuels deviennent petit à petit le monopole de la médecine, qui, dès les premières décennies du XIXe siècle, en fait un problème social, phénomène tout à fait inédit. L'homosexuel devient, au cours du XIXe siècle, la figure paradigmatique du pervers masculin. ³²⁶

³²³ *Ibid.*, p. 85.

³²⁴ Tarnowski, Benjamin, *L'instinct sexuel et ses manifestations morbides, au double point de vue de la jurisprudence et de la psychiatrie*, Paris, Charles Carrington, 1904, p. 116.

³²⁵ Chevalier, Julien, *Une maladie de la personnalité : l'inversion sexuelle*, *op.cit.*, p. 227.

³²⁶ Revenin, Régis, « Conceptions et théories savants de l'homosexualité masculine en France, de la monarchie de Juillet à la Première Guerre mondiale », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, n°17, 2007/2, p. 25.

Plus généralement, les théories sur l'homosexualité s'inscrivent autour des débats sur le naturel et l'antinaturel. Deux approches sont alors à distinguer : la première, en référence à Rousseau et Montesquieu, considère que : « *le sentiment naturel ne peut être le produit de la nature* »³²⁷ et définit ainsi l'homosexualité comme le signe du dévoiement des sociétés. La deuxième, s'inspirant des théories de Diderot ou Vauvenargues, affirme : « *le caractère neutre et polymorphe de la nature, qui n'a ni institué des choses bonnes ou vicieuses* ». ³²⁸ Suivant cette conception, des auteurs, tels que Mirabeau, affirmeront que l'homosexualité existe sur tout le globe. La représentation de l'homosexualité en Afrique hérite de ces débats complexes et ambigus entre innés/acquis, nature/culture ou nature/contre-nature. Deux discours doivent donc être différenciés : l'un, sur l'homosexualité et l'autre sur les sociétés extra-européennes et africaines. Comme nous le verrons par la suite, les discours homophobes africains et sénégalais qui affirment l'idée que l'homosexualité aurait été importée sur le continent par les européens ne peuvent être perçus comme une simple continuité ou reprise des discours du XIX^e siècle. Le mythe de l'Afrique hétérosexuelle est, dans le contexte actuel, détourné de son usage originel et donc, repris à des fins contraires de celles pour lesquelles il a été conçu, à savoir l'affirmation d'une supériorité de l'homme blanc et d'une naturalité de l'homme noir. Cependant, dans les deux cas, l'avènement de la question homosexuelle apparaît à une époque de mutations sociales, économiques, sexuelles et religieuses.

³²⁷ Pastorello, Thierry, *Sodome à Paris : protohistoire de l'homosexualité masculine fin XVIII^{ème} – milieu XIX^{ème} siècle*, Thèse de doctorat, soutenue le 31 mars 2009, Université Paris Diderot Paris 7, p. 47.

³²⁸ *Ibid.*, p. 51.

2.2. Sexualité et acculturation

2.2.1. Lévy-Bruhl et la psychiatrie coloniale : L'indigénisation des populations africaines

La fin du 19^e siècle est marquée par l'avènement d'un ensemble de disciplines : sociologie positive, anthropologie sociale et psychologie empiriste, qui modifient les orientations scientifiques de l'époque. L'essor de ces disciplines concourt à l'établissement de nouveaux centres d'intérêt, tels que l'importance de l'« affectivité dans l'évolution de l'intelligence humaine ».³²⁹ Comme le rappelle Anthony Mangeon, les théories de Auguste Comte,³³⁰ de Herbert Spencer³³¹ et de Edward Burnett Tylor³³² inaugurent une nouvelle manière de penser les sociétés occidentales et non occidentales. C'est dans ce contexte que Lévy-Bruhl initie son étude sur la « spécificité de la mentalité primitive ». Lévy-Bruhl s'inspire de récits de voyageurs et missionnaires et détient pour visée : « la mise en valeur des colonies ».³³³ Cependant, ses recherches lui fournissent également l'occasion de penser les changements au sein de sa propre société : « l'Afrique lui sert, comme à beaucoup de ceux qui s'y confrontèrent dans cette période, de « miroir » pour explorer une dimension de la pensée qui avait été refoulée par « l'occident » ». ³³⁴ Plutôt que d'étudier la psychologie au niveau individuel, comme le fait Théodule Ribot à la même époque, Lévy-Bruhl se propose d'analyser les « fonctions mentales » et « représentations mentales » des sociétés occidentales et non occidentales. Il entreprend, à la suite d'Auguste Comte, de fonder une « théorie de la connaissance comparative » et reprend ainsi à son compte la célèbre formule de Comte, énoncée dans son *Cours de philosophie positive* : « Il ne faut

³²⁹ Mangeon, Anthony, *La pensée noire et l'Occident. De la bibliothèque coloniale à Barack Obama*, Paris, Editions Sulliver, 2010, p. 39.

³³⁰ Auguste Comte [1798-1857] esquisse dans son *Cours de philosophie positive*, dispensé de 1830 à 1842, une « *histoire de l'esprit humain, à partir de ses productions sociales, religieuses et scientifiques* ». Voir : Mangeon, Anthony, *La pensée noire et l'Occident. De la bibliothèque coloniale à Barack Obama*, Paris, Editions Sulliver, 2010, p. 39.

³³¹ Herbert Spencer [1802-1903] s'inspire, en Grande-Bretagne, de la pensée évolutionniste pour fonder une sociologie et psychologie évolutionniste. Il s'intéresse plus particulièrement aux transformations biologiques, psychologiques, culturelles que subissent les sociétés au gré de l'évolution.

³³² Edward Burnett Tylor [1832-1917], anthropologue britannique, s'inspire de l'approche évolutionniste de Spencer afin d'établir une comparaison entre divers types de sociétés.

³³³ Keck, Frédéric, « Les fantômes de Lévy-Bruhl », *La vie des idées.fr*, [en ligne], 2011, p. 2. (Page consultée le 25.02.2013).

URL : <http://www.laviedesidees.fr/IMG/pdf/20110406_levy-bruhl.pdf>

³³⁴ *Ibid.*

pas définir l'humanité par l'homme, mais au contraire l'homme par l'humanité». ³³⁵ Dans ce cadre, les « représentations collectives » déterminent tout ce qui est commun à un groupe donné et constituent, en ce sens, une « réalité sociale », indépendante de la volonté des individus. Cette définition permet alors l'établissement d'un lien intrinsèque et causal entre faits sociaux, société, mœurs, mentalité et représentations :

Les séries de faits sociaux sont solidaires les unes des autres, et elles se conditionnent réciproquement. Un type de société défini, qui a ses propres institutions et ses mœurs propres, aura donc aussi, nécessairement, sa mentalité propre. A des sociaux différents correspondront des mentalités différentes, d'autant plus que les institutions et les mœurs mêmes ne sont au fond qu'un certain aspect des représentations collectives, que ces représentations, pour ainsi dire, considérées objectivement. On se trouve ainsi conduit à concevoir que l'étude comparative des différents types de sociétés humaines ne se sépare pas de l'étude comparative des représentations collectives et des liaisons de ces représentations qui dominent dans ces sociétés. ³³⁶

Lévy-Bruhl prend soin de distinguer les sociétés « inférieures » des animaux, en mettant en évidence l'existence, dans de telles sociétés, de « structures mentales supérieures », preuves indubitables de leur appartenance à l'espèce humaine. Nonobstant cette assertion essentielle, l'auteur insiste cependant sur la différence des mécanismes de représentation des sociétés « inférieures », qui ne perçoivent pas la distinction entre idée, image et objet. En outre, il ajoute que dans ce type de société les éléments émotionnels participent à l'établissement de ces représentations, acquises généralement lors de cérémonies sociales et assimilées à un souvenir sensoriel. Cette confusion entre idée, image et objet et ainsi entre image de la réalité et réalité caractérise, *in fine*, le caractère « pré-logique » de ces sociétés, mais aussi une activité mentale mystique. Comme le souligne Anthony Mangeon, la pensée de Lévy-Bruhl, en dépit de son inscription dans une certaine « phraséologie coloniale » ³³⁷ et son « emprunt à la « bibliothèque coloniale », ³³⁸ représente une avancée certaine, en tant qu'elle montre que chaque société possède sa propre mentalité. Bien que Lévy-Bruhl remette en cause à la fin de sa vie, dans ses *Carnets*, l'opposition établie entre

³³⁵ Lévy-Bruhl, Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Félix Alcan, 1928, p. 4. (Texte original publié en 1910).

³³⁶ *Ibid.*, p. 19.

³³⁷ Concept emprunté à Laurent Dubreuil. Voir : Dubreuil, Laurent, *L'empire du langage. Colonies et francophonies*, Paris, Hermann éditeurs, 2008.

³³⁸ Anthony Mangeon reprend ce terme chez Valentin-Yves-Mudimbe, dans *The idea of Africa*, qui : « désigne les discours européens sur l'Afrique qui, tout en élaborant un corps de savoir, ont également participé d'« un projet politique dans lequel, supposément, l'objet révèle son être, ses secrets, et son potentiel à un maître, afin que ce dernier puisse en définitive le domestiquer ». Mangeon, Anthony, *La pensée noire et l'Occident. De la bibliothèque coloniale à Barack Obama*, *op.cit.*, p. 13-14.

« mentalité primitive » et « mentalité évoluée », ses thèses vont influencer un grand nombre d'études sur la psychologie et la sexualité de l'homme noir et l'Africain.

Henry Aubin, psychiatre et directeur du service colonial de psychiatrie de Marseille dans les années 30, se réfère ainsi à Frazer et Lévy-Bruhl afin de montrer une « hétérogénéité radicale » entre les mentalités « civilisées » et « non-civilisées », s'appuyant sur les données recueillies lors de ses observations réalisées sur des tirailleurs sénégalais. L'auteur étaye sa thèse à partir de l'exemple de plusieurs cas et détermine ainsi un certain nombre de caractéristiques spécifiques à la mentalité africaine : absence de volonté, sensibilité exacerbée, infériorité intellectuelle, importance des besoins physiques tels que la sexualité et la nutrition.³³⁹ Ces données œuvrent à rapprocher le *Noir* et l'enfant :

En dehors des formes banales, on remarque assez souvent chez le primitif, comme chez l'enfant (Delmas, Baruk) des accès courts et atténués ou évoluant par brèves décharges d'excitation ou d'anxiété, séparées par des intervalles de calme et de lucidité. Il peut y avoir dans ces cas un fond de débilité, un syndrome toxique ou un état pré-schizophrénique, mais ce n'est nullement indispensable.³⁴⁰

Il compare également l'Africain à la femme (avec la référence à l'hystérie des cultures africaines), aux « êtres frustrés » et aux « débiles ». En somme, l'expertise psychiatrique tend à faire du noir une sorte de figure de l'anormalité, pour lequel la frontière entre le normal et le pathologique est brouillée. Enfin, parmi les « psychoses du Noir » décrites, Aubin relate le cas d'un tirailleur sénégalais aimant se travestir, qu'il définit comme une démence précoce :

Ouedraogo (obs.23), après un état d'excitation atypique, revendication en souriant les galons d'adjudant, parle de lui au féminin, fait des fugues dans les tenues les plus invraisemblables, cherche querelles à tous, mord un caporal qui passe, blesse un infirmier de sa fourchette, rit sans motif, prend des attitudes maniérées, stéréotypées, émet des idées délirantes absurdes : son voisin est le Bon Dieu, il va le manger, etc...³⁴¹

En lisant ce passage on ne peut s'empêcher de penser à la figure traditionnelle du *goorjigeeen*³⁴² dans la société sénégalaise, cependant Aubin considère ce cas comme une déviance.

³³⁹ Aubin, Henry, « Introduction à l'étude de la psychiatrie chez les noirs », *Annales Médico-Psychologiques*, n°1-2, Janvier-Février 1939 ; Aubin, Henry, « Notes de Psychologie Pathologique chez le Noir », *Sud Médical et Chirurgical*, 15 avril 1939.

³⁴⁰ Aubin, Henry, « Introduction à l'étude de la psychiatrie chez les noirs », *op. cit.*, p.39.

³⁴¹ Aubin, Henry, « Introduction à l'étude de la psychiatrie chez les noirs », *op. cit.*, p.45

³⁴² Signifie : homme/femme en wolof, terme désigné les « homosexuels » au Sénégal. Nous reviendrons sur l'importance de cette figure dans la société sénégalaise, voir, p. 233-236 de la présente étude.

Bien que certains auteurs commencent à critiquer la prétendue pureté et fixité des sociétés africaines, ces notions restent néanmoins convoquées pour comprendre la psychologie du Noir. Ainsi Carothers, d'ailleurs traduit en français par Henry Aubin, annonce dans la préface de son essai sur la *Psychologie normale et pathologique de l'Africain* qu'il entend parler de l'« Africain rural pur », tout en étant conscient du caractère quelque peu hypothétique d'une telle figure à l'époque où grand nombre de cultures africaines sont touchées par des influences étrangères. Dans cette étude, Carothers se réfère essentiellement au « Nègre » habitant au sud du Sahara, du fleuve du Sénégal au Cameroun. La description de la sexualité prend une part primordiale, en tant qu'elle œuvre à la reproduction du groupe. Ce constat fait dire à l'auteur que le « mariage est la plus grande ambition de l'Africain », ce qui explique le peu de perversion chez l'adulte : « *Les perversions sexuelles, à part les expériences juvéniles, semblent être en général rares, ainsi que l'on noté Laubscher en Afrique du Sud, et Tooth en Côte-de-l'Or.* »³⁴³ Toutefois, contrairement aux sexologues et anthropologues du XIXe siècle, Carothers ne considère pas que cette absence de perversion soit inhérente à la nature de l'Africain. Il indique dans sa « chronologie du développement de l'individu africain » que le « renforcement des impulsions hétérosexuelles » intervient durant la période de l'adolescence et des rites initiatiques :

Alors que, avant l'initiation, la masturbation était considérée comme légitime et convenable (du moins pour les garçons), après, on estime qu'elle est puérile et que les relations hétérosexuelles sont correctes. Même les enfants sont familiers avec les « faits de vie », mais, au moment de l'initiation, l'instruction donnée dans ce domaine à l'un et à l'autre sexe est explicite et détaillée. Ensuite, les rapports sexuels entre membres des mêmes groupes d'âges, bien que restreints et incomplets (puisque la conception doit être évitée), sont encouragés et l'on s'attend à ce que l'homme surtout ait de nombreuses expériences amoureuses. Il apprend à éprouver de l'affection pour plus d'une femme et acquiert en général une grande expérience du sexe opposé.³⁴⁴

Ainsi, aux yeux de Carothers, l'adulte africain doit obligatoirement se conformer aux règles, sous peine d'être exclu de sa communauté : « *Tout l'édifice de la culture africaine est pénétré de l'idée de participation à la vie de la communauté.* »³⁴⁵ La psychologie de l'« Africain » est décrite comme « monoïdéique », cela ayant comme conséquence une « uniformité mentale ». Ces cultures peuvent subir des variations, mais condamnent toutes

³⁴³ Carothers, John Collins, *Psychologie normale et pathologique de l'Africain. Etude ethno-psychiatrique*, trad. H. Aubin, Genève, OMS, 1954, p.53.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 51.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 55.

la conscience « polyidéique », purement personnelle³⁴⁶. La sexualité du « Sénégalais » est donc appréhendée du seul point de vue de la fécondité, en tant qu'elle permet la reproduction du groupe, dans un univers exclusivement « hétéronormé ».

L'émergence de la psychiatrie questionne, par conséquent, l'altérité de la figure de l'« aliéné », notamment en s'intéressant à l'« aliéné » dans les sociétés extra-européennes. Comme le rappelle René Collignon : « Avec la colonisation, ces questions rebondiront dans une conjoncture particulière de domination qui ne sera pas sans effet sur la nature du regard porté par les médecins sur les populations assujetties et les malades auxquels ils ont affaire. »³⁴⁷ Anthony Mangeon explique d'ailleurs, en référence à Frédéric Keck, que Lévy-Bruhl était impliqué dans deux réseaux : le « réseau international de sociétés savantes vouées à l'étude des sociétés non occidentales » et le « réseau national d'administrateurs coloniaux », qui souhaitait développer une « nouvelle politique indigène ».³⁴⁸ Ce dernier était particulièrement préoccupé par les nouvelles revendications d'égalités émergentes dans les pays colonisés :

De fait, la notion de mentalité, souligne Keck, « apparaît au moment où la politique coloniale française passe d'une stratégie d'assimilation à une stratégie d'association », tandis que William Ponty (1866-1915), le gouverneur général de l'Afrique occidentale française, proclame la nécessité d'une « politique des races » pour « permettre à chaque groupe ethnique d'évoluer dans sa propre mentalité particulière, en préservant autant que possible le particularisme de chaque tribu ». La collusion entre politique coloniale et anthropologie différentialiste devient manifeste en 1926, avec la fondation de l'Institut d'ethnologie sous l'égide de Lévy-Bruhl et de Marcel Mauss, qui bénéficient de la caution morale et scientifique de Maurice Delafosse (1870-1926), père fondateur de l'africanisme français et défenseur infatigable de « l'âme nègre ».³⁴⁹

La pensée de Lévy-Bruhl traduit les préoccupations de l'époque. En effet, la fin du XIX^e siècle, comme nous l'avons mentionné, est marquée par l'intensification de l'entreprise coloniale. La politique assimilationniste se double alors d'une indigénisation des populations colonisées. Dans ce cadre, le Sénégal figure un exemple particulier, puisqu'après la création des Quatre Communes et du Code de l'indigénat, le pays figure l'établissement de deux régimes juridiques opposés : « le Code civil qui s'appliquait aux

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 117.

³⁴⁷ Collignon, René, « La psychiatrie coloniale française en Algérie et au Sénégal. Esquisse d'une historisation comparative », *Revue Tiers Monde*, n°187, Juillet-Septembre 2006, p. 528.

³⁴⁸ Mangeon, Anthony, *La pensée noire et l'Occident. De la bibliothèque coloniale à Barack Obama*, *op.cit.*, p. 49.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 49-50.

métropolitains et aux assimilés, notamment à ceux du Sénégal, et le Code de l'indigénat qui concernait la grande masse de la population africaine ». ³⁵⁰ Le Sénégal représente donc un exemple caractéristique, en tant qu'il devient, de par sa situation juridique et politique, un des lieux de revendication de l'élite créole et africaine « assimilée » de l'époque. Cette dernière sollicite, après la création des Quatre Communes, une fonction politique au niveau régional et communal. C'est dans ce contexte que le mouvement des « Jeunes Sénégalais » émerge en 1912, qui s'oppose aux vellétés d'indigénisation de la France, notamment en demandant l'octroi de postes administratifs pour les élites africaines locales. Ces revendications aboutissent à l'élection de Blaise Diagne en mai 1914, qui devient alors député du Sénégal et « premier député africain du parlement français ». Néanmoins, Blaise Diagne, comme le note Jean-Pierre Dozon, souscrit à l'idéal civilisateur de la France, ainsi qu'à la « protection des valeurs indigènes » .³⁵¹

Le premier et seul Africain à siéger dans un Parlement européen n'était donc pas n'importe qui. Assimilé, fonctionnaire attaché aux grands principes et franc-maçon, Blaise Diagne s'inscrit en outre dans le cadre de mouvements d'idées que le milieu guyanais et antillais avait bien déjà amorcés, revendiquant tout à la fois les pleins droits politiques et la reconnaissance des spécificités du monde noir. Et, dans la mesure où ce milieu lui servit en quelque sorte de modèle, il sut fort distinguer l'assimilation politique de l'assimilation culturelle.³⁵²

La première guerre mondiale intensifie les rapports de la France avec ses colonies, notamment avec l'enrôlement des populations des pays colonisés. La fin de la guerre et le constat de la dépopulation de la métropole, s'accompagne de la mise en place de vastes programmes sanitaires dans les colonies africaines, visant : « à faire du noir en quantité et qualité ». ³⁵³ Cet intérêt demeure très largement lié aux préoccupations économiques de l'époque, à un moment où la France se retrouve concurrencer par les autres puissances internationales. La crise de 1929 accentue ce projet « mercantiliste » et cette recherche de profit à travers les colonies. Néanmoins, cette mise en valeur économique des colonies s'accompagne d'un processus d'indigénisation des populations locales, pour lequel la notion de mentalité détient toute son importance :

Il était en revanche plus opportun, comme l'avait en son temps prescrit Faidherbe, d'étudier, dans ce contexte, l'état et la mentalité des races indigènes,

³⁵⁰ Dozon, Jean-Pierre, Dozon, Jean-Pierre, *Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective*, op. cit., p. 144.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 150.

³⁵² *Ibid.*, p. 151.

³⁵³ *Ibid.*, p. 170.

ou, comme l'avait recommandé plus obligeamment Delafosse, d'examiner l'évolution forcément différentielle des civilisations négro-africaines, attendu que les petites élites instruites qui pouvaient germer en leur sein ne sauraient servir de modèle à la masse, la richesse des coutumes et des visions du monde autochtone devant être au contraire préservée d'une trop nette influence européenne.³⁵⁴

La politique coloniale de cette époque se distingue donc par sa volonté de développer une main-d'œuvre servile, qui ne ne doit pas, cependant, se montrer trop évoluée. Dans ce contexte, l'éclosion de l'ethnographie dans les années 30, notamment avec la mission Dakar-Djibouti, initiée par Marcel Griaule – qui sera également l'auteur d'études sur l'authenticité des dogons et des peuples africains – peut être perçue, comme le décrit Jean-Pierre Dozon, comme le signe d'une radicalisation de « l'indigénophilie des administrateurs ethnographes », ³⁵⁵ pour lesquels la populations africaines apparaît indemnes des influences étrangères et extérieures.

En outre, en jouant de l'ambivalence entre physiologie et psychologie, la notion de mentalité contribue à une naturalisation des différences culturelles. Les théories de Lévy-Bruhl, Aubin ou Carothers figurent une pensée dualiste, qui peine à considérer les identités multiples et les contacts entre civilisations. Cependant, tous ces auteurs sont conscients de cette lacune et du caractère quelque peu fictionnel de leur démarche. Lévy-Bruhl note ainsi qu'étant dépendant des récits des voyageurs, naturalistes, missionnaires et marins, il ne peut garantir l'exactitude des données recueillies.³⁵⁶ L'auteur ne se rend pas chez les populations étudiées et reprend donc à son compte un ensemble de représentations et images de l'autre, qu'il institue comme réelles (qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler la critique qu'il adresse aux sociétés « inférieures »). Evans-Pritchard critiquera cette « anthropologie de fauteuil » et les images exotiques qui en découlent. En outre, bien qu'ils s'attachent à définir une hétérogénéité inhérente entre sociétés occidentales et sociétés non occidentales, ces auteurs sont tout de même conscients des mutations et changements que subissent ces sociétés : Carothers évoque, comme mentionné, le caractère hypothétique de sa démarche, Lévy-Bruhl prédit, tout comme Aubin, la disparition des sociétés primitives :

Le siècle dernier a vu s'accomplir des pertes irréparables pour l'étude comparative des sociétés humaines. Rapidement, et dans les régions les plus diverses, des sociétés se sont éteintes, dont les institutions auraient été du plus haut intérêt pour cette science. Et les sociétés inférieures qui subsistent sont

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 176.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 177.

³⁵⁶ Lévy-Bruhl, Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, *op.cit.*, p. 22.

condamnées à une disparition prochaine : il faut que les bons observateurs se hâtent.³⁵⁷

L'affirmation d'une différence entre la mentalité des peuples dits « primitifs » et la mentalité des peuples dits « évolués » concourt ainsi à la représentation d'une altérité foncière de l'homme noir et de l'Afrique. Comme le montre Bernard Mouralis, en référence à Jean Monod, ce savoir anthropologique représente : « *un mouvement d'extension de soi et négation de l'autre, qui est le processus constitutif de la civilisation occidentale* ». ³⁵⁸ En outre, le lien qui s'établit, à cette époque, entre anthropologie et psychiatrie aboutit, à travers l'instauration d'un jeu complexe entre le normal et le pathologique, à donner une place analogue au fou et au primitif, qui se retrouvent tous deux réduits au silence de l'Autre :

Ainsi, la psychiatrie peut bien s'attacher à étudier les phénomènes de langage qu'elle rencontre dans sa pratique quotidienne et chercher à en déterminer le sens, au besoin en ayant recours à des procédures sophistiquées ; elle n'est guère disposée pour autant à admettre que la parole du fou puisse avoir une quelconque pertinence pour définir la psychologie de celui qui le soigne. Mais l'anthropologie ne fait pas autre chose lorsqu'elle relève, par exemple, l'image que tel ou tel peuple primitif se forme des Européens et qu'elle exclut d'emblée, parce qu'il ne s'agirait là que d'une « représentation collective », l'idée que cette image puisse éclairer certains aspects de l'âme occidentale ». On voit donc que ce qui se trouve mis en cause, dans une telle situation, c'est justement la capacité pour l'Autre – qu'il s'agisse du fou ou du primitif – de tenir sur lui-même comme sur celui qui l'observe un discours acceptable.³⁵⁹

Cette réduction au silence se caractérise donc sur une représentation de l'autre qui se fonde paradoxalement sur son élision, à savoir : « *la disparition nécessaire de ce qui la fonde, - de celui à qui elle ressemble et celui aux yeux de qui elle n'est que ressemblance. Ce sujet même – qui est le même – a été éliminé* ». ³⁶⁰ La représentation de l'africain a ceci de particulier qu'elle n'est que pure représentation et figure en cela moins une image de l'Autre qu'une projection sur l'Autre.³⁶¹ Le primitif sert donc de modèle à la psychiatrie, du fait de son incapacité à accéder à une conscience individuelle et son rapport problématique au réel. Ces caractéristiques détiennent, comme nous l'avons mentionné, une importance considérable pour penser la sexualité de l'homme noir.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 22, ainsi que Aubin, Henry, « Introduction à l'étude de la psychiatrie chez les noirs », *op. cit.*, p. 61.

³⁵⁸ Mouralis, Bernard, *L'Europe, l'Afrique et la folie*, Paris, Présence africaine, 1993, p. 19.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 42.

³⁶⁰ Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, *op. cit.*, p. 31.

³⁶¹ La notion de représentation est également analysée dans *The Invention of Africa* de Valentin-Yves Mudimbe.

L'affirmation d'une absence de perversion chez ce dernier amène à une définition implicite de l'homosexualité. Alors que le primitif apparaît comme celui qui n'a pas encore accédé à l'affirmation de son individualité, l'homosexuel représente celui qui n'a pas su s'adapter à la « morale sexuelle civilisée ». ³⁶² Pour comprendre cette différence il apparaît intéressant de se référer à la théorie freudienne sur la sexualité. En effet, en s'appuyant sur la théorie de l'« hermaphrodisme psychique », Freud affirme l'idée d'une bisexualité inhérente à chaque individu :

De plus la science vous affirme quelque chose qui va à l'encontre de vos prévisions et qui est vraisemblablement propre à déconcerter vos sentiments. Elle attire votre attention sur le fait que des parties de l'appareil génital masculin se trouvent dans le corps de la femme, bien qu'à l'état atrophié, et vice versa. Elle voit dans cette occurrence l'indice d'une double sexualité, d'une bisexualité, comme si l'individu n'était pas homme ou femme, mais à chaque fois les deux, seulement l'un plus que l'autre. ³⁶³

Cette position sur la sexualité confère à Freud la possibilité d'affirmer l'existence d'organes somatiques des deux sexes et de centres cérébraux masculins et féminins chez tous les êtres humains. Dans ce cadre, le fait de devenir un homme ou une femme relève de l'expérience, puisque c'est au terme de son histoire que l'individu choisira de satisfaire plus amplement un des deux pôles de sa sexualité ; la différence homme/femme n'est donc pas innée. La thèse freudienne est en cela une reprise de la réflexion amorcée par Richard Von Krafft-Ebing. ³⁶⁴ Voulant distinguer ce qui relève de l'inné et de l'acquis dans le processus de sexuation de l'individu, Freud décide d'analyser la sexualité infantile, car c'est durant cette période que la sexuation s'opère. Homme et femme se différencient en fonction de la place que leur assigne la « morale sexuelle civilisée » à travers une « division sexuelle » nécessaire à la communauté. Freud lui-même pense la civilisation

³⁶² Freud, Sigmund, « La Morale sexuelle « civilisée » et la maladie nerveuse des temps modernes », In. *La vie sexuelle*, trad. D. Berger, J. Laplanche, PUF, 2002, p. 34. (Texte original publié en 1908)

³⁶³ Freud, Sigmund, « La féminité », In., *Nouvelles conférences d'introductions à la psychanalyse*, trad. R.-M. Zeitlin, Paris, Gallimard, 1984, pp. 150-181. (Texte original publié en 1933)

³⁶⁴ Richard Von Krafft-Ebing (psychiatre austro-hongrois du 19^e siècle) et Karl Heinrich Ulrichs (juriste allemand du 19^e siècle) ont tous deux participé au débat sur l'inversion qui marqua le 19^e siècle. A cette occasion K. H. Ulrichs, porte parole de l'inversion masculine, théorise l'homosexualité masculine sous la forme : un cerveau de femme dans un corps d'homme. R. Von Krafft-Ebing considère que K. H. Ulrichs propose abusivement la substitution du problème anatomique au problème psychologique. C'est également pour cette raison que Freud rejette en partie la théorie invoquée par K. H. Ulrichs pour celle de R. Von Krafft-Ebing, qui est mieux conçue bien que peu différente en son essence. Voir : Freud, Sigmund, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, trad. P. Koeppl, Paris, Folio Essais Gallimard, 1987, p. 45-49. (Texte original publié en 1905) et Roudinesco, Elisabeth, *Histoire de la psychanalyse en France*, Tome 1, Paris, Fayard, 1994. En outre, la thèse de Freud fait également écho aux thèses de Chevalier, étudiées dans le chapitre précédent.

comme la répression des pulsions.³⁶⁵ C'est bien cette répression qui permet la transition entre l'auto-érotisme et l'autonomie des zones érogènes à leur subordination au prima des organes génitaux, qui sont au service de la reproduction. Pour cette raison, Freud distingue trois stades de notre développement sexuel :

En nous référant à l'histoire de l'évolution de la pulsion sexuelle nous pourrions donc distinguer trois stades de civilisation : un premier stade dans lequel l'activité de la pulsion sexuelle, hors même des buts de la reproduction, est libre ; un deuxième stade où tout est réprimé dans la pulsion sexuelle, à l'exception de ce qui sert la reproduction et un troisième stade où la reproduction légitime est le seul but sexuel autorisé. Ce troisième stade correspond à notre morale sexuelle « civilisée » d'à présent.³⁶⁶

La compréhension de l'homosexualité se trouve ainsi à la lisière de l'individu et du social. Elle demande un pouvoir de détachement vis-à-vis de la communauté et de la culture, puisque : « *La puissance de la culture se représente ainsi dans les corps, qu'elle forge, comme une sur une enclume, pour leur donner la forme voulue* ». ³⁶⁷ En ce sens, la question de l'homosexualité apparaît, à cette époque, comme un problème moderne, lié à la réflexion sur la désagrégation du lien communautaire, mais surtout de la famille, « archétype historique et symbolique » de la communauté ». ³⁶⁸ Les réflexions sur l'individualisme, mais aussi sur les névroses, induites par les bouleversements économiques et sociaux, influencent les discours autour de l'homosexualité, tout comme l'avènement d'une « subculture gay » dans un grand nombre de villes occidentales. Ce n'est donc qu'à partir du moment où l'on s'intéresse aux bouleversements et changements subits par les sociétés africaines, que l'on commence véritablement à considérer l'homosexualité en Afrique et au Sénégal. Cette réflexion est d'ailleurs amorcée par Geoffrey Gorer qui lie, dès 1935, dans son livre *Africa dances*, l'avènement des pratiques homosexuelles au sein de la population wolof sénégalaise à l'émergence d'un mode de vie occidental :

It is said that homosexuality is recent among Wolof, at any rate in any frequency ; but it now receives, and has for some years received such extremely august and almost publicly exhibited patronage, that pathics are a common sight. They are called in Wolof men-women, gor-digen, and do their best to deserve the epithet by their mannerisms, their dress and their make-up;

³⁶⁵ On peut se référer sur ce point à Freud, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, trad. A. Weill, Paris, Payot, 2010. (Texte original publié en 1930)

³⁶⁶ Sigmund, Freud, « La Morale sexuelle « civilisée », *op. cit.*, p. 34.

³⁶⁷ Laqueur, Thomas, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, trad. M. Gautier, Paris, Gallimard, 1992, p. 279.

³⁶⁸ Nisbet, Robert A., *La tradition sociologique*, trad. M. Azuelos, Paris, PUF, 2006, p. 70.

some even dress their hair like women. They do not suffer in any way socially, though the Mohammedans refuse them religious burial; on the contrary they are sought after as the best conversationalists and the best dancers. This phase is usually transitory, finishing with the departure of the European who has been keeping the boy; but a certain number from taste, interest, or for economic reasons continue their practices and there is now quite a large pederastic society. If I am right in ascribing the increase in European homosexuality to a neurotic fear of life and responsibility the conditions of urban life in Africa lead to the prognosis that this society will greatly increase. My informants on this subject had not heard of lesbianism.³⁶⁹

³⁶⁹ Gorer, Geoffrey, *Africa Dances : a book about West African Negroes*, London, Faber & Faber, 1935, p. 36.

2.2.2. *L'impuissance sexuelle et l'homosexualité comme signes d'une acculturation*

Au cours du XXe siècle, le regard porté sur les sociétés non occidentales est influencé par de nouvelles dynamiques de recherche. Bronislaw Malinowski, qui fut d'ailleurs l'élève de Lévy-Bruhl à la *London School of Economics*,³⁷⁰ est un des premiers anthropologues à s'opposer aux théories scientifiques de la génération précédente, affirmant la nécessité d'un travail sur le terrain et initiant la méthode de l'« observation participante ». S'opposant aux théories évolutionnistes et diffusionnistes, Malinowski porte son attention sur l'analyse des changements culturels et des contacts entre cultures. Cette réflexion transparait dans son livre *The Dynamics of Culture Change*, publié à titre posthume et qui synthétise les théories de l'auteur sur la culture. Malinowski part du constat que les sociétés « traditionnelles » et plus particulièrement africaines, ne peuvent plus être décrites sans une prise en compte des évolutions économiques, politiques, sociales et culturelles auxquelles elles sont et seront indéniablement sujettes :

The anthropologist is becoming increasingly aware that the study of culture change must become one of his main tasks in field work and theory. The figment of the “uncontaminated” Native has to be dropped from research in field and study. The cogent reason for this is that “uncontaminated” Native does not exist anywhere.³⁷¹

Le changement est pensé plus généralement comme un trait inhérent de toutes les sociétés humaines :

In the widest sense of the term, culture change is a permanent factor of human civilization; it forces spontaneously arising within the community, or it may take place through the contact of different cultures. In the first instance it takes the form of independent evolution; in the second it constitutes that process which in anthropology is usually called diffusion.³⁷²

Néanmoins, l'auteur se concentre essentiellement, dans ce livre, sur la spécificité des contacts, induite par les rapports entre populations européennes et populations africaines, qui aboutissent, selon lui, à une occidentalisation des « indigènes ». Cette transformation n'est cependant pas pensée comme un phénomène statique. Malinowski s'oppose, en cela, aux théories diffusionnistes, et plus particulièrement à Friedrich Ratzel et son école, qui

³⁷⁰ Mangeon, Anthony, *La pensée noire et l'Occident. De la bibliothèque coloniale à Barack Obama*, op. cit., p. 52.

³⁷¹ Malinowski, Bronislaw, *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*, New Haven, Yale University Press, 1961, p.2. (Texte original publié en 1941)

³⁷² *Ibid.*, p. 1.

conçoivent la diffusion comme une simple « migration d'éléments, ou traits, d'une culture à l'autre ». ³⁷³ Le produit de cet échange est alors perçu comme un « mélange d'éléments culturels », laissant ainsi pensé qu'il serait aisé de séparer ce qui relève des différentes cultures impliquées. Malinowski critique une telle conception, considérant que la rencontre entre deux cultures aboutit à la création de nouvelles réalités culturelles, qui ne peuvent être appréhendées comme de simple juxtapositions ou « assemblage d'éléments disparates » ³⁷⁴ : « *The nature of culture change is determined by factors and circumstances which cannot be assessed by study of either culture alone, or both of them as lumber rooms of elements. The clash and interplay of the two cultures produce new things.* » ³⁷⁵ Bien que la pensée de Malinowski représente une avancée considérable, en tant qu'elle interroge notamment les impacts de la colonisation sur les sociétés africaines, la représentation de ce contact reste asymétrique, puisque l'Europe est décrite comme le lieu d'où part la civilisation, alors que les cultures africaines ou indigènes apparaissent comme de simples réceptacles :

The study of culture change must take into account three orders of reality: the impact of the higher culture; the substance of Native life on which it is directed; and the phenomenon of autonomous change resulting from the reaction between two cultures. Only by analyzing each problem under these three headings, and then confronting the column of European influences with that of Native responses, and of the resulting change, do we arrive at the most useful instruments of research. ³⁷⁶

Dans ce cadre, Malinowski souscrit à l'idéologie coloniale et la bi-catégorisation hiérarchique qu'elle opère entre « indigènes » et « européens ». Nous reviendrons plus en détail sur les critiques qui ont été adressées à Malinowski, néanmoins pour notre propos cette réflexion sur les *Dynamiques de l'évolution culturelle* apparaît importante, en tant qu'elle s'inscrit dans un débat plus large sur l'acculturation, directement lié à la situation politique de l'époque. Pour ce qui est de la France, les recherches sur l'acculturation s'intensifient après la Deuxième Guerre mondiale, notamment au Sénégal avec les travaux psychiatriques et anthropologiques de l'Ecole de Fann, dans les années 60. Cet avènement est corollaire à l'évolution de la situation coloniale. Bien que la Deuxième guerre mondiale soit marquée par le retour des théories raciales du XIXe siècle et l'idéologie de la IIIe

³⁷³ « migration of elements or traits from one culture to another », *Ibid.*, p. 18.

³⁷⁴ De Sardan, Jean-Pierre Olivier, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Editions Karthala, 1995, note 1, p. 80.

³⁷⁵ Malinowski, Bronislaw, *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*, *op. cit.*, p. 25.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 26.

République, à travers la mise en place du régime de Vichy, l'effort de guerre est néanmoins caractérisé par l'enrôlement massif de soldats des pays colonisés et notamment de tirailleurs sénégalais. Dès 1944, les tensions se font ressentir, avec la répression de la mutinerie du camp de Thiaroye, amorcée par des tirailleurs qui réclament le paiement de leurs indemnités. La fin de la guerre aboutit à la création des « Territoires d'outre-mer », par la IV^e République, symbolisant, avec la suppression du Code de l'Indigénat et la promulgation de la Loi Lamine Gueye, accordant la nationalité française à tous les ressortissants des Territoires, la refonte du système colonial. La France va alors repenser ses liens avec ses colonies et plus particulièrement avec l'Afrique. Néanmoins, à un moment où les pays colonisés réclament de plus en plus leur indépendance, cette transformation ne se fait pas sans une certaine violence, en témoigne le massacre du 8 mai 1945 en Algérie et l'insurrection malgache de 1947. Comme le souligne Jean-Pierre Dozon, à cette époque de regain du « francocentrisme » : « *le statut des africains continuait d'osciller entre celui de « frère » et celui de « sujet* ». ³⁷⁷ Cependant, cette évolution politique marque également un tournant dans la manière d'étudier l'Afrique, qui avait été amorcé par la création de certaines revues spécialisée : Revue d'Outre-mer [1929], Journal des Africanistes [1930], Institut fondamental d'Afrique noire (IFAN) [1936]. Dans un premier temps, le but était principalement de rattraper le retard scientifique vis-à-vis de pays tels que la Hollande et l'Angleterre. C'est dans ce contexte qu'on va alors s'intéresser à l'évolution, dite récente, des populations « autochtones » et particulièrement aux phénomènes migratoires, d'urbanisation et aux relations entre la ville et la campagne. Cet intérêt est redoublé par l'émergence de courants intellectuels et politiques venant des populations colonisées, à travers la création de revues telles que *Légitimes défense* en 1932 ou l'*Etudiant noir*, cette dernière rassemblant dès 1935 des penseurs comme Aimé Césaire ou Léopold Sédar Senghor. Le processus de décolonisation s'intensifie avec la conférence de Bandung en 1955 et la création du mouvement des non-alignés. Le regard porté sur l'Afrique est donc très fortement influencé par l'implication croissante de cette élite intellectuelle, provenant des pays du sud, formée pour la grande majorité dans les grandes universités et écoles européennes, à qui l'on donne le nom d' « évolués », mais aussi par le développement des grands centres urbains africains. L'urbanisation et l'exode rural qui la caractérise contribuent à questionner les phénomènes d'acculturation. Dans ce cadre, la

³⁷⁷ Dozon, Jean-Pierre, Dozon, Jean-Pierre, *Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective*, op. cit., p. 205.

ville joue une place importante, comme le rappelle Bénédicte Brunet-La Ruche, à travers l'exemple du Dahomey, la modernisation des grands centres urbains préoccupe déjà l'ordre colonial durant la période de l'entre-deux-guerres :

Les gouvernements locaux s'inquiètent surtout des mutations susceptibles d'être apportées à un ordre public colonial ségrégué et conçu comme immuable, par l'émergence de nouvelles élites africaines (les « évolués ») porteuses d'idées réformatrices et par l'exode rural de populations précarisées par la crise économique. Les villes centralisent toutes ces peurs en devenant les lieux possibles de rapprochement entre « population flottante », opposants politiques ou religieux et délinquance organisée.³⁷⁸

Cette préoccupation aboutit notamment à la création d'une police urbaine, conçue à cette époque comme le garant de la discipline et de la « mission civilisatrice de la France ».³⁷⁹ Dans le cas du Sénégal, ce développement urbain est directement lié à l'expansion de l'économie arachidière, dont la production est amplifiée à la fin du XIXe siècle à travers la mise en place du chemin de fer Dakar-Saint Louis et la fin de la création du port de Dakar dans les années 20. Cet essor économique et ce développement infrastructurel aboutissent à une centralisation des intérêts vers la Presqu'île du Cap-Vert, et plus particulièrement vers Dakar, qui en vient à supplanter des villes comme Rufisque ou Saint-Louis. Le développement de la monoculture arachidière induit concomitamment un phénomène de paupérisation des zones rurales :

La monoculture de l'arachide devait progressivement jeter le pays dans la dépendance économique, induisant une demande importante de produits alimentaires. Prises dans les mailles de l'échange marchand dont elles ne connaissent ni les principes, ni les mécanismes, les communautés rurales sénégalaises se paupérisent, processus aggravé localement par la pression démographique sur les terres. Les zones les plus affectées sont la moitié nord du bassin arachidier (régions de Louga et Diourbel, et le nord de la région de Thiès) et la moyenne vallée du Sénégal, la situation étant aggravée, dans cette dernière, par les facteurs naturels défavorables (le fleuve n'étant pas contrôlé, l'ancien grenier du Sénégal s'essouffle), et une structure sociale contraignante pour la majorité de la population.³⁸⁰

Cette mise en valeur économique du Sénégal contribue à la création d'écoles françaises, dans le but principal est de former des auxiliaires administratifs locaux. La décolonisation

³⁷⁸ Brunet-La-Ruche, Bénédicte, « « Discipliner les villes coloniales » : la police et l'ordre urbain au Dahomey pendant l'entre-deux-guerres », *Criminocorpus*, Histoire de la police, [en ligne], 2012. (Page Consultée le 06.03.2014).

URL : <<http://criminocorpus.revues.org/1678>>

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ Pathé Diop, François, « Migrations internes, nuptialité et fécondité », *In.*, Charbit, Yves, Gueye, Lamine, N'Diaye, Salif, *Nuptialité et fécondité au Sénégal*, Paris, PUF, 1985, p. 77-78. Collection « Travaux et documents », cahier n°112.

du pays, en 1960, perpétue le système économique précédent. Les élites politiques ont alors le souci d'unifier la population, notamment à travers l'instauration du français comme langue officielle, permettant, entre autres, de prévenir de possibles dissensions ethniques, mais aussi de repenser la gestion du territoire.³⁸¹

Dans ce contexte, la loi relative au Domaine Nationale, du 17 juin 1964, rationalise l'espace et l'inscrit dans le politique. En théorie elle permet à chaque citoyen sénégalais de pouvoir accéder potentiellement à la terre, indépendamment de son appartenance au terroir, par cette voie, elle délie la relation ancestrale qui unissait un peuple à la terre. En réalité, cette Loi doit répondre à une « rationalité économique » puisque : « *L'Etat détient les terres du domaine national en vue d'assurer leur utilisation et leur mise en valeur rationnelles, conformément aux plans de développement et aux programmes d'aménagement* ». ³⁸² La loi du 17 juin 1964 eut comme conséquence d'exposer le paysan à la concurrence irrésistible des sociétés étrangères d'intervention, aliénant ainsi ses terres dans la plus grande conformité juridique. De même, la généralisation de la scolarisation, pensé comme appui à la modernisation et la formation de l'unité nationale, perpétue le modèle colonial et concourt au renforcement de l'exode rural des années 60-70. La politique établit après l'indépendance renforce ainsi les inégalités entre la ville et la campagne, notamment à travers la concentration des infrastructures et des écoles dans les grands centres urbains. ³⁸³ C'est dans ce contexte de mutation sociale, que l'on va s'intéresser de plus en plus aux questions de prostitutions, de drogue et d'homosexualité. Dans ce cadre, ces comportements sont directement perçus comme des phénomènes induits par la modernisation et le développement de la vie urbaine, reprise singulière du discours élaboré sur la ville depuis la fin du XIXe siècle en Europe. ³⁸⁴

On retrouve d'ailleurs une telle conception dans le livre de Michael Crowder, *Pagans and politicians*, publié en 1959. Dans le chapitre intitulé, « The Revolution », l'auteur constate les changements occasionnés par la modernité à Dakar. Le Sénégal est décrit comme un pays entretenant des liens ambigus avec la France, Dakar étant, selon lui, une des seules villes africaines avec une population de colons si importante. Ce rappel donne lieu au constat d'une dégradation des mœurs dans la capitale sénégalaise, visible à travers l'augmentation de phénomènes tels que l'alcoolisme, le crime, la violence ou la

³⁸¹ Rappelons, sur ce point, l'engagement de Senghor pour la Francophonie et la défense de la langue française.

³⁸² Loi n°64-46 du 17 juin 1964 relative au Domaine national : Art.2., J.O. 3692, p. 905.

³⁸³ Pathé Diop, François, « Migrations internes, nuptialité et fécondité », *op. cit.*, p. 81.

³⁸⁴ Voir chapitre précédent, p. 107 de la présente étude.

prostitution. Dans ce contexte, l'homosexualité est également évoquée comme une pratique qui prend de plus en plus d'importance au sein de la ville :

On the other hand homosexuality had a much freer rein, being prevalent amongst Africans, Mauretians and Europeans alike. In place Prôtet, the main square of Dakar, young African boys, more often than not Jollofs, could be seen waiting to be picked up. Under the Code Napoleon it is, of course, legal, and in theory presents no problem, though many people are worried by its spread in the city.³⁸⁵

L'auteur ajoute que beaucoup de jeunes qui ont des pratiques homosexuelles sont au chômage. L'homosexualité est, conséquemment, assimilée à une forme de prostitution et un moyen d'avoir de l'argent :

Of course, to many of these boys with not work, it is one way of making money. But amongst the Jollofs it seems to more deeply rooted. Contact with Frenchmen on St. Louis, who often preferred black boys to black mistresses and contact with the Mauritanians may provide an explanation.³⁸⁶

L'homosexualité représente, aux yeux de l'auteur, un des indices du dévoiement de la jeunesse sénégalaise. Elle apparaît directement liée à l'acculturation et ainsi au contact avec les européens. Quelques années plus tard, Henri Collomb³⁸⁷ et Andràs Zempleni,³⁸⁸ dans leur article « Maladie mentale et acculturation », s'inspirant notamment d'observations réalisées au Sénégal, avancent l'idée que les rapports entre cultures suscitent des modifications culturelles, favorisant l'émergence de troubles mentaux. Pour cette raison, les auteurs souhaitent analyser : « *les conséquences actuelles de l'introduction d'une économie et modèles culturels occidentaux dans les sociétés africaines.* »³⁸⁹ Cette interrogation, sur les liens entre acculturation et maladie mentales, est redoublée avec la création, la même année, en 1965, de la Société de psychopathologie et d'hygiène mentale de Dakar, ainsi que de la revue *Psychopathologie africaine*.³⁹⁰ Selon les termes du président :

La création de cette société répond à une nécessité impérieuse : celle de promouvoir les recherches sur la psychopathologie de l'Africain et, partant, de préconiser des solutions adaptées aux nombreux problèmes de Santé mental

³⁸⁵ Crowder, Michael, *Pagans and Politicians*, London, Hutchinson & CO., 1959, p. 68.

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ Henri Collomb [1913-1979], psychiatre et médecin militaire, il fonde avec Edmond Ortigues, Marie-Cécile Ortigues et Andràs Zempleni l'Ecole de Fann en 1965.

³⁸⁸ Andràs Zempleni a une formation en ethnologie, psychologie et linguistique africaine.

³⁸⁹ Collomb, Henri, Zempleni, Andràs, « Maladie mentale et acculturation », *Médecine d'Afrique noire*, n°8, aout 1965, p. 293.

³⁹⁰ La revue *Psychopathologie africaine* a été fondée par Henri Collomb et Moussa Diop, ce dernier étant un des premiers psychiatres sénégalais.

que pose l'évolution socio-culturelle accélérée qui caractérise l'Afrique d'aujourd'hui.³⁹¹

Dans cette allocution, le président constate le nombre élevé de maladies mentales en Afrique et prédit leur augmentation : « avec l'évolution qui se dessine ».³⁹² Bien que le « malade mental » en Afrique semble être bien toléré par la société, le président insiste sur la nécessité de lutter contre les maladies psychiques et physiques. Ce combat ne peut cependant se réaliser sans une : « connaissance solide de la psychologie et pathologie de l'Africain »,³⁹³ ainsi que l'établissement d'un dialogue avec les autres cultures :

Il permettra à l'européen, non seulement de bien connaître le point de vue de l'Africain, mais il contribuera certainement à l'éclairer sur sa propre situation en l'aidant à redécouvrir certains aspects oubliés de sa propre spiritualité. Quand à l'Africain, c'est la rencontre qui l'aidera à prendre une conscience plus nette de la véritable originalité de sa culture. Notre association sera le haut lieu de prédilection de ce dialogue.³⁹⁴

La création de la société représente, pour ses fondateurs, une mesure de santé publique. Cette affirmation apparaît d'autant plus importante car, comme le rappelle Henri Collomb, les maladies mentales en Afrique n'étaient pas véritablement étudiées durant la période coloniale. Néanmoins, compte tenu du fait que la majorité des psychiatres travaillant en Afrique sont des occidentaux utilisant des modèles occidentaux, cette étude ne peut se faire, aux yeux de Collomb, qu'à travers la réalisation d'une approche interdisciplinaire avec l'ethnologie. Ce rapprochement doit permettre d'apporter, entre autres, un éclaircissement sur la place de la maladie mentale dans les sociétés « traditionnelles » africaines. Pour ces dernières, il semble globalement que la maladie mentale soit vécue comme une perturbation de l'ordre établi qui doit être prise en charge par la communauté ; la maladie ne concerne pas seulement l'individu. Collomb considère que l'« occidentalisation des sociétés » risque de changer ce rapport à la maladie et aux malades :

Avec l'acculturation, de profondes modifications sont introduites à tous les niveaux. Structures administratives et juridiques, organisations hospitalières – copiées sur les modèles occidentaux souvent périmés – risquent d'altérer rapidement et profondément la relation avec le malade mental. Le « fou »

³⁹¹ « Allocution prononcée par le président de la société de psychopathologie d'hygiène mentale de Dakar à la réunion inaugurale le 12 janvier 1965 », *Psychopathologie africaine*, vol. 1, n°1, 1965, p. 7.

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*, p. 8.

³⁹⁴ *Ibid.*

deviendra un objet de scandale et de trouble ; il relèvera de l'autorité publique qui demandera son internement.³⁹⁵

Dans ce cadre, l'auteur s'intéresse particulièrement aux névroses, qui ont été liées, notamment depuis Freud, à la « vie civilisée moderne ».³⁹⁶ Dans ce cadre, l'augmentation des maladies nerveuses en Afrique révèle cette perturbation de l'ordre établi, occasionnée par l'acculturation, l'urbanisation et les migrations. En outre, tout comme chez Freud la névrose se caractérise notamment par des dysfonctionnements sexuels. Dans ce cadre, Henri Collomb s'intéresse au phénomène de l'impuissance sexuelle, qui apparaît, selon lui, dans des situations où l'homme ne peut plus assurer la fonction sociale qui lui est assignée en tant qu'homme, à savoir payer la dot, assurer les dépenses du foyer... : « *Certaines coutumes imposent à l'homme une dot très importante. Si elle ne peut être assurée, c'est la menace du célibat, la frustration d'une descendance. Des états dépressifs trouvent leur explication dans cette situation conflictuelle* ». ³⁹⁷ En Afrique, l'accroissement de ces névroses, est ainsi lié à l'éducation technique, ou la mise en place d'une vie individualiste, qui bouleversent radicalement les façons « traditionnelles » d'exister. Henri Collomb se réfère au livre de Cheikh Hamidou Kane, pour dépeindre cette situation paradoxale. L'étude de l'impuissance permet de dépeindre cette position ambiguë. Dans leur article, « A propos d'un cas d'impuissance », Moussa Diop et Henri Collomb rappellent que dans la société sénégalaise, et plus généralement dans les sociétés africaines, l'acte sexuel doit principalement répondre à deux impératifs : « assurer la pérennité de l'espèce » et « assurer la satisfaction mutuelle des deux partenaires ». Dans ce cadre, l'impuissant est celui qui faillit à ce double devoir.³⁹⁸ Dans *Œdipe Africain*, Marie-Cécile et Edmond Ortigues, définissent ce devoir de descendance, comme un trait caractéristique des sociétés africaines, et reprennent l'idée, présente chez Carother, d'une absence de vie individuelle chez l'africain :

La sexualité est perçue normativement sous l'aspect de la fécondité. On n'a pas affaire à une série de transformations qui placeraient à distance plus au moins grande le signifiant sexuel de départ et d'autres formes significatives qui en seraient la transposition. Nous avons déjà rappelé cette donnée sociologique commune aux sociétés africaines traditionnelles : le but du mariage est de

³⁹⁵ Collomb, Henri, « Assistante psychiatrique en Afrique (expérience sénégalaise) », *Psychopathologie Africaine*, vol. 1, n°1, 1965, p. 23.

³⁹⁶ Freud, Sigmund, « La morale sexuelle « civilisée » et la maladie nerveuse des temps modernes », *op.cit.*, p. 29.

³⁹⁷ Collomb, Henri, « Assistante psychiatrique en Afrique (expérience sénégalaise) », *op. cit.*, p. 74.

³⁹⁸ Diop, Moussa, Collomb, Henri, « A propos d'un cas d'impuissance », *Psychopathologie africaine*, vol. 1, n°3, 1965, p. 508.

donner des descendants au groupe ; la vie individuelle des conjoints est peu prise en considération. Le souci de la fécondité à la fois dans l'agriculture et dans la vie humaine est traditionnellement la mise en forme fondamentale de l'angoisse de vivre ; et ces modèles traditionnels se survivent dans la psychologie, les positions inconscientes étant plus archaïsantes que les attitudes conscientes.³⁹⁹

A travers l'exemple de patients sénégalais, les auteurs considèrent que l'impuissant ne peut pas avoir d'insertion sociale : « *Un homme comme cela est voué, à être seul éternellement* », c'est-à-dire à n'être personne ». ⁴⁰⁰ L'impuissant est donc celui qui a symboliquement cessé d'être un homme ; il est apparaît donc dévirilisé. Dans ce contexte, on peut comprendre le rapprochement qui va être établi entre l'impuissant et l'homosexuel : les deux figurent, en effet, le passage entre tradition et modernité et remettent en cause l'idéal procréatif des sociétés traditionnelles africaines. C'est d'ailleurs le constat que fait Raymond Shenkel dans son article sur le « Vécu de la vie sexuelle chez les Africains acculturés du Sénégal, à partir des notions d'impuissance et de puissance sexuelle ». Bien que critiquant l'image donnée de la vie sexuelle des africains par les européens, l'auteur reprend néanmoins cette idée d'idéal procréatif : « *Le besoin de procréation est nettement prépondérant par rapport à la satisfaction sexuelle, principalement chez l'homme. La procréation est l'intégration définitive dans la société. Grâce à elle, l'être africain reçoit son statut définitif dans le groupe ; son admission est totale* ». ⁴⁰¹ Dans ce contexte, l'impuissance ou l'homosexualité, surtout présents chez les jeunes « acculturés », sont appréhendés comme les manifestations d'une distanciation vis-à-vis de la communauté. Ce détachement est à l'origine de troubles, résultant d'une tension entre le « principe de plaisir » et le « principe de réalité ». ⁴⁰² Dans ce cadre, le refus accordé au primat de la génitalité aboutit à des « perversions » ou à l'impuissance.

Nos consultants expriment bien leur complexe de castration et leurs conflits inconscients vis-à-vis d'une homosexualité latente. Nous pouvons comprendre les perversions comme un refus l'acte sexuel de procréation. Les pervers expriment aussi la rébellion [sic.] contre la soumission de la sexualité à l'ordre de la procréation et contre les institutions qui défendent cet ordre. Cette attitude suppose donc pas mal de souffrances, de frustrations, de déceptions, et il est assez curieux de constater que les anormaux (c'est-à-dire ceux qui prennent position pour l'hétérosexualité), ont tendance à croire que les perversions

³⁹⁹ Ortigues, Marie-Cécile, Ortigues, Edmond, *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1984. (Texte original publié en 1966)

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁰¹ Shenkel, Raymond, « Le vécu de la vie sexuelle chez les Africains acculturés du Sénégal, à partir des notions d'impuissance et de puissance sexuelle », *Psychopathologie africaine*, vol. 7, n°3, 1971, p. 355.

⁴⁰² Ces termes sont empruntés à Freud dans *Malaise dans la civilisation*.

impliquent une promesse de plaisir supérieur (c'est un vicieux !). Pourtant, le pervers choisit une ou plusieurs formes de sexualité partielle et rejette les autres formes. Il est donc facile de comprendre que les perversions constituent également une manière de refuser le plaisir sexuel. Contre une société qui essaye d'inféoder la sexualité à la procréation, le travail, le progrès, les perversions tentent de maintenir la sexualité comme une fin en soi, en affirmant clairement un ou plusieurs modes de sexualité partielle, mais en rejettent en fait, en même temps, cette fin en soi, en réduisant le nombre des modes de sexualité partielle, refusant ainsi la nature même de la sexualité qui est perverse-polymorphe.⁴⁰³

L'homosexualité est donc représentée comme un phénomène moderne. Ainsi, il n'apparaît pas anodin que l'on considère que cette pratique soit plus enracinée dans la société wolof, qui a eu un contact ancien avec les colons. C'est d'ailleurs ce qui ressort des propos des étudiants guinéens, cités par Pierre Hanri dans son livre sur l'érotisme africain :

Il faut signaler tout de suite que le problème de l'homosexualité prend, en Guinée, une résonance curieusement « raciste ». Dans les conversations à son sujet, les Guinéens déclarent en effet volontiers que « très peu de Guinéens sont homosexuels, mais la majorité des Sénégalais le sont » ; et ils attribuent ce fait au passage des Sénégalais dans... l'armée française... Il ressort cependant du questionnaire que, du moins en ce qui concerne les Guinéens, ce jugement empirique mérite d'être révisé, puisqu'une proportion notable d'adolescents participe en Guinée à des pratiques homosexuelles.⁴⁰⁴

⁴⁰³ Schenkel, Raymond, « Le vécu de la vie sexuelle chez les Africains acculturés du Sénégal, à partir des notions d'impuissance et de puissance sexuelle », *op. cit.*, p. 383.

⁴⁰⁴ Hanry, Pierre, *Erotisme africain. Le comportement sexuel des adolescents guinéens*, Payot, Paris, 1970, p. 86

2.3. Religion et genre : relecture et repositionnement des identités dans le mouvement réformiste sénégalais des années 1950-1960

Comme nous venons de le montrer, la question de l'homosexualité au Sénégal est entrevue, par les chercheurs occidentaux du XXe siècle, comme une conséquence de l'acculturation des sociétés africaines et ainsi liée aux phénomènes d'urbanisation, d'exode rural ou de disloquement des formes traditionnels des liens familiaux. Les recherches entreprises par la psychiatrie coloniale, puis la psychiatrie et l'ethnologie empruntent le sillage d'une réflexion plus large sur le contact entre les cultures. Ces discours reprennent, pour une large mesure, une certaine conception occidentale, qui définit l'homosexualité comme une pathologie ou névrose de la modernité. La liaison établie entre acculturation, occidentalisation et pratiques homosexuelles apparaît donc problématique à plus d'un titre. Il semble néanmoins que la question homosexuelle au Sénégal apparaisse à une époque de transitions politiques, économiques et sociales, concourant à une réflexion sur la construction des identités et du genre que l'on retrouve également au sein de la population sénégalaise. Cependant, cet intérêt ne peut être appréhendé comme la simple adaptation du discours occidental. Comme le rappelle Georges Balandier, les sociétés africaines sont traversées par différentes histoires, fruits du contact entre diverses cultures, sociétés ou religions et remontant bien avant la colonisation.⁴⁰⁵ Dès lors, l'analyse du contact entre les cultures en Afrique ne peut se réduire à une simple énumération des changements sociaux induits par la colonisation, comme le pense notamment Malinowski et quelque uns de ses héritiers. Il semble donc important d'analyser la manière dont les peuples colonisés reprennent, contestent, déplacent les discours produits sur eux, ainsi que les actions menées à l'encontre du système colonial. Durant la période coloniale et post-coloniale cette situation de conflit repose sur une mise en relation de plusieurs discours (occidentaux et non-occidentaux). Les positions développées par les « réformistes » sénégalais, dans les années 50-60, sur la religion et la place de l'homme et la femme au sein de la société figurent un exemple de ce type. Ces discours constituent, premièrement, une réponse directe à la situation coloniale et post-coloniale de l'époque. Cependant, plus qu'une simple critique vis-à-vis de l'occidentalisation de la société, ils visent à une réformation sociale et

⁴⁰⁵ Balandier, Georges, « La « situation coloniale » et sa négation », In., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 3-38.

politique, notamment à travers la condamnation des pratiques traditionnelles religieuses sénégalaises

2.3.1. *Emergence et revendications du « réformisme » sénégalais*

Comme le rappelle Adourahmane Seck, le mot « réformisme » fut au départ une invention des « orientalistes européens ». ⁴⁰⁶ L'idée de réforme de l'islam est néanmoins une réalité décelable à partir du XIXe siècle, à travers l'avènement d'une pensée religieuse contestatrice émergeant dans le monde musulman, à l'époque de l'accentuation des conquêtes européennes. La critique réformiste condamne tant l'archaïsme de l'enseignement religieux traditionnel, que l'impérialisme de l'occident chrétien. ⁴⁰⁷ Cheikh Muhammad Abduh figure un des représentants les plus importants de ce courant. La pensée d'Abduh, comme le rappelle un ensemble de critiques, s'inscrit dans une volonté de ré-interprétation des sources, principalement en tenant compte de l'évolution des sociétés. Abduh entend donc : « *se libérer du traditionalisme littéraliste* ». ⁴⁰⁸ Dans la *Risala al-Tawhid*, parue en 1897, l'auteur décrit sa position en ces termes :

- J'élevais surtout ma voix pour réaliser deux grandes tâches : la première consistait à libérer l'esprit des chaînes de l'imitation ; à comprendre la religion comme la comprenaient les premiers Musulmans, avant que les dissensions n'eussent surgi entre eux ; à remonter à ses sources premières ; à la présenter comme une balance que Dieu nous a donnée pour éviter les exagérations de la raison humaine et diminuer ses erreurs...

En comprenant la religion de cette façon, celle-ci devient un ami sincère de la Science, un stimulant pour approfondir les mystères de l'univers...

En lançant cet appel, je m'éloignais tout aussi bien du parti qui voulait que seules les sciences religieuses fussent enseignées, que de celui qui ne s'intéressait plus qu'aux Sciences modernes... ⁴⁰⁹

Plus généralement, le réformisme est associé à deux courants :

La *Salafiyya*, qui vient de la racine *Salaf*, signifiant les « anciens » et se référant aux premiers musulmans qui furent les compagnons du prophète. La *Salafiyya* entend ainsi retourner à une certaine « pureté primitive de l'islam ». ⁴¹⁰

La *Wahhabiyya*, qui apparaît en Arabie au XVIIIe siècle. Ce courant est fondé par Muhammad b- Ald al-Wahhab. « *Hostile à la dégénérescence et à la déformation de la fois*

⁴⁰⁶ Seck, Adourahmane, *La question musulmane au Sénégal. Essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité*, Paris, Editions Karthala, 2010, p. 40.

⁴⁰⁷ Triaud, Jean-Louis, « Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest », *Société africaines, monde arabe & culture islamique, Mémoires du Cermaa*, n°1, 1981, p. 207.

⁴⁰⁸ Diop, Ismaila, *Islam et modernité chez Muhammad 'Abduh : Défis de son époque et enjeux contemporains*, thèse de doctorat en études méditerranéennes et orientales, soutenue le 25 octobre 2009, Université de Strasbourg, p. 13.

⁴⁰⁹ Abduh, Muhammad, *La Risala al-Tawhid*, citation extraite dans l'ouvrage suivant : Triaud, Jean-Louis, « Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest », *op. cit.*, p. 208.

⁴¹⁰ Triaud, Jean-Louis, « Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest », *op. cit.*, p. 209.

*islamique, à sa contamination par des pratiques païennes, la Wahhabiyya lutte principalement contre la domination de l'Empire turc ottoman. »*⁴¹¹

Le réformisme ouest-africain, qui apparaît dès le XIXe siècle, est fortement influencé par ces courants religieux du Proche-Orient. Tous, en effet, appellent à une réinterprétation moderne des livres sains. Cette interprétation est définie comme un « droit personnel », nommée *Ijtihad* : « *La caractéristique de tous les réformistes c'est cette revendication de la 'réouverture des portes de l'ijtihad – si l'on veut dire, du libre examen du Coran et de la Sunna dans l'esprit de foi. Là est seulement le moyen d'échapper à la tradition stérilisante.* »⁴¹² Le pèlerinage à la Mecque des Africains de l'ouest, qui se développe dès le XVIIIe siècle en Afrique, leur permet ainsi de découvrir les intellectuels religieux de l'Arabie et de l'Égypte. En 1929, le maure Mohamed El Kayar Ould Malaba rédige des brochures anti-maraboutique, influencées par la pensée Salafi. Ces brochures qui commencent à être distribuées en Afrique occidentale sont alors saisies par les autorités coloniales. Au Sénégal, le mouvement des droits civils musulmans, qui émergea après 1848, dans le contexte de la formation des « Quatres Communes » et lutte pour « *la reconnaissance des normes, des rites et des conventions musulmanes distinctives, en particulier du droit personnel musulman* »,⁴¹³ s'inspire également de la pensée réformiste. Cependant, la création de la Brigade de la Fraternité du Bon Musulman (*Liwâ' Ta'akhî al-Muslim as-Sâlih*), en 1934 à St Louis, initie un nouveau type religieux associatif, correspondant, selon les termes de Roman Loimeier, à l'« avant garde » des nouvelles formes d'organisations islamiques, bien que l'auteur souligne la circonscription de ses objectifs. La création de la Brigade est concomitante à l'envoi de plusieurs pèlerins, issus de l'Afrique de l'ouest, à l'Université Al-Azhar du Caire. Ces étudiants suivent, dans un premiers temps, un cours de remise à niveau en langue arabe, puis sont intégrés à l'université. Dans les années 1936-1937, certains se verront même octroyer des bourses. Cette époque amorce, par conséquent, d'importantes discussions concernant la place de l'Islam dans le monde moderne, initiées par ces premiers diplômés d'Al-Azhar, qui dès leur retour dans leur pays respectifs, commencent à critiquer les autorités religieuses et maraboutiques traditionnelles. Il en va ainsi de Al-Hajj Kabinè Kaba, qui crée, en 1945,

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 210.

⁴¹² *Ibid.*, p. 209.

⁴¹³ Loimeier, Roman, « De la dynamique locale des réformismes musulmans. Etudes biographiques (Sénégal, Nigeria et Afrique de l'Est) », *In.*, Gomez-Perez, Muriel (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005. p. 31.

l'association *Subannu al-Muslimin*, à Bamako.⁴¹⁴ La critique religieuse réformatrice s'intensifie après la deuxième guerre mondiale :

Au lieu de se tourner vers les capitales coloniales, vers la culture du colonisateur, pour y chercher et y emprunter des outils de libération, le réformisme islamique se tourne vers les métropoles musulmanes. Il pose le problème de l'oppression coloniale en termes islamiques : des Musulmans ne doivent pas vivre sous l'autorité d'un Etat infidèle, car une telle autorité est illégitime. Il offre également des solutions proprement islamiques : priorité à la purification et à la rénovation de l'Islam en Afrique de l'Ouest, priorité au travail d'éducation et d'instruction (des jeunes comme des adultes), priorité à la lutte contre les cadres religieux compromis et incapables.⁴¹⁵

La critique à l'encontre de la domination coloniale est redoublée du fait qu'un grand nombre de diplômés de Al-Azhar rencontrent, à leur retour, le chômage, en partie dues à des problèmes liés à la maîtrise de la langue française et le mauvais accueil des autorités religieuses locales. Comme le rappelle Christian Coulon, l'autorité coloniale a toujours entretenu une attitude de méfiance à l'égard de l'intelligentsia musulmane. Ainsi, au Sénégal, elle essaya très vite de réglementer le pèlerinage à la Mecque et tenta de bloquer l'envoi des jeunes étudiants vers Al-Azhar. Il en sera de même lorsque Cheikh Touré (fondateur de l'Union Culturelle Musulmane, association « réformatrice ») et six autres étudiants⁴¹⁶ décideront de se rendre en Algérie pour poursuivre leurs études. L'administration coloniale demandera le retour des étudiants. Avec l'aide de Senghor, alors président de la Commission d'éducation de l'assemblée territoriale du Sénégal, les bourses d'études seront supprimées et les étudiants devront revenir au Sénégal en 1953.⁴¹⁷ Les associations réformatrices et la communauté musulmane en général rencontreront les mêmes problèmes quand il s'agira d'ouvrir des « écoles coraniques » ou « écoles arabes », en charge d'assurer une formation de la langue arabe et des préceptes religieux. L'attitude de la France s'explique notamment du fait de l'idéologie « civilisationniste », développée à cette époque pour justifier l'entreprise coloniale. Mais, il faut également noter que l'Islam a historiquement accompagné les révoltes à l'encontre de la domination coloniale, en témoigne la révolte de El Hadj Omar contre l'impérialisme français et le projet de Faïdherbe de s'installer dans la région du Fouta, qui amorce toute une série de résistance

⁴¹⁴ Triaud, Jean-Louis, « Le mouvement réformatrice en Afrique de l'Ouest », *op. cit.*, p. 212.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 213.

⁴¹⁶ Cheikh Touré est notamment accompagné de Alioune Diouf, fondateur de la *Jamâ'at 'ibâd ar-rahmân* JIR, autre association « réformatrice » majeure depuis sa création jusqu'à nos jours, et président de cette organisation de 78-83.

⁴¹⁷ Loimeier, Roman, « Cheikh Touré. Du réformisme à l'islamisme, un musulman sénégalais dans le siècle », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n°8, novembre 1994.

maraboutique dans la région (Thierno Ibrahim, qui créera une communauté à Magama en 1865 où la *sharia* sera appliquée, Amadou Cheikou, qui parcourra le pays, après 1868, pour prêcher la guerre sainte, Samba Diadana, qui s'opposera à la construction d'une ligne télégraphique le long du fleuve du Sénégal, dans les années 1881). Des princes ont également mobilisé leurs sujets au nom de l'Islam et contre l'impérialisme français, tel que Lat Dior, promulgué Damel du Cayor en 1863 et décédé lors de la bataille de Déhkélé le 26 octobre 1886.⁴¹⁸ Cependant, les autorités coloniales ne sont pas hostiles à tous les courants musulmans. En effet, si elles voient d'un très mauvais œil le développement d'une élite musulmane compétente, ainsi que le rapprochement de cette élite avec le Proche-Orient, notamment après la deuxième guerre mondiale et le début des revendications indépendantistes, dans des pays tels que l'Algérie, néanmoins elle tolère d'autres courants, tels que le mouridisme, dont le travail des *taalibés* permet d'avoir une main-d'œuvre gratuite dans les champs d'arachide. Christian Coulon rappelle que l'administration coloniale aura la même attitude vis-à-vis de certaines écoles islamiques :

L'utilisation, par les marabouts, d'une main-d'œuvre gratuite composée en grande partie d'élèves coraniques, les *takder*, permettait en effet de produire l'arachide à un coût particulièrement intéressant, non seulement pour les chefs religieux, mais aussi pour le commerce colonial. Aussi l'Administration encouragea-t-elle l'établissement sur les terres non défrichées de colonies maraboutiques dans lesquelles les élèves étaient organisés en équipe de travail.⁴¹⁹

Les difficultés rencontrées par une partie de cette élite religieuse, après la deuxième guerre mondiale, explique, en partie, la création d'associations « réformistes » au Sénégal à cette période, notamment la naissance de l'Union Culturelle Musulmane (UCM), fondée le 6 septembre 1953 par Cheikh Touré. L'association se dote la même année d'un mensuel, *Le Réveil islamique*, publié de 1953 à 1958, puis encore une fois en 1962. Composée de lettrés arabisants et de fonctionnaires ayant suivi une formation à l'école française, l'UCM devient pendant quelques années le porte-parole des « nouveaux musulmans ».⁴²⁰ D'autres associations réformistes, plus au moins liées à l'UCM, émergeront par la suite, telle que l'Association des Etudiants d'Afrique Noire (AMEAN), fondée en 1954, par des étudiants

⁴¹⁸ Coulon, Christian, *Le marabout et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Editions A. Pedone, 1981.

⁴¹⁹ Coulon, Christian, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983, p. 105.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 121.

« françaisants », originaires de différents pays de l'Afrique Occidentale Française.⁴²¹ Dans l'éditorial du premier numéro du *Réveil islamique*, Kandji Saliou (directeur de publication) résume la mission de l'UCM et de son journal en plusieurs points :

- donner à la masse, d'une façon continue, des éclaircissements sur ses pratiques religieuses ;
- publier des articles et des extraits à titre éducatif ;
- répondre à toutes les questions relatives à l'Islam, qui nous seront posées ;
- défendre notre religion contre les attaques de nos adversaires.⁴²²

Comme le rappelle Muriel Gomez-Perez, ces associations ont pour principal objectif d'éduquer moralement et religieusement la jeunesse en milieu urbain, notamment à travers : la promotion de l'enseignement arabe et l'ouverture d'écoles, le respect du Coran et de la Sunna et en s'attaquant à l'obscurantisme religieux.⁴²³ L'ouverture des écoles a été un enjeu primordial durant la colonisation, comme nous l'avons d'ailleurs mentionné. Durant les années 50, les écoles coraniques se modernisent et sont alors rebaptisées « écoles arabes ». El Hadj Lamine Diene, ex-grand Imam de Dakar, est l'un des premiers à impulser une telle rénovation, accompagné d'autres associations, telles que « La Solidarité Musulmane », en 1952. L'association compte plus de 30 écoles arabes en 1956. Parallèlement à l'ouverture de ces écoles, des troupes de théâtre arabe sillonnent les villes afin de vulgariser l'enseignement de l'Islam, alors que l'UCM organise des nombreuses conférences et causeries et discutent sur les pratiques jugées non musulmanes. L'éducation est donc comprise comme un moyen de combattre l'effritement de la foi, imputé tant à la méconnaissance de l'Islam qu'à la généralisation d'un modèle laïc occidental. La pensée « réformiste » de cette époque, revêt donc une signification « rituelle et symbolique »,⁴²⁴ à travers sa lutte pour une éducation islamique nouvelle. Ces associations, bien que se présentant publiquement comme apolitique détiennent donc néanmoins un enjeu de nature politique, puisqu'elles ont pour objet : « les appareils idéologiques de la socialisation ».⁴²⁵ Cette volonté de reformation des valeurs s'attaque, comme nous l'avons mentionné, également aux ordres religieux traditionnels africains et

⁴²¹ Tout comme l'UCM, l'AMEAN édite également un mensuel, *Vers l'islam*, qui commence à paraître en 1954.

⁴²² Saliou, Kandji, « Editorial du directeur de la publication », *Réveil Islamique*, n°1, décembre 1953, p. 1.

⁴²³ Gomez-Perez, Muriel, « Un mouvement culturel vers l'indépendance. Le réformisme musulman au Sénégal (1956-1960) », *In.*, Robinson, David, Triaud, Jean-louis (éds.), *Le temps des marabouts*, Paris, Karthala, 1997, p. 521.

⁴²⁴ Coulon, Christian, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, *op.cit.*, p. 111. Sur la notion d'idéologie, voir p. 71-75 de la présente étude.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 111.

principalement à la figure maraboutique. Dans ce cadre, plus qu'une simple négation, l'indépendance doit aboutir à un équilibre entre culture française et musulmane, dans le but d'unifier les peuples islamisés :

En renouant avec une tradition mieux comprise, on peut dégager les principes qui aideront à la solution des questions posées. L'Islam peut et doit s'intégrer dans le monde moderne. Le réformisme musulman ne consiste donc pas dans l'acceptation pure et simple de la pensée ou de la civilisation occidentale. Il est hostile à une attitude d'eupéanisation systématique et n'est pas moins hostile à une attitude étroitement conservatrice.⁴²⁶

Cette position apparaît compréhensible si l'on prend en compte le fait que ces associations sont composées, comme nous l'avons mentionné, d'une élite intellectuelle double : avec, d'un côté, des membres ayant suivi une formation à l'école française, pouvant être appréhendés comme ceux qu'on a nommé les « éclairés » et de l'autre, des arabisants. En ce qui concerne l'UCM, le parcours de Cheikh Touré, fondateur de l'association, apporte quelques éclaircissements sur les revendications et les membres du mouvement « réformiste » avant et pendant les indépendances. Cheikh Touré est né en 1925 à Fass Touré, dans la région de Louga, il est issu d'une famille de savants religieux ('*ulamâ*'), membres de la *Tidjaniya*. Durant son enfance et son adolescence, période pendant laquelle il apprend le coran et la langue arabe, il côtoie le système maraboutique, qu'il décrira par la suite en ces termes : « *Il y avait aussi le marabout qui était considéré comme un petit dieu à qui on n'osait même pas poser des questions ; ainsi que le talibé qui se conduisait comme un mouton...* »⁴²⁷ Dans les années 1940, Cheikh Touré se rend à St Louis dans le but de poursuivre sa formation dans les écoles supérieures islamiques de la ville. Il est particulièrement influencé à cette époque par le mauritanien Mukhtar Ould Hamidou, décrit comme un grand réformateur. Ce dernier va introduire Cheikh Touré aux écrits de al-Afghâni⁴²⁸ et de Muhammad Abduh. A St Louis, Touré va également entendre pour la première fois l'existence de la Brigade de la fraternité musulmane. En 1949 l'Institut d'étude islamique de Boutlimit (Mauritanie) lui délivre son brevet d'études franco-arabes. En 1952, il est invité, avec d'autres étudiants sénégalais,⁴²⁹ par l'association des '*ulumâ*' musulmans algériens (A'UMA) à l'Institut Bin Badis de Constantine (Algérie). Ce séjour

⁴²⁶ Gomez-Perez, Muriel, « Associations islamiques à Dakar », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n°5, novembre 1991, p. 5.

⁴²⁷ *Le Musulman*, 26, 1989, citation tirée de Loimeier, Roman, « Cheikh Touré. Du réformisme à l'islamisme, un musulman sénégalais dans le siècle », *op.cit.*, p. 56.

⁴²⁸ Intellectuel réformiste musulman du XIXe siècle.

⁴²⁹ Comme nous l'avons mentionné, le séjour de Cheikh Touré en Algérie sera écourté à cause de la suspension des bourses par l'administration coloniale.

va lui permettre de se familiariser aux écrits de Rashid Ridâ, penseur du mouvement réformiste salafi. Cheikh Touré ramène de son voyage de nombreux écrits *salafiya* et crée l'UCM en 1953. Il publie en 1957 son premier livre, *Afin que tu deviennes un croyant*⁴³⁰, dans lequel il critique les dérives de l'islam par les confréries sùfi et l'usage des amulettes. La parution de ce livre suscite une large polémique au sein de la communauté musulmane et signe le début des hostilités entre l'UCM et certains marabouts. Néanmoins, Cheikh Touré et l'UCM acquièrent une légitimité politique à la fin des années 50. En effet, Mamadou Dia, avec qui Touré a toujours entretenu de bonnes relations et qui est d'ailleurs partisan d'un certains nombres d'idéaux défendus par l'UCM, forme le Bloc démocratique sénégalais (BDS) avec Senghor et remporte les élections de 1951 contre la Section française internationale ouvrière (SFIO) de Lamine Guèye. En 1960, après l'indépendance, Dia devient le premier ministre de Senghor, président de la république. Touré est alors promu « chef de la section de presse arabe » au ministère de l'information et devient par ce biais fonctionnaire d'état au service public du Sénégal. La chute de Dia, au cours de la crise constitutionnelle de 1962, occasionne la mise à l'écart Cheikh Touré et la transformation de l'UCM en association progouvernementale. La biographie de Cheikh Touré permet d'exemplifier le parcours intellectuel, social, culturel et religieux des membres des associations réformistes. Néanmoins, même si Touré provient d'une famille de religieux érudits, il semble que beaucoup d'acteurs des mouvements réformistes n'étaient pas forcément issus des grandes familles maraboutiques, certains, bien qu'actifs dans les mouvements associatifs islamiques, étaient des fonctionnaires francophones et n'avaient pas de réelles connaissances religieuses. Dans tous les cas, il s'agit donc d'une élite minoritaire, qui lutte pour une « démocratisation du savoir »,⁴³¹ dans le but de connaître et faire connaître davantage leur religion. Ces mouvements apparaissent donc importants, pour notre propos, en tant qu'ils opèrent ce que Muriel Gomez-Perez nomme : une rupture identitaire, religieuse et politique.⁴³² Cette rupture se nourrit, pour une grande part, de la position ambivalente des ces acteurs, se situant à la frontière de différentes cultures, histoires, lieux, conceptions religieuses, à une époque où s'opèrent d'importants bouleversements sociaux et politiques. Les discours réformistes émanent de ce contexte

⁴³⁰ Touré, Cheikh, *Afin que tu deviennes un croyant*, Dakar, 1957. Le livre a été réédité sous le titre *Le vrai et le faux. L'Islam au Sénégal*.

⁴³¹ Gomez-Perez, Muriel, « Un mouvement culturel vers l'indépendance. Le réformisme musulman au Sénégal (1956-1960), *op. cit.*, p. 537.

⁴³² Gomez-Perez, Muriel (dir.), *L'Islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, *op. cit.*, p. 8.

complexe. Ils témoignent non seulement de nouveaux modes d'appropriation du religieux, mais traduisent aussi une volonté de repenser l'espace social (en créant de nouveaux réseaux de solidarité, notamment avec les pays du Proche-Orient), en impulsant un dialogue entre différentes cultures et religions, dans le but de construire une société nouvelle : « *Il appartient à la jeunesse actuelle et aux forces vives du pays de rechercher avec la France la réalisation d'un idéal commun dans la spiritualité, la solidarité sociale et la dignité, en dehors peut être des formations religieuses différentes. L'Islam quoiqu'on en dise est loin d'être un obstacle à une telle collaboration.* »⁴³³ Cet « idéal » commun, solidaire se rapproche, dans une certaine mesure, de celui des auteurs de la négritude.

Ce lien entre négritude et islam apparaît d'ailleurs explicitement chez Amar Samb, dans les années 70. Dans son livre, *Matraqué par le destin ou La vue d'un Talibé*, l'auteur reprend la critique « réformiste » et condamne l'enseignement religieux maraboutique, défini comme archaïque et violent : « *L'enseignement que donnent jusqu'ici les marabouts et les maîtres d'école coranique, ne fait qu'enfoncer de plus en plus les gens dans l'obscurantisme.* »⁴³⁴ Amar Samb salue d'ailleurs les « associations progressistes » qui luttent contre les : « *mystifications abêtissantes des marabouts et des fanatiques* » et œuvrent à : « *réformer radicalement la situation dans les villages* ». ⁴³⁵ Plus généralement, Amar Samb s'évertuera à démontrer l'importance de l'islam pour les sociétés africaines : « *Aussi de la confrontation Islam et culture nègre, il ne pouvait sortir qu'une sorte de syncrétisme voire une espèce de symbiose qui a fait que la religion musulmane a été sentie, comme moins étrangère, plus près du Nègre que n'importe quelle autre religion du globe.* »⁴³⁶

Comme nous l'avons mentionné, cette réinterprétation des pratiques islamiques tient compte, chez tous ces auteurs, de l'évolution de la société sénégalaise et donc aussi du contact avec les cultures occidentales. Les articles qui paraissent dans *Le réveil islamique* et *Vers l'Islam*, même s'ils condamnent la domination coloniale et notamment la guerre d'Algérie, témoignent donc d'un positionnement complexe et ambivalent à l'égard de la France et l'Occident. Les appels aux changements et à la modernisation sociale et

⁴³³ Ciré, Ly, « La France et l'Islam Aofien », *Le Réveil islamique*, n°4, Mars 1954, p. 6.

⁴³⁴ Samb, Amar, *Matraqué par le destin ou La vie d'un Talibé*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, 1973, p. 42.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁴³⁶ Samb, Amar, *Islam et culture nègre*, Dakar, Editions Hilal, 1977, p. 5.

religieuse sont donc traversés par des discours hybrides. Cette position « ambiguë »⁴³⁷ est d'ailleurs exprimée dans l'article de Cheikh Hamidou Kane, paru dans *Vers l'islam* (revue de l'AMEAN) en 1956 :

Je suis de l'A.O.F., c'est-à-dire d'un pays aliéné à lui-même – à degré variable selon celui qui en juge – et qui se cherche. Je suis de la génération née après une guerre, éveillée pendant une guerre et que cette situation historique a placée aux prodromes d'une métamorphose, celle de son pays. Je suis de la génération qui aura entendu les promesses faites à l'A.O.F. en 1946, et qui attend. Je suis étudiant – « évolué », dit-on volontiers, avec méchanceté à mon goût quoi qu'à juste titre. Je suis dans la délicate position d'un intermédiaire que guette la trahison dans un sens ou dans un autre, et l'écartèlement. Je suis musulman enfin, croyant sincère qui essaie de concilier cette détermination nouvelle avec les précédentes.⁴³⁸

L'expérience identitaire, comme on le lit dans cet extrait, est fragmentaire et composite. Elle résulte d'un conflit, d'une guerre, au terme desquels les individus se retrouvent écartelés entre l'image des vestiges d'un passé perdu et un futur à-venir, à reconstruire. Comme le note Stuart Hall en référence à Kobena Mercer, la question identitaire ne se pose que lors de transformations occasionnant un sentiment de perte de stabilité : « *identity only becomes an issue when it is in crisis, when something assumed to be fixed, coherent and stable is displaced by the experience of doubt and uncertainty.* »⁴³⁹ La prise de conscience des mutations sociales, politiques et religieuses explique le positionnement de ces instances religieuses à cette époque. Il s'agit pour ces dernières, à travers par exemple le projet éducationnel, d'impulser la mise en œuvre de nouvelles valeurs au sein d'une société en transition. C'est dans ce contexte de reformation que ces acteurs vont s'engager à une redéfinition de la cellule familiale et de la place et l'homme et la femme au sein de la société.

⁴³⁷ On peut se référer à Cheikh Hamidou Kane qui a également écrit dans *Vers l'islam*. Kane, Cheikh Hamidou, *L'aventure ambiguë, récit*, Paris, Editions 10/18, 1961.

⁴³⁸ Kane, Cheikh Hamidou, « Armes empoisonnées », *Vers l'Islam*, Mai-Juin 1956, p. 3.

⁴³⁹ Hall, Stuart, Held, David, Hubert, Don, Thompson, Kenneth (eds.) *Modernity an Introduction to Modern Societies*, Cambridge, Wiley-Blackwell, 1996, p. 597.

2.3.2. *La famille et l'hétérosexualisation de la société dans le discours réformiste sénégalais*

Comme nous l'avons évoqué, le discours réformiste des années 50-60 aspire à une reconfiguration identitaire. La relecture des pratiques religieuses, culturelles et sociales, par les acteurs de ces associations, figure ce projet constitutif, visant à une nouvelle distribution des manières d'être. L'étude d'une des principales revues réformistes de cette époque, *Le Réveil islamique* (rattachée à l'UCM), montre que ce projet normatif s'adosse, en partie, sur une redéfinition des places de l'homme et de la femme, principalement au sein de la famille et du couple. Cette velléité de réformation sociale résulte d'un dialogue entre différents discours et traditions culturelles et religieuses, traduisant ce que nous avons décrit comme une position ambivalente et hybride. Une hétérogénéité discursive façonne les textes de ces revues, permettant une confrontation dialogique entre un ensemble d'arguments. Dans ce contexte, le thème de la famille apparaît d'autant plus important qu'il est au cœur de tout un processus argumentatif complexe, révélant toute l'ambiguïté de ce projet réformiste religieux qui veut s'inscrire dans la modernité, tout en condamnant ses déviances. La famille permet ainsi de repenser certaines pratiques, telle que la polygamie, qui est traitée dès le deuxième numéro du *Réveil islamique* :

Les Occidentaux accusent l'Orient, d'avoir détruit la famille, démoli les piliers de la vie sociale par la polygamie qu'il autorise. Ils ajoutent que, la polygamie est l'entrave qui empêche l'Orient de prendre part à l'évolution sociale du monde et est, en conclusion, la cause de son retard.⁴⁴⁰

L'auteur oppose d'une manière dichotomique et polémique deux points de vue, celui des occidentaux et celui des orientaux, qui renvoient également à deux espaces distincts. Cette division spatiale et culturelle sert la stratégie argumentative, consistant, dans un premier temps, à exposer ces deux visions et permettant, dans un deuxième temps, l'exposé de la thèse de l'auteur sur le sujet, à savoir l'invalidation de l'idée selon laquelle la pratique de l'islam ne permettrait pas de s'inscrire dans la modernité. Ainsi, bien que la position occidentale soit réfutée, l'auteur concède que la pratique de la polygamie a également donné lieu à un certain nombre de mauvaises interprétations chez les peuples musulmans, surtout concernant la place de la femme. En outre, il rappelle qu'à l'origine l'autorisation de la polygamie résulte : d'une volonté de ne pas brusquer les sociétés polythéistes

⁴⁴⁰ M'backé, Mama Barra, « La famille dans l'Islam de la polygamie », *le Réveil islamique*, n°2, janvier 1954 p. 3

polygames⁴⁴¹ et du nombre élevé de veuves et de filles célibataires durant les guerres saintes. Dès lors, l'approche polémique, qui apparaît au début du texte, laisse place à une tentative de concertation : « *La femme musulmane, particulièrement la femme africaine, est très souvent négligée en matière de religion, alors que, là, l'Islam les places sous un même pied d'égalité. Les mêmes recommandations s'adressent aussi bien aux hommes qu'aux femmes.* »⁴⁴² En somme, ce n'est pas tant les arguments des « occidentaux » qui sont remis en cause, mais bien plus le fait que la négligence des femmes, ou le dévoiement de certaines pratiques seraient dues à la religion musulmane. « *Il va sans dire que les 90 pour 100 des polygames, sont loin de remplir les conditions précipitées qu'ils ne rempliront jamais d'ailleurs, ne pouvant même pas assurer convenablement l'entretien d'une seule femme.* »⁴⁴³ Cette ligne directrice, incriminant les pratiques indues et les mauvaises interprétations des textes sacrés, reconduit singulièrement une certaine conception coloniale. Au début du XXe siècle, dans son étude sur le *Haut-Sénégal-Niger*, Maurice Delafosse écrivait déjà :

La polygamie est universellement admise en Afrique Occidentale, bien qu'elle ne soit pas toujours pratiquée. Elle existait bien avant l'islam, qui n'a fait que la réglementer, en limitant à quatre le nombre des épouses légitimes et en établissant une distinction légale entre épouses et concubines.⁴⁴⁴

Delafosse va même jusqu'à justifier l'usage de la polygamie chez les populations africaines, en avançant des raisons : d'ordre physiologique (besoins sexuels de l'homme noir développés), d'ordre économique (besoin de main d'œuvre, surtout pour les agriculteurs), d'ordre domestique (dureté des travaux ménager de la femme noire).⁴⁴⁵

La critique des pratiques coutumières, incombant à une mauvaise interprétation de l'islam ou la persistance de certaines traditions jugées païennes, va donc servir dans *Le Réveil islamique* à justifier la réformation du modèle familial à l'œuvre dans la société sénégalaise. La dénonciation porte principalement sur les coutumes dites traditionnelles et doit être rattachée à ce que nous avons évoqué, dans la partie précédente, concernant la

⁴⁴¹ En effet, la polygamie existait avant l'arrivée de l'islam en Afrique. L'islamisation des sociétés a ainsi permis de restreindre le nombre d'épouses à quatre.

⁴⁴² M'backé, Mama Barra, « La famille dans l'Islam de la polygamie », *op. cit.*, p. 3.

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ Delafosse, Maurice, *Haut-Sénégal-Niger (Soudan français). Première série*, Paris, Emile Larose, Libraire-Éditeur, 1912, p. 63.

⁴⁴⁵ *Ibid.* Cette thèse est également celle de Thevenot. Voir Thevenot, J.-P.-F., *Traité des maladies des Européens dans les pays chauds et spécialement au Sénégal*, Paris, J.-B. Baillière, 1840, p. 122. Mar, Daouda, *La vision du Sénégal dans les comptes rendus de mission (1620-1920) et ses prolongements dans la littérature sénégalaise*, Tome 1, Thèse pour le doctorat ès Lettres, Université Cheikh Anta Diop, Dakar, 1996, p. 764-774.

critique des dérivations de l'islam par le mouvement réformiste. Dans ce contexte, le caractère « commercial du mariage » dans la société sénégalaise permet d'exemplifier ces déviations.

C'est en Afrique en général et au Sénégal en particulier que cette phrase « Point d'argent, point de femme » trouve son sens dans ce qu'il a de plus regrettable et de plus honteux. Nos grands parents ont une lourde part dans cet acte noble qui dégénère en duperie, car depuis la belle-mère, les tantes, les griottes jusqu'aux parents lointains, chacun à ses droits qui se convertissent, bien entendu, en de gros billets de banque...⁴⁴⁶

Dans la thèse qu'elle a consacrée aux *Pratiques de la famille et organisations religieuses au Sénégal*, Marie Brossier rappelle que les pratiques traditionnelles du mariage dans ce pays reposaient sur l'alliance. Le mariage devait conduire, après maintes négociations, à une solidification et un maintien des liens de parenté. Le scellement de l'union entre les époux, décidé par les familles, engageait le mari à l'acquiescement d'un ensemble de devoirs à l'égard de sa future épouse et de la famille de cette dernière.⁴⁴⁷ Cependant, l'arrivée de l'islam induit un processus d'individuation et une transformation des pratiques coutumières, puisque le mariage est dorénavant limité aux adeptes d'une même religion. Enfin, l'introduction de l'économie monétaire, la crise des années 1930⁴⁴⁸ et le processus d'urbanisation, modifient les rapports familiaux et l'organisation des mariages. Ces changements concourent à une émancipation des jeunes, qui s'affranchissent peu à peu de la tutelle familiale :

Cette tendance à l'émancipation s'inscrivait également dans le cadre juridique du droit colonial qui tendait à supprimer toute ingérence des parents dans la formation du mariage. Les centres urbains comme ceux des Quatre Communes sont des lieux d'échange et de mélange des cultures et voient les pratiques matrimoniales évoluer vers le développement de comportements matérialistes.⁴⁴⁹

⁴⁴⁶ Djogo, Issaha, « Regard sur le mariage », *Le Réveil islamique*, n°3, Février 1954, p. 3

⁴⁴⁷ Voir Brossier, Marie, *Quand la mobilisation produit de l'institution. Pratiques de la famille et organisations religieuses au Sénégal*, thèse de doctorat de science politique, soutenue le 12 novembre 2010, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris, p. 207-208.

⁴⁴⁸ « Sur un plan plus général, la monétarisation influe considérablement sur les rapports sociaux : il faut des espèces, du tissu et de la kola importés /p. 98/ etc. pour contracter mariage, pour les baptêmes et autres cérémonies. Le phénomène d'érosion monétaire, la concurrence pour le prestige et l'extension du réseau social font qu'il faudra de plus en plus d'argent pour tout événement social. » Mbodj, Mohamed, « La crise trentenaire de l'économie arachidière », In., Diop, Momar-Coumba (éd.), *Sénégal. Trajectoires d'un Etat*, Dakar, Codesria, 1992, p. 95-135.

⁴⁴⁹ Brossier, Marie, *Quand la mobilisation produit de l'institution. Pratiques de la famille et organisations religieuses au Sénégal*, op. cit., p. 222.

Ces changements permettent d'appréhender les propos de l'auteur. En effet, la dénonciation du caractère mercantile du mariage illustre ce sentiment de transformation des mentalités à cette époque, surtout à l'égard des jeunes filles, accusées de percevoir leur mari uniquement comme des pourvoyeurs de fonds.⁴⁵⁰ Le comportement dépensier et l'avidité de ces dernières, fruits de la mauvaise éducation des mères, expliqueraient, selon l'auteur, les réticences de certains hommes vis-à-vis du mariage. Sur ce point, il faut rappeler que les auteurs de ces articles sont majoritairement des hommes, à une époque où, comme nous l'avons mentionné, certains, bien que faisant partie de l'élite intellectuelle, peinent à trouver du travail. On peut donc supputer que ce discours émane également d'un ressentiment personnel :

Outre, ces folles dépenses, il y a l'influence pas toujours bonne de la mère sur sa fille. Elle lui fait savoir que le mari est un « financier » qui doit subvenir obligatoirement à son désir et avec le sourire sans même tenir compte de ses moyens financiers. Cette influence suit l'épouse jusqu'au domicile conjugal. Elle ne dit pas à la jeune mariée : « Aide ton mari », mais lui dit plutôt : « toutes tes camarades ont des bonnes » et des robes de velours ! », de ce fait, la femme d'un auxiliaire doit avoir la même garde robe que celle de l'agent du cadre général. Les pères eux, assistent impassibles à ces faits. Ils ont un rôle de figurant et ce sont les mères qui mènent la danse.⁴⁵¹

L'auteur poursuit ses récriminations à l'encontre des femmes qui, selon lui : « *se comportent comme des bourgeoises* » et pour lesquelles : « *l'amour n'a pas de signification sans financement* ». ⁴⁵² Toutefois, à cette époque, beaucoup de jeunes femmes qui exerçaient une activité salariale étaient devenues, surtout après la crise des années 30, les viatiques économiques de leur famille,⁴⁵³ bien qu'elles n'eurent pas accès à l'éducation au même titre que les hommes. Ce déplacement des rôles, dès lors que certaines femmes subvenaient aux besoins de leur famille, a sûrement également contribué à l'évolution des relations entre l'homme et la femme et au sein du couple. Les deux articles que nous avons étudiés véhiculent une double critique : premièrement, le délaissement et la maltraitance des femmes, notamment du fait du mauvais usage de la polygamie ; deuxièmement, l'intéressement des femmes, à la recherche du seul profit. Ces travers résultent tous d'une mauvaise interprétation et pratique de l'islam et appellent, conséquemment, à une

⁴⁵⁰ La critique du caractère mercantile du mariage sénégalais est également présente en littérature, comme nous le montrerons par la suite.

⁴⁵¹ Djogo, Issaha, « Regard sur le mariage », n°3, Février 1954, p. 3.

⁴⁵² *Ibid.*

⁴⁵³ Voir Brossier, Marie, *Quand la mobilisation produit de l'institution. Pratiques de la famille et organisations religieuses au Sénégal*, op. cit., p. 222.

réformation. Cette velléité transparait d'ailleurs dans les numéros suivants du *Réveil islamique*, notamment dans le numéro d'avril dans lequel Issaha Djogo définit le mariage comme la base de l'évolution sociale et rend compte des souhaits de l'UCM concernant les changements à opérer au niveau des unions :

Une Afrique débarrassée de tous les fléaux sociaux qui la plongent dans sa léthargie actuelle.

Une Afrique revêtue du vrai visage de la justice Islamique dans le cadre du mariage et dont les institutions fantoches tels que les tribunaux musulmans, ne seront plus un vain mot.

Une Afrique où la femme prendra sa véritable place d'égale et de compagne de l'homme mais non plus d'esclave trainée au bout d'une corde et vendue au plus offrant et dernier enchérisseur ; et enfin une Afrique où il y aura moins de filles mères délaissées, et moins de célibataires chroniques.⁴⁵⁴

Le mariage et la refonte d'une solidarité au sein des couples apparaissent ici comme la base de l'évolution sociale voulue par l'auteur. Le passage vise implicitement ce que l'association considère comme les fléaux de la société sénégalaise de l'époque : fille-mère, vente de la femme, qui demandent un « examen de conscience », comme il le sera dit dans la suite du texte. L'anaphore de chaque début de phrase prend ainsi une dimension incantatoire, renforçant par là même le plaidoyer, le discours, le rassemblement et s'insurgeant contre le disloquement, le délaissement des femmes et la léthargie. Cette dimension incantatoire joue un rôle performatif ; il s'agit d'inciter la jeunesse à agir. Il semble donc que la famille soit ici vue comme un modèle pour penser les relations humaines. Elle devient ce que Bourdieu définit comme : « un principe de construction et d'évaluation de toute relation sociale⁴⁵⁵ ». Face à ce que les auteurs perçoivent comme une perte et une déréliction des valeurs, la réformation de la famille apparaît essentielle, alors figurée comme le socle de la société, en tant que lieu privilégié de l'apprentissage et la reproduction d'un ensemble de savoirs et de comportements. Ce constat aboutit à l'élaboration d'un modèle du « couple idéal », se composant : « *d'un homme et d'une femme qui s'aiment sans défaillance et qui poursuivent ensemble un même but, LE BONHEUR DANS LE FOYER* ». ⁴⁵⁶ L'article reprend, conséquemment, une définition dominante de la famille nucléaire occidentale, reposant sur la constellation de mots : foyer, maison. Cette famille fictionnelle suscite un certain nombre de prescriptions cognitives,

⁴⁵⁴ Djogo, Issaha, « Regard sur le mariage », *Reveil islamique*, Avril 1954, p. 3.

⁴⁵⁵ Bourdieu, Pierre, « À propos de la famille comme catégorie réalisée », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 100, décembre 1993, p. 33.

⁴⁵⁶ Djogo, Issaha, « Regard sur le mariage. Le devoir de l'épouse », *Le Reveil islamique*, Octobre 1954, p. 4.

définissant les bonnes manières de vivre les relations domestiques et devant mener à l'établissement de modèles idéaux de relations humaines. Ce constat est redoublé par la définition des devoirs de l'homme et de la femme dans la revue. Ainsi, si l'homme/père : « *personnifie la force, la sagesse et la protection* », ⁴⁵⁷ la femme/épouse détient d'autres devoirs :

L'Épouse modèle doit veiller à ce que ses meubles soient bien entretenus, sa cuisine toujours appétissante et ses enfants bien propres. Le retour de son mari au foyer, doit être pour elle, l'événement le plus marquant de sa journée. Pour cela, elle doit suspendre tous ses travaux domestiques et cacher tout signe de nervosité pour être à même de l'accueillir avec joie et lui faire oublier sa journée de dur labeur. Elle doit savoir charmer par le ton de sa voix, la douceur de son caractère et par son aspect extérieur ; c'est à dire savoir conserver sa toilette pour donner à son mari l'assurance d'être toujours fier d'elle. Ainsi, il n'ira pas chercher ailleurs un bonheur qu'il possède chez lui. ⁴⁵⁸

La femme est reléguée à la sphère domestique, place qui la subordonne à un ensemble de rôles et fonctions spécifiques : ménage, cuisine, entretien des enfants. Une dichotomisation des espaces est donc instituée entre l'homme et la femme, déterminant les fonctions et sphères d'intervention de chacun. Le féminin est associé à l'intérieur, la douceur et ainsi à la sauvegarde de la chaleur et l'harmonie du foyer, alors que le masculin est affilié à l'extérieur, au labeur et ainsi au maintien et à la protection économique de son foyer. Ce jeu d'opposition permet également l'attribution de caractères, postures, gestes, en somme de ce que Bourdieu nomme l'« *hexis corporelle* », ⁴⁵⁹ réglementant les conduites sociales de chacun, telles que la « douceur », la « joie » et le « charme » pour la femme. Le modèle social et domestique figuré tend à se présenter comme objectif et naturel, face à ce que l'auteur décrit comme les « malaises sociaux », à savoir : le divorce, la dissolution des familles, la perte des valeurs religieuses. Ainsi, le retour aux sources scripturales, prôné par les auteurs incite à une relecture des traditions et coutumes, s'accompagnant, entre autres, de l'établissement d'une nouvelle division entre les sexes. Cependant, même si cette vision du couple s'appuie sur un modèle nucléaire, par lequel les époux se retrouvent libérés de la tutelle familiale et des contraintes économiques qu'elle suppose, ces discours renvoient également à un impératif religieux. En effet, comme le souligne le verset 49 de la Sourate 51 du livre coranique, le mariage est un devoir pour l'homme et la femme: « *de toute*

⁴⁵⁷ Djogo, Issaha, « Regard sur le mariage », *Le Réveil islamique*, Juillet 1954, p. 3.

⁴⁵⁸ Djogo, Issaha, « Regard sur le mariage. Le devoir de l'épouse », *Le Réveil islamique*, Octobre 1954, p. 4.

⁴⁵⁹ Bourdieu conceptualise à plusieurs reprises cette notion, voir notamment Bourdieu, Pierre, « La domination masculine », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 84, 1990. Bourdieu, Pierre, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998 ; Bourdieu, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit.*

chose, nous avons fait un couple. Puissiez-vous vous en souvenir ». Dans ce contexte, la division sexuelle détient paradoxalement un caractère unificateur, faisant fi de la diversité des cultures, des sociétés qui peuplent le Sénégal et ainsi des différents rôles, fonctions et significations que revêtent l'homme et la femme dans ces sociétés. Elle concourt conséquemment à l'élaboration d'une nouvelle vision du monde, unifié sous l'égide de la religion, suscitant la transcendance des particularismes culturels et sociaux. Unifier signifie alors : créer une histoire commune, donc valoriser certains faits et comportements par rapport à d'autres, c'est-à-dire établir une hiérarchisation, même involontaire, entre ce qui relève de cette histoire et ce qui en est exclu.

Chaque sujet est donc perçu en vue de la place qui lui est dévolue dans l'entreprise reproductrice ; la femme est vue uniquement à travers sa fonction d'épouse et de mère. Le devenir femme ne semble d'ailleurs se construire qu'en référence au masculin : « *Le retour de son mari au foyer, doit être pour elle, l'événement le plus marquant de sa journée* ». ⁴⁶⁰ Cette fonction féminine explique la condamnation de l'activité salariale féminine, conçue comme potentiellement déstabilisatrice : « *Si par contre l'épouse est salariée ; c'est très dangereux pour la bonne marche du foyer. Elle ne pourra pas s'occuper comme il faut de son foyer, de son mari, de son ménage et de ses enfants.* » ⁴⁶¹ Le travail apparaît dérangeant parce qu'il bouleverse et déplace les sphères de la femme et de l'homme, à savoir l'intérieur et l'extérieur que nous avons mentionné. Une correspondance homologique est donc établie entre sexe biologique et sexe social : « *la différence des sexes est conçue comme fondatrice de l'identité personnelle, de l'ordre social et de l'ordre symbolique* ». ⁴⁶² La bi-catégorisation s'institue, de ce fait, à travers un ensemble de stratégies de féminité et masculinité, apprises aux femmes et aux hommes.

Ces recommandations visent, selon l'auteur, à la réalisation d'une « leçon pédagogique sur l'art d'être heureux ⁴⁶³ », principalement dans le but de mettre fin au divorce. Ainsi, les prescriptions cognitives s'accompagnent, dans le texte, d'obligations affectives du sentiment familial, qui concoure à : « *un travail symbolique et pratique qui transcende l'obligation d'aimer en disposition aimante* » ⁴⁶⁴ et ainsi entend générer un ensemble de sentiments : amour, dévouement, gentillesse, participant à la réification de la division

⁴⁶⁰ Djogo, Issaha, « Regard sur le mariage. Le devoir de l'épouse », *Le Reveil islamique*, Octobre 1954, p. 4.

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² Mathieu, Nicole-Claude, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté femmes, 1991, p. 232.

⁴⁶³ Bourdieu, Pierre, « À propos de la famille comme catégorie réalisée », *op.cit.*, p. 34.

⁴⁶⁴ *Ibid.*

mentionnée. Il faut toutefois rappeler que l'éducation des femmes a fait également parti du projet colonial depuis les années 1920 :

L'ambition de faire entrer l'Afrique « dans la voie de la civilisation » se nourrit de l'idée qu'il faut créer une « famille indigène évoluée » capable de diffuser au sein des villes et des villages les valeurs apprises à l'École française. Aux yeux des colonisateurs, la place centrale occupée par la femme dans le foyer rend inutile l'éducation de l'homme si les principes adoptés par celui-ci ne sont pas relayés par son épouse auprès de ses enfants.⁴⁶⁵

Dans ce cadre, la création de l'École normale des jeunes filles de Rufisque, en 1938, détient toute son importance, notamment puisqu'elle permet aux jeunes femmes sénégalaises d'accéder à la carrière d'institutrice. Cependant, Pascale Barthélémy montre, dans son article « Instruction ou éducation », que l'ambition de l'école est de : « *former des femmes accomplies – et non des « femmes savantes » - en donnant la priorité à l'éducation pratique et morale sur l'instruction scientifique.* »⁴⁶⁶ Cet enseignement est principalement imaginé par Germaine Le Goff, institutrice bretonne, qui sera à la tête de l'établissement de 1938 à 1945. Des cours d' « hygiène et économie domestique » sont ainsi dispensés afin de former les jeunes filles au rôle de maîtresse de maison. Ces dernières apprennent à cuisiner, à gérer le budget familial... Ce enseignement est complété par une « éducation artistique », comprenant : « *la décoration de la maison, l'utilisation des fleurs, l'esthétique du vêtement* ». ⁴⁶⁷ Le but de Germaine Le Goff est de réaliser une symbiose harmonique entre la culture occidentale et la culture africaine : « *Cette éducation est « destinée à élever et à purifier le goût [des] élèves tout en sauvegardant leur caractère particulier de femmes africaines.* »⁴⁶⁸

Cependant, il semble que traditionnellement la place et la soumission de la femme varient en fonction des sociétés au Sénégal. Il faut rappeler que le pays regroupe une diversité de peuples (Wolof, Peul, Mandingue, Diola, Serer, Toucouleur, Diallonke...), attachés pour certains à un système matrilineaire et pour d'autres à un système patrilineaire. Cependant, bien que les sociétés de types matriarcales avaient originellement tendance à accorder plus de pouvoir aux femmes, Penda Mbow note dans son article sur « L'Islam et la femme

⁴⁶⁵ Barthélémy, Pascale, « Instruction ou éducation ? La formation des Africaines à l'École normale d'institutrice de l'AOF de 1938 à 1958 », *Cahiers d'études africaines*, 2003, p. 374.

⁴⁶⁶ *Ibid.*

⁴⁶⁷ *Journal officiel d'AOF* du 30 juillet 1938, p. 936 cité par Barthélémy, Pascale, « Instruction ou éducation ? La formation des Africaines à l'École normale d'institutrice de l'AOF de 1938 à 1958 », *op.cit.*, p. 379.

⁴⁶⁸ Annexe de l'arrêté du 17 septembre 1940 cité par : Barthélémy, Pascale, « Instruction ou éducation ? La formation des Africaines à l'École normale d'institutrice de l'AOF de 1938 à 1958 », *op.cit.*, p. 379.

sénégalaise » : « *il apparaît que chez les Diolas de la Casamance par exemple, où le système patrilinéaire est en vigueur, la femme exerce plus d'influence politique, sociale et économique que la femme sereer qui appartient pourtant à une société au mode de transmission matrilineaire.* »⁴⁶⁹ En effet, dans la société diola, les femmes ne sont pas uniquement en charge des tâches domestiques dans le foyer (cuisine, ménage, lessive...), puisqu'elles détiennent un rôle primordial dans le travail des rizières et les activités rituelles qui s'y rapportent, telles que le contrôle et l'appel de la pluie. Le travail et la force de la femme sont donc reconnus, comme l'illustre le conte populaire « Le village d'hommes et la fille travestie ». En effet, ce conte narre l'histoire d'un village où ne vivent que des hommes qui voient arriver un jour une femme habillée en homme. La jeune travestie fait montre de tant de virilité, force et courage que les hommes du village ne savent pas s'ils ont affaire à un homme ou une femme. Voulant savoir la vérité, ils décident de la soumettre à plusieurs épreuves, malheureusement leur plan se retrouve déjoué, puisque la jeune fille réussit brillamment le défi lancé. Ce n'est qu'à la fin du conte que cette dernière révèle sa véritable identité :

Mes amis, déclara la jeune fille, à mon tour je veux vous apporter quelque chose. Vous avez admiré en moi des qualités qui, selon vous, n'appartiennent qu'aux hommes. Et pourtant, je suis une femme. Il est donc faux de croire que la femme est frivole, peureuse, fragile et superficielle. Et, privés de femme, comment assureriez vous votre descendance ? Les mères qui ont engendré des hommes aussi grands, aussi beaux et aussi forts que vous, n'étaient-elles pas des femmes ?⁴⁷⁰

Néanmoins, l'autonomie des femmes diola est limitée par la communauté, principalement parce que les femmes se trouvent soumises à l'obligation de se marier (bien qu'elles puissent choisir leur époux et divorcer, dans ce dernier cas, à condition qu'elles se remarient). La fonction reproductive a la prééminence dans le mariage ; elle est quadruple :

- la reproduction biologique (les enfants)
- la reproduction sociale (le groupe de parenté)
- la reproduction juridique (la concrétisation des fonctions et statuts par les rôles)

⁴⁶⁹ Mbow, Penda, « L'Islam et la femme sénégalaise », *Ethiopiennes. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, [en ligne], n°66-67, 1^{er} et 2^{ème} semestre 2001. (Page consultée le 12.06.14)

URL : <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?page=imprimer-article&id_article=1287>

⁴⁷⁰ Thomas, Louis-Vincent, *Et le lièvre vint... récits populaires diola*, Paris, Les nouvelles éditions africaines, 1982, p. 171.

- la reproduction économique (la production de la richesse)⁴⁷¹

La responsabilité de la fonction reproductive et de la gestion du foyer est pour la plupart des peuples imputée aux femmes. Penda Mbow note ainsi que, dans la société wolof, le comportement des enfants, ainsi que leur devenir, est tenu comme le reflet de l'attitude et l'obéissance de leur mère à l'égard de leur mari et de la société, comme en témoigne l'expression populaire « *ligeey y ndey añu dom* », qui signifie littéralement : « le travail de la mère à pour résultante son enfant » :⁴⁷² « *Le « ligeey u ndey » a été pendant très longtemps, l'expression de la domination de l'homme sur la femme, au Sénégal. L'avenir du rejeton a toujours été brandi pour faire endurer à la femme, les injustices au sein du ménage et face à la belle-famille.* »⁴⁷³

Dans les différents articles analysés, la masculinité et la féminité se construisent à travers un système hétérosexuel et trouvent leur accomplissement final dans le mariage. Or, comme nous l'avons mentionné, les places initialement accordées à l'homme et la femme au sein du couple sénégalais et de la société ont été amenées à évoluer au gré des crises économiques, de l'urbanisation, de l'exode rural ou de l'augmentation du travail féminin. Face à ces changements sociaux, ces articles proposent donc une nouvelle « stylistique de l'existence ».⁴⁷⁴ Dans ce contexte, le travestissement ou déplacement de genre, à savoir consistant pour une femme à prendre les attributs symboliques normalement conférés aux hommes (travail, autorité sociale et familiale) et pour l'homme à être dépossédé de toute autorité, sont donc considérés comme un danger, remettant en cause la reproduction sociale et religieuse du groupe. Il apparaît donc intéressant de noter que ces articles impulsent un nouveau regard sur les genres qui apparaît, comme nous le verrons par la suite, déterminant pour comprendre la condamnation de l'homosexualité au Sénégal.

⁴⁷¹ Awenengo Dalberto, Séverine, « Ethnicité joola et genre. Femmes et constructions identitaires en Casamance au XXe siècle (Sénégal), *In.*, Georg, Odile, (coord.), *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, Cahier Afrique, n°23, 2007.

⁴⁷² Mbow, Penda, « L'Islam et la femme sénégalaise », *op. cit.* Thiam, El Hadji Ibrahima Sakho, *Les aspects du mouridisme au Sénégal*, Marburg, Tectum Verlag Marbug, 2010, p. 65.

⁴⁷³ Mbow, Penda, « L'Islam et la femme sénégalaise », *op. cit.*

⁴⁷⁴ Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 97.

2.4. Questionnements identitaires et travestissement des genres dans *Xala* de Ousmane Sembène et *Le revenant* de Aminata Sow Fall

La question des mutations sociales est également prise en charge par la littérature sénégalaise. Dans les années 30, Ousmane Socé, élabore déjà une réflexion sur les temps modernes et développe une idéologie du métissage, tel que dans son roman *Mirages de Paris* [1937], où il relate l'histoire d'une union mixte. La problématique du contact entre populations et cultures est également abordée par Abdoulaye Sadj, dans *Nini la mulâtresse du Sénégal* [1954]. L'auteur y dresse un tableau acerbe de la population mulâtre de Saint-Louis, à l'époque coloniale, qui met tout en œuvre pour se distinguer des populations noires. *L'Aventure ambiguë* [1961] de Cheikh Hamidou Kane pose le problème de la transition entre tradition et modernité, notamment d'un point de vue religieux. Cette réflexion sur la modernisation des sociétés africaines est d'ailleurs à l'œuvre dans d'autres productions littéraires africaines de cette époque, telles que *L'enfant noir* [1953] de Camara Laye, *Une vie de boy* [1956] de Ferdinand Oyono ou *Le Pauvre Christ de Bomba* [1956] de Mongo Beti. Néanmoins, après les indépendances, la création littéraire se nourrit d'une critique à l'encontre des gouvernements postcoloniaux. *Les Soleils des indépendances* [1968], de l'auteur ivoirien Ahmadou Kourouma, figure un exemple de ce positionnement critique. L'errance du protagoniste principal, Fama, « prince » du Horogourou déchu, questionne l'éphémère euphorie des indépendances. Ces dernières, en dépit de leur caractère révolutionnaire, donnent en réalité lieu à une autre spoliation et domination :

Fama devait prier pour détourner, écarter une vie semblable à une journée à l'après-midi pluvieux. Une vie qui se mourrait, se consumait dans la pauvreté, la stérilité, l'Indépendance et le parti unique ! Cette vie-là n'était-elle pas un soleil éteint et assombri dans le haut de sa course ? La nuit, avec de fines pluies, continua à ronronner.⁴⁷⁵

Les soleils des indépendances, renvoient donc à cet espoir que Fama et bien d'autres imaginaient lors du renversement de l'ancienne puissance coloniale. Néanmoins, les soleils, espoirs de changement dans les pays africains, sont menacés par les orages et les vents. Les soleils n'étaient donc qu'un état succinct, qui s'est laissé assombrir par le tumulte des orages, venu de la corruption, la violence et la pauvreté. En ce qui concerne le

⁴⁷⁵ Kourouma, Ahmadou, *Les soleils des indépendances*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 30-31.

Sénégal, *Xala* de Ousmane Sembène⁴⁷⁶ et *Le revenant* de Aminata Sow Fall⁴⁷⁷ apparaissent particulièrement importants concernant notre sujet. En effet, ces deux œuvres, tout en dénonçant les problèmes politiques, économiques et sociaux particuliers à cette époque, figurent également une réflexion sur les mutations qui s'opèrent au sein de la société sénégalaise, notamment à travers les thèmes de l'impuissance et du travestissement. La prise en charge de ces thématiques fait donc singulièrement écho aux discours religieux, anthropologiques ou psychanalytiques précédemment étudiés. Néanmoins, ce discours littéraire, à travers une démarche poétique particulière, représente un autre regard, concourant notamment au bouleversement de certaines représentations ou dichotomisations, telles que celles établies entre : occident/Afrique, tradition/modernité ou homme/femme. Ces productions apparaissent d'autant plus importantes qu'elles concourent à questionner le travestissement des genres au sein de la société sénégalaise de l'époque et abordent ainsi directement ou indirectement la question de l'homosexualité.

⁴⁷⁶ Sembène, Ousmane, *Xala*, Paris, Editions Présence Africaine, 1973. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle XA suivi de la page, et placées entre parenthèse dans le corps du texte.

⁴⁷⁷ Sow, Fall, *Le revenant*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, 1976, Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle RE suivi de la page, et placées entre parenthèse dans le corps du texte.

2.4.1. Poétique du changement social

Xala et *Le revenant* figurent tous deux un monde en transition, dont l'aspect mouvementé se retrouve dans la construction spatio-temporelle des deux romans. *Xala* narre l'histoire de El Hadji Abdou Kader Bèye, homme d'affaire quadragénaire, qui s'apprête à prendre une troisième épouse, Ngoné, âgée de seulement 19 ans. Le mariage, signe d'une réussite économique et sociale pour l'homme, en vient à être compromis quand El Hadji se retrouve dans l'impossibilité de le consommer. Confronté à cette situation d'impuissance, l'homme se croit alors l'objet d'une malédiction, le *xala*. Après une ouverture *in media res*, la narration semble respecter une structure linéaire :

- réunion inaugurale, annonçant l'élection du président de la chambre de commerce,
- mariage de El Hadji,
- impuissance sexuelle,
- tentative de déjouer le *xala*,
- déchéance sexuelle, économique et sociale de El Hadji.

Néanmoins, cette apparente linéarité est brouillée par l'usage récurrent d'anachronies narratives, qui induisent une oscillation constante entre passé et présent.⁴⁷⁸ Le récit est, en effet, jalonné d'analepses partielles, digressions éclairant l'histoire des personnages. Ces parenthèses narratives concourent ainsi à l'entrecroisement de différents récits et temporalités et donnent ainsi à voir un univers aux dimensions multiples, dans lequel le présent apparaît constamment traversé par diverses voix et histoires.

Le revenant de Aminata Sow Fall relate l'histoire de Bakar, issu d'une famille pauvre, qui en dépit de ses ambitions devient prisonnier de la société de consommation et en arrive à finir en prison. Le roman est marqué par un brouillage de la linéarité spatio-temporelle. Après un début *in media res*, la première partie représente Bakar, à 37 ans,⁴⁷⁹ pauvre et vivant chez sa mère : « *Et chez tante Ngoné, Bakar s'étire sans cesse dans son lit et redécouvre que vraiment rien ne change, même pas le dimanche.* »⁴⁸⁰ La deuxième partie fait un bond de dix ans en arrière, puisque Bakar, toujours dépeint au réveil chez sa mère, est alors âgé de 27 ans.⁴⁸¹ Les parties suivantes permettent de combler cette ellipse temporelle, bien que certains éléments de la vie du protagoniste demeurent éludés. La

⁴⁷⁸ Voir sur ce point notre partie théorique, en particulier notre analyse de l'œuvre de Gérard Genette, p. 36-37 de la présente étude.

⁴⁷⁹ (RE, p. 11)

⁴⁸⁰ (RE, p. 9)

⁴⁸¹ (RE, p. 28)

dernière partie décrit ainsi Bakar à 45 ans : « *A quarante cinq ans il était voûté comme un vieillard ; ses joues étaient devenues creuses, ses yeux avaient perdu leur clarté de naguère et son regard, autrefois si placide, était mordant et nuageux et traduisait la sourde acrimonie qui l'habitait.* »⁴⁸²

Dans les romans de Aminata Sow Fall et Ousmane Sembène ce désordre temporel figure une vision temporelle entropique,⁴⁸³ matérialisée par des lignes qui divergent, se coupent et bifurquent, métaphores d'un monde en rupture. Cette hétérogénéité transparait également dans le traitement de l'espace. Dans *Le revenant*, le mouvement temporel s'accompagne du constant déplacement des personnages dans les quartiers populaires de Dakar : Geule Tapée, Marché de la Médina, Colobane, également lieux d'une effervescence urbaine :

Au marché de Médina une foule énorme grouillait. Des cars « rapides » alignés sur le bord du trottoir se remplissaient à une vitesse vertigineuse et démarraient en trombe. Des petits talibés en guenilles arrachaient les paniers des mains des ménagères qui protestaient, puis se laissaient faire. Les apprentis des chauffeurs criaient d'une voix grasse :

Grand-Dakar Isine ! Grand-Dakar Sicap ! Colobane-Isine.⁴⁸⁴

Le mouvement, représenté par le biais de verbes d'actions, est redoublé par la voix des apprentis chauffeurs, dont les cris figurent le va et vient entre les différents quartiers de Dakar. Bakar est transporté dans la ville, principalement par l'intermédiaire des « cars rapides ». Ce déplacement spatial s'accompagne souvent, dans le texte, d'un mouvement temporel, à l'instar de la première partie où l'arrivée de Bakar chez son ami Sada, après avoir arpenté la ville en bus, occasionne le souvenir de la mort de sa fille Bigué.⁴⁸⁵

Dans *Xala* les personnages sont également représentés en constant mouvement. Contrairement, à Bakar les déplacements d'El Hadji se font avec sa « Mercedes », indiquant le statut économique et social élevé du protagoniste. Cependant, ce mouvement spatial conduit toujours à la représentation d'espaces clos, tels que la villa des deux premières épouses (Oumy N'Doye et Adja Awa Astou), le bureau du protagoniste, la chambre nuptiale... Un certain immobilisme demeure donc en dépit de cette incessante mobilité, qui figure d'ailleurs l'attitude des divers personnages dépeints. En témoigne la

⁴⁸² (RE, p. 99)

⁴⁸³ L'entropie est une notion que Bertrand Westphal emprunte à Jorge Luis Borges et qu'il définit comme une : « *fonction qui définit l'état de désordre d'un système.* » Westphal, Bertrand, *La géocritique. Réel, fiction, espace*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007, p. 35.

⁴⁸⁴ (RE, p. 12)

⁴⁸⁵ (RE, p. 15)

figure de Adja Awa Astou, première femme de El hadji, sénégalaise originaire de Gorée, chrétienne de naissance, qui s'est convertie à l'islam et a du quitter sa famille, après son mariage. Le texte évoque l'isolement de Adja, qui se replie sur sa foi pour palier la désertion de son mari du domicile conjugal : « *La porte qui se refermait l'isola encore, comme d'autres s'isolent dans la drogue. Adja Awa Astou trouvait dans la religion sa suffisante dose journalière.* »⁴⁸⁶ La religion sert donc ici de palliatif, ou d'« opium » pour reprendre les termes de Marx, permettant à Adja d'oublier son délaissement. Cependant, la réclusion des personnages ne saurait empêcher l'action infaillible du temps. Ainsi, la vieillesse se fait ressentir quand El Hadji essaye de retrouver en vain sa puissance sexuelle. Le personnage ressent alors un « coup de vieux », perceptible à travers les nombreux sillons qui se dessinent sur son visage. Le mouvement du temps, véritable « exode des jours »,⁴⁸⁷ atteint désormais le personnage, qui se rend compte des trente jours qui se sont écoulés depuis la cérémonie de son troisième mariage. Le temps s'accélère, par le biais de cette intrusion elliptique et El Hadji doit reprendre son rôle marital auprès de ses deux premières épouses. Devant cette situation de détresse, El Hadji redouble ses déplacements dans l'espoir de guérir son impuissance. Cependant, ses pérégrinations le conduisent, paradoxalement, à devenir absent, comme s'il s'effaçait dans ce mouvement incessant. Sa fille Rama, s'étonne ainsi de ne plus voir son père. Les périples de El Hadji le conduisent dans les hôpitaux, chez les guérisseurs et féticheurs traditionnels. La Mercedes du protagoniste traverse une nature calcinée par le soleil : « l'herbe jaunie, séchée, cassée à la racine ». « *Sous le poids torride du soleil de Coron, la nature était recouverte d'une fine pellicule de poussière grisâtre.* »⁴⁸⁸ Cet amoncellement d'éléments, brisés, brûlés, vieillis, figure l'état de El Hadji, comme si l'homme avait contaminé son environnement. La nature apparaît ambivalente, tout comme le personnage, à la fois austère, menaçante et grandiose, immense et tranquille. Elle représente un peu la mort la déliquescence, la stérilité de El Hadji.

Dans les deux romans, le mouvement témoigne d'un certain nomadisme des protagonistes : « *Dans la pensée nomade, l'habitation est subordonnée au mouvement perpétuel, cyclique et répétitif. Pourtant, le nomade n'est pas sans domicile, il est plutôt*

⁴⁸⁶ (XA, p. 41)

⁴⁸⁷ (XA, p. 67)

⁴⁸⁸ (XA, p. 105)

sans domicile fixe. »⁴⁸⁹

Ce nomadisme traduit donc une certaine errance des protagonistes. Cependant, contrairement à l'acceptation deleuzienne, qui dépeint le nomadisme comme un état de subversion des normes établies,⁴⁹⁰ l'errance des personnages des romans de Sembène et de Sow Fall provient moins d'une volonté que d'une incapacité. El Hadji et Bakar souhaitent, en effet, s'insérer dans le monde et la société.

Bakar qui provient, comme nous l'avons mentionné, d'une famille pauvre, ambitionne de sortir sa famille de la misère. Sa ténacité lui permet de passer de facteur à commis en charge des chèques postaux. Cette évolution salariale s'accompagne du mariage de sa sœur, Yama, à un riche commerçant. Les nouvelles situations de Yama et Bakar contribuent à l'élévation socio-économique de la famille, qui déménage alors à la Gueule-Tapée, dans une « maison en dur ». Bakar finit d'ailleurs par se marier à Mame Aïssa, fille d'une famille de « notables les plus considérés du quartier ».⁴⁹¹ La cérémonie de mariage, puis de baptême de sa fille Bigué permettent à Bakar de légitimer sa position d'homme, à travers de considérables dépenses, comme d'ailleurs l'alerte son ami Sada. Ce jeu de paraître amène le personnage à sa déchéance, à savoir à un détournement de fond sur son lieu de travail, « douze millions de francs », puis à la prison. L'infortune de Bakar permet l'évocation de la subordination des personnages aux contraintes normatives sociales. La narration de la vie de Bakar sert alors de critique sociale, en dépeignant une société en mutation, qui a perdu ses repères traditionnels de courage, de solidarité au profit de l'appât du gain. Cette critique s'adresse d'ailleurs surtout aux femmes :

Les traditions avaient reçu un coup de poignard, et ce que Bakar déplorait le plus dans cet état de fait, c'était la dépravation des mœurs et sa conséquence nécessaire : la dégradation de la femme. La honte ne tuait plus. La femme, en déchirant le voile de mystère qui l'avait recouverte depuis l'aube des temps, avait en même temps détruit sa propre valeur. D'or elle était devenue simple métal, bravant les scandales les plus sordides. Ce n'était pas sans nostalgie que Bakar se répétait un refrain qu'il entendait souvent chanter par sa mère et dont il avait retenu ce vers :
Bañ gatia nangoo dee.⁴⁹²

L'expression « Bañ gatia nangoo dee », signifiant « pas la honte, plutôt la mort », révèle le

⁴⁸⁹ Ziethen, Antje, *Géo/Graphies postcoloniales. La Poétique de l'espace dans le roman mauricien et sénégalais*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2013, p. 55.

⁴⁹⁰ Deleuze, Gilles, « La pensée nomade », In., *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002, p. 351-364.

⁴⁹¹ (RE, p. 33)

⁴⁹² (RE, p. 31)

sens de la morale et de l'honneur chez les wolofs, qualités néanmoins dépérissant du fait, notamment, de l'avidité des femmes. Le changement des mentalités est aussi rapide que les dynamiques spatio-temporelles dans le roman. Elle est inévitable et signifie qu'on ne peut pas retrouver ce qui a été détruit. Ainsi, la nostalgie marque l'aspect révolu d'une autre époque, d'ailleurs associée au chant de la mère. L'usage de la langue wolof rappelle donc, ici, cet autre temps, écho de la période infantile. La femme, autrefois garante de la morale, est aujourd'hui supportrice de la dépravation, à l'instar de Yama, dépeinte comme une « arriviste », attachée à sa gloire et sa renommée. Néanmoins, cette dégradation de mœurs semble beaucoup plus à l'œuvre chez les personnes socialement privilégiées. En effet, les prisonniers, prostitués, que Bakar rencontre en prison ou en ville apparaissent paradoxalement plus humains. La période d'enfermement induit d'ailleurs une métamorphose du protagoniste. La réclusion restreint la mobilité spatiale de Bakar. Néanmoins, L'enfermement et l'isolement permettent au personnage de revenir sur le passé, temps durant lequel il ne fait plus attention aux bruits environnants. Ce retour en arrière, marque une pause dans la narration, le récit revient, par le biais de multiples analepses partielles, sur l'amitié avec Sada, qui est décrite comme précieuse, où encore l'enfance de Bakar dans le quartier de Colobane. Ces réminiscences se font d'ailleurs sous la forme d'un monologue intérieur, alors que le récit était jusque-là narré par la voix d'un narrateur extradiégétique.⁴⁹³ Bakar devient le narrateur de son existence ; il s'entretient avec lui-même. L'usage de la première personne (je), ainsi que l'alternation du présent et du passé attestent de la situation réflexive dans laquelle se trouve le personnage : « *Moi croupissant en prison entre quatre murs, me dégradant, me détruisant dans la solitude, et Sada qui se charge de ma famille sans m'en avoir jamais dit un mot !* »⁴⁹⁴ Dans *Façons de parler* Erving Goffman définit le monologue comme un objet tabou, représentant une exception dans la vie quotidienne et considéré comme un comportement pathologique s'il se prolonge.⁴⁹⁵ Ainsi, ce monologue intérieur, de cinq pages, alternant réminiscences, questionnements et auto-réflexions, figure l'isolement du personnage, qui se complait dans la remémoration des heureux souvenirs du passé. Bakar, coupé de toute possibilité d'interaction avec autrui, s'institue, à travers ce dialogue solitaire, en tant que soi et autre. La sortie de prison induit, par conséquent, un changement chez le protagoniste. Bakar a

⁴⁹³ Voir, première partie théorique, p. 35 de la présente étude.

⁴⁹⁴ (RE, p. 60)

⁴⁹⁵ Goffman, Erving, *Façons de parler*, trad. A. Kihm, Paris, Éditions de Minuit, 1987. Coll. « Le sens commun »

pris conscience de la transformation de la société, comme il le confie d'ailleurs à son ami Sada : « *Le monde d'aujourd'hui est bouleversé.* »⁴⁹⁶

La prison et l'isolement ont donc œuvré à une re-conscientisation. Foucault rappelle d'ailleurs dans *Surveiller et punir* que l'isolement pénitentiaire est perçu à partir du XXe siècle comme un exercice disciplinaire, visant à la rééducation civique et morale des prisonniers :

[...] la solitude doit être un instrument positif de réforme. Par la réflexion qu'elle suscite, et le remord qui ne peut pas manquer de survenir : « Jeté dans la solitude, le condamné réfléchit. Placé seul en présence de son crime, il l'haït, et si son âme n'est pas encore blasée par le mal, c'est dans l'isolement que le remords viendra l'assaillir. »⁴⁹⁷

Cependant, l'isolement pénitentiaire et le détachement social qu'il induit peuvent également amener à la folie. Dans *Le revenant*, l'expérience de l'enfermement place Bakar dans une situation liminaire. A sa libération, Bakar peut à nouveau se déplacer, mais il est maintenant encerclé par la nuit. Cette nuit, qui persiste jusqu'à la fin du roman et qui semble avoir pris la place du jour, renvoie symboliquement au désenchantement de Bakar, qui se réfugie alors, à nouveau, dans le souvenir du temps passé. C'est dans ce contexte que le protagoniste se rend à Colobane, quartier de son enfance : « *Pour raviver les doux souvenirs de son enfance, Bakar déambulait dans les ruelles qui jadis avaient été le théâtre de toutes ses activités. Mais il ne s'y reconnaissait plus. Colobane avait bien changé depuis !* »⁴⁹⁸

Le mouvement temporel, qui avant ce passage a eu lieu à travers une analepse, est accompagné d'un mouvement spatial. La nostalgie est vite remise en cause quand le protagoniste est confronté à la différence entre l'image idéalisée de son passé et l'image de la réalité présente. Colobane est complètement différent, il est aussi touché par le mouvement, la multiplication et la débauche. Le personnage perçoit ce changement comme une remise en cause des traditions. Colobane figure la modernité et la destruction des liens d'antan (à travers l'image de l'intensification de la vie, mais aussi de la clandestinité). Cette image rompt avec le souvenir de Bakar, en prison.⁴⁹⁹ Néanmoins, on peut s'interroger sur l'image rétrospective que Bakar fait de son enfance et donne de son ancien quartier, puisqu'elle n'émerge que mise en relation avec certaines situations du présent

⁴⁹⁶ (RE, p. 87)

⁴⁹⁷ Foucault, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Éditions Gallimard, 1975, p. 274 et citation extraite de : Baumont, Tocqueville, *Le système pénitentiaire aux Etats-Unis*, 3^e éd., 1945, p. 109.

⁴⁹⁸ (RE, p. 76)

⁴⁹⁹ (RE, p. 61)

(prison/enfermement, ennui/déambulation). En cela, Bakar, si on peut dire, crée un réel historique, dans le sens de Barthes ou de Certeau.⁵⁰⁰ Mais ce réel recréé est largement associé au rêve, au songe, à la solitude du personnage. Il est en cela complètement imagé et devient une sorte de projection onirique, qui permet à Bakar non seulement de se représenter un au-delà de sa situation dans le passé, mais aussi d'imaginer une autre réalité, un autre monde possible, dans lequel il a pu faire l'expérience du bonheur. Finalement, c'est dans ce lieu, à la marge, entre réel et imaginaire, que Bakar réussit à trouver une place à sa sortie de prison, alors que sa femme Mame Aïssa l'a quitté et que sa famille l'a renié. Colobane, en dépit de la « nuit noire qui y règne » apparaît comme un des seuls lieux où les individus ne semblent pas attacher aux faux-semblants :

La clandestinité avait pris des proportions étonnantes. Là, on vivait de la manière la plus effervescente, la plus libre, la moins conformiste. La nuit était noire, mais la gaieté éclatait dans le cœur de tous ces individus mystérieux et louches qui n'attendaient que le soir, quand, dans les quartiers environnants, d'autres se laissaient emporter par Morphée, pour faire bamboche.⁵⁰¹

C'est donc dans ce lieu que Bakar a l'impression de vivre à nouveau, dans ce lieu qui paradoxalement regroupe des marginaux, ces autres, qui comme Bakar, ne sont pas acceptés par la société. Néanmoins, à la fin, Bakar se confond avec la nuit qui l'environne : « *Il arpentait les ruelles de Colobane et son costume gris noir le confondait avec l'obscurité.* »⁵⁰²

La prise de conscience et le nomadisme forcé qui en résulte amène Bakar dans le monde de l'entre-deux, de la marginalité, à savoir, pour reprendre les termes de Maingueneau, dans une place paratopique, qui influe, comme nous le verrons par la suite, sur la construction identitaire et sexuelle du sujet.

Contrairement à Bakar, El Hadji Abdou Kader Bèye fait partie d'une classe sociale élevée, celle des « Hommes d'affaires » à la tête du pays :

A ce jour, El Hadji Abdou Kader Bèye avait deux femmes, une kyrielle de gosses. Onze. Chacune des familles disposait d'une villa. Africain pratique, il avait affecté une camionnette au service domestique et au transport des enfants dans les différents établissements scolaires de la ville.⁵⁰³

La vie de El Hadji se caractérise par la possession, comme l'indique les verbes « avoir », « disposer ». Les voitures, les villas témoignent du mode vie occidental du personnage.

⁵⁰⁰ Voir sur ce point, première partie théorique, p. 35-38 de la présente étude.

⁵⁰¹ (RE, p. 76)

⁵⁰² (RE, p. 91)

⁵⁰³ (XA, p. 11-12)

Cependant, El hadji n'oublie pas pour autant les traditions, comme le montre son troisième mariage, qui lui permet de se hisser « au rang de la notabilité traditionnelle »⁵⁰⁴, ainsi que le pèlerinage à la Mecque qu'il a effectué avec sa première femme et d'où il tient son titre « El Hadji ». Dès le départ, le personnage se situe dans l'entre-deux : « *El Hadji Abdou Kader Bèye était, si on peut dire, la synthèse de deux cultures. Formations bourgeoise européenne, éducation féodale africaine. Il savait, comme ses pairs, se servir adroitement de ses deux pôles. La fusion n'était pas complète.* »⁵⁰⁵ Le protagoniste représente ainsi un exemple de la classe dirigeante africaine de la période post-indépendantiste, à laquelle est conférée une certaine corporalité⁵⁰⁶, à savoir, une manière particulière d'habiter le monde, à travers un certain nombre d'indices caractérologiques et physiques. Ces dirigeants prennent donc corps textuellement. Ils sont décrits comme des êtres ambitieux, « combattifs », avec les « dents longues ».⁵⁰⁷ Concernant leurs habits, ils se distinguent par leur goût du luxe : « *La coupe des complets, en drap anglais, sur mesure, les chemises impeccables exprimaient assez leurs ambitions.* »⁵⁰⁸ Néanmoins, l'élégance de leur mise se mêle à une certaine vulgarité, comme lorsque le « Président » de la Chambre de Commerce interpelle El Hadji lors de la cérémonie de mariage : « *- Tu te retires ? Va consommer ta vierge, l'accueillit insidieusement le Président du Groupement ; l'haleine fétide, chancelant, il passa un bras au cou d'El Hadji et s'adressant aux autres d'une voix pâteuses : « Chers Collègues, notre frère El Hadji, dans un moment, va « percer » sa donzelle... »* »⁵⁰⁹ Cette vulgarité se reflète également dans le mode de vie ostentatoire de cette classe privilégiée, particulièrement visible, également lors de la cérémonie de mariage :

Les convives, hommes et femmes se réclamant de la noblesse, de lignée princière, de sang royal, flambaient les billets de banque, rivalisant de générosité. Chacun, chacune faisait étalage de son accoutrement, de sa coiffure, de ses bijoux. Boubou lamé en argent, fils dorés, pendentifs, bracelets d'or et d'argent brillaient aux rayons du soleil.⁵¹⁰

Le récit rend compte de cette ostentation à travers l'accumulation et l'apposition, qui figurent l'exubérance, la lourdeur, le trop plein, comme l'indique d'ailleurs les verbes :

⁵⁰⁴ (XA, p. 12)

⁵⁰⁵ (XA, p. 11)

⁵⁰⁶ Maingueneau, Dominique, *Nouvelles tendances en analyse du discours*, Paris, Hachette, 1987, p. 32-34.

⁵⁰⁷ (XA, p. 7)

⁵⁰⁸ (XA, p. 8)

⁵⁰⁹ (XA, p. 42)

⁵¹⁰ (XA, p. 12).

« rivaliser » et « faire étalage ». Tout est donc réalisé dans le souci du paraître et de l'exhibition de ses biens. Néanmoins, ce faste s'amenuise quand El Hadji est touché par le *xala*. Cette situation dramatique amène, en effet, le protagoniste à s'interroger sur sa vie. Cependant, le personnage continue de consommer deux réalités contradictoires, en visitant les hôpitaux modernes et les guérisseurs traditionnels.

El Hadji Kader Bèye obéissait aux prescriptions des serignes, absorbait les décoctions, se massait avec les onguents, portait autour des reins ses xatim. Malgré tout cela, ou à cause de tout cela, il n'y avait aucun symptôme d'amélioration. Il s'était rendu de nouveau à l'hôpital psychiatrique.⁵¹¹

Les mouvements désespérés du protagoniste ne changent en rien son déclin. El Hadji se déplace et consomme en vain, puisqu'il ne perçoit plus aucun gain, tant au niveau économique qu'au niveau sexuel. Tout se passe comme si El Hadji s'engluait dans son mouvement : « il s'enfonçait dans la vase ».⁵¹² La *xala* et la faillite financière qui s'en suit permettent à El Hadji de jeter un autre regard sur la personnalité et le rôle des « Hommes d'affaires » :

« - Bien ! Nous sommes des culs-terreux ! Les banques appartiennent à qui ? Les assurances ? Les usines ? Les entreprises ? Le commerce en gros ? Les cinémas ? Les librairies ? Les hôtels ?etc., etc., etc. De tout cela et autres choses, nous ne contrôlons rien. Ici, nous ne sommes que des crabes dans un panier. Nous voulons la place de l'ex-occupant. Nous y sommes. Cette chambre en est la preuve. Quoi de changé, en général comme en particulier ? Rien. Le colon est devenu plus fort, plus puissant, caché en nous, en nous ici présents. »⁵¹³

La situation d'entre-deux, qui avait jusque-là profité au protagoniste, finit par se retourner contre lui, entraînant une mutation identitaire, sociale et sexuelle.

⁵¹¹ (XA, p. 80-81)

⁵¹² (XA, p. 81)

⁵¹³ (XA, p. 139)

2.4.2. *Plurivocité, transgénéricité et troubles des genres*

Les personnages des deux romans étudiés évoluent, comme nous venons de le montrer, dans un espace temporel et spatial mouvant. Cette mobilité coïncide avec une transformation des deux protagonistes principaux : Bakar, qui prend conscience, à travers ses erreurs passées, du travestissement et de l'aliénation de la société sénégalaise et El Hadji, qui après sa période d'impuissance se rend compte de la caducité de sa position sociale, ainsi que de la malhonnêteté des hommes de pouvoir sénégalais. Les deux romans figurent ce dynamisme également à travers une multiplication des voix narratives, des points de vue et des genres narratifs, concourant à révéler la complexité du tissu social africain.

Xala, comme beaucoup de romans de Ousmane Sembène, dépeint « une société en rupture d'équilibre ». ⁵¹⁴ Cette absence de stabilité transparait notamment à travers les différentes voix qui se laissent entendre dans le récit, concourant à la représentation d'un univers social conflictuel. Une polyphonie narrative apparaît dès le début du texte : « *Les « Hommes d'affaires » s'étaient réunis pour festoyer, et marquer ce jour-là d'une pierre blanche, car l'événement était de taille.* » ⁵¹⁵ Les guillemets à « Hommes d'affaires », témoignent du point de vue du narrateur extradiégétique. L'importance de ces « Hommes », écrit en lettre capital, est alors relativisée. L'usage des guillemets provoque un décalage ironique, un paradoxe par lequel le narrateur invalide subtilement l'énoncé qu'il professe. En effet, comme le rappellent Berrendonner : « *Faire de l'ironie, ce n'est pas s'inscrire en faux de manière mimétique contre l'acte de parole antérieur ou virtuel, en tout cas extérieur, d'un autre. C'est s'inscrire en faux contre sa propre énonciation, tout en l'accomplissant.* » ⁵¹⁶

La voix de ce narrateur extradiégétique entrecoupe également les paroles des personnages, à travers l'usage de commentaires entre parenthèses visant à éclairer la personnalité des protagonistes :

« - Chers collègues, reprit le Président, avec calme, souriant de contentement... Chers collègues, pour un événement, c'en est un ! Depuis l'occupation étrangère, jamais nos grands-parents, ni nos pères n'ont eu à diriger la Chambre (par mégalomanie, peut-être, ces gens ne prononçaient jamais « Chambre de

⁵¹⁴ Bestman, Martin T., *Sembène Ousmane et l'esthétique du roman négro-africain*, Québec, Éditions Naaman de Sherbrooke, 1981, p. 225.

⁵¹⁵ (XA, p. 7)

⁵¹⁶ Berrendonner, A., *Éléments de pragmatique linguistique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 216 cité par Charaudeau, Patrick, Maingueneau, Dominique, *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 331.

Commerce et d'Industrie »... mais ils disaient « la Chambre »). »⁵¹⁷

La voix du narrateur informe donc sur la tonalité du discours. La légitimité des paroles prononcées apparaît fortement remise en cause au regard des précisions apportées sur le caractère du personnage, dépeint comme un être mégalomane et imbu de sa personne. Ce décalage ironique sert donc à la critique de ces « Hommes d'affaires » et dirigeants africains qui se retrouve, en filigrane, tout au long du texte.

La polyphonie est également prégnante à travers la présence considérable du dialogue, qui rappelle à certains moments le genre théâtral, comme lors de l'altercation entre El Hadji et sa fille aînée Rama, qui défie l'autorité paternelle, en dénonçant la pratique de la polygamie et l'union récente de son père :

« - Je suis contre ce mariage. Un polygame n'est jamais un homme franc.
La gifle atteignit la joue droite de Rama. Elle chancela et tomba.
- Oses-tu dire que je suis fourbe ? hurlait le père.
Le père s'était de nouveau rué vers Rama. Prompt, le fils cadet, Mactar, s'interposa entre les deux.
- Ta révolution, tu la feras à l'université ou dans la rue, mais jamais chez moi.
- C'est pas chez toi, ici. Tu n'as rien, ici, répliqua Rama ; un filet de sang coulait du coin de sa bouche. »⁵¹⁸

La dispute entre le père et la fille témoigne d'un conflit générationnel, que l'on rencontre également dans d'autres livres de Sembène, tels que dans *L'Hamattan* avec la révolte de Tioumbé à l'encontre de son père Koéboghi. Alors que le père souhaite évangéliser l'Afrique, la fille entame une campagne politique afin de contrecarrer cette mission religieuse.

« - Qui t'a ordonné de mener cette campagne du « non » ? Les chefs de ton Parti reconnaissent-ils Dieu ?
- Dieu est une affaire personnelle, père ; l'Afrique, une affaire à nous tous. »⁵¹⁹

Le père se rend compte de l'amenuisement de son autorité, alors qu'il n'arrive pas à obtenir l'obéissance et la « soumission » de sa fille, qu'il a fait ligoter dans le but qu'elle reconnaisse « Jésus-Christ comme notre sauveur ». L'obstination de Tioumbé témoigne de l'« effritement » de : « l'antique structure, l'unité familiale où le père était le seul guide ». ⁵²⁰ Dans *Xala*, l'opposition entre El Hadji et Rama témoigne de l'échec des luttes de l'ancienne génération. Il est intéressant de noter que le père s'en prend à la

⁵¹⁷ (XA, p. 8)

⁵¹⁸ (XA, p. 27)

⁵¹⁹ Sembène, Ousmane, *L'Harmattan*, Paris, Présence Africaine, 1980, p. 236. (Texte original publié en 1964)

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 244.

« révolution » menée par sa fille, alors même qu'il est présenté comme un acteur de la lutte pour l'indépendance. La contradiction est donc exprimée dans ce dialogue entre les deux générations, qui ne semblent pas lutter pour la même chose. El Hadji est alors perçu comme un « réac » par le fils. En outre, Rama rappelle à son père, qu'il ne possède rien dans cette maison. Elle le dépossède donc de son rôle de père, mais également de son rôle de mari, puisqu'elle conseille à sa mère de divorcer.

Le dialogue révèle également les tensions dans les relations homme/femme, à l'instar de la discussion tendue entre El Hadji et sa deuxième femme, Oumy N'Doye, juste avant la cérémonie de mariage avec Ngoné. Oumy N'Doye, mécontente de cette troisième union, défait son mari « debout », d'une voix « menaçante », alors que ce dernier est assis sur le lit « feuilletant une revue féminine ». ⁵²¹ L'altercation entre les deux époux témoigne de l'absence d'autorité réelle d'El Hadji. Sa femme le menace, se lève, si bien qu'il doit faire diversion en lui demandant de l'eau Evian, qu'elle refuse. Cette remise en cause de l'autorité masculine est également perceptible dans la famille de la jeune mariée, Ngoné, où la mère (Mam Fatou) et la tante paternelle, la Badiène, sont celles qui prennent toutes les décisions. Le père, « le vieux Babacar », est décrit comme un « chef de famille retraité », qui : « *ne pouvait pas faire face à sa nombreuse nichée : sept enfants* ». ⁵²² Le « vieux Babacar » se retrouve exclu de la discussion entre sa sœur et sa femme concernant l'avenir de sa fille : « *Tout ceci est affaire de femmes* » ⁵²³ lui rétorque Mam Fatou, si bien qu'il finit par se retirer « docilement ». Le vieil homme est d'ailleurs rayé par tout le quartier du fait de son manque d'autorité : « *L'emprise de sa femme était sans bornes. Les compagnons d'âges du père disaient que chez Babacar, c'était sa femme qui enfourchait les pantalons. Le fait aussi que l'homme n'avait jamais pris une deuxième épouse suffisait pour l'exposer à la vindicte masculine.* » ⁵²⁴ Cette situation permet de penser l'impuissance de la figure masculine, qui n'apparaît plus essentielle en ce qui concerne les décisions familiales. Le pauvre Babacar, « *Avec ses quatre sous de compensations trimestrielle* », ⁵²⁵ se retrouve dans l'impossibilité de supporter sa famille tant au niveau financier que décisionnel. L'honneur de sa famille, menacé par une potentielle union illégitime de sa fille, Ngoné, doit alors être préservé par la mère et la tante. La Badiène est d'ailleurs attristée par cette situation : « *Yay Bineta éprouvait de l'aversion pour la femme de son*

⁵²¹ (XA, p. 30)

⁵²² (XA, p. 15)

⁵²³ (XA, p. 16)

⁵²⁴ (XA, p. 15)

⁵²⁵ *Ibid.*

*frère. Elle haïssait cette femme pour avoir fait de son frère un « mouton ». »*⁵²⁶

Le traitement de la relation homme/femme, ainsi que la présence de nombreuses voix féminines dans le texte révèlent le changement de la position des femmes au sein de la société sénégalaise, qui revendiquent de plus en plus leurs droits. Ce trait se retrouve également dans *L'Harmattan*, à travers le personnage de la mère Ouhigoué, qui en arrive à défier son mari quand ce dernier punit sa fille, après leur altercation. Devant le despotisme de Koéboghi, Ouhigoué, qui jusque-là était décrite comme une épouse soumise, finit par se révolter, alors que son mari vient de lui administrer une gifle : « - *Tu as toujours été ainsi. Frapper, c'est tout ce que tu sais faire. Tu tuerais la terre entière pour obtenir l'aumône des Blancs. C'est toi qui es esclave... Je maudis ton nouveau Dieu. Je suis contente qu'elle n'ait pas crié. Elle te prive d'une satisfaction.* »⁵²⁷

Xala donne à voir une autre image des rapports hommes femmes, notamment en contredisant l'image soumise de la femme sénégalaise, telle qu'elle peut être représentée dans les discours religieux ou psychiatriques précédemment étudiés. Le texte soulève néanmoins la difficulté de la condition féminine, principalement avec le personnage de Ngoné, figurée comme un « manequin » ornant la chambre nuptiale et semblant, du fait de son quasi mutisme, subir la situation. Cependant, les hommes n'apparaissent pas plus actifs et leur comportement dans la sphère privée rompt avec la loquacité et la fierté exhibée en public. Le *xala* supposé et le début de l'impuissance sexuelle de El Hadji accentuent cette ambiguïté. Au départ, le protagoniste pense à répudier Ngoné, mais très vite il écarte cette idée : « *Et l'auto ? La villa ? Les dépenses ? La répudier c'était porter atteinte à sa dignité de mâle. Quand bien même il aurait pris cette décision, il lui aurait été impossible de la traduire en acte. Que dirait-on de lui ? Qu'il n'est plus un homme.* »⁵²⁸ Une claire assimilation est réalisée entre la dépense, l'accumulation, l'avoir et le fait d'être un homme. L'homme est donc celui qui possède et qui montre qu'il possède, ce que El Hadji ne peut littéralement plus faire. L'impuissance est d'ailleurs figurée à travers cette situation paradoxale. Le texte traduit l'amertume et le désarroi du personnage, qui pourtant n'a eu de cesse que de rêver de ce moment où il se retrouverait seul avec Ngoné, qu'il regarde comme : « *la paisible oasis de la traversée du désert* ». ⁵²⁹ La lourdeur de la situation est perceptible à travers la colère, qui traverse son corps, le poids qui s'abat sur ses épaules,

⁵²⁶ (XA, p. 56)

⁵²⁷ Sembène, Ousmane, *L'Harmattan*, op. cit., p. 248.

⁵²⁸ (XA, p. 48)

⁵²⁹ (XA, p. 18)

qui l'oblige à se considérer comme frappé par l'interdit. Cet interdit est clairement exprimé comme un interdit de consommation : lui qui par le passé, consommait les femmes comme les marchandises, est freiné ; il ne peut plus disposer du corps des femmes comme il l'entend. Un lien est donc opéré entre la consommation des biens et la polygamie. On perçoit alors une certaine critique marxiste, qui est d'ailleurs explicitement citée dans le texte. El Hadji apparaît comme un capitaliste, en dépit de ses positions socialistes. Il ne trouve sa puissance, son pouvoir, qu'à travers sa possibilité de consommation, de possession. Face à la peur de rester impuissant, El Hadji exprime son désarroi : « *Je veux guérir ! Redevenir un homme.* »⁵³⁰ La situation devient d'autant plus dramatique que El Hadji se retrouve contraint de réaliser son devoir conjugal auprès de ses deux premières épouses et surtout de Oumy N'Doye, prête à tout pour le reconquérir. El Hadji, qui avant son impuissance était décrit comme un : « *étalon qui se ruait vers les femelles* »⁵³¹, en arrive maintenant à appréhender, à craindre : « *l'instant d'aller au lit* ». ⁵³² Ce moment fatidique est enduré comme un véritable calvaire, devant l'impossibilité de ressentir ce qui jadis le poussait au paroxysme de son désir. El Hadji devient l'objet de sa femme, passif, sans qu'il ne puisse rien faire, il prend alors la place de sa femme, qui devient l'instigatrice des caresses, le sujet de l'action (comme l'indique les verbes d'actions qui lui sont tous imputés) :

Après son bain, El Hadji gagna le lit. Elle ne tarda pas à le rejoindre. La chambre embaumait se son parfum. Elle se glissait, déboutonnait son pyjama. Sa main voyageait le long de son corps, l'explorait avec connaissance ; les doigts fureteurs, fiévreusement, elle pressait l'homme.
El Hadji Abdou Kader Bèye endurait ce supplice.⁵³³

La frustration du personnage redouble au fur et à mesure que se répand la nouvelle. Les autres commencent également à douter de sa virilité, à l'instar de la Badiène : « *« Est-il viril ? Est-il le père de ses enfants ? De nos jours, les femmes acceptent tout pour l'argent. Les femmes ne sont pas des chiffons. Savoir la vérité ? L'exacte vérité ? » »* »⁵³⁴

Finalement, El Hadji retrouve sa puissance avec un homme, le Sérigne Mada, qui égraine son chapelet au dessus du corps nu du protagoniste. Cette scène équivoque ne lui permet pourtant pas de regagner tout ce qu'il a perdu durant le temps de son impuissance. Le personnage se retrouve à nouveau frappé par le *xala*, alors qu'il ne peut plus payer ses

⁵³⁰ (XA, p. 85)

⁵³¹ (XA, p. 65)

⁵³² (XA, p. 88)

⁵³³ (XA, p. 89)

⁵³⁴ (XA, p. 92)

factures et se retrouve radier de la Chambre de Commerce. A la fin du roman, on apprend que le *xala* vient en fait d'un mendiant dont la maison avait été expropriée par El Hadji. Pour retrouver sa puissance, le protagoniste doit se faire cracher dessus par une horde de mendiants qui ont envahi la maison de sa première femme, Adja Awa Astou. Ainsi, le livre, qui s'est ouvert sur une prise de possession, la nomination du premier homme sénégalais à la Chambre de Commerce, se clôt par une dépossession symbolique : El Hadji est exposé, comme un mannequin, avec une couronne sur la tête, devant sa femme et sa fille, pendant que les mendiants lui crachent dessus :

El Hadji était recouvert de crachats qui dégoulaient. Il avait quitté son pantalon. Le pantalon, comme un trophée, passait de main en main. Celui qui avait ravi la couronne de mariage la posa sur la tête d'El Hadji. Le tumulte grandissait. »⁵³⁵

El hadji finit donc symboliquement par prendre la place des femmes, des pauvres, bref de tous ceux qu'il a exploité. Il est dépossédé de son rôle d'homme, de père et dégringole l'échelle sociale. La métamorphose du personnage peut être envisagée comme une métaphore du changement qui se produit à cette époque. Comme le rappelle Bakhtine, la métamorphose est interdépendante de l'idée d'évolution sociale, à savoir de la succession et la transformation des siècles, des générations...⁵³⁶ Le bouleversement identitaire et sexuel de El Hadji rend notamment compte de l'évolution des genres « hommes » et « femmes » au Sénégal. Cette altération témoigne de la transformation qui est en train de s'opérer dans la société. On retrouve également cette idée dans d'autres livres de Ousmane Sembène, tels que *Le dernier de l'Empire*, où ce changement social apparaît inéluctable comme en témoigne notamment le développement de la prostitution, de l'homosexualité dans la ville de Dakar :

La nuit, le Plateau est une fenêtre de l'Europe ouverte sur les rives océanes. Une protubérance enfoncée dans le corps du Sénégal, avec ses lumières chaudes... Un paysage coloré, rutilant. Il fait bon errer le samedi soir sur le Plateau dans ce monde africain sorti de sa brousse humide, de sa savane désertique, de son Sahel desséché, affamé. Piétons, promeneurs, prostituées, homosexuels, lesbiennes, chômeurs, cadres, petits fonctionnaires, grappes de femmes poussant leur nichée, défilent devant chaque vitrine.⁵³⁷

Dans *Le revenant* cette transformation sociétale est largement imputée à la

⁵³⁵ (XA, p. 170-171)

⁵³⁶ Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, trad. D. Olivier, Paris, Gallimard, 1978.

⁵³⁷ Sembène, Ousmane, *Le dernier de l'Empire*, Tome 2, Paris, Éditions l'Harmattan, 1981, p. 41.

monétarisation de la société. Médoune Guèye définit l'œuvre de Aminata Sow Fall comme un roman de mœurs, représentant : « *plusieurs formes d'aliénation de la société sénégalaise après l'indépendance* ». ⁵³⁸ *Le revenant* traduit cette mutation à travers la confrontation de différents discours, en empruntant les formes de la littérature orale ou la philosophie wolof. Le roman se nourrit des contes africains, qu'il « parodie » ou actualise, induisant une relecture, une dérivation des textes traditionnels existants au regard de la modernité. Cette hétérogénéité narrative et plus particulièrement cet emprunt à la culture africaine traditionnelle, que l'on retrouve également chez d'autres auteurs, tels que Ousmane Sembène, autorise certains critiques à définir ces productions littéraires africaines comme des « ethnotextes ». ⁵³⁹ Cependant, ce mélange discursif représente bien plus qu'une simple spécificité culturelle. En effet, cette « transgénéricité » narrative témoigne davantage, selon nous, d'une réflexion sur la modernité, marquée par un monde devenu multipolarisé. ⁵⁴⁰ *Le revenant* mêle ainsi plusieurs genres, tels que le conte, mais également, la chanson ⁵⁴¹ ou le roman épistolaire, lorsque Bakar reçoit la lettre de sa femme, Mame Aïssa, en prison. ⁵⁴² Ce mélange générique révèle d'un plurilinguisme, également perceptible avec la présence de plusieurs langues, et plus généralement du wolof et du français. Le texte est parsemé de mots et d'expressions wolofs, telles que :

- « *Bañ gatia nangoo dee* », précédemment analysé.
- « *Lu jongoma bëgg yal nay jamm* », signifiant : « ce que femme veut... »
- « *Nit nit ay garabam* », signifiant littéralement : « l'homme, c'est l'homme son médicament », en d'autres termes, « on a besoin des autres ».

Ces expressions, tout comme les mots, sont toujours accompagnées d'une note de traduction et visent à représenter l'honneur, la solidarité ou plus généralement des éléments culturels intraduisibles en langue française. La présence des deux langues témoigne de l'hétérogénéité de la société sénégalaise, à savoir de la coexistence de plusieurs cultures en son sein. Comme le montre Bakthine, le plurilinguisme romanesque est lié à l'avènement d'un monde nouveau : « *La nouvelle conscience culturelle et créatrice de textes littéraires*

⁵³⁸ Guèye, Médoune, *Aminata Sow Fall. Oralité et société dans l'œuvre romanesque*, Paris, Éditions l'Harmattan, 2005, p. 36.

⁵³⁹ Voir Guèye, Médoune, *Aminata Sow Fall. Oralité et société dans l'œuvre romanesque, op. cit.*, p. 36. Koné, Amadou, *Des textes au roman moderne. Étude sur les avatars de la tradition orale dans le roman ouest-africain*, Frankfurt, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1993, p. 61.

⁵⁴⁰ Naudillon, Françoise, « Transgénéricité », In., *Vocabulaire des études francophones. Les concepts de base*, Limoges, Pulim, p. 180-181. Coll. « Francophonies »

⁵⁴¹ (RE, p. 27-28)

⁵⁴² (RE, p. 67)

s'épanouit dans un monde devenu activement plurilingue une fois pour toutes. »⁵⁴³ Cette hybridité narrative est corrélative au vécu des protagonistes du roman et principalement à la famille de Bakar, au départ pauvre et qui parvient à changer de statut du fait du mariage de Yama, puis du travail de Bakar. Le roman traduit l'évolution des valeurs d'une société qui apparaît de moins en moins intéressée aux prestiges lignagers d'antan et accorde de plus en plus une importance à l'argent. La « transaction » matrimoniale entre les familles de Bakar et Mame Aïssa figure un exemple de ce changement. La prestigieuse situation économique de Yama permet d'écarter les réticences de la famille de la jeune fille :

Avec le bouleversement des structures sociales, une puissance nouvelle avait été créée et faisait concurrence à celle qui, jusque-là, s'était considérée comme seule digne d'égard. Les uns, se retranchant derrière la naissance, le passé glorieux et le rôle historique des ancêtres, regardaient avec un certain mépris ceux qui ne devaient leur notoriété qu'à l'argent. Ceux-ci pourtant se croyaient plus forts, et Yama aussi le croyait, qui vivait chaque jour le paradoxe. Des principes aussi durs que l'acier pouvaient être réduits à néant, et des murailles naguère interdites et infranchissables pouvaient être enjambées au nom de cet idéal matériel qu'on faisait semblant de mépriser.⁵⁴⁴

Ce bouleversement monétaire est concomitant à un embourgeoisement de la société, ainsi qu'à une nouvelle importance accordée au paraître, comme le montre l'« atmosphère effervescente » de la cérémonie de mariage, où : « *L'or brillait à gogo, sur les doigts, au poignet, sur tout le long du bras, aux oreilles, au cou* ». ⁵⁴⁵ Comme dans *Xala*, l'apposition marque le surplus, le trop plein et l'accumulation. Yama est d'ailleurs ovationnée par tout le monde lorsqu'elle arrive avec une multitude d'objet. Cette prolifération conduit le griot à lui inventer une origine plus au moins obscure, afin de montrer son importance. Néanmoins, la jeune femme n'est absolument pas dupe de toutes ces sollicitations ; elle est consciente que cette attention n'est liée qu'à son argent : « *Elle n'était d'ailleurs pas dupe, mais elle était flattée de constater que ceux qui sont les plus propre à vous mépriser n'hésitent pas à se faire valets, à se complaire dans le mensonge des louanges hypocrites dès qu'ils peuvent vous soutirer quelques chose.* » ⁵⁴⁶ L'argent remplace, conséquemment, le prestige de la parenté et œuvre ainsi à de nouvelles ascensions sociales, mais il est également, tout comme dans *Xala*, un gage de virilité, comme l'évoque d'ailleurs Sada :

Tel s'endettait jusqu'au cou pour meubler sa maison au-dessus de ses moyens, acheter des bijoux et engager des sommes inouïes pour les toilettes de sa

⁵⁴³ Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, op. cit, p. 448.

⁵⁴⁴ (RE, p. 34-35)

⁵⁴⁵ (RE, p. 39)

⁵⁴⁶ (RE, p. 39)

femme, non par amour, ni même par désir sincère de faire le bien, mais parce qu'il croyait par là se faire respecter en montrant qu'il n'était pas de moindre mérite par rapport à d'autres qui avaient fait la même chose. Qu'importe si les situations étaient différentes ?⁵⁴⁷

Au contraire, Bakar considère qu'il est : « *du devoir d'un mari respectable de combler tous les désirs de sa femme* ». ⁵⁴⁸ L'arrestation du protagoniste et l'appauvrissement économique qui s'en suit concourent non seulement à faire déchoir le protagoniste de la position sociale qu'il avait réussi à atteindre, mais également affecte sa masculinité. Aux yeux de la famille de Mame Aïssa, Bakar redevient une « *badoo* », c'est-à-dire un homme de basse condition sociale et doit redonner à sa femme sa liberté. Bakar est « touché dans son orgueil », « dans sa dignité », dans son « *jom* ». ⁵⁴⁹ Cette déchéance atteint son paroxysme alors que Bakar se rend au « tour » ⁵⁵⁰ organisé par sa sœur Yama. Cette dernière, mécontente de voir son frère assis dans la salle réservée aux hommes, l'humilie en public en lui demandant de se rendre dans la chambre des enfants. Bakar apparaît donc indigne de se montrer en compagnie des autres hommes. Il n'est plus véritablement considéré comme tel, à l'instar de ces « hommes-femmes », ou « *goorjigeeen* » qui accompagnent Yama lors de l'organisation des cérémonies de baptêmes, mariages... et qui symbolisent cette place masculine paradoxale, comme le montre la description physique de l'un-deux, Malobé Niang :

Il était vêtu d'un grand boubou bleu en bazin riche brodé jusqu'au bas ; il avait une stature de géant, un cou de taureau qui faisait contraste avec la note toute féminine, légère, traînante qui sortait de sa voix lorsqu'on l'entendait annoncer :

- Deux cents pagnes tissés « *njaago* » trois valises d'effets pour le bébé, six baignoires pour le bain du bébé, cent mille francs : voilà ce que Adja Yama Diop a apporté pour le bébé. ⁵⁵¹

L'« homme-femme », Malobé Niang, est celui qui annonce les nombreux dons de Yama, lors du baptême de la fille de Bakar, Bigué. Il témoigne de l'importance sociale de Yama, de sa richesse. La figure de ce personnage est donc hautement symbolique dans le récit :

Pour cette cérémonie, elle avait fait appel à Malobé Niang, l'homme-femme le plus redoutable, le plus redouté, mais aussi le plus recherché. C'était lui qui agençait les cérémonies des vraies « *diriyanke* » ; il faisait la fine bouche ; rares

⁵⁴⁷ (RE, p. 38)

⁵⁴⁸ (RE, p. 38)

⁵⁴⁹ (RE, p. 68-69)

⁵⁵⁰ Les « tours » sont des systèmes de cotisations et d'entraide dirigés par des particuliers, généralement des femmes, visant à financer des occasions particulières (mariage, naissance, décès).

⁵⁵¹ (RE, p. 41)

étaient celles à qui il acceptait d'offrir ses services, car il était exigeant, il voyait les choses en grand et ne souffrait pas que l'on discutât ses propositions. Toute grande dame cherchait sa compagnie, entrer dans ses faveurs était un gage sûr de célébrité.⁵⁵²

Néanmoins, Ces « hommes-femmes » ne semblent être que des faire-valoir, bien que nécessaires, de la renommée et du prestige de ces femmes puissantes, les « diriyanke ». La métamorphose de Bakar, à la fin du livre, figure ce bouleversement des genres. En effet, pour se venger de sa famille, à qui il impute sa déchéance, l'homme va se blanchir la peau et se faire passer pour mort dans le but de toucher le *Xarax*, somme d'argent récoltée lors d'un deuil. Ce blanchissement symbolise tant la dépersonnalisation et l'aliénation d'une société corrompue par la société monétaire, mais il est également assimilé, tout au long du livre à un acte féminin. La prise en charge de ce thème apparaît d'autant plus important que le blanchiment de la peau est, à cette époque, l'objet de toute une discussion au Sénégal. Cette pratique, nommée également « *xeesal* » ou « *Khessal* » en wolof et principalement effectuée par les femmes, est d'ailleurs condamnée dans un numéro spécial du quotidien *Le Soleil*, dès les années 1975, dans lequel les auteurs tentent d'alerter la population sur ses méfaits.



Figure 1: Dessin "Le Khessal. Méfaits et dangers"
Le Soleil, 22 septembre 1975

Le « *xeesal* » figure, dans le texte, l'irréversible changement des identités sénégalaises. Bakar, malgré la réussite de sa vengeance, reste, en effet, marqué à jamais par les stigmates

⁵⁵² (RE, p. 40)

de cette transformation. Ce blanchissement est d'ailleurs perçu, par le protagoniste, comme un acte tragique, de dépersonnalisation par lequel sa propre identité se retrouve en suspend. Bakar décide, tout comme ceux qui se travestissent, qui vivent dans les faux-semblants, de vivre dans l'illusion, à savoir dans un monde de l'entre-deux, un univers paratopique. Cette décision prend, dans le récit, à nouveau la forme d'un monologue intérieur, comme si le personnage s'était finalement résolu à se détacher de la réalité :

« Je vais à présent faire comme eux, entrer dans leur pantomime. Je leur jouerai le tour le plus ignominieux qui n'ait jamais été joué. Quelques touches de *xeesal*, et je serai autre, aliéné, dépersonnalisé comme ils veulent tous être. »
« Tout se passe à présent comme sur les planches, le naturel, la vérité n'ont plus droit de cité. C'est à celui qui se travestira plus, qui feindra mieux, qui dissimulera avec plus de subtilité. Personne n'est plus soi-même et vouloir garder son intégrité morale, refuser de participer au mensonge social, est un risque sûr de se voir considérer comme un élément marginal. »⁵⁵³

Xala et *Le revenant* représentent un regard particulier sur les mutations sociales qui s'opèrent au Sénégal. La métamorphose de El Hadji et de Bakar symbolise l'évolution des genres et l'altération d'une certaine autorité masculine. La castration symbolique de El Hadji et le travestissement de Bakar apparaissent alors comme la métaphore d'une critique du pouvoir et du phallocentrisme qui lui est inhérent :

L'on ne saurait en effet nier qu'aussi bien avant, pendant, qu'après la colonisation, le pouvoir en Afrique a toujours cherché à revêtir le visage de la virilité. Sa mise en forme, sa mise en œuvre et sa mise en sens s'est largement opérée sur le mode d'une érection infinie. La communauté politique s'est toujours voulue, avant tout, l'équivalent d'une société des hommes ou, plus précisément, de vieillard. Son effigie a toujours été la verge en érection. On peut d'ailleurs dire que l'ensemble de sa vie psychique s'est toujours organisé autour de l'événement qu'est le gonflement de l'organe viril. Au demeurant, c'est ce qu'à si bien su exprimer le roman africain postcolonial, comme l'indiquent, par exemple, les œuvres d'un Sony Labou Tansi.⁵⁵⁴

⁵⁵³ (RE, p. 106)

⁵⁵⁴ Mbembe, Achille, « Le potentat sexuel. À propos de la sodomie, de la fellation et autres privautés postcoloniales », *Le Messenger*, janvier 2006.

3. L'homosexualité au Sénégal : La création d'une actualité

Dans la partie précédente, nous avons étudié l'émergence d'une construction critique de la modernité, mais également de la colonisation au Sénégal après l'indépendance. Ce soulèvement contestataire, à partir des années 1980, s'intensifie, provoqué par les nombreux bouleversements économiques, politiques et sociaux que connaît le pays. C'est à cette période que le thème de l'homosexualité commence à être partagé par les sénégalais. La « situation d'énonciation »⁵⁵⁵ s'est complexifiée ; les administrateurs, académiciens ou romanciers occidentaux ne monopolisent plus le discours. En effet, depuis la décennie 1980, la réflexion autour de l'homosexualité s'inscrit majoritairement dans l'élaboration d'une réflexion et construction sur l'identité. Dans ce contexte, les pratiques homosexuelles, ou lesbiennes apparaissent largement rejetées, en raison de l'« occidentalisation » de la société et conséquemment, d'une « déperdition sociale ». Finalement, le « mythe de l'Afrique hétérosexuelle » semble réaffirmé. Néanmoins, dans cette partie nous nous attacherons à décrire la singularité de ces nouveaux discours, qui ne peuvent pas être perçus comme une simple continuité de ceux précédemment analysés. Afin de montrer leur nouveauté, nous avons choisi d'analyser plusieurs sources :

- Durant la période des années 1980-1990, nous étudierons des articles des revues de l'ONG *Jamra* et du journal *Walfadjri* qui impulsent un nouveau regard sur l'homosexualité au Sénégal.
- Depuis la décennie 2000, la question de l'homosexualité fait l'objet d'un véritable débat au sein de la société. Certains leaders et associations religieuses sont particulièrement actifs dans ces discussions, étant d'ailleurs également parfois engagés dans des programmes de prévention. Nous illustrerons ces nouveaux positionnements à travers l'exemple de manuels de prévention, mais également en analysant les articles de la revue *L'Etudiant Musulman*, éditée par l'Association des Etudiants musulmans de Dakar (AEMUD). En outre, nous nous référerons aux interviews réalisées avec certains activistes d'associations religieuses.
- Dans une troisième partie nous examinerons la manière dont la presse écrite prend en charge le thème de l'homosexualité, à travers l'analyse de plusieurs articles datant de la décennie 2000.
- Enfin, nous clôturerons ce chapitre, en nous attachant à décrire la résonance des discours, d'une part, scientifiques et médicaux et d'autre part, homophobes et

⁵⁵⁵ Sur ce point, voir notre chapitre théorique.

stigmatisant, sur la construction d'une identité homosexuelle au Sénégal. A cette fin, nous nous appuyerons sur des interviews réalisées avec des activistes MSM.

L'examen de ces sources aboutit à poser plusieurs questions : Comment la diffusion du thème de l'homosexualité au Sénégal concourt-elle, à partir des années 1980, à la re-création de certains imaginaires sociaux et communautaires, ainsi qu'à la ré-élaboration de certaines catégories de genre ? Comment certaines « procédures d'exclusions »⁵⁵⁶ et processus caricaturaux influencent-ils la perception du personnage de l'« homosexuel » et de la « lesbienne » dans le Sénégal contemporain ? Dans un contexte marqué par la stigmatisation et parfois la violence, comment les personnes ayant des pratiques homosexuelles se situent-elles vis-à-vis de ces discours et quelles sont les formes d'identification et de représentation de soi utilisées ?

⁵⁵⁶ Expression empruntée à Foucault, voir p. 67 de la présente étude.

3.1. La représentation de l'homosexualité dans le discours religieux sénégalais des années 1980

Le thème de l'homosexualité intervient réellement dans le discours public sénégalais au cours des années 1980. Il est principalement traité dans les médias religieux de l'époque : *Djamra* ou *Walfadjri*. Cet intérêt nouveau résulte de plusieurs phénomènes que nous étudierons dans cette partie : le renouveau religieux des années 1980, la crise économique et sociale qui touche le pays durant cette période, l'avènement d'une presse critique et religieuse après l'élection d'Abdou Diouf à la présidence de la République en 1981 et l'ouverture au multipartisme. Néanmoins, si la question de l'homosexualité fait débat à cette époque, elle n'entraîne toutefois pas de réaction de masse. Son traitement, principalement par les instances religieuses, comporte un discours critique à l'encontre de la situation politico-sociale ; l'homosexualité paraît traitée aux côtés d'autres « phénomènes », telles que la drogue ou la prostitution. Comme le rapporte Muriel Gomez-Perez, la fin de la décennie 1970 est marquée par l'émergence de forces islamiques contestataires au Sénégal (ainsi que dans d'autres pays africains, tels que le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire ou le Nigeria), conduisant à des conflits à l'intérieur des communautés musulmanes locales, portant notamment sur un débat autour de la place à octroyer à l'islam. Tous les protagonistes se rejoignent pour combattre l'« instrumentalisation du religieux par l'Etat ».⁵⁵⁷ Ces discussions adviennent alors que le pays commence à connaître certaines difficultés socio-économiques. Mamadou Mané considère ainsi, dans son rapport sur « Les valeurs culturelles des confréries musulmanes au Sénégal », que le pays s'installe au début des années 1980 dans un « malaise profond », résultant de plusieurs facteurs :

[...] la péjoration du climat qui entraîna la sécheresse, avec comme conséquence dans les campagnes la baisse de la production agricole et du cheptel, donnant lieu à un exode rural de plus en plus massif et à une crise alimentaire ; la détérioration des termes de l'échange au détriment des principaux produits d'exportation tels que l'arachide et le phosphates, entraînant le déficit des finances publiques et conduisant à la mise du pays sous ajustement structurel par la Banque Mondiale et FMI (Fonds Monétaire International) ; la crise du système éducatif qui, à divers signes, montrait son inadaptation aux attentes et aux besoins du marché, avec son corollaire, une

⁵⁵⁷ Gomez-Perez, Muriel (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, op. cit., p. 10.

grande déperdition scolaire ; l'urbanisation galopante, à Dakar plus particulièrement, accentuant les inégalités sociales et la pauvreté.⁵⁵⁸

L'entrée en fonction du nouveau président Abdou Diouf en 1981, à la suite de la démission de Léopold Sédar Senghor, puis l'ouverture à un multipartisme intégral⁵⁵⁹ ne change pas la situation socio-économique du pays et la religion sert d'exutoire à une population sénégalaise de plus en plus marginalisée et opprimée, notamment du fait de l'accroissement de l'inflation, la dégradation du pouvoir d'achat et l'augmentation du chômage.⁵⁶⁰ On assiste, dans ce contexte, à une modernisation des voix religieuses, particulièrement impulsée par la création de nouvelles associations dites réformistes,⁵⁶¹ se situant dans le sillage de l'Union culturelle musulmane (UCM),⁵⁶² mais refusant toutefois toute collision avec le pouvoir. En effet, comme le rappelle Roman Loimeier, dans les années 1960 et 1970, après la destitution de Dia, Senghor s'engage dans une stratégie de domestication des groupes réformistes, tel que l'UCM, en les intégrant dans des associations contrôlées par l'état, à l'instar de la Fédération des associations islamiques du Sénégal (FAIS).⁵⁶³ La création de la *Jama'atou Ibadou Rahmane* (JIR), en 1978, à Thiès, critiquant notamment le lien entre l'UCM et l'état,⁵⁶⁴ figure le renouvellement des voix islamiques à partir de la fin des années 1970 au Sénégal. La JIR, dont le nom signifie les *Serviteurs du Bienfaiteur*, est majoritairement composée d'étudiants arabisants, ayant suivi une formation dans des écoles franco-arabe. Adriana Piga mentionne que leur doctrine est : « fondée sur une centralité du Coran et de la *sunna* ». ⁵⁶⁵ La JIR s'inspire de l'action de l'Association des Oulemas algériens. Cette association fut créée nationalement en 1931, en Algérie. Son chef 'Abd al-Hamîd Bâdîs (1890-1940) rédigea plusieurs journaux en langue

⁵⁵⁸ Mané, Mamadou, *Les valeurs culturelles des confréries musulmanes au Sénégal*, [en ligne], Dakar, UNESCO Bureau régional pour l'éducation en Afrique, décembre 2012, p. 23. (Page consultée le 10 avril 2015).

URL<<http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/FIELD/Dakar/pdf/EtudeconfreriesSenegal4Dec2012.pdf>>

⁵⁵⁹ En 1976, lors de la révision constitutionnelle, Senghor instaura un multipartisme limité à trois partis politique, puis à quatre 1978. Voir : Hesselting, Gerti, *Histoire politique du Sénégal. Institutions, droit et société*, Paris, Kartala, 1985, p. 290 et Madany Sy, Seydou, *Les régimes politiques sénégalais de l'indépendance à l'alternance politique 1960-2008*, Karthala, Crepos, 2009, p. 110.

⁵⁶⁰ Voir : Magassouba, Moriba, *L'islam au Sénégal. Demain les mollahs ?*, Paris, Karthala, 1985, p. 157-162.

⁵⁶¹ Comme nous l'avons précisé dans notre premier chapitre, le terme réformiste, bien qu'utilisé par un grand nombre de chercheurs, n'est pas revendiqué par les acteurs de ces mouvements.

⁵⁶² Sur l'UCM, voir p. 132-140 de la présente étude.

⁵⁶³ Loimeier, Roman, « De la dynamique locale des réformistes musulmans. Etudes biographiques (Sénégal, Nigéria et Afrique de l'Est) », In., Gomez-Perez, Muriel (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, op. cit., p. 32-33.

⁵⁶⁴ La JIR fut d'ailleurs créée par certains dissidents de l'UCM.

⁵⁶⁵ Piga, Adriana, *Les voies du soufisme au sud du Sahara. Parcours historiques et anthropologiques*, Paris, Karthala, 2006, p. 288.

arabe, il y dénonça notamment les pratiques superstitieuses des musulmans algériens et prôna un retour aux sources scripturaires. L'éducation représente, pour ce mouvement, un domaine d'action primordial, principalement à travers l'enseignement de la langue arabe et du savoir religieux dans les *madrassas* du pays.⁵⁶⁶ Dans le contexte de la colonisation, ce combat pour l'éducation religieuse revêt une dimension idéologique et politique particulière, le but étant, pour Ibn bâdîs, de créer une communauté musulmane, une *umma* :

L'œuvre scolaire de Ibn Bâdîs, et de l'Association des Oulémas, visait à faire prendre conscience aux musulmans algériens de l'unité de la *umma*. Ibn Bâdîs travailla à la mise en place de cet objectif ambitieux et éminemment politique, en instaurant des mesures sociales, pour l'accès à l'école musulmane privée des plus démunis, en accord avec sa conception de la *umma*.⁵⁶⁷

La JIR s'inspire également de la pensée de Al-Maududi ou Al Mawdudi (1903-1979), théologien pakistanais qui fonda le parti politique Jammât-i-Islami (JI), en 1941, avant la partition des Indes. Le JI fut influent en Asie centrale, en Asie du Sud et également en Amérique du nord. Al-Maududi est surtout connu pour ses thèses relatives à l'union du politique et du religieux. Sa réflexion se démarque par une tentative de penser la jonction entre la tradition religieuse musulmane, le présent et le futur, notamment à travers l'idée d'un « revivalisme contemporain » :

Maududi's reading of past and future revivalism emphasizes a number of aspects which have a bearing on his political theory. Firstly, there is a strong hope of change and this change will only be materialized by human initiatives. Secondly, reliance on human initiative shows his conviction in human capacity and capability to bring change. Thirdly, there is no possibility of change if we keep on relying upon traditional methodologies; hence, one has to resort to modern technologies to bring about change. Finally, his analysis is also a severe rebuke of Muslims who are generally inclined to adopt a fatalist approach regarding change. It is worth observing that similar emphasis on change/reform coupled with faith in human capabilities can also be observed in the origin of modernity.⁵⁶⁸

La JIR, dont les membres sont plus communément appelés *Ibadou*, s'appuie, à l'instar d'autres groupes religieux à la même époque au Sénégal, sur l'éducation, dans le but de

⁵⁶⁶ Courreye, Charlotte, « L'école musulmane algérienne de Ibn Bâdîs dans les années 1930, de l'alphabétisation de tous comme enjeu politique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, [en ligne], n°136, novembre 2014. (Page consultée le 10 avril 2015)
URL<<http://remmm.revues.org/8500>>

⁵⁶⁷ *Ibid.*

⁵⁶⁸ Shahbaz, Ahmad Cheema, « Problematizing the Religious Basis of Maududi's Political Theory », *Studies on Asia*, [en ligne], Series IV, vol. 3, n°2, octobre 2013, p. 58-59. (Page consultée le 10 avril 2015).
URL<http://studiesonasia.illinoisstate.edu/seriesIV/documents/Cheema_Studies_Oct2013.pdf>

diffuser le message islamique, mais aussi réinvente des espaces de sociabilité. Cette seconde génération de « réformistes » en vient à toucher une audience plus large et diversifiée. Cette ferveur religieuse est perceptible à travers la multiplication de lieux de cultes, mais également la création d'une presse et de radios islamiques. Ainsi, comme le note Muriel Gomez-Perez, ces voix religieuses, à travers l'investissement de l'espace public, concurrencent l'Etat, en impulsant un dynamisme social :

Une opinion musulmane s'est forgée depuis les années 1980 qui défend l'idée selon laquelle l'islam n'est plus apparu comme une formule dépassée, mais comme un outil pour sortir le continent de son isolement, investir l'espace public et concurrencer l'État sur ses propres terres. C'est la consécration d'un islam politique qui devient un instrument de conquêtes d'espaces et défend un autre système référentiel basé uniquement sur le sacré, à l'inverse de celui imposé par les États depuis les indépendances.⁵⁶⁹

Ce changement est accompagné, comme nous l'avons mentionné, d'une libéralisation médiatique, et de l'avènement d'une presse islamique. Ces deux phénomènes apparaissent comme une conséquence directe de la nomination d'Abdou Diouf, qui autorise, dès sa prise de fonction en tant que président de la république, la publication de journaux privés en même temps que le multipartisme. En effet, rappelons que sous la présidence de Senghor, la majorité des journaux étaient interdits et ainsi contraints de publier clandestinement. Le seul journal autorisé était *Dakar-Matin*, devenu pro-gouvernemental sous le nom de *Soleil* en 1970.⁵⁷⁰ L'émancipation de la presse sénégalaise, et plus généralement de la presse africaine, est donc concomitante à cette période de crise que subissent un grand nombre d'états africains. La presse se dynamise et se fait de plus en plus l'écho d'une critique des pouvoirs politiques en place. Au Sénégal, cette condamnation est notamment initiée par les journaux religieux, tels que *Allahou Akbar*, fondé en 1979 et *Djamra*, fondé en 1982 :

Die ersten Generationen von Journalisten in Senegal waren gekommen um allgemeine und besonders politische Berichterstattung zu Betreiben. Dies war eine sehr politische Generation, die sich ganz an den gesellschaftlichen Debatten, den Regierungswechseln und den Gewerkschaftsrevolten ausrichtete.⁵⁷¹

⁵⁶⁹ Gomez-Perez, Muriel (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, op. cit., p. 13.

⁵⁷⁰ Cette situation n'est cependant pas particulière au Sénégal, puisque grand nombre de régimes politiques contrôlent les organes de presse après la décolonisation en Afrique francophone (Cameroun, Côte d'Ivoire). Voir : Perret, Thierry, *Le temps des journalistes. L'invention de la presse en Afrique francophone*, Paris, Editions Karthala, 2005.

⁵⁷¹ Wittmann, Frank, *Medienkultur und Ethnographie. Ein transdisziplinärer Ansatz. Mit einer Fallstudie zu Senegal*, Bielefeld, transcript Verlag, 2007, p. 241.

Allahou Akbar est créé par Ahmed Khalifa Niassé qui fonde au même moment son propre parti, le « parti de Dieu » (*Hizboulahi*). Le journal, qui dans son premier numéro se référait aux événements d'Iran et émettait le souhait de fonder une république islamique au Sénégal, est alors interdit de parution, le pays étant encore présidé par Senghor. Cinq ans plus tard, en 1984, le frère de Ahmed Khalifa Niassé, Sidy Lamine Niassé crée « le journal islamique réformiste le plus influent »⁵⁷² du Sénégal, *Walfadjri* ou *L'Aurore*, se situant dans la même lignée religieuse et politique que *Djamra* et *Allahou Akbar* :

Die Angebotspluralisierung führte aber auch dazu, dass Zeitungen mit einem radikal islamischen Inhalt entstanden und den laikalen Staat herausforderten. Die islamische Revolution in Iran 1979 hatte nämlich auch auf den Senegal große Auswirkungen. Sie inspirierte eine Generation junger Intellektueller, die sich sowohl gegen den sufischen Volksislam der senegalesischen Bruderschaften als auch gegen die europäische Moderne wendeten und für eine Modernisierung und Purifizierung des Islam nach iranischem Vorbild eintraten.⁵⁷³

⁵⁷² Loimeier, Roman, « L'Islam ne se vend plus : The Islamic Reform Movement and the State in Senegal », *Journal of Religion in Africa*, vol. 30, Fasc. 2, Mai 2000, p. 169.

⁵⁷³ Wittmann, Frank, *Medienkultur und Ethnographie. Ein transdisziplinärer Ansatz. Mit einer Fallstudie zu Senegal*, op. cit., p. 243.

3.1.1. *L'homosexualité au service de la crise dans les médias religieux : l'exemple de Djama*

Dans ce contexte, la question de l'homosexualité se trouve posée publiquement pour la première fois au Sénégal, par les médias religieux et en particulier *Djama*. Comme le rappelle Mamadou Mané, *Djama*, créée en 1981, est d'abord une association défendant des positions pro-khomeynistes et attaquant la laïcité de l'Etat. L'association exprime d'ailleurs son désaccord, dans les années 80-90, contre le Code de la famille, mis en application en 1972. *Djama* devient ensuite une ONG et son leader Abdou Latif Guèye (décédé en 2008), fondera un parti politique, le Rassemblement Démocratique Sénégalais (RDS). Par ailleurs, cette ONG sera très active lors de la condamnation de neuf homosexuels présumés, en 2008. Bamar Gueye, frère de Latif Guèye et actuel directeur exécutif de l'ONG, lors d'une interview, nous a expliqué que le journal fut créé par des jeunes du Lycée Delafosse de Dakar :

Djama signifie la braise (à la Mecque on fustige certains en lançant des pierres et on dit Djama), mais à l'époque symboliquement on l'a choisi pour dénoncer tous les fléaux sociaux. A l'époque l'association était beaucoup plus dans la prostitution, dans les débauches, l'homosexualité, etc. Mais, au fil du temps, on s'est dit : on ne va pas s'arrêter à dénoncer, mais essayer de trouver des solutions. Il y a certains qui sont innocents, qui sont là-dedans et il faut qu'avec l'ONG on essaye de trouver des solutions.⁵⁷⁴

Djama est donc une des premières organisations à s'emparer du thème de l'homosexualité, en 1984, dans un numéro de sa revue intitulé : *Prostitution, débauche, homosexualité au Sénégal*. Dans ce numéro, l'homosexualité, au même titre que la prostitution ou la drogue, est directement liée aux phénomènes d'acculturation et de dégradation des mœurs. L'éditorial de Latif Guèye se veut polémique et critique, figurant le ton combatif du journal. Le journaliste dénonce la perte d'identité et la perte de repères de la population sénégalaise, consécutive à la « dégradation sociale » et aux influences extérieures. Pour cela, Latif Guèye préconise de « retourner à zéro », de « revenir à nous-même », « revenir à notre propre identité ».⁵⁷⁵ L'usage récurrent du « nous » sert la stratégie argumentative. Le *nous* apparaît comme une marque de la subjectivité du locuteur et de son implication dans l'énonciation, puisque comme Benveniste le rappelle : « [...] dans « nous », c'est toujours « je » qui prédomine puisqu'il n'y a de « nous » qu'à partir de

⁵⁷⁴ Interview avec Bamar Guèye, (directeur général exécutif de l'ONG *Jama*) réalisé le lundi 26 décembre 2011 dans les locaux de l'ONG, Dakar.

⁵⁷⁵ Guèye, Latif « Persévérance », *Djama Magazine : Prostitution, débauche, homosexualité au Sénégal (2)*, n°6, avril 1984, p. 4.

« je » et ce « je » s'assujettit l'élément « non-je » de par sa qualité transcendante. La présence du « je » est constitutive du « nous ». »⁵⁷⁶ Le « nous » rend ainsi compte de l'investissement des journalistes, ne souhaitant pas simplement informer, mais surtout former la population. Bamar Guèye exprime d'ailleurs cette idée, dans son article sur la prostitution au Sénégal : « *Les médias sont des éducateurs avant d'être des informateurs* ». ⁵⁷⁷ Pour cette raison, le « nous » se veut également inclusif, puisqu'il implique « je+vous ». Dans ce cadre, le but est de susciter chez le lecteur et par extension dans la société sénégalaise un désir d'homogénéité, de cohésion sociale, c'est-à-dire le sentiment d'appartenir à une même communauté culturelle et religieuse. Le discours tend à une visée prescriptive et pragmatique, puisqu'il : « [...] *prétend transformer la situation du récepteur, et modifier son système de croyances et/ou son attitude comportementale* [...] ». ⁵⁷⁸ Cependant, ce « nous » sous-entend un « eux », avec lequel il se construit en opposition. Ce « eux » prend diverses formes dans le journal : l'occident, les riches expatriés, les opposants à *Djamra*... Cette dichotomisation entre « nous » et « eux » vise à ériger les frontières de la communauté. Cette dernière est d'ailleurs délibérément représentée en péril, en témoigne la majorité des titres des articles de ce numéro :

- « Débauche dans les écoles »
- « Mode et débauche (Khapati, Ngapati, ventilateur, jusqu'à quand ?) »
- « Des femmes sénégalaises masochistes »
- « La question homosexuelle »
- « Une prostituée de huit ans parle »

La répétition de ces différents thèmes, au fil du journal, capte l'attention du lecteur. Ce « procédé de focalisation » produit un « effet de grossissement » : « *La nouvelle sélectionnée est mise en exergue, et du même coup elle envahit le champ de l'information donnant l'impression qu'elle est la seule digne d'intérêt.* » ⁵⁷⁹ Dans ce contexte, l'homosexualité s'apparente, à travers un jeu d'amalgames, ou d'« analogies abusives », ⁵⁸⁰ à tout un ensemble de « phénomènes » : prostitution, drogue, masochisme... Ce

⁵⁷⁶ Benveniste, Emile, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, 1966, p. 233.

⁵⁷⁷ Guèye, Bamar, « Import-export de chair humaine au Sénégal », *Djamra Magazine : Prostitution, débauche, homosexualité au Sénégal (2)*, op. cit., p. 20.

⁵⁷⁸ Kerbrat-Orecchioni, Catherine, *L'énonciation – De la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 206.

⁵⁷⁹ Charaudeau, Patrick, « Discours journalistique et positionnement énonciatifs. Frontières et dérives », *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, [en ligne], n°22, 2006. (Page consultée le 19 avril 2015)

URL<<http://semen.revues.org/2793>>

⁵⁸⁰ *Ibid.*

rapprochement produit ainsi un effet de globalisation, concourant à justifier le combat du journal mené contre les « fléaux » auxquelles serait confrontée la société sénégalaise. Le lecteur est ainsi amené à croire à la prolifération de ces « agressions morales » : « *La dégradation de mœurs a atteint de telles proportions que ce qui pourrait relever de la fiction est devenu réalité au Sénégal.* »⁵⁸¹ Patrick Charaudeau considère que ces différents procédés (amalgames, focalisation) opèrent une représentation du monde simplifié et aboutissent à une essentialisation des nouvelles rapportées, empêchant la formation de tout esprit critique.⁵⁸² Dans le numéro de *Djamra*, cet aspect est renforcé par le genre fait divers des informations rapportées. En effet, cette rubrique représente une catégorie communicationnelle opératoire, émanant d'une mise en scène énonciative singulière, dans le sens où elle vise à créer une relation de proximité avec les lecteurs. Le fait divers s'inscrit donc pleinement dans la double finalité du discours médiatique, définit par Charaudeau, à savoir : dans un premier temps, apporter le savoir ou informer le citoyen et dans un deuxième temps, capter le plus grand nombre de lecteurs.⁵⁸³ Les sujets abordés dans la revue *Djamra* répondent donc, également, à une « visée de captation » ; il s'agit d'imposer sa voix dans le paysage médiatique sénégalais qui est, à cette époque, encore en train de s'établir. L'information se nourrit, pour ce faire, de « scoops » et faits divers, c'est-à-dire s'évertue à créer l'événement avec des sujets susceptibles de susciter l'émotion des lecteurs sénégalais. Pour cela, les journalistes ont recours, par exemple, au procédé de victimisation.⁵⁸⁴ En témoigne, l'interview de Latif Gueye, réalisé avec une prostituée de 8 ans, lors de son enquête sur la prostitution dans le quartier de Khouroumbouki. La fillette est décrite, dès le chapeau introduisant l'interview, comme une sorte de victime de la fatalité : « orpheline de mère » qui ne connaît pas l'identité de son père. La perte de l'innocence est à plusieurs reprises mise en exergue et apparaît résumée en ces termes : « *Une fillette-femme, un enfant sans enfance* ». ⁵⁸⁵ L'interview, même s'il est plus d'une fois censuré par le journaliste, laisse entendre la voix de la jeune fille, à travers le discours rapporté, et permet ainsi au lecteur de partager les souffrances de cette dernière. Ce

⁵⁸¹ Ly, Assane, « Des femmes sénégalaises masochistes », *Djamra Magazine : Prostitution, débauche, homosexualité au Sénégal (2)*, op. cit., p. 9.

⁵⁸² Charaudeau, Patrick, « Discours journalistique et positionnement énonciatifs. Frontières et dérives », *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, op. cit.

⁵⁸³ Charaudeau, Patrick, *Les médias et l'information. L'impossible transparence du discours*, op. cit., p. 70.

⁵⁸⁴ Charaudeau, Patrick, « Discours journalistique et positionnement énonciatifs. Frontières et dérives », *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, op. cit.

⁵⁸⁵ Guèye, Latif, « Une prostituée de 8 ans parle », *Djamra Magazine : Prostitution, débauche, homosexualité au Sénégal (2)*, op. cit., p. 22.

sentiment de compassion advient d'autant plus au regard de la description des « clients détraqués » de la fillette, reprenant l'argument principal de l'article précédent « Une nuit à Khouroumbouki », à savoir l'augmentation des tares touchant la société sénégalaise : « *La nouvelle et tragique réalité que vivent les Sénégalais (sans le savoir) est l'existence parmi nous d'un nombre de plus en plus élevé de Sénégalais malades, détraqués, obsédés sexuels, qui n'en n'ont pas l'air.* »⁵⁸⁶ Dans ce cadre, la figure de la victime accompagne celle du bourreau. Ce dernier est notamment présenté, dans cet article, sous les traits d' : « *un jeune sénégalais comme vous et moi* » qui a violé une fille de 14 mois. Ce type d'agresseur semble d'autant plus dangereux qu'il peut, comme le souligne le « comme vous et moi », se cacher derrière les traits de n'importe qui : le voisin, le cousin, l'ami de la famille... Il s'agit donc d'un homme impossible à identifier, mais pourtant capable de commettre les crimes les plus atroces (meurtre, viol, pédophilie). L'évocation de cet homme, opposé au bébé, innocent et incapable de se défendre, vise ainsi à susciter l'indignation et la haine du lecteur, mais également la peur, puisque ces criminels peuvent être partout. L'idée de déperdition sociale est un thème que l'on retrouve tout au long du journal et qui est largement attribué à l'acculturation de la société. Mais, le changement semble principalement s'opérer au niveau de la sexualité, comme en témoigne l'article sur le masochisme. Le journaliste prend l'exemple d'un couple témoin sénégalais, dont il est précisé que la femme : « *Madame X a passé 11 années de sa vie en France* ». ⁵⁸⁷ Néanmoins, la véracité de ce témoignage apparaît douteuse, puisque le couple n'est mentionné que comme Monsieur et Madame X. Cependant, le journaliste essaye d'authentifier et de rendre crédible son dire en ayant notamment recours au discours rapporté, laissant entendre la voix des deux protagonistes et visant ainsi à créer un effet de véracité. L'anonymat est, par ailleurs, justifié du fait du caractère intime des informations données, il émanerait, selon le journaliste, d'une demande des deux époux : « *« Mon mari m'a juré que nos noms ne seront pas publiés, je n'ai pas confiance aux journalistes mais je vous supplie de respecter votre parole* ». »⁵⁸⁸ Les deux protagonistes décrivent ainsi leurs pratiques sexuelles, à savoir le sadisme du mari et le masochisme de la femme. Dans son article sur la sexualité, Michel Bozon, évoque le caractère généralement : « *non nommable des pratiques sexuelles* », du fait que la sexualité, en particulier à l'intérieur du couple,

⁵⁸⁶ Guèye, Latif, « Une nuit à Khouroumbouki », *Djamra Magazine : Prostitution, débauche, homosexualité au Sénégal (2)*, op. cit., p. 21.

⁵⁸⁷ Ly, Assane, « Des femmes sénégalaises masochistes », *Djamra Magazine : Prostitution, débauche, homosexualité au Sénégal (2)*, op. cit., p. 9.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 9.

détient normalement un caractère privé.⁵⁸⁹ Dans ce cadre, le récit des deux époux peut être jugé comme déplacé, contraire à la pudeur qui entoure normalement la sexualité. Cependant, en portant l'anathème sur les pratiques « dépravées » de Monsieur et Madame X, le journaliste, qui nous livre ce récit, peut se défendre de tout voyeurisme. On observe ainsi une contradiction entre un discours qui condamne la multiplication de certaines pratiques et qui paradoxalement le donne en spectacle. A la fin de l'article, le voyeurisme est d'ailleurs justifié par un souci de protection de la société :

Quand nous avons vécu l'histoire réelle d'un ménage parmi tant d'autres en France, où la femme baignant dans son sang éclatait d'un rire d'extase et le mari jouissait en léchant des restes d'excréments, nous nous sommes inquiétés pour tous les ménages sénégalais menacés par les déviations et perversions sexuelles.⁵⁹⁰

La référence à l'homosexualité sert également d'exemple à l'occidentalisation de la société. Pour cela, le journaliste, Idrissou Sounon Bodian, se réfère à un article, paru en octobre 1973 dans le journal *Télérama*, du prêtre, psychologue français et auteur du livre *La question homosexuelle*, Marc Oraison. Néanmoins, la référence est à nouveau approximative, puisque ni le titre de l'article, ni le numéro exacte de l'hebdomadaire ne sont précisés. L'article de Bodian est cependant principalement construit à partir de citations. Le discours rapporté joue ici les rôles de preuve d'« authenticité » et de « vérité ».⁵⁹¹ La référence intertextuelle représente, en premier lieu, un positionnement d'autorité et d'érudition de la part du journaliste, qui par ce biais montre qu'il a lu, compris et ainsi pu sélectionner les passages les plus importants de l'article de Oraison. En effet, comme le souligne Charaudeau : « rapporter c'est montrer que l'on sait ».⁵⁹² Cependant, cette présence massive du discours rapporté ainsi que le quasi-effacement énonciatif du journaliste ne sont pas anodins, puisqu'ils laissent penser que l'homosexualité ne peut être vraiment comprise qu'en se référant à des écrits occidentaux et qu'elle est donc un fait étranger aux coutumes sénégalaises. L'article se distingue donc par cette « polyphonicité », métaphore du contact entre les cultures. Deux instances apparaissent ainsi en dialogue : le locuteur, journaliste sénégalais et l'énonciateur français. Le recours au discours rapporté ne serait cependant signifier un complet effacement énonciatif du locuteur/journaliste,

⁵⁸⁹ Bozon, Michel, « Les significations sociales des actes sexuelles », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°128, 1999, p. 5

⁵⁹⁰ *Ibid.*

⁵⁹¹ Charaudeau, Patrick, *Les médias et l'information. L'impossible transparence du discours*, op. cit., p. 132.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 133.

puisqu'il met en scène, choisi et organise les propos de Oraison.⁵⁹³ Ainsi, dans ce nouveau contexte, les paroles de ce dernier, réappropriées et ré-agencées, acquièrent une toute autre signification que dans le contexte énonciatif original, à savoir lors de la parution de l'article en 1973. D'ailleurs à part une courte description décrivant l'auteur comme : « *un médecin qui est aussi prêtre* », ainsi qu'un « *spécialiste en la matière* », le lecteur ne dispose d'aucune précision supplémentaire sur Marc Oraison. Il en est de même lorsque le journaliste se réfère, au cours d'un paragraphe, à la critique de *Action française* suite à la parution de l'article de Oraison. Aucune indication ne vient mettre en lumière le positionnement politique nationaliste de ce mouvement d'extrême droite. En ce qui concerne le contenu, les passages choisis de l'article de Oraison donnent une image de l'homosexualité paradoxale. Au départ, il est ainsi mentionné le fait que l'homosexuel, homme ou femme, n'est pas « responsable » de sa situation et qu'il n'est pas non plus malade. Cependant, l'homosexualité n'est pas pour autant considérée comme « normale », puisqu'il s'agit, selon l'auteur, d'une « anomalie » : « *Il me semble que l'on peut dire que l'homosexualité est le résultat d'une anomalie d'évolution affective et psychologique dont l'origine se situe dans la toute petite enfance.* »⁵⁹⁴ Le discours de Marc Oraison, bien que se voulant de prime abord tolérant et ouvert, apparaît toutefois très ambiguë, puisqu'il « pathologise », d'une manière détournée, l'homosexualité. C'est d'ailleurs ce point que l'on retrouve mis en exergue dans la conclusion de l'article : bien que l'homosexualité ne soit pas une maladie, au sens strict – car les personnes ayant de telles pratiques peuvent vivre normalement et ne se sentent pas forcément malades – elle est cependant décrite comme une pratique « anormale », contredisant la « loi culturelle » en matière de reproduction : « *La notion d'anomalie est très différente. Est normal, ce qui est conforme à une norme, c'est-à-dire à une loi.* »⁵⁹⁵ Le débat ne porte donc pas sur l'« anormalité » d'un point de vue naturel, puisque l'auteur postule que la nature humaine diffère, *de facto*, de la nature animale. En effet, Oraison considère que l'homme observe le règne animal, en fonction de ses propres sentiments et pensées, reprenant sur ce point la critique platonicienne de l'anthropomorphisme. En outre, selon lui, les animaux eux-mêmes sont

⁵⁹³ Sur cette question de la disjonction entre locuteur et énonciateur, voir : Rabatel, Alain, « L'effacement énonciatif dans les discours rapportés et ses effets pragmatiques », *Langages*, [en ligne], n°156, 4/2004. (Page consultée le 28 avril 2015)

URL<www.cairn.info/revue-langages-2004-4-page-3.htm>

Ducrot, Oswald, *Le dire et le dit*, op. cit., 1984.

⁵⁹⁴ Sounon Biodian, Idrissou, « La question homosexuelle », *Djamra Magazine : Prostitution, débauche, homosexualité au Sénégal (2)*, op. cit., p. 12.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 19.

influencés par les comportements humains. Dès lors, l'homosexualité peut donc être vécue comme un comportement naturel, compte tenu du fait que beaucoup de comportements humains contredisent les lois naturelles. Conséquemment, bien que la reproduction apparaisse comme une nécessité visant à la perpétuation de l'espèce, le rapport à la sexualité ne se limite pas exclusivement à cette fonction chez l'homme, qui accorde, par exemple, une place prépondérante au plaisir :

Mais il reste l'autre dimension, celle de la relation et de la signification du plaisir. Il n'est pas prouvé d'avance que dans une relation aberrante du point de vue physiologique il ne puisse jamais y avoir un échange affectif relationnel qui soit vrai toujours le lieu d'un échange relationnel vrai. Combien de relations hétérosexuelles consistent, si je puis me permettre d'utiliser un langage vulgaire mais très profondément expressif, à tirer un coups en se servant l'un de l'autre au lieu de faire l'amour !

Décidément, je ne crois pas que l'on puisse avancer dans la réflexion si l'on tient à ces catégories du « naturel » ou « contre nature ». Ce serait méconnaître au départ la complexité conflictuelle et spécifique de la nature humaine.⁵⁹⁶

Oraison s'oppose, de cette manière, à une certaine critique de l'homosexualité. Ce positionnement lui vaut d'ailleurs une réponse de *Action française*, dans un article intitulé, « Les tapettes sur la sellette », mais dont il n'est ni précisé ni le mois, ni le numéro de parution. Cette réponse, rédigée sous une forme largement injurieuse, reproche la complaisance de Oraison : « *Toutes les cordes de la démagogie vibrent dans cet article. L'humanitarisme, la fausse objectivité, l'insinuation perfide, et pour couronner le tout, le paradoxe.* »⁵⁹⁷ Néanmoins, l'homosexualité, sous la plume de Marc Oraison, apparaît comme une sorte de pathologie sociale. Cette idée se dégage d'ailleurs des différents « types homosexuels » décrits :

- un homme, père de famille et marié, ayant des relations furtives avec des hommes, qui témoignent d'une sorte d'angoisse.
- Un garçon de vingt-ans voulant se marier, mais qui éprouve une crainte de stabilité et en arrive à avoir des relations sexuelles, sans cesser de vouloir « s'en sortir ». Ce n'est que lorsqu'il arrive à acquérir une stabilité professionnelle et sociale qu'il peut finalement vivre pleinement son hétérosexualité et finit par épouser la fille qu'il aime.
- Un jeune homme d'une quarantaine d'année, accompli professionnellement, mais néanmoins célibataire, n'ayant jamais éprouvé de désir pour une femme et tombant

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 13.

toujours amoureux d'hommes hétérosexuels. Cet homme vit dans une sorte d'insatisfaction perpétuelle.

- Un jeune homme de vingt-deux ans, ayant connu une instabilité familiale et qui se prostitue pour gagner de l'argent. Après des années d'errance, de banditisme, il trouve un travail et se marie.
- Un prêtre, âgé d'une quarantaine d'année, connaissant des tendances homosexuelles depuis le plus jeune âge. Ce prêtre « souffre intensément » de cette situation. Après s'être tourné vers la foi, il trouve finalement la « paix intérieure ».
- Un homme vivant dans un isolement perpétuel et tragique : « *il avait grandi dans un isolement affectif croissant, et dans une sorte de mépris de soi-même assez désespéré.* »⁵⁹⁸ Après des années passées à se prostituer et à consommer de la drogue, il finit par se suicider.

Ces différents cas décrivent tous des hommes vivant leur homosexualité de façon conflictuelle. La douleur, la souffrance, allant même jusqu'au suicide, sont présentes dans tous les témoignages. Il en ressort donc une représentation problématique de l'homosexualité, décrite comme le symptôme d'une insatisfaction de la vie du couple, d'une peur de grandir, d'un isolement psychologique, d'une enfance instable... en somme, d'un dysfonctionnement psychologique. C'est d'ailleurs en ce sens que Marc Oraison parle d'anormalité, à savoir comme le signe d'une entrave au développement normal de l'individu : « « [...] *on peut dire que la situation homosexuelle pour un sujet – comme d'ailleurs bien d'autres situations ou manifestations de la vie affective – est anormale. Quelque chose s'est produit qui a empêché le développement libre et total du dynamisme sexuel.* »⁵⁹⁹ Cette vision dysfonctionnelle de l'homosexualité est prégnante dans les deux encadrés qui accompagnent l'article : le premier est intitulé « Homosexuel sénégalais de luxe » :

Il vit à Paris, il vient de temps en temps à Dakar, loge parfois pendant un mois dans un hôtel 4 étoiles sur la corniche de Dakar où « il » dépense 30.000 F CFA par jour, « il » vit avec un richard européen, enfin incroyable mais vrai, « il » possède 40 bagues de diamant. « Il » possède un titre de noblesse. Faut pas en dire plus !⁶⁰⁰

Le ton se veut ironique, comme le montre la présence des guillemets à « il », mais aussi familier, avec l'emploi de termes, tel que « richard ». Ces indices montrent l'implication

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 15

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 19

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 19

du locuteur/journaliste, qui laisse entendre son point de vue, notamment en invalidant, de manière subtile, la masculinité de l'homme qu'il décrit. Cette dualité vise à représenter l'homosexualité comme une sexualité trouble, de l'entre-deux, comme le montre également le deuxième encadré, intitulé, « Un transexuel [*sic.*] sénégalais » :

B. est le fils d'un grand notable défunt bien connu au Sénégal, « il » était brillant étudiant, séjour en France, plein succès, bref, B. est aujourd'hui un transexuel sans complexe, « il » s'est fait opérer et a aujourd'hui tous les attributs de la femme.

« Il » a été uni en mariage avec un riche compte [*sic.*].

Cette femme est un homme...⁶⁰¹

Le journaliste adopte, à nouveau, le style de la dépêche, laconique. Sa voix est, encore une fois, présente avec le « il » entre guillemet, ainsi qu'avec l'énonciation de jugements dépréciatifs : « un transexuel sans complexe ».

Dans les deux cas, l'homosexualité est perçue comme l'adoption de comportements européens, soit par le biais d'un homosexuel français, dépravant un jeune homme sénégalais, ou alors du fait d'un séjour prolongé en Europe, comme d'ailleurs le couple masochiste. Enfin, les deux encadrés représentent l'homosexualité comme une altération des identités sexuelles et de genres : une femme étant en réalité un homme. Cette idée est d'ailleurs représentée dans les photos qui accompagnent la revue et l'article.



Figure 2: Page de couverture *Djamra*
Djamra Magazine : Prostitution, débauche, homosexualité au Sénégal (2), n°6, avril 1984

⁶⁰¹ *Ibid.*



Figure 3: Dessin Djamra
Djamra Magazine : Prostitution, débauche, homosexualité au Sénégal
(2), n°6, avril 1984, p. 14.

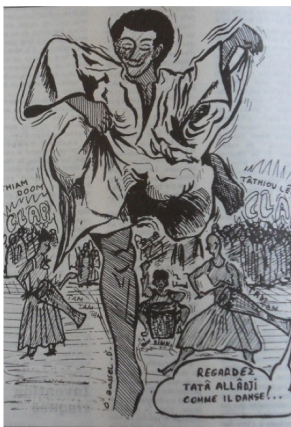


Figure 4: Dessin Djamra
Djamra Magazine : Prostitution, débauche, homosexualité au Sénégal
(2), n°6, avril 1984, p. 14.

3.1.2. *L'homosexualité au service de la crise dans les médias religieux sénégalais : l'exemple de Walfadjri*

Cette stratégie argumentative est également à l'œuvre dans le journal *Wal Fadjri*. *L'Aurore*. Le quotidien, dirigé par Sidy Lamine Niasse, paraît d'abord bimensuellement à partir de janvier 1984, puis devient un hebdomadaire en 1987. Aujourd'hui, le groupe, très influent dans le paysage médiatique sénégalais, compte trois quotidiens (*Wal Fadjri*, *Wal grand-Place* et *Wal-sports*), huit radios dont *Walf FM* et une chaîne de télévision. Lors de sa création, *Wal Fadjri* entretient des liens étroits avec *Djamra*, Latif Gueye en est le rédacteur en chef et son frère Bamar Gueye l'administrateur. Dans le numéro du 9 au 30 mars 1984, *Wal Fadjri* salue d'ailleurs le combat mutuel des deux journaux pour « la libération de nos peuples » et contre : « les sujets généralement tabous : la drogue,

l'acculturation, le code de la famille. »⁶⁰² Néanmoins, dès son lancement *Wal Fadjri* ambitionne de toucher une audience plus large ; son but étant de : « *doter les populations africaines d'une revue hebdomadaire d'informations et de formation islamique* ». ⁶⁰³ Dans l'éditorial du premier numéro, Sidy Lamine Niasse, dépeint plus précisément les raisons de la création du journal :

Wal Fadjri, ce n'est pas un mot que nous avons choisi pour son élégance mais c'est un mot d'ordre, qui affirme avec une force prémonitoire l'avènement d'une aurore radieuse après cette longue nuit de ténèbres qui règne dans le monde depuis la disparition du Prophète Muhammad (Paix sur lui et ces Descendants).

[...]

Les deux siècles passés, la situation a empiré non seulement pour le monde islamique mais pour l'humanité toute entière avec le colonialisme, la balkanisation, les nationalismes, l'impérialisme, l'hégémonisme...⁶⁰⁴

Wal Fadjri est donc censé apporter la lumière, à une époque où le Sénégal et plus largement l'Afrique, se trouvent dans une situation difficile. Le continent est, en effet, peint comme plongé dans l'obscurité. La lumière métaphorise ici l'information apportée, mais également symbolise l'objectif spirituel du journal. A une période où l'Afrique semble « morcelée », « balkanisée », divisée ou encore dominée, *Wal Fadjri* entend impulser, à travers la religion, un sentiment de communion, en œuvrant à la recréation de la *umma*, à savoir la communauté religieuse. Cette représentation alarmiste se révèle d'ailleurs à travers la répétition du thème de la crise dans les numéros des années 80 et 90 et concoure ainsi à la construction d'une certaine réalité religieuse, économique et sociale. L'islam, conséquemment, apparaît comme une solution à la crise : « *La solution à la crise, c'est l'Islam, sans aucun doute. La solution islamique, c'est la réconciliation de l'homme avec lui-même, la réconciliation de l'homme avec son Créateur, pour un monde juste, de paix et de bonheur.* »⁶⁰⁵ Tout comme dans le numéro de *Djamra*, précédemment analysé, *Wal Fadjri* impute largement la crise à l'occidentalisation de la société sénégalaise. Plusieurs articles dépeignent la décadence des sociétés modernes, mues par une concurrence exacerbée et une perte de l'unité spirituelle.

Aujourd'hui la civilisation occidentale est malade, en pleine décadence car la barbarie la plus cruelle, la plus cynique, les dépravations les plus détestables, la pornographie triomphante, les tortures monstrueuses, les usurpations prétorienne, l'écrasement, l'exploitation féroce des libertés et des peuples, le

⁶⁰² *Walfadjri*, n°4, 9-30 mars 1984, p. 37.

⁶⁰³ *Walfadjri*, n°1, 13-27 janvier 1984, p. 1.

⁶⁰⁴ Niasse, Sidy Lamine, « Pourquoi Wal Fadjri... », *Walfadjri*, n°1, 13-27 janvier 1984, p. 2.

⁶⁰⁵ Niasse, Sidy Lamine, « La crise : Quelle solution ? », *Walfadjri*, n°5, 6-27 avril 1984, p. 2.

règne prospère des stupéfiants et des breuvages hallucinogènes s'étalent et s'infiltrent pour corrompre les mœurs, obscurcir et abâtardir les intelligences pour flétrir les âmes.⁶⁰⁶

Les maux de la société occidentale semblent se succéder les uns derrière les autres, produisant un sentiment d'accumulation et justifiant la thèse principale du journaliste, à savoir l'idée que le : « *monde contemporain traverse une crise psychologique et morale* ». ⁶⁰⁷ Ce sentiment de désarroi est redoublé à travers la cascade d'articles traitant : du relâchement des liens familiaux en Afrique, de la crise de l'autorité parentale, de la multiplication de la délinquance, la prostitution ou l'usage de la drogue, de la faillite de la crise bancaire ou de la corruption des dirigeants. *Wal Fadjri* représente ainsi, dès sa création, une voix contestatrice et dissidente. Le journal essaye de s'imposer, à cette époque, comme une source fiable d'information et use, à ce titre, d'une tonalité polémique dans le but de montrer son indépendance vis-à-vis du pouvoir politique et de la classe dirigeante. Le journal révélera, d'ailleurs, plusieurs affaires de corruption concernant des projets réalisés au Sénégal sous l'administration Diouf.⁶⁰⁸ Néanmoins, la mise en scène de l'information est également conditionnée par une visée commerciale. Dès lors, *Wal Fadjri* entend non seulement « faire savoir », mais aussi souhaite « faire ressentir ». ⁶⁰⁹ La représentation de la réalité est donc fortement animée par cette « visée de captation ». Elle apparaît ainsi stéréotypée et parcellaire, afin de correspondre aux préoccupations du plus grand nombre. Cette tension entre « visée d'information » et « visée de captation » est prégnante au regard des stratégies discursives utilisées. C'est d'ailleurs dans ce contexte que l'homosexualité est traitée. Notre analyse porte sur la période des années 80 jusqu'à la fin des années 90, puisque, comme nous le montrerons par la suite, la décennie 2000 inaugure un renouvellement du discours sur l'homosexualité au Sénégal. Durant cette période (décennie 80-90) la prise en charge de cette thématique sert à alimenter le discours sur la déperdition de la société sénégalaise. Les articles portant sur l'homosexualité apparaissent de manière sporadique et se rapportent pour la plupart à une réflexion autour du sida, de la famille, de la prostitution ou de la pédophilie. L'homosexualité est largement dépeinte, à cette période, comme un phénomène venant de l'occident, qui commence à toucher certaines couches de la société sénégalaise. Le discours se veut donc préventif, il

⁶⁰⁶ Ndiaye, Abdou, Massata, « Le monde “moderne” en décadence », *Walfadjri*, n°5, 6-27 avril 1984, p. 29.

⁶⁰⁷ *Ibid.*

⁶⁰⁸ Voir : Loum, Ndiaga, *Les médias et l'état au Sénégal. L'impossible autonomie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 50.

⁶⁰⁹ Charaudeau, Patrick, *Les médias et l'information. L'impossible transparence du discours*, op. cit., p. 53.

s'agit alors d'attirer l'attention du public sur ces pratiques jugées « dangereuses ». Le premier article traitant ouvertement de l'homosexualité paraît dans le n°47 (1986) et concerne l'apparition de la maladie du sida au Sénégal :

Il n'y a pas de cas de Sida au Sénégal. Il n'empêche que le Sida est chez nous à cause de la prostitution, du tourisme et de l'homosexualité. Si rien n'est fait pour le combattre, il n'est pas dit que le Sida sera toujours la « peste maudite de l'Occident ».⁶¹⁰

Dans ce chapeau, le journaliste semble contredire l'idée selon laquelle il n'y aurait pas de cas de sida au Sénégal. Le « il n'empêche » réfute, en effet, ce premier énoncé qui se rapporte à des propos énoncés par le Pr Bassirou Ndiaye : « Nous n'avons pas de Sida », comme nous l'apprendra la suite de l'article. L'utilisation du discours transposé style indirect témoigne d'un dialogisme inhérent à l'article ; le locuteur répond à un locuteur absent. En outre, la présence de la négation ancre le texte dans une dimension polémique. L'homosexualité est, dès le départ, liée à d'autres pratiques. Cet amalgame, ou « analogie abusive »⁶¹¹ entre homosexualité, sida, prostitution et tourisme reprend la ligne argumentative du journal, à savoir la critique de la globalisation et de l'acculturation sociale en découlant. Ces différentes pratiques sont donc représentées comme participant toutes d'une même réalité. L'emploi du « chez nous » renforce cette idée. François Leimdorfer rappelle que le « chez nous » induit la création d'une opposition entre un « chez nous » et un « ailleurs » et est donc tributaire d'une certaine « situation interculturelle ».⁶¹² Dans le cas présent, le « chez nous » renvoie au Sénégal et l'ailleurs à l'Occident. La suite de l'article conforte cette analyse, puisque le journaliste renvoie explicitement la maladie du sida à l'espace occidental. Le virus, assimilé à la « peste », apparaît doté d'une dimension symbolique et religieuse. En effet, la peste, décrite dans l'Ancien Testament, fut une maladie qui décima une partie des populations européennes durant le moyen-âge. En outre, le journaliste fait remonter l'origine du Sida aux Etats-Unis :

C'était en octobre 1985. A Manhattan, aux USA. Devant la barre du tribunal, un meurtrier. La séance vient à peine de commencer que l'inculpé est pris d'une quinte de toux. Quand il s'arrête de tousser, il n'y a plus personne dans

⁶¹⁰ Ndiaye, Y., « Le Virus est chez nous », *Walfadjri*, n°47, p. 7.

⁶¹¹ Charaudeau, Patrick, « Discours journalistique et positionnement énonciatifs. Frontières et dérives », *op. cit.*

⁶¹² Leimdorfer, François, « « Tu sais, on est en Afrique... ». Essai d'analyse de séquences discursives orales », *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, [en ligne], n°21, 2006. (Page consultée le 14 août 2014)

URL<<http://semen.revues.org/1948>>

la salle. Le juge, les jurés et le public ont pris entre temps leurs jambes à leur cou. Pourquoi ? L'inculpé est un homosexuel, donc un porteur potentiel du virus du Sida.⁶¹³

Le journaliste semble relater les faits avec un certain effacement narratif, comme l'indique la formulation laconique. Néanmoins, l'adverbe interrogatif « pourquoi ? » témoigne de sa présence, mais également de sa position de supériorité, étant le seul à savoir et ainsi pouvoir fournir une réponse. L'explication donnée rend compte d'un amalgame délibéré entre la figure de l'homosexuel et celle de l'inculpé meurtrier. L'homosexualité est à la fois pensée comme une maladie et un acte criminel. En outre, la représentation de la maladie est plus qu'alarmante, puisque : « *Ceux qui par contre sont restés dans le prétoire (des policiers) l'ont fait parce que protégés par leurs masques à oxygène.* »⁶¹⁴ Même les policiers, qui figurent la sauvegarde de la sécurité publique dans l'imaginaire collectif, doivent se protéger contre cette maladie. Un climat de panique est donc subtilement institué, face à ce virus incontrôlable qui semble se transmettre par voies aériennes. Afin de montrer la peur que suscite le sida outre-Atlantique, le journaliste relate également l'histoire d'enfants qui refusèrent d'aller à l'école, soupçonnant la contamination d'un de leur camarade. Les mères défilèrent également dans la ville. Au Sénégal, le sida est principalement associé à la prostitution :

Tant que ces prostituées continueront de se déverser sur nos trottoirs [sic.], et tant que le tourisme fera du Sénégal un terrain de prédilection, il va sans dire qu'il faudra s'attendre au pire. Un pire que l'Occident n'a pas su éviter à cause de sa démesure caractérisée et qu'il risque d'exporter vers nos contrées.⁶¹⁵

Dans ce cadre, la prostitution apparaît comme une conséquence directe du tourisme et de l'occidentalisation de la société sénégalaise. L'Occident s'oppose ainsi à « nos contrées », renvoyant au Sénégal et plus largement aux pays africains. Nonobstant cette description alarmiste, le journaliste affirme que le sida au Sénégal n'a pas encore atteint le stade de l'« épidémie », contrairement à la : « *peste noire qui avait fauché en sept ans 25 millions d'Européens* » ou encore le paludisme. Toutefois, contrairement à la peste, le sida reste une maladie incurable. Cette absence d'antidote est d'ailleurs interprétée comme un châtement divin : « *Mais, dans ce domaine, défense d'être trop optimiste car le Sida, c'est comme qui dirait une punition divine d'un degré inférieur à celle qui avait effacé du globe*

⁶¹³ Ndiaye, Y., « Le Virus est chez nous », *Walfadjri*, n°47, p. 7.

⁶¹⁴ *Ibid.*

⁶¹⁵ *Ibid.*

Lesbos cette cité maudite de la Grèce antique. »⁶¹⁶ L'expression « comme qui dirait » marque, à nouveau, un prétendu effacement narratif. Le journaliste semble ainsi se référer à un « savoir d'opinion ». L'évaluation personnelle se confond, de la sorte, avec une « vérité universelle », tirée de la mythologie et censée représenter conséquemment un savoir universel. Cependant, Lesbos n'a pas été effacée du globe, puisque l'île existe toujours en Grèce. Le journaliste pensait probablement à la destruction de Sodome et Gomorrhe dans la tradition biblique. Cette référence erronée sert néanmoins à la critique de l'homosexualité :

Comme à Lesbos, des hommes décidèrent un jour de 1969 de vivre dans la déperdition et réclamèrent le droit d'afficher leur homosexualité au grand jour. Ils s'installèrent alors à New-York (1 million d'homosexuels), San Francisco (40 pour cent des célibataires sont des homosexuels), Los Angeles, etc., créant ainsi ce qu'on appelle aux USA la « Communauté gay ». L'exemple fit ensuite tâche d'huile partout en Europe, produisant un véritable « phénomène » de société. C'était cependant sans compter avec le Sida qui choisit un moment où le mouvement était en pleine expansion (il avait des visées sur la mairie de San Francisco) pour frapper. D'abord à New York en 1980 où il provoque l'hystérie dans la « communauté » qui fournit 96% des victimes. Puis à San Francisco, deux ans plus tard, où il crée la panique. Panique chez les principaux pécheurs, et psychose collective au niveau de la population complice depuis toujours dans la propension du mouvement « gay ».⁶¹⁷

La date des événements figure ici importante, car il s'agit en Occident, mais également en Afrique, d'un moment de contestation et de lutte politique. Le récit est doté de nombreux chiffres, devant assurer la crédibilité et la solidité du dire. Cependant aucune source n'est citée. La présence de ces chiffres crée un « effet de visibilité »,⁶¹⁸ visant à montrer l'étendue du phénomène aux Etats-Unis, où la « communauté gay » semble même avoir pris rang dans les sphères politiques. L'expansion de cette communauté apparaît ainsi tendancieusement spectaculaire, en témoigne les mots : « communauté », « phénomène », « expansion », « propension ». Cependant, même si la « communauté gay » semble bien implantée aux Etats Unis, elle est également, selon le journaliste, extrêmement touchée par le sida :

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 8

⁶¹⁷ *Ibid.*

⁶¹⁸ Rabatel, Alain, « Les apports de l'analyse des discours médiatiques : de l'interprétation des données à la critique des pratiques discursives et sociales », *Dacoromania*, serie nouă, [en ligne], XVIII, n°1, 2013, *Cluj-Napoca*, p. 38. (Page consultée le 14 août 2014)
URL<[http://www.dacoromania.inst-puscariu.ro/articole/18_XVIII_\(2013_nr.1\)%20\[Pages%2035%20-%2050\].pdf](http://www.dacoromania.inst-puscariu.ro/articole/18_XVIII_(2013_nr.1)%20[Pages%2035%20-%2050].pdf)>

Si le sida ne fauchait que parmi la population homosexuelle, on aurait pu dire tant mieux, sans risque de choquer. S'il était aussi limité aux drogués à l'héroïne qui constituent 20% des porteurs "négatifs" (ou peu résistants) du Sida, à cause des échanges de seringues porteuses de virus, un "tant pis" serait bienvenu. Mais le Sida tue aussi des malheureux. Ce sont des opérés et autres malades à qui on a inoculé malencontreusement le poison contenu dans une transfusion sanguine ou un plasma. Ce fut le cas en 1984, quand quatre innocents bébés prématurés moururent de Sida en Australie, après avoir reçu du sang d'un donneur commun porteur "positif" de Sida.⁶¹⁹

La sida est métaphorisé comme une faucheuse. Cependant, l'argumentation oppose deux types de malades, les « homosexuels », « pécheurs » qui méritent leur sort, du fait qu'ils seraient à l'origine de la propagation de la maladie. A nouveau, l'effacement énonciatif, à travers l'emploi du « on », crée un effet de généralisation, instituant le jugement du journaliste en une sorte de vérité partagée par tous. Ces homosexuels prennent donc la figure de l'agresseur. Les drogués sont également perçus comme des fautifs de leur sort, de façon moindre toutefois que les homosexuels. Cependant, à côté de ses « ennemis », il y a les victimes, les « innocents bébés », qui plus est « prématurés », qui ne font que subir cette situation. La présence de ces victimes sert donc à une mise en scène « dramatique », elles doivent inciter un processus de relation compassionnelle, à savoir susciter l'émotion des lecteurs. Cette victimisation est d'autant plus prégnante du fait que ces victimes ont contracté la maladie à cause de la transfusion de sang contaminé ; la maladie ne découle donc pas d'un acte jugé délictueux. Les lecteurs potentiels sont donc amenés à penser que cette situation pourrait également leur arriver, même s'ils ne sont ni homosexuels, ni drogués : « *Cela pourrait être aussi le cas chez nous, quand on sait que le plasma que nous utilisons, provient souvent d'Europe et le que le sang recueilli sur place ou importé par le Centre de Transfusion sanguine du Sénégal, peut bien être porteur du virus.* »⁶²⁰ L'article se construit à travers un va et vient constant entre effacement narratif et implication narrative. Cette alternance se rencontre dans d'autres articles, par exemple dans un article intitulé « Islam et crises mondiales », où la pratique religieuse est décrite comme une solution pour enrayer la crise :

Les musulmans sénégalais et plus particulièrement les partisans d'une République islamique sénégalaise sont le point de mire de notre politique intérieure. Ils excitent la curiosité des politologues, journalistes, sociologues,

⁶¹⁹ *Ibid.*

⁶²⁰ *Ibid.*

économistes par leur dynamisme qui n'est qu'un des éléments visibles du renouveau islamique.⁶²¹

La distance énonciative est prégnante à travers l'utilisation de la troisième personne du pluriel (« Les musulmans », « ils »), laissant penser que l'énonciateur n'appartient pas à ce groupe. Au contraire, l'usage du déterminant possessif dans « notre politique » rend compte de son implication. Cependant cette distance énonciative, vis-à-vis de la communauté musulmane, le journaliste n'hésite pas à louer le « dynamisme », le « renouveau » de cette dernière. La multiplication des *dahiras*, associations, illustrent ce renouveau au sein de la population. L'usage du discours rapporté et transposé, style indirect renforce la distance énonciative. Cet emploi s'inscrit pleinement dans la stratégie argumentative de l'énonciateur, par exemple quand ce dernier cite le Coran pour appuyer son dire :

Les non-musulmans peuvent me rétorquer : comment peut-on vérifier que ce livre vient de Dieu ? Je leur cite les vers où Dieu Très haut dit : “Quand les hommes et les génies se réuniraient pour créer quelque chose de semblable à ce Coran, ils ne produiraient rien de pareil, lors même qu'ils s'aideraient mutuellement”. (Le Voyage nocturne, sourate 17, verset 90).⁶²²

Le Coran sert donc ici de justification. L'argumentation se veut quelque peu tautologique, à savoir : le Coran vient de dieu, parce que dieu l'a dit. Elle instaure une primauté et une véracité absolue de la parole divine, selon le principe : « ne pas pouvoir ne pas être ». Le discours se veut persuasif et polémique, avec la création d'un locuteur imaginaire, « les non-musulmans », qu'il s'agit de réfuter. Comme le rappelle catherine Kerbrat-Orecchioni et Nadine Gelas : « *Polémiquer, c'est tenter de falsifier la parole de l'autre* ». ⁶²³ Le discours polémique est donc un discours disqualifiant ; il attaque une cible, un adversaire. Dans l'article, deux types d'adversaires se distinguent : premièrement, les capitalistes, qui : « *violent partout la liberté et les droits les plus élémentaires des peuples* » ⁶²⁴ ; deuxièmement, les communistes, qui essaient : « *de détrôner l'ennemi héréditaire dans tout pays où celui-ci régit la vie de la société* ». ⁶²⁵ Dans les deux cas, les adversaires sont décrits comme des conquérants, ambitionnant l'imposition de « leurs idéologies

⁶²¹ Dieye, Mamadou Makhtar, « Islam et crises mondiales », *Walfadjri*, n°51, p. 22. (Date manquante, probablement 1986)

⁶²² *Ibid.* p. 23

⁶²³ Gelas, Nadine, Kerbrat-Orecchioni, Catherine (éds), *Le discours polémique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1980, p. 12.

⁶²⁴ Dieye, Mamadou Makhtar, « Islam et crises mondiales », *Walfadjri*, n°51, p. 22.

⁶²⁵ *Ibid.*

monstrueuses », ce qui n'est pas sans rappeler la situation coloniale d'antan. Contre ces opposants, le journaliste invoque, à nouveau, le Coran et la religion qui sont les seuls pouvant enrayer la déperdition sociale, exemplifiée, entre autres, à travers l'exemple de l'homosexualité :

Le Sida frappant le monde occidental, celui-ci commence à évaluer les méfaits de la prostitution et de l'homosexualité. L'alcool et le tabac sont de plus en plus combattus. Selon "Jeune Afrique" l'alcool provoque un million de mort chaque année en Union soviétique.⁶²⁶

Une analogie est encore réalisée entre sida, homosexualité, prostitution, alcoolisme ou tabagisme. Ces derniers sont, à nouveaux, perçus comme des phénomènes occidentaux. La référence à Jeune Afrique vise, dans ce contexte, à accréditer les propos tenus. Cette tonalité polémique et la confrontation binaire qui en découle sont récurrents dans le journal, comme en témoigne l'article « Féminisme. La tactique idéologique », dans lequel les adversaires sont encore occidentaux ; une photo accompagne d'ailleurs l'article, représentant Simone de Beauvoir et Jean-Paul Sartre.



Figure 5: Photographie Walfadjri Ndiaye, Mouhamadou Bamba, « Féminisme. La tactique idéologique », *Walfadjri*, n°57, p. 22.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 23.

L'article revient sur l'histoire du mouvement féministe, qui selon le journaliste, serait apparu au XIX^{ème} siècle, au cours de la révolution industrielle. Le journaliste se contente, semble-t-il, de décrire les faits. Néanmoins, certains indices indiquent sa présence, notamment à travers le recours à un ensemble de mots péjoratifs, utilisés pour décrire les féministes :

Pour finaliser cette nouvelle théorie tirée de l'idéologie occidentale et pour parfaire sa présentation, il fallut trouver des femmes pour porter le flambeau. Ce qu'on fit avec quelques courtisanes et d'autres femmes libertaires qui fréquentaient les salons de l'époque.⁶²⁷

Les termes : « idéologie occidentale », « courtisanes » ou « femmes libertaires » révèlent un jugement dépréciatif. L'idéologie occidentale est critiquée du fait de son caractère néfaste sur les sociétés africaines. Le mot « courtisane » renvoie aux femmes aux mœurs légères, sorte de prostituées de luxe. Enfin, l'expression « femmes libertaires » exprime l'idée selon laquelle les femmes de ce mouvement seraient contre toute autorité ou discipline. Le libertaire se rapproche d'un certain anarchisme et peut être perçu de manière négative, signifiant alors un trop plein de liberté. Bien que l'auteur rappelle que le mouvement ambitionne de « libérer les femmes », il établit toutefois un amalgame entre les femmes de ce mouvement, voulant imposer une société sans contrainte et les prostituées. Au XX^{ème} siècle, le combat de ces femmes évolue, nous dit-on, cette fois en prenant la forme d'une attaque à l'encontre des hommes : « *Certaines fanatiques du féminisme mal éclairées se sont alors demandé pourquoi les femmes ne combattraient-elles pas contre les hommes ?* »⁶²⁸ A nouveau, le mot « fanatique » témoigne d'un jugement de l'énonciateur, qui valide par ailleurs un préjugé répandu, réduisant le féminisme à un combat à l'encontre des hommes. Ces définitions ne sont cependant pas suivies de références. A aucun moment le journaliste cite des courants ou écrits spécifiques. La photo de Beauvoir sert conséquemment tout juste d'illustration. L'image est, dans ce cadre, symbolique. La femme, Simone de Beauvoir, se trouve un peu plus au premier plan, le visage éclairé par la lumière, alors que l'homme, Sartre, plus petit est relégué (la mine renfrognée) à un coin sombre. Une table, avec un micro ayant la forme d'un phallus, les sépare, pouvant être interprétés, par les lecteurs, comme des symboles de confrontation. Il apparaît donc intéressant de noter la manière dont l'image en arrive à acquérir une nouvelle signification lorsqu'elle est jointe à l'article et aux propos du journaliste. En outre, le journaliste

⁶²⁷ Ndiaye, Mouhamadou Bamba, « Féminisme. La tactique idéologique », *Walfadjri*, n°57, p. 22.

⁶²⁸ *Ibid.*

considère que les femmes ne sont pas les seules à être opprimées : « *Ceux qui exploitent des femmes ne sont pas que des hommes. De même ceux qui subissent l'injustice ne sont pas que des femmes.* »⁶²⁹ L'article stipule que l'avènement du féminisme est le signe des « multiples vicissitudes » traversées par la société occidentale :

- nucléarisation de la famille,
- anarchie sexuelle (infidélité, divorce »,
- contrôle des naissances,
- « incitation sexuelle » à travers l'éducation sexuelle inscrite dans les programmes scolaires.

Dans ce contexte, le féminisme est accusé de favoriser la pratique de l'homosexualité :

Cette libération sexuelle va développer en Occident la prostitution et le proxénétisme. Quant à l'homosexualité qui fit disparaître les gens du prophète Loth (PSL), elle revit le jour. Au même moment, l'infidélité conjugale devient monnaie courante à tel point que les prostituées sentent la nécessité de revendiquer la « légalisation » de leurs pratiques et la reconnaissance de leur statut. Ce fut ensuite au tour des homosexuels de défiler en plein jour dans les rues de New York pour revendiquer publiquement le droit d'être ce qu'ils sont. Enfin, aujourd'hui, les unions libres concurrencent les mariages officiels en France et dans les autres pays européens.⁶³⁰

L'auteur compare cette situation à celle de la propagation d'un virus. La société occidentale est donc, à ses yeux, une société malade, capable de contaminer les autres peuples : « *le virus qui a rongé son corps va être transplanté dans celui des peuples affaiblis* ». ⁶³¹ Dans ce cadre, la religion musulmane est décrite comme la seule solution pour endiguer ce phénomène, notamment du fait de son affirmation de la prééminence du mariage, nécessaire à la reproduction sociale.

Au fil des numéros, mais aussi à mesure que l'épidémie du sida progresse, le discours sur la maladie change. Dans le numéro 96, un dossier est d'ailleurs consacré au sida et aux MST, alors qu'il y a, à cette époque : « *plus d'une soixantaine de sénégalais* » à être atteints de la maladie. Les journalistes soulignent que le chiffre a été multiplié par dix en un an. A partir du numéro 169, le ton se fait beaucoup moins polémique. Dans ce numéro, la parole est donnée au Professeur Awa Coll, qui était à cette époque la responsable adjointe de la clinique des maladies infectieuses de Fann. Elle est, par ailleurs, depuis 2012, la ministre de la santé du Sénégal. Le Professeur Coll répond aux questions du

⁶²⁹ *Ibid.*

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁶³¹ *Ibid.*

journal concernant l'épidémie du Sida. Elle rappelle que 181 cas ont été identifiés dans le pays. Dans ce cadre, ce taux de prévalence, contrairement à d'autres pays africains, apparaît relativement bas. En outre, Awa Coll déconstruit certains préjugés, en rappelant que le sida n'est pas l'apanage des prostitués (puisque une seule prostituée figure dans les 181 cas recensés) et que tout le monde peut-être concerné par cette maladie : « *Il ne faut pas attendre d'être prostituée pour se sentir concernés. En fait, tout le monde est impliqué.* »⁶³² Toutefois, l'homosexualité est encore perçue comme un comportement à risque. En effet, quand le journaliste demande les raisons expliquant le fort taux de contamination dans les prisons, Awa Coll évoque l'homosexualité, en rappelant qu'il s'agit d'une pratique moins développée dans les prisons sénégalaises :

Il semble que beaucoup de gens contractent la maladie dans les prisons. A quoi cela est-il dû ?

On évoque à ce sujet l'homosexualité et la toxicomanie dans les prisons en Europe. Au Sénégal, en raison du contexte culturel, l'homosexualité, même si elle existe, serait faible et puis la toxicomanie par voie intraveineuse qui est dangereuse pour le sida n'est pas constatée, de manière officielle en tout cas, dans nos prisons. Si bien qu'au Sénégal nous avons des taux de 2 à 3% chez les prisonniers alors qu'ailleurs on relève même des taux de 20%.⁶³³

Le ton se veut donc, dans l'ensemble, moins virulent et l'homosexualité apparaît traitée de plus en plus sporadiquement. La maladie du sida reste cependant encore accolée à l'homosexualité dans le numéro 265, dans une dépêche reprise de l'AFP, à l'occasion du 10^e anniversaire de l'apparition de la maladie. Le chapeau évoque un « sombre anniversaire ». L'article remonte au début de l'épidémie, le 5 juin 1981, date de la parution d'un article par le Centre de contrôle des maladies d'Atlanta, qui releva des cas étranges de pneumonie chez des cinq patients :

Le 5 juin, la publication hebdomadaire du Centre de contrôle des maladies d'Atlanta consacrait deux pages à cinq cas étranges de pneumonie "pneumocytis carinii" recensés dans deux hôpitaux de Los Angeles d'octobre 1980 à mai 1981.

Le mal avait frappé cinq jeunes homosexuels, dont deux étaient morts, relevait l'article du "Rapport hebdomadaire sur la morbidité et la mortalité", coïncé entre un compte rendu sur la fièvre jaune et un autre sur la rougeole.

Après avoir noté que les cinq hommes ne se connaissaient pas, n'avaient pas eu de partenaires sexuels communs, le Centre d'Atlanta envisageait déjà "La possibilité d'une dysfonction de l'immunité cellulaire". Dix ans après cette première apparition officielle, la maladie a un nom, le Sida.⁶³⁴

⁶³² Dessoh, M., « Entretien avec le Pr Awa Coll », *Walfadjri*, n°169, p. 13.

⁶³³ *Ibid*, p. 14.

⁶³⁴ D'après AFP, « Sida, 10 ans de cauchemar », *Walfadjri*, n°265, p. 6.

L'article lie donc subtilement l'homosexualité à l'apparition de la maladie du sida, sans pour autant mentionner que la maladie existait sûrement avant la découverte des premiers cas. Néanmoins, l'homosexualité n'est pas toujours associée au sida, par exemple dans la recension du livre de Diana Mordasini, *Le Bottillon perdu*, intitulée « La romancière est... un homme », le journaliste critique le changement de genre de l'auteure sénégalaise.

Avec ses boucles d'oreille, ses tresses, sa robe, ses doigts effilés, ses seins qu'on devine personne n'aurait imaginé que la romancière suisse d'origine africaine (très vague !) fut jadis un homme. L'homme changé en femme, diantre ! Il est vrai que tout naît, se transforme et meurt. Mais dans ce cas précis, il s'agit d'une autre paire de manches à soie, pourrait-on dire. La Diana Mordasini était un Sénégalais bon teint. Mais il a "opéré" tout bonnement sa rupture de sexe... et sa rupture de classe.⁶³⁵

Le journaliste dévoile la nouvelle à travers une description emprunte d'ironie. L'usage des parenthèses rend compte d'un décalage de l'énonciation, par exemple dans l'expression « (très vague !) », qui permet de remettre en cause l'origine africaine de la romancière. Dans ce cas, le changement sexuel de l'auteure induit *de facto* un changement identitaire, à savoir un homme qui devient une femme ne saurait plus être considéré comme africain. L'expression populaire « une autre paire de manche à soie » signifiant communément « une autre affaire », renvoie, à travers un jeu de mot subtil, à la transformation sexuelle. En outre, la présence du pronom devant le nom de l'auteure « La Diana Mordasini » indique le registre familier, ainsi qu'un jugement dépréciatif et péjoratif. Le pronom « La » peut également avoir une valeur laudative, à savoir « celle-là », exprimant, dans ce cas, une certaine mise à distance. L'énoncé joue également sur le double sens d'« opérer », renvoyant au changement sexuel et social de l'auteure. L'article revient ensuite sur la biographie de Diana Mordasini :

Cet ancien surdoué qui a fréquenté un célèbre lycée de Dakar dans les années 60, fils d'un homme politique bien connu du début des indépendances, a tâté de l'homosexualité avant de franchir le palier supérieur de la transsexualité.

Le transsexuel (dixit le Robert) a le sentiment pathologique d'appartenance au sexe opposé et se conduit en conséquence. Aujourd'hui, il se transforme physiquement en son opposé par diverses opérations (piques d'hormones pour avoir des seins et autres opérations plus au moins alambiquées).⁶³⁶

Diana Mordasini vient d'une famille illustre de Saint Louis. Son oncle, Mat Dior, fut maire de Saint Louis durant la période coloniale et son père fut un des créateurs du BDS, ancien

⁶³⁵ Ndiaye, Souleymane, « La romancière est... un homme », *Walfadjri*, n°269, p. 7.

⁶³⁶ *Ibid.*

PS. Néanmoins, le mot « ancien » stipule le caractère révolu de cette époque glorieuse, attribué exclusivement au changement sexuel de l'auteure. L'expression familière « a tâté », signifiant « essayer » exprime ce processus de transition et induit une continuité logique entre homosexualité et transsexualité. En outre, la présence des parenthèses, « (dixit le Robert) » est, à nouveau, un signe d'ironie. Le terme « dixit », signifiant « selon les dire », exprime une certaine désinvolture, bien que l'on renvoie au dictionnaire le Robert. Cette référence manifeste un processus de distanciation du locuteur, qui montre par là que la définition ne vient pas de lui. Cette action reflète *in fine* une mise à distance culturelle, comme si le journaliste devait se référer à d'autres sources pour avoir une définition exacte de la transsexualité. Cette dernière est, d'ailleurs, définie comme une pathologie, permettant, aux yeux du journaliste, à travers des moyens « alambiqués », de changer sa nature sexuelle.

Last but not least notre homme changé non en bûche mais en femme, serait devenu comtesse pour avoir épousé un comte italien, croit-on savoir. Voilà, on change de sexe, de statut social, de nom (la justice s'en est chargé) et hop ! Cette information somme toute banale par les temps (de décadence) qui courent, invite à une relecture du « Botillon [sic.] perdu ».⁶³⁷

Le « Last but not least », (signifiant : « le dernier, mais non le moindre ») ajoute au caractère ironique, qui se précise avec l'image de la « bûche », indiquant que l'on peut se transformer en n'importe quoi, et même en un objet. En outre, la bûche renvoie également au phallus. Le compte rendu du changement insiste sur le caractère grotesque de l'histoire : l'homme s'est changé en femme et le résultat est figuré comme une aberration. Il s'agit en cela, d'une reprise ironique des contes de fées. Le changement semble facile, il s'effectue en une fraction de seconde, juste le temps de prononcer « et hop ! ». Enfin, le jugement dépréciatif apparaît d'autant plus clairement avec le mot « décadence ». *Le Bottillon perdu* est réexaminé avec cette information, l'auteure est alors perçue comme celle qui « prêche [...] pour sa chapelle ».

La tonalité ironique est encore présente dans un article intitulé « La croisade homosexuelle » : « *Ils (elles ?) ont massivement contribué à l'élection de Bill Clinton et s'attendent aujourd'hui à ce qu'on leur renvoie [sic.] l'échelle.* »⁶³⁸

L'expression « ils (elles ?) », renvoie à une interrogation ironique, visant à indiquer la confusion des genres au cœur de l'homosexualité. La formulation induit un

⁶³⁷ p. 7.

⁶³⁸ Faye, Malick, « La croisade des homosexuels », *Walfadjri*, n° 383, p. 2

questionnement de l'identité homosexuelle. Le mot « croisade » laisse présager une offensive, avec un sous-entendu « belliqueux », comme si les « homosexuels » étaient en passe d'attaquer. Cette idée se retrouve en filigrane dans l'article, soulignant l'importance de la communauté gay dans la victoire de Bill Clinton à la présidentielle.

3.2. Le « dissensus » autour de la question de l'homosexualité au Sénégal

La situation économique et sociale du Sénégal, depuis la décennie 80, n'a cessé de s'empirer, aboutissant à : « *de profondes disparités dans les moyens économiques et dans les niveaux de vie* ». ⁶³⁹ Néanmoins, la pérennisation de la crise ne s'accompagne pas d'une léthargie sociale, puisque la récession a paradoxalement donné lieu à de nouvelles formes de mobilisations populaires :

La gestion par les pouvoirs publics et par les autorités politiques d'une telle situation et des contradictions et conflits divers que cela a engendrés, et l'exacerbation des facteurs de mécontentement finiront par créer, paradoxalement, les conditions d'incubation et d'expression d'aspirations populaires à plus de justice sociale et de bien-être, à plus d'équité et de considération. Tout cela étant plus au moins encadré et organisé par les partis politiques, syndicats, divers associations et mouvements de la société civile et le pourrissement d'une telle situation contribueront au sursaut populaire qui se traduira par un éveil citoyen, voir l'émergence d'une encore fragile conscience citoyenne. ⁶⁴⁰

Ce bouillonnement social est particulièrement prégnant lors de l'élection présidentielle de mars 2000, marquant la défaite de Abdou Diouf, au pouvoir depuis 1981 et la victoire de Abdoulaye Wade, pendant laquelle de nombreux sénégalais se mobilisèrent en faveur de l'alternance politique. De même, en 2012, rappelons que la possibilité pour Wade de briguer un second mandat, validée par le Conseil Constitutionnel, a entraîné de vigoureuses contestations et aboutit à la victoire de Macky Sall. Le débat public qui émerge autour de l'homosexualité au Sénégal, principalement à partir de la fin de la décennie 2000, est, dans une certaine mesure, lié à ce complexe contexte économique et social, dans lequel se côtoient l'espoir et la désillusion. La crise économique serait alors une des causes de l'avènement de discours homophobes au Sénégal, ⁶⁴¹ certains chercheurs,

⁶³⁹ Mbodji, Mamadou, « Le Sénégal entre ruptures et mutations. Citoyenneté en construction », *In.*, Diop, Momar-Coumba (dir.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Éditions Karthala, 2002, p. 576.

⁶⁴⁰ *Ibid.*

⁶⁴¹ Il s'agit d'ailleurs d'un aspect que nous traitons dans un article publié en ligne : Mbaye, Aminata Cécile, « Impacts et enjeux de la question du VIH/Sida sur la perception de l'homosexualité au Sénégal », [en ligne],

telle que Ndèye Ndiagna Gning, évoquent ainsi le « bouleversement » des rôles que cette dernière a induit au sein du foyer familial :

Dans la société sénégalaise, le pouvoir économique entre dans la perception du « vrai homme » [*goor dëgg*] et a aussi pour fonction le maintien de l'ordre symbolique : supériorité (masculin) versus infériorité (féminin) qui structure les rapports de sexes. Être un homme c'est un rôle, une capacité à répondre à certaines attentes sociales, culturelles et économiques. Bref, c'est être un être dominant sur le plan social et économique. Or, la pauvreté (en raison de la crise) a rendu inaccessible, à la plupart des hommes, certaines attentes sociale et économiques associées à la virilité et à l'identité masculine : être pourvoyeur, subvenir aux besoins de la famille. Cette incapacité à répondre aux attentes sociales leur a fait perdre le contrôle économique sur les femmes et dans une certaine mesure leur puissance sociale.⁶⁴²

Ce changement de responsabilité, au sein de la cellule familiale, renvoie à une certaine réalité sociale. Il doit cependant être nuancé au regard de la diversité des communautés qui peuplent le Sénégal : wolof, peul, toucouleur, diola, mandingue, sérère... et pour lesquelles la définition des rôles familiaux et de genres ne s'établit pas forcément sur des modalités identiques, nous l'avons d'ailleurs évoqué dans notre chapitre précédent.⁶⁴³ En outre, la nouveauté du sentiment d' « émasculation », évoquée par Ndèye Gning n'est pas avérée. Le débat sur la famille et l'autorité familiale illustre notre propos, notamment durant l'établissement du Code de la famille. La volonté de Senghor, après l'indépendance, de soumettre les dispositions du Code de la famille aux « principes de la laïcité du pays », a suscité de vives contestations. Marie Brossier rappelle, à ce titre que :

[...] la rédaction du Code de la famille va constituer un enjeu fondamental. Il faudra attendre douze ans pour que l'Assemblée Nationale l'adopte au terme de la loi n°72-61, le 12 juin 1972. Il s'agissait en effet de concilier les objectifs suivants : le respect des principes proclamés par la Constitution ; celui des règles religieuses considérées comme intangibles pour les croyants ; et celui de certaines valeurs traditionnelles : le législateur se devant ainsi de dégager des règles adaptées aux conditions de vie actuelles. Le choix du « pluralisme juridique » atteste particulièrement du double processus d'appropriation post-indépendance : placer la famille au centre du projet de modernisation et

Rencontre nationale des jeunes chercheurEs en études africaines, janvier 2013. (Page consultée le 25.04.16)
URL<http://jcea2013.sciencesconf.org/conference/jcea2013/pages/Mbaye_Aminata_Cecile_Comm_1.pdf>
Cette question est également abordée dans la thèse de : Gning, Ndèye Ndiagna, *Une réalité complexe. Sexualités entre hommes et prévention du sida au Sénégal*, Thèse de doctorat, soutenue le 13 décembre 2013, Université Bordeaux Segalen.

⁶⁴² Gning, Ndèye Ndiagna, *Une réalité complexe. Sexualités entre hommes et prévention du sida au Sénégal*, *op. cit.*, p. 171-172.

⁶⁴³ Sur ce point, voir p. 148-150 de la présente étude.

entreprendre la constitution de l'État-nation comme apprentissage d'une destinée commune.⁶⁴⁴

Marie Brossier différencie trois périodes dans l'évolution des débats :

- une période d' « *indulgence* », de 1973 à 1983 ;
- une période de « *bilan critique* », de 1983 à 1987, durant laquelle de nombreuses voix contestatrices émergent, en particulier du côté de la communauté musulmane ;
- une période de « *réformes* », à partir de 1989, où se succèdent divers projets, visant à remanier le Code, concernant la question de la polygamie, l'intérêt des femmes...⁶⁴⁵

L'auteure note que, depuis l'année 1998, les débats se focalisent autour de : « *la question de l'autorité paternelle* ». ⁶⁴⁶ A cette occasion, le Collectif des associations islamiques du Sénégal (Circofs) est créé, en 1996. Les membres de l'organisation initient un débat avec les dirigeants sénégalais, leur objectif étant de rendre le Code de la Famille conforme aux fondements de l'islam. La critique principale concerne donc le rôle dévolu, par le Code, à la femme et l'homme au sein du couple. Les débats atteignent leur paroxysme, en 2002, alors que le Circofs propose un « *Projet de code de statut personnel* ». Cette proposition de loi n'intéresse que les musulmans, le Circofs considérant que les autres communautés religieuses peuvent respecter le code en vigueur. Cette proposition fait l'objet de vives discussions et critiques, notamment du côté des associations défendant les principes de la laïcité et certaines associations féministes, qui accusent le Circofs de renforcer : « *le patriarcat de la société sénégalaise, avec à la clé, le rétablissement de la répudiation, l'élimination de l'héritage de l'enfant dit « naturel », le maintien de l'autorité du père.* » ⁶⁴⁷

Les discussions sur la sexualité et le genre révèlent l'attention du pouvoir religieux portée à la famille. Nous traiterons ultérieurement de ce point. Le cadre du débat autour de

⁶⁴⁴ Brossier, Marie, « La crise de l'autorité dans la famille au Sénégal et en France aujourd'hui. Comment penser le décloisonnement des études sur l'Afrique ? », *Autrepart*, [en ligne], n° 41, 1/2007. (Page consultée le 26.04.16)

URL : <<http://www.cairn.info/revue-autrepart-2007-1-page-99.htm>>

⁶⁴⁵ Brossier, Marie, « Les débats sur le droit de la famille au Sénégal. Une mise en question des fondements de l'autorité légitime ? », *Politique africaine*, [en ligne] n°96, 4/2004. (Page consultée le 26.04.16)

URL : <<http://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2004-4-page-78.htm>>

⁶⁴⁶ *Ibid.*

⁶⁴⁷ Mbow, Penda, « Contexte de la réforme du Code de la famille au Sénégal », *Droit et cultures*, [en ligne], n°59, 2010/1. (Page consultée le 26.04.16)

URL <<https://droitcultures.revues.org/1963>>

l'homosexualité renvoie également aux discussions sur la famille et, de façon sous-jacente à la pandémie du sida.

3.2.1. *Religion, sida et homosexualité : un discours paradoxal*

Dans le domaine de la prévention contre le sida, l'ONG Jamra/Djamra,⁶⁴⁸ mentionnée dans la première partie de ce chapitre, joue à nouveau un rôle incontournable. Comme le rappelle Muriel Gomez Perez, l'avènement d'ONG islamiques au Sénégal témoigne d'une restructuration de l'islam qui investit de plus en plus l'« espace public » et ainsi œuvre à la : « régulation des sociétés ».⁶⁴⁹ Ces ONG contribuent à la diffusion du message de prévention concernant le sida, les maladies sexuellement transmissibles, ainsi que les addictions aux drogues, le paludisme... Pour ce qui est de l'ONG Jamra, il faut rappeler que l'association signe, dès 1989 :

[...] un protocole avec le programme national et interministériel de lutte contre le Sida et est partie prenante dans la création de l'Alliance des religieux en 1999 avec Sida Service, l'Association Nationale des Imams et des Oulémas du Sénégal (ANIOS) et le Programme National de Lutte contre le Sida. Jamra, depuis 2005 participe à l'exécution d'un programme sur Islam et Sida avec une approche genre en collaboration avec le Ministère de la Famille et d'un autre programme contre le paludisme financé par le Fond des Nations Unies pour la Population (FNUAP).⁶⁵⁰

Le travail de prévention, entrepris par Jamra, est mis en avant dans *Halte Sida*, de l'année 1996, édité par le Comité national de prévention du sida et le Ministère de la Santé publique et de l'Action sociale (M.S.P.A.S.). L'ONG fête alors ses : « 10 ans de lutte contre le Sida au Sénégal ».⁶⁵¹

⁶⁴⁸ Cf. Brocca, Christophe, « Islamic movements against homosexuality in Senegal: the fight against AIDS as catalyst », In. Klinken, Adriaan van, Chitando, Ezra (éds.), *Public Religion and the Politics of Homosexuality in Africa*, New York, Routledge, 2016, p. 63-179.

⁶⁴⁹ Gomez-Perez, Muriel, « Des élites musulmanes sénégalaises dans l'action sociale : des expériences de partenariats et de solidarités », *Bulletin de l'APAD*, [en ligne], n° 33, 2011. (Page consultée le 24.04.16)
URL : < <https://apad.revues.org/4088> >

⁶⁵⁰ *Ibid.*

⁶⁵¹ Gueye, Latif, « Editorial. Rétrospection », *Halte Sida. Bulletin du Comité National de Lutte contre le SIDA et les MST au Sénégal*, Vol. 4, n°15, quatrième trimestre 1996, p. 1.



Figure 6: Page de couverture Halte Sida
Halte Sida. Bulletin du Comité National de Lutte contre le SIDA et les MST au Sénégal, Vol. 4, n°15, quatrième trimestre 1996

Dans l'éditorial du bulletin et l'interview qui lui est, par la suite, consacré, Latif Gueye rappelle la lutte menée par son association contre le sida, il reconnaît aussi les erreurs et nombreux amalgames commis au début de la création de l'ONG, notamment l'établissement d'un lien entre prostitution et sida, qui a concouru à des processus de stigmatisations :

En résumé nous parlions du Sida sans connaître réellement le phénomène. Et, à partir de 1987 quand nous avons commencé à faire des tournées à l'intérieur du pays pour parler de la maladie, nous nous sommes rendus compte que nous ne sensibilisions pas les populations, mais nous essayions de leur faire plutôt peur. Malheureusement c'est l'effet contraire que nous avons obtenu.⁶⁵²

Latif Gueye souligne les échecs de l'association, dus à l'insuffisance de formation de ses membres. Ces lacunes ont entraîné la défiance de la population. Il insiste également sur les aspects plus positifs, par exemple, le rapprochement entrepris avec des organismes, tel que le Comité de lutte contre le Sida (CNLS) et des docteurs spécialisés dans ces questions, afin d'impulser des formations. En outre, Latif Gueye rappelle la lutte de l'ONG contre la stigmatisation et la discrimination des personnes à risque ou atteintes du virus du Sida, notamment par la mise en place d'un programme sur le sida et la religion. Dans ce contexte, Jamra collabore avec diverses communautés religieuses, aussi bien chrétiennes

⁶⁵² Gueye, Latif, Badge, Edmond, « Le Sida n'a pas de religion », *Halte Sida. Bulletin du Comité National de Lutte contre le SIDA et les MST au Sénégal, op. cit.*, p. 6.

que musulmanes. Ce travail a, par exemple, contribué à la réalisation du premier colloque national sur le sida et la religion, en 1996, lors duquel 260 imams du pays furent réunis et qui a, par la suite, inspiré le colloque « église et sida ».



Figure 7: Photo du colloque "Sida et religion"
Halte Sida. Bulletin du Comité National de Lutte contre le SIDA et les MST au Sénégal, Vol. 4, n°15, quatrième trimestre 1996, p.7.

Dans les locaux de Jamra, sis à Dakar, dans lesquels nous nous sommes rendus, se trouve également un centre de documentation sur la drogue, ainsi qu'un centre d'accueil et d'écoute pour les jeunes toxicomanes. Muriel Gomez Perez rappelle, ainsi, que les activités et l'implication de Jamra dans la lutte contre le VIH/sida et plus généralement ce que l'association nomme les « fléaux sociaux », en fait un partenaire important pour la prévention. Toutefois, le discours préventif de Jamra et des autres organisations religieuses portent des contradictions sur un ensemble de questions, telle que l'homosexualité. En effet, pour Jamra :

[...] le changement de comportement doit amener à se réconcilier avec Dieu, à moraliser sa vie au quotidien suivant les principes du Coran et de la Sunna. Fidélité et abstinence sont les maîtres mots, tout comme il est fait appel au réconfort moral, spirituel et financier des personnes vivant avec le VIH, à la lutte contre la marginalisation et la stigmatisation des malades du Sida et à la confidentialité. Ce type de discours est audible au sein de toutes les communautés religieuses au Sénégal et en dehors de ce pays.⁶⁵³

Cette ambiguïté se retrouve dans le discours concernant le port du préservatif. Dans l'interview, retranscrits dans *Halte sida*, Latif Gueye tient ainsi à préciser que Jamra ne condamne pas l'usage du préservatif, mais s'insurge contre : « *une certaine distribution*

⁶⁵³ Gomez-Perez, Muriel, « Des élites musulmanes sénégalaises dans l'action sociale : des expériences de partenariats et de solidarités », *op. cit.*

anarchique qui encourage la débauche ». ⁶⁵⁴ L'utilisation du préservatif est toutefois tolérée uniquement dans le cas d'un couple où l'un des partenaires est séropositif :

Donc nous disons que l'Islam peut accepter le préservatif mais dans le cadre du couple discordant par exemple. Il n'y a pas de raison qu'on laisse un couple éclater bien que la femme a droit, en cas de séropositivité du mari, à trois possibilités. Selon l'Islam, elle a droit de demander le divorce, elle a ensuite le droit de vivre en séparation de corps avec son mari afin de le soigner et de l'assister ; enfin elle a le droit de rester dans le cadre du mariage et de se protéger en assistant son mari. ⁶⁵⁵

Sur ce point, Jenny Trinitapoli, dans son article « Religious Responses to AIDS in Sub-Saharan Africa », rapporte, notamment à travers l'exemple de sa recherche conduite au Malawi, que la pandémie du sida donne l'opportunité aux organisations religieuses de prêcher et propager un ensemble de préceptes moraux et religieux en matière de comportements sexuels. ⁶⁵⁶ Ce positionnement s'avère stratégique en ce qui concerne le discours sur l'homosexualité, comme en témoigne le guide *Islam et Sida*, réalisé en 1996, écrit en français et en arabe et publié par le M.S.P.A.S., l'Union européenne, l'Association des imams et Oulémas du Sénégal et Jamra.

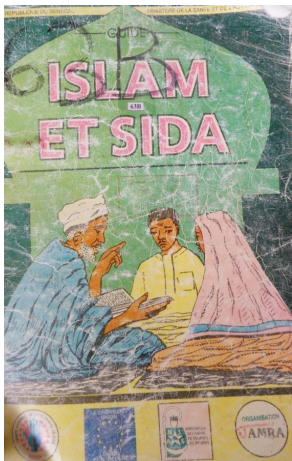


Figure 8: Page de couverture *Islam et Sida*
Islam et Sida, Dakar, M.S.P.A.S, Union européenne, Association de Imams et Oulémas du Sénégal, Jamra, avril 1996.

⁶⁵⁴ Gomez-Perez, Muriel, « Des élites musulmanes sénégalaises dans l'action sociale : des expériences de partenariats et de solidarités », *op. cit.*, p. 8.

⁶⁵⁵ *Ibid.*

⁶⁵⁶ Trinitapoli, Jenny, « Religious Responses to AIDS in Sub-Saharan Africa : An Examination of Religious Congregations in Rural Malawi », *Review of Religious Research*, [en ligne], vol. 47, n° 3, Mars 2006, p. 255. (Page consultée le 27.04.16)

URL<<http://www.jstor.org/stable/3512357>>

L'illustration de la couverture indique les destinataires de la brochure, à savoir, le couple musulman, ici un homme et une femme voilée, tous les deux assis devant un homme religieux. Dans sa préface, le ministre de la santé et de l'action sociale de l'époque, Ousmane Ngom, rappelle que le guide a été conçu afin de : « *promouvoir les comportements sains en matière de sexualité, notamment la fidélité dans les couples, l'abstinence et la lutte contre le libertinage sexuel* ». ⁶⁵⁷ Le guide associe explicitement le sida au « libertinage sexuel », au même titre, d'ailleurs, que d'autres maladies sexuellement transmissibles, comme le rappellent les propos de l'imam El Hadj Maodo Sylla, à cette époque Grand Imam de la mosquée de Dakar et président de l'Association Nationale des Imams et Oulémas du Sénégal :

Rappelons avant tout, que des maladies graves ont jalonné l'histoire de l'humanité. L'exemple de la syphilis qui est apparue au 15^e siècle et qui ravagea une bonne partie de notre planète est édifiant. Contagieuse et mortelle, cette maladie s'est propagée très rapidement dans le monde entier à cause du libertinage, alors très répandu, alors que la pauvreté, l'ignorance et l'inconscience régnaient au sein de la population. ⁶⁵⁸

Le travail de prévention comporte, selon les intervenants religieux, une dimension morale primordiale ; cette thèse rend la préservation de la « pureté » impérative. Cette notion, selon L'imam Sylla, comporte deux parties : premièrement, elle est d'ordre intérieur, puisqu'elle se réfère à la foi ; deuxièmement, elle est d'ordre extérieur, pour se rapporter à l'hygiène corporelle, alimentaire, vestimentaire ou environnementale. Ainsi, seul le respect observé de ces composantes sauvegarde les sociétés de maladies graves, comme le sida. Dès lors, le « libertinage » et la « libération des mœurs » s'assimilent à des fléaux : « *Ces trente dernières années, la 'liberté des mœurs' a été poussée à un tel point que cela s'est accompagné d'une explosion des maladies sexuellement transmissibles. La plupart de ces maladies sont favorisées par des comportements d'infidélité et de multipartenariat.* » ⁶⁵⁹ Le sida serait donc une conséquence du libertinage sexuel, compromettant l'intégrité de la famille. Comme dans les articles de journaux de Jamra et *Walfadjri*, le guide attribue ces phénomènes à la crise qui traverse la société : « *Notre siècle est perturbé par une crise profonde et multiforme. La forme la plus caractéristique de cette crise se révèle à travers la pauvreté morale et spirituelle qui est en train de mener l'homme à la déchéance et à la*

⁶⁵⁷ Ngom, Ousmane, « Préface », In., *Islam et Sida*, Dakar, M.S.P.A.S, Union européenne, Association de Imams et Oulémas du Sénégal, Jamra, avril 1996.

⁶⁵⁸ Sylla, El Hadj Maodo (Imam de la grande mosquée de Dakar), « Introduction », In., *Islam et Sida*, op. cit., p. 4.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 5.

mort. »⁶⁶⁰ Dans ces contributions, la crise devient une métaphore de la modernisation, d'autant plus manifeste qu'elle s'exprime dans les activités, tels que le théâtre, la publicité, le cinéma, ou dans la « banalisation » de pratiques, jusque-là réprochées, telle que l'homosexualité :

Des tentatives nombreuses ont été faites pour démontrer que l'homosexualité, l'adultère, la fornication ne sont pas des pratiques blâmables et répréhensibles. Dans ce contexte, frère et sœur en la foi, le SIDA représente un démenti tragique à cette vision et option à plusieurs égards.⁶⁶¹

Le sida symbolise, selon les auteurs, une sorte de châtement, prouvant que certains comportements sexuels, tels que l'« adultère », la « fornication » ou l'« homosexualité », adoptés par les sociétés modernes, sont amoraux et violent la volonté divine, dont l'écho retentit à travers les nombreuses références au coran :

Ce récit portant sur le châtement divin infligé au peuple homosexuel de Lott peut être retrouvé dans d'autres sourates et versets du Coran.

La peur et la frayeur par le biais du SIDA ont pénétré les familles et le doute s'est installé chez les hommes, les femmes et les jeunes. Cette situation ne peut paraître que normale dans la mesure où les turpitudes et les dépravations sexuelles règnent dans tous les coins monde.

Les hommes n'évitent plus la fornication qui est devenue un commerce fructueux que l'on pratique sans crainte ni blâme ni punition. « La corruption est apparue sur la terre et dans la mer à cause de ce que les gens ont accompli de leurs propres mains : afin qu'Allah leur fasse goûter une partie de ce qu'ils ont accompli peut-être reviendront-ils? »⁶⁶²

Dans ce contexte, la prévention consiste, avant tout, à révéler le caractère néfaste de ces comportements ; la prévention est, en premier lieu, d'ordre moral :

La plupart des cas de SIDA ont leur origine dans le comportement des individus eux-mêmes surtout par la voie des perversions sexuelles [...] Nous devons également sensibiliser ces jeunes filles et garçons dans les foyers, à l'école, dans les mosquées, les associations et clubs à la nécessité de faire face aux tentations que ni la force de la science ni celle de la culture ne peuvent arrêter. Mais la force de la croyance en Dieu et la foi peuvent bloquer et freiner toutes ces tentations.⁶⁶³

⁶⁶⁰ Kanté, Ahmadou Makhtar (Imam de la grande mosquée de l'Université Cheikh Anta Diop), « Sermon d'ouverture. La maladie du sida : Une approche islamique », In., *Islam et Sida, op. cit.*, p. 6.

⁶⁶¹ *Ibid.*

⁶⁶² Seck, El Hadj Makhtar (Vice-Président de l'ONG Jamra chargé de l'Éducation et de la Formation), « L'islam et la maladie du sida », In., *Islam et Sida, op. cit.*, p. 17.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 18.

L'homosexualité, au même titre que la « prostitution », le « libertinage sexuel », est décrite comme un « comportement dangereux », un « fléau » à « combattre ». ⁶⁶⁴ Latif Gueye rappelle dans son intervention, dans le même volume, à l'instar de l'interview retranscrit dans *Halte Sida*, que Jamra s'engage dans la lutte contre la stigmatisation des malades et personnes à risque, ainsi qu'à « vaincre les tabous ». ⁶⁶⁵ A ce titre, il explique que, contrairement à ce que beaucoup affirme, la sexualité n'est pas tabou en islam, cependant sa pensée est exclusivement inscrite dans le cadre du mariage : « *Le mariage est le seul cadre de la vie sexuelle en Islam.* » ⁶⁶⁶ Par conséquent, la sexualité en Islam est, selon-lui : « *surtout procréative et non récréative* ». ⁶⁶⁷ Néanmoins, à ses yeux, les humains se distinguent des autres animaux, qui s'accouplent également pour se reproduire, mais cela d'une manière « désordonnée » et « instinctive ». ⁶⁶⁸ Dans cette logique, au mariage revient donc le rôle de cadrer, d'ordonner ou normaliser la sexualité ; d'où l'affirmation que les sociétés modernes entretiennent un fâcheux rapport avec la sexualité, puisque la sortant du cadre dans lequel elle devrait normalement s'exercer. La maladie trouve donc sa source dans ces comportements « déviants », c'est-à-dire qui sortent du cadre imposé :

Il y aussi le développement prodigieux des maladies sexuellement transmises (dont les conséquences sont parfois tragiques) au sein de la jeunesse, le développement de la prostitution clandestine surtout le recul du mariage, les cascades de divorces, la destruction du tissu familial, la misère morale et économique dans toute société où l'acte sexuel est désordonné, banalisé. ⁶⁶⁹

La maladie, tel que le sida, représente l'écart vis-à-vis de la norme ou de la « normalité », jouant de l'idée selon laquelle, la maladie est toujours le signe d'une anomalie. Toutefois, dans le cas du sida ou des maladies sexuellement transmissibles, la maladie n'indique pas une déficience ou dégénérescence physique, mais traduit une dégradation morale. Pour cette raison, Latif Gueye, préconise l'usage d'un préservatif moral :

En proscrivant les relations sexuelles hors mariage, ou avant le mariage le coran énonce un verset dont la forme et le fond frappent l'exégète [sic.], attentif : «*Wa Laa Takhrabou Zinaa Innahou Kaana Faahichtan Wa Sa'a Sabila*» (Eloignez vous de la fornication c'est une turpitude, quel détestable chemin ! (Sourate le voyage nocturne / verset 32))

⁶⁶⁴ Senghor, Mohamed Lamine (Imam et Secrétaire chargé de l'éducation de l'Association Nationale des Imams et Oulémas du Sénégal), « L'islam face aux comportements sexuels dangereux », In., *Islam et Sida*, op. cit., p. 32.

⁶⁶⁵ Gueye, Latif A. (Président de l'ONG Jamra), « Stratégies islamiques de lutte contre le sida au Sénégal : L'expérience de « Jamra » », In., *Islam et Sida*, op. cit., p. 34.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 40.

[...] L'expression "Laa Takhrabou" qui signifie (n'approchez pas, Eloignez vous de ...) implique d'emblée dans la deuxième et troisième partie du verset, les conséquences tragiques de ce qui est perçu aujourd'hui comme une véritable turpitude "Fa'Hichtane" menant directement vers le chemin de la maladie et de la mort (MST, grossesse indésirée, avortement, SIDA, etc) Sa'A Sabila.

La valeur essentiellement préventive de [sic.] cette parole de Dieu, justifie la pertinence de ce que nous appelons "le préservatif moral". La sexualité en Islam est surtout procréative et non récréative.⁶⁷⁰

Le sida est donc envisagé comme une conséquence, un « résultat » du dévoiement social. Ces différents aspects permettent finalement de définir différentes stratégies de prévention, à savoir : le contrôle des médias pour limiter la diffusion d'images à caractère sexuel ; promouvoir, à travers l'éducation religieuse, la famille et le mariage ; diffuser le message islamique... Face à ce discours, on peut néanmoins se demander : Quelles sont les stratégies de prévention de ces organismes religieux vis-à-vis des populations homosexuelles ou MSM, dont la prévalence, par rapport au reste de la population, présente, dans toutes les études menées, un taux relativement élevé ? Notre interview avec Bamar Gueye révèle les difficultés auxquelles sont confrontées ces organisations dès lors qu'il s'agit de travailler avec les groupes MSM, dont les pratiques sont jugées inadéquates avec les réalités sociaux-culturelles et religieuses du Sénégal. Quand bien même Bamar Gueye reconnaît que les homosexuels, les travailleurs du sexe ou les utilisateurs de drogue, représentent des « populations à risque », le rôle de Jamra se limite à aider exclusivement ceux qui veulent changer de comportement :

Nous pouvons essayer de sauver la personne qui est dans la déchéance en utilisant les drogues. Il y a un jeune qui est venu des Etats-Unis pour qu'on l'aide à s'en sortir. On l'appelle le système GEO, ce système d'accueil et d'écoute. Si vous êtes MSM et que vous voulez vous en sortir, on peut vous donner des conseils, vous accompagner, de même que la travailleuse ou le travailleur du sexe. Mais, si on cautionne, c'est être en porte à faux avec notre sublime religion, parce que, je l'ai déjà dit : « on prête des lunettes, mais on ne prête pas des prunelles aux yeux ». Parce que accepter ce statut d'homosexuel qui veut vivre au Sénégal, en Afrique, c'est accepter des perversis... non ?⁶⁷¹

Le changement de comportement signifie *de facto* l'arrêt des pratiques homosexuelles : « On est ouvert pour assister, accompagner, encadrer ceux qui veulent sortir des sphères

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁷¹ Interview avec Bamar Gueye, (directeur général exécutif de l'ONG Jamra) réalisé le lundi 26 décembre 2011 dans les locaux de l'ONG, Dakar.

de la drogue ou un MSM qui veut cesser. »⁶⁷² Pour cette raison, Bamar Gueye regrette la « démultiplication » des associations MSM, qui encouragent, à ses yeux, le développement de cette pratique. A l'heure où le débat sur l'homosexualité se développe au Sénégal, Jamra soutient donc une position paradoxale, à savoir assister les malades sous condition qu'ils abandonnent leurs pratiques homosexuelles.

⁶⁷² *Ibid.*

3.2.2. La décennie 2000 : l'explosion discursive sur l'homosexualité

En février 2008, la parution d'une vingtaine de photos d'homosexuels présumés dans le magazine « *people* » *Icônes*, qui auraient participé à l'organisation d'un mariage homosexuel, « le mariage de Mbao », ⁶⁷³ défraie la chronique et amorce une série d'interventions religieuses et médiatiques sur ce thème. Directement après cette publication, la Division d'Investigation Criminelle (DIC) du Sénégal procède à l'arrestation d'une dizaine de personnes, suspectées d'avoir participé à la cérémonie. Durant cette période, l'Imam Mbaye Niang, Imam de la mosquée inachevée de Yoff à Dakar et président du Mouvement de la Réforme pour le Développement Social (MRDS), ⁶⁷⁴ parti politique de mouvance « réformiste » islamique, crée, avec une quinzaine d'organisations musulmanes, le Collectif des Associations Islamiques du Sénégal (CAIS), dans le but de : « *lutter contre l'homosexualité avant qu'il ne soit trop tard* ». ⁶⁷⁵ Des manifestations sont alors organisées, ainsi que des sermons dans les Mosquées, tels qu'à Pikine. ⁶⁷⁶ Alors qu'en décembre, 66 états condamnent l'arrestation des homosexuels présumés, lors d'une Assemblée générale de l'ONU, l'Imam Massamba Diop, qui est en charge de la gestion des affaires religieuses au sein de l'ONG Jamra, tente de rassembler la communauté religieuse après le Grand Magal de Touba, ⁶⁷⁷ contre ce qu'il dénonce comme une intrusion étrangère : « *divers groupes obscurs [...] se livrant à des manœuvres souterraines au niveau mondial avec des fonds exorbitants [...] s'emploient habilement à atteindre leur sinistre objectif, légaliser les unions contre nature dans [...] les pays africains* ». ⁶⁷⁸ Cette affaire, comme nous l'analyserons par la suite, est fortement relayée par les médias (journaux, télévisions, radios...) :

Des émissions et des débats sur l'homosexualité dans lesquels interviennent des sociologues, des islamologues, des juristes et des psychologues sont quotidiennement organisés. Les citoyens ordinaires expriment leurs positions dans les courriers de lecteurs ou dans les émissions interactives. L'examen de leurs réactions révèle que si la grande majorité des intervenants sont

⁶⁷³ Sicap Mbao est une des 16 communes de la ville de Pikine, qui se situe dans la Presqu'île du Cap-Vert.

⁶⁷⁴ Le MRDS fut créé à la veille des élections présidentielles de 2000.

⁶⁷⁵ Voir : « Création d'un Front islamique pour la défense des valeurs éthiques », *Jeune Afrique*, 29 avril 2009.

⁶⁷⁶ « Pour protester contre la libération des homosexuels : Marche de protestation, sermon des Imams au menu », *Sud Quotidien*, n° 4465, 8 février 2008.

⁶⁷⁷ Le Magal de Touba est une grande manifestation religieuse annuelle, organisée par la confrérie mouride dans leur capital, Touba, ville située à l'est de Dakar.

⁶⁷⁸ Human Rights Watch, *Craindre pour sa vie. Violences contre les hommes gays perçus comme tels au Sénégal*, New-York, Human Rights Watch, 2010, p. 69.

ouvertement homophobes et demandent l'application de la loi, un certain nombre professe, cependant, le respect du droit à l'orientation sexuelle.⁶⁷⁹

Face à ce soulèvement homophobe, de nombreuses associations, telle que la Rencontre africaine pour la défense des droits de l'Homme (RADDHO) condamne l'arrestation des homosexuels présumés, arguant du fait que :

[...] le Sénégal a signé en 1978 le Pacte international relatif aux droits civils et politiques, qui stipule en son article 17 que « nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires ou illégales dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, ni d'atteintes illégales à son honneur et à sa réputation.⁶⁸⁰

Les personnes arrêtées sont toutes libérées quelques jours plus tard, sans aucune explication. En janvier 2009, neuf membres de l'association AIDES sont arrêtés dans la maison du secrétaire général de l'association, accusés : « *de conduite indécente et actes contre nature et association de malfaiteurs* ». ⁶⁸¹ Ces derniers seront condamnés à huit ans de prison, avant que la cours d'Appel n'annule les peines à leur encontre, en Avril 2009, pour « vice de procédure ». Ces deux affaires surviennent dans un contexte d'élections locales. En novembre 2011, soit quatre mois avant l'élection présidentielle, une affaire similaire fait à nouveau la une de l'actualité, mais cette fois, concernant une lesbienne présumée, accusée d'avoir dérobé 100 millions de francs CFA à son ancien partenaire. Elle sera également arrêtée puis libérée, en juin 2012, pour « vice de procédure ». ⁶⁸² Enfin, en juin 2012, soit un mois avant les législatives, l'affaire des « lesbiennes de Grand-Yoff », fait, à son tour, la une des médias. Il s'agit, cette fois-ci, de jeunes filles, accusées d'avoir enregistré une vidéo de leurs ébats. Depuis, de nombreuses affaires similaires sont dénoncées dans les médias, principalement lors de périodes d'élections, ou de tensions sociales et politiques se font ressentir. Le thème de l'homosexualité contribue à détourner le regard de l'opinion publique. Cette stratégie n'est toutefois pas propre au Sénégal, ni même à l'Afrique. Toutefois, l'Afrique concentre, depuis quelques années, une multiplication des déclarations homophobes, notamment de la part des politiciens

⁶⁷⁹ Bop, Codou, « Sénégal : “Homophobie et manipulation politique de l'Islam” », *Women Living Under Muslim Laws Networkers*, [en ligne], article mis en ligne le 25.03.2008. (Page consultée le 29.04.16)
URL < <http://www.wluml.org/fr/node/4514> >

⁶⁸⁰ *Ibid.*

⁶⁸¹ Amnesty International, *Sénégal. Terre d'impunité*, Londres, Amnesty International Publications, 2010, p. 20.

⁶⁸² « Voici Khady Ndoye, chef de file d'un réseau de lesbiennes et d'homosexuels qui a soutire près de 100 millions a un commerçant », *Seneweb*, [en ligne], mardi 30 novembre 2011. (Page consultée le 30 novembre 2011)

URL < http://www.seneweb.com/news/People/voici-khady-ndoye-chef-de-file-d-rsquo-un-reseau-de-lesbiennes-et-d-rsquo-homosexuels-qui-a-soutire-pres-de-100-millions-a-un-commercant_n_55103.html >

africains : Mugabe au Zimbabwe, Sam Nujoma en Namibie, Yoweri Museveni en Uganda, ou encore Arap Moi au Kenya.⁶⁸³ Comme le rappelle Olajide Akanji et Marc Epprecht, ces déclarations s'accompagnent souvent de violences : « *As several authors in this volume closely attest, homosexuality has been criminalized in many African countries with varying degrees of sanctions, while hate campaigns, discrimination, and brutal attacks by state security officials against LGBTI people are widespread.* »⁶⁸⁴ En Gambie, pays enclavé dans le Sénégal, le président, Yahia Jammeh, arrivé au pouvoir après un coup d'Etat, puis élu président en 1996 et réélu en 2001, 2006 et 2011, se démarque, depuis quelques années, pour ses nombreuses déclarations contre les homosexuels. Stella Nyanzi rappelle qu'en 2008, ce dernier avait déclaré, lors de sa tournée dans les différentes parties du pays, « *Dialogue with the People Tour* », vouloir : « *décapiter les homosexuels de Gambie* ». Cette déclaration marqua l'apogée de ce tour présidentiel :

Furthermore, this public speech was at the culmination of the 2008 national tour, after Jammeh had visited all the other rural provinces. During his stops in different locales, he spoke about a range of development issues. The tour had implications for policy-making and policy-revision. Thus he expressed homophobic sentiments within an official policy-related tour that was widely televised and broadcast by local media.⁶⁸⁵

Les propos du président seront suivis d'un durcissement de la loi concernant les pratiques homosexuelles. En effet, en 2014, Jammeh fait introduire un nouvel amendement dans le Code pénal, nommé « Aggravated homosexuality », par lequel certaines pratiques sont désormais passibles d'un enfermement à vie,⁶⁸⁶ tels que les actes impliquant un mineur de moins de 18 ans, une personne handicapée ou lorsque la personne poursuivie est atteinte du sida/VIH. La mise en place de cet amendement fut accompagnée de nombreuses manifestations, en soutien au Président, dans les rues de Banjul. Les récentes déclarations de Jammeh possèdent, clairement, une utilité stratégique, alors que la Gambie traverse également une crise socio-économique et que le régime en place est régulièrement accusé de violation des droits de l'homme et corruption. La question de l'homosexualité, associée

⁶⁸³ Nyanzi, Stella, « Rhetorical Analysis of President Jammeh's Threats to Behead Homosexuals in the Gambia », *In.*, Nyeck, S.N., Epprecht, Marc, *Sexual Diversity in Africa. Politics, Theory, and Citizenship*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 78.

⁶⁸⁴ Akanji, Olajide, Epprecht, Marc, « Human Rights Challenge in Africa : Sexual Minority Rights and the African Charter on Human and Peoples' Rights », *In.*, Nyeck, S.N., Epprecht, Marc, *Sexual Diversity in Africa. Politics, Theory, and Citizenship*, *op. cit.*, p. 19.

⁶⁸⁵ Nyanzi, Stella, « Rhetorical Analysis of President Jammeh's Threats to Behead Homosexuals in the Gambia », *op. cit.*, p. 80.

⁶⁸⁶ Jusque-là, la condamnation de l'homosexualité s'appuyait uniquement sur l'article 144 du Code pénal, qui prévoit une peine allant jusqu'à 14 ans de prison pour ceux, « femmes » et « hommes », qui sont accusés d'« actes contre nature ».

à un « vice » venant de l'occident et contraire à l'islam, permet de mobiliser la population, à 95% musulmane, durant les périodes électorales ou pour cacher les arrestations d'opposants politiques. Stella Nyanzi note, à ce propos, que Jammeh monopolise toute une rhétorique, un *pathos*, jouant sur les peurs et les colères du moment, notamment en accablant les Etats-Unis et les autres pays occidentaux, considérés, par beaucoup, comme les responsables de la crise actuelles :

In his homophobic speech, Yahia Jammeh's strategy of manipulating diverse symbols was intended to increase local support for himself as president, particularly in light of the then-forthcoming elections. His attack on homosexual subjects and fundamentally incriminating them could only be successful if the language he employed to build his arguments echoed local Gambian ethos, values, and meaning-making systems. Thus the different elements of his speech reveal a precise selection, clever engineering, and assemblage of rhetorical devices intended to invoke strong reactions against homosexuals in the Gambia [...] On one hand, President Jammeh simultaneously incited hatred for alternative sexualities with his words, and made logical arguments based on his knowledge of local morals premised within contextual understandings of Islam, culture, African identity, personhood, and propriety. On the other hand, he also discredits himself as an orator by flagging apparent inconsistencies.⁶⁸⁷

Au Sénégal, contrairement à d'autres pays, par exemple la Gambie, le thème de l'homosexualité est surtout approprié, comme nous l'avons mentionné, par certaines élites religieuses. Il faut rappeler que la décennie 2000 a vu la création d'un ensemble de partis politiques religieux au Sénégal ; ces formations ont certes recueilli peu de suffrages à la présidentielle de 2007, elles ont, en revanche, fait leur entrée à l'Assemblée Nationale lors des législatives de juillet 2012, à l'instar du MRDS, Bës du niakk ou du Parti de la vérité et du développement (PVD). Cet avènement témoigne d'un renouveau électoral au Sénégal. Les thèmes de la prostitution, la drogue ou l'homosexualité, servent, lors de ces campagnes, à exacerber l'idée de perte de valeur que ces partis ou responsables religieux entendent combattre. Finalement, le discours de la décennie 2000 n'a pas beaucoup évolué depuis les années 80. L'auditoire, autrefois restreint à quelques étudiants ou franges de la population privilégiées, s'est néanmoins élargi et trouve désormais écho chez grand nombre de sénégalais. Les manifestations anti-homosexualité ou l'exhumation de corps de supposés homosexuels qui suivirent la publication du prétendu mariage homosexuel, en 2008, illustrent notre propos. Ce nouvel intérêt est, comme nous le montrerons par la suite,

⁶⁸⁷ Nyanzi, Stella, « Rhetorical Analysis of President Jammeh's Threats to Behead Homosexuals in the Gambia », *op. cit.*, p. 87.

favorisé par le traitement médiatique de ces questions. Cependant, on peut aussi y voir la marque du renouveau religieux qui s'opère, depuis quelques années au Sénégal, particulièrement prégnant à travers la création de mosquées, associations religieuses ou *madaris*, notamment impulsée par la jeunesse sénégalaise. A ce propos, Muriel Gomez-Perez et Marie-Nathalie Leblanc parlent d'une « nouvelle citoyenneté culturelle », qui se met en place à partir des années 90, à travers laquelle la jeunesse impulse une nouvelle manière de vivre ensemble et établit de nouvelles règles morales :

Dans les années 1990, il s'agit de plus en plus pour les jeunes de vivre quotidiennement et activement leur foi afin qu'elle se diffuse largement. L'islam revendiqué par les jeunes, hommes et femmes, consiste en une modification radicale du quotidien de chacun afin de spécifier son identité islamique. La plupart des témoignages collectés montrent qu'il s'agit d'abord de manifester leur différence dans leurs rapports à l'Autre et dans leur approche de l'islam. C'est ainsi qu'ils mettent l'accent sur l'esthétique, l'hygiène corporelle, le port de la barbe à une certaine longueur à l'instar du prophète, le port du voile pour les femmes, le salut en langue arabe, le fait de ne pas serrer la main à une femme (autre que l'épouse) et de faire le *Hajj* beaucoup plus jeune [...] Ainsi émerge un nouvel *homo islamicus* pour lequel la foi est à lier tant à l'expérience individuelle qu'à l'expérience collective, afin de mieux se retrouver «entre soi», dans une atmosphère complice et chargée d'émotion qui invite au renouveau de l'engagement confessionnel.⁶⁸⁸

Cet élan religieux explique l'intérêt populaire croissant pour les questions autour de la sexualité, à l'heure où de nombreux sénégalais sont à la recherche de nouvelles références morales et procèdent à une relecture des textes islamiques. Ces nouveaux comportements participent, dans le pays, à l'élaboration d'un discours plus large, portant sur la question du « bon musulman », apparu dans les années 1980 et qui s'est renforcé dans les années 1990 : « *Le « bon » musulman a une foi sans faille, met l'accent sur la pratique de l'islam, prie et sait comment prier, se comporte au quotidien selon les préceptes du Coran et de la Sunna, suit la voie du prophète, est bien guidé, et a une conduite de vie irréprochable et exemplaire.* »⁶⁸⁹ Dès lors, les jeunes qui militent dans les organisations religieuses : « *se constituent comme des sujets moraux, prônant une conduite de vie et une remoralisation de l'individu et de la société dans son ensemble.* » Cette velléité de « remoralisation »

⁶⁸⁸ Leblanc, Marie-Nathalie, Gomez-Perez, Muriel, « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone », *Sociologie et sociétés*, [en ligne], vol. 39, n°2, 2007, p. 45. (Page consultée le 30.05.16)

URL<<https://www.erudit.org/revue/socsoc/2007/v39/n2/019083ar.pdf>>

⁶⁸⁹ *Ibid.*

sociale⁶⁹⁰ coïncide, comme nous l'avons mentionné, avec une réflexion sur la famille. Dans leur livre, *Muslim Politics*, Dale Eickelman et James Piscatori rappellent, à ce propos, que la famille est souvent valorisée dans le monde musulman, notamment car, dans beaucoup de pays, les relations économiques et sociales s'organisent autour d'elle :⁶⁹¹ « *The religious and moral meanings invested in the family also provide a standard by which individuals may assess whether their governments and other social groups fit into the larger moral, and Islamic, order.* »⁶⁹² Dans les parties et chapitres précédents, nous avons analysé comment une certaine représentation de la famille pouvait influencer le discours sur l'homosexualité. Dans sa thèse, Ndèye Ndiagna Gning interprète, comme nous l'avons évoqué, les revendications actuelles sur la famille comme une conséquence de la « crise de l'identité masculine ». Ces dernières, ajoute-t-elle, ne se cantonnent d'ailleurs pas uniquement à la famille :

La revendication religieuse s'applique aussi dans d'autres domaines tels que la sexualité, par le contrôle des corps notamment celui des femmes. Toutefois, il convient de souligner que la situation actuelle s'inscrit dans un contexte plus ancien de moralisation et de politisation des mœurs sexuelles instituée tant avant qu'après l'indépendance.⁶⁹³

Les discours de ces associations religieuses sont ainsi souvent décrits et perçus comme des conceptions « traditionnalistes », en opposition à d'autres visions plus « modernes » de la société. Ce jeu entre tradition et modernité est perceptible dans les revues, magazines, journaux étudiés. Néanmoins, il apparaît important de s'interroger sur cette « tradition » perçue ou revendiquée, dans la mesure où les acteurs, associations les plus actifs de ce renouvellement, à l'instar des courants « réformistes », s'inscrivent dans une dissidence vis-à-vis de l'islam confrérique soufi traditionnel sénégalais.⁶⁹⁴ Dans ce contexte, nouveaux symboles sont mobilisés par ces acteurs, dans une volonté de modernisation de la sphère sociale et religieuse. Conséquemment, les références proclamées par ces

⁶⁹⁰ Cet aspect est également développé par : Gning, Ndèye Ndiagna, *Une réalité complexe. Sexualités entre hommes et prévention du sida au Sénégal*, op. cit., p. 169.

⁶⁹¹ Cet intérêt pour la famille n'est toutefois pas l'apanage des pays musulmans. Cependant, dans un contexte de pauvreté, les individus auront beaucoup plus tendance à s'appuyer sur la famille, d'autant plus quand certaines structures ou aides sociales font défaut (assurance maladie, indemnisation chômage...).

⁶⁹² Eickelman, Dale F., Piscatori, James (eds.), *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 7.

⁶⁹³ Gning, Ndèye Ndiagna, *Une réalité complexe. Sexualités entre hommes et prévention du sida au Sénégal*, op. cit., p. 172.

⁶⁹⁴ Représenté principalement par les deux ordres confrériques majoritaires dans le pays : la *Tidjaniya* et la *Mouridiya*.

différents courants s'appuient, moins sur une tradition réelle qu'une tradition ré-inventée, en fonction du contexte présent :

All traditions are created, however, through shared practice, and they can be profoundly and consciously modified and manipulated under the guise of the return to a more legitimate earlier practice. Of even more significance, changed economic and political conditions can profoundly alter the meaning and significance of ideas, movements, social and personal identities, and institutional arrangements, without the proponents of these ideas being fully aware of the nature of the change.⁶⁹⁵

Eckelman et Piscatori évoquent cette idée de « ré-invention » des valeurs ou des croyances, notamment en s'appuyant sur les écrits d'Edwards Shils, qui distingue le « passé des événements survenus » (« *past of occurred events* ») et le « passé perçu » (« *perceived past* »), ce dernier étant beaucoup plus malléable :

Actually, because the line between occurred and perceived pasts depends upon the construction, dissemination, and acceptance of authoritative historical narratives, the past of occurred events exists mostly as a pool of resources which can be drawn upon in traditional and modern settings to sanction present practice. In effect, the line between occurred and perceived both conscious and explicit, and unconscious and implicit.⁶⁹⁶

Une telle conception permet, *in fine*, de s'affranchir de la dichotomie, malheureusement encore trop souvent exprimée au sujet de l'Afrique, entre tradition et modernité. Au contraire, avec ces concepts de « ré-invention », « re-nouvellement », il s'agit de discerner la manière dont la tradition et la modernité se trouvent sans cesse prises dans un processus dynamique et dialectique. En outre, ces notions subsistent en lien avec des systèmes axiologiques et avec la production d'imaginaires sociaux. C'est d'ailleurs en fonction de ces systèmes de valeurs que l'on jugera du « progrès » ou au contraire de la « réaction » de certains discours et pratiques.

Cette dynamique religieuse est bien évidemment à l'œuvre dans des groupes comme Jamra, mais également au sein d'organisations, dites réformistes, telle l'Association des Etudiants musulmans de Dakar (AEMUD), fondée en mai 1984, dans le but de : « *revaloriser l'image et la pratique de la religion musulmane au sein du campus universitaire* », ⁶⁹⁷ à une époque où les étudiants étaient très fortement influencés par l'idéologie communiste :

⁶⁹⁵ Eickelman, Dale F., Piscatori, James (eds.), *Muslim Politics*, *op. cit.*, p. 28.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁶⁹⁷ Brossier, Marie, *Quand la mobilisation produit de l'institution. Pratiques de la famille et organisations religieuses au Sénégal*, *op. cit.*, p. 93.

Quand on commençait ici, les anciens qui ont créé l'association [l'AEMUD] au niveau du campus, il n'y avait que des communistes. Il n'y avait que des idées, donc venant du bloc socialiste. Donc, il y avait que des conférences sur ces idéologies là. La plupart des étudiants étaient des communistes.⁶⁹⁸

Marie Brossier, dont la thèse de doctorat porte en partie sur le mouvement, rappelle que l'AEMUD occupe une place de plus en plus visible sur la scène publique, depuis les années 2000. Cette visibilité est, pour une grande part, liée à son journal, lancé en 1986 et dont la maquette et le montage étaient, au début, réalisés par l'entreprise *Wal Fadjri*. En outre, l'association fut très impliquée dans la construction de la mosquée de l'université Cheikh Anta Diop, achevée en 1996 et dans laquelle se trouvent ses locaux, ainsi qu'une bibliothèque, cette dernière propose aux étudiants et chercheurs un ensemble d'ouvrages, notamment en langue arabe, portant principalement sur la religion. L'AEMUD entend, en effet, diffuser la connaissance théologique au sein de la communauté universitaire, comme en témoigne d'ailleurs les objectifs de l'association :

purifier la foi ; faciliter la pratique de la religion sur le campus en général, diffuser le message de l'Islam dans l'environnement de l'université en particulier ; former grâce à un enseignement général, religieux, l'éducation physique et la culture ; informer en utilisant toutes formes de médias ; développer l'action sociale et promouvoir la solidarité et la fraternité parmi les musulmans ; répondre aux détracteurs de l'islam.⁶⁹⁹

Tout comme Jamra, l'association combat, depuis sa création la « dégradation des mœurs », la « crise des valeurs » et la « crise de la famille » à l'œuvre dans le Sénégal contemporain.⁷⁰⁰ L'AEMUD dénonce le développement de certaines pratiques, comme la prostitution, la drogue, ou encore, l'homosexualité. L'AEMUD est notamment proche de l'Imam Mbaye Niang : « *figure emblématique du mouvement ibadou* », ⁷⁰¹ très actif lors de l'affaire du « mariage de Mbao ». La dénonciation de l'AEMUD s'accompagne d'une promotion de la cellule familiale et du mariage. L'association sera très active à l'occasion des discussions autour du Code de la famille, conjointement avec le CIRCOFS.⁷⁰² Cette

⁶⁹⁸ Interview réalisé avec l'imam Oumar Sall, Imam de la mosquée de l'université Cheikh Anta Diop et membre de l'AEMUD, réalisé le 21 août 2013 devant la mosquée de l'université Cheikh Anta Diop, Dakar.

⁶⁹⁹ Brossier, Marie, *Quand la mobilisation produit de l'institution. Pratiques de la famille et organisations religieuses au Sénégal*, op. cit., p. 97.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 299.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 319. Le terme *ibadou* est associé à la *Jamatou Ibadou Rahmane* (voir p. 176 de la présente étude), dont les positions sont proches de l'AEMUD. Toutefois, le terme *ibadou*, est plus généralement employé par les sénégalais d'une façon péjorative pour désigner les groupes dits « réformistes », qui se distinguent, notamment au niveau des habitudes vestimentaires, en revendiquant le port du voile pour la femme ou la barbe pour l'homme.

⁷⁰² *Ibid.*, p. 495-501.

centralité de la famille, comme le démontre Brossier, comporte plusieurs fonctions : premièrement, elle œuvre à la constitution du groupe, qui s'organise sur un : « *mode domestique et familial* » ;⁷⁰³ deuxièmement, elle permet d'opérer un contrôle, assujettissant les membres du groupe à un ensemble de normes et règles ; enfin, elle esquisse un : « *canal de diffusion de valeurs au sein de la communauté* ». ⁷⁰⁴ Le constat du développement de l' « aliénation culturelle » entraîne pour l'association l'obligation de défense de la famille, il lui impose de planifier, voir de mettre en œuvre une « réforme socio-politique », jouant de l'opposition entre : « *tradition africaine/modernité, local/global* ». ⁷⁰⁵ Cette stratégie rhétorique se retrouve dans les articles de *L'Etudiant Musulman*. Dès sa création, le journal défend une certaine conception de la famille et du mariage, c'est-à-dire l'union d'un homme et d'une femme, considérée en danger dans la société contemporaine :

Aujourd'hui, la période que nous avons baptisée « siècle du progrès » est le témoin d'une intense propagande vers l'abolition pure et simple de l'institution du mariage. Pour preuve la tête de file du féminisme Simone de Beauvoir qualifie le mariage d'institution archaïque et négative. ⁷⁰⁶

La figure de Simone de Beauvoir est, à nouveau, invoquée. ⁷⁰⁷ En tant que figure du féminisme, elle sous-tend une certaine représentation de la femme, considérée comme occidentale, à une époque, néanmoins, où beaucoup de sénégalaises, notamment universitaires, réclament une certaine indépendance. L'occident, personnifié, devient alors une sorte d' « envahisseur », déstabilisant la vie des musulmans. L'islam se présente, conséquemment, comme la seule solution, capable de sauver le monde. Ce propos se trouvait déjà dans les articles de *Walfadjri* des années 80 et 90. Le texte emploie des jeux d'oppositions binaires, mais aussi des effets de dramatisation, à travers l'énumération d'un ensemble de maux censés menacer la société. Un scénario apocalyptique semble même se dessiner avec le développement de la pandémie du sida, pouvant susciter un sentiment d'insécurité et de peur chez les lecteurs potentiels ; crainte d'autant plus pertinente que la science n'a jusqu'alors trouvé aucun traitement pour vaincre cette maladie, y compris en occident, désigné comme responsable de cette dernière :

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 47.

⁷⁰⁴ *Ibid.*

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 300.

⁷⁰⁶ La commission prédication et formation de l'AEMUD, « Le mariage : Entre les obstacles de la tradition et l'institution islamique », *L'Etudiant Musulman*, n°2, avril 1989, p. 2.

⁷⁰⁷ Simone de Beauvoir figurait également un exemple du féminisme dans l'article de *Wal Fadjiri*, « La tactique idéologique », analysée dans la première partie de ce chapitre : voir p. 197-198 de la présente étude.

Notre monde aujourd'hui est dans l'impérieux besoin de faire connaissance avec l'Islam dans toute sa vérité, toute sa clarté. nous [sic.] vivons présentement des crises aiguës dans tous les secteurs de la vie et particulièrement dans le domaine social où nous assistons à un développement inquiétant de la délinquance et de la perversion. Chaque jour qu'Allah fait, on voit un cortège de maladies qui se déploient à grande échelle. Voilà qu'émerge le SIDA ! qui défie toutes les sommités de la médecine moderne. Et à la question de savoir le responsable de la propagation de cette maladie, on nous répond : « Ce sont les relations sexuelles anarchiques ». Ce qui immédiatement fait déclic dans notre tête et l'on ne peut pas se rappeler cette fameuse parole du prophète (PSL) lorsqu'il regarda à l'horizon et dit : « Chaque fois que la perversion se répand dans une société, Allah y fait apparaître des maladies que les ancêtres ne connaissent guère. »⁷⁰⁸

Le Code de la famille, représente, pour les membres de l'association, un exemple de l'empiètement occidental ; la : « *non-prise en compte* »⁷⁰⁹ des particularités sociales, culturelles et religieuses du Sénégal se vérifie à l'occasion de l'élaboration des textes de lois. Cette critique pèse d'autant plus aujourd'hui, après la décolonisation, puisqu'elle suggère que la domination occidentale demeure, s'imposant, désormais, à travers l'imposition de valeurs morales, éthiques, politiques, religieuses, telles que la démocratie, la laïcité... Pour cette raison, la réforme du Code de la famille cristallise une sorte de combat idéologique, contre, ce qui peut être vécu comme un nouvel impérialisme :

Ce projet de statut personne n'est rien d'autre qu'un réajustement : celui du droit des musulmans. L'adopter c'est faire preuve d'équité et de bon sens, c'est aussi se délier du joug de l'Occident, c'est enfin avoir ce que l'on appelle simplement du courage, du courage politique.⁷¹⁰

L'adoption de ces principes « occidentaux » se conçoit comme une violence et finalement s'oppose, aux yeux des activistes, aux idéaux érigés par ce même occident, telle que la démocratie, principe fondé sur l'opinion de la majorité : « *Ou bien la démocratie consisterait-elle à appliquer à la majorité ce que la minorité décide ?* »⁷¹¹ Ces discours, paradoxalement, se rapprochent de certaines critiques, développées à l'encontre notamment des droits de l'homme ou la formulation d'un universel, établis selon un point de vue exclusivement occidental. Dans *L'Éthique*, Badiou rappelle que le rapport entretenu par l'occident avec les pays du sud ne peut être sauf de l'héritage du colonialisme :

⁷⁰⁸ La commission prédication et formation de l'AEMUD, « Le mariage : Entre les obstacles de la tradition et l'institution islamique », *op. cit.*, p. 4.

⁷⁰⁹ Touré, Mouminatou Ba, Sanghare, Malick, « Le code de la famille. Pourquoi réformer ? », *L'Étudiant Musulman*, n°48, Mai-Juin 2003, p. 7.

⁷¹⁰ *Ibid.*

⁷¹¹ *Ibid.*

Or, toute intervention au nom de la civilisation exige un mépris premier de la situation tout entière, victimes comprises. Et c'est pourquoi l'« éthique » est contemporaine, après des décennies de courageuses critiques du colonialisme et de l'impérialisme, d'une sordide auto-satisfaction des « Occidentaux », de la thèse martelée selon laquelle la misère du tiers-monde est le résultat de son impéritie, de sa propre inanité, bref, de sa *sous-humanité*.⁷¹²

Cette réflexion autour de l'universalité de la valeur éthique est également examinée, selon Judith Butler, par Adorno, qui questionne le hiatus qu'il peut y avoir entre les intérêts particuliers et l'intérêt universel. Il affirme que le champ de l'éthique manifeste l'échec de l'universel à se concilier avec l'individuel. Dans ce contexte, l'universel doit être assimilé comme violent et étranger, ne détenant aucune réalité substantielle pour les sujets. Pour cette raison, Adorno insiste sur la nécessité pour les sujets de s'appropriier les règles et les maximes morales.

Adorno insiste sur le fait qu'une norme éthique qui ne parvient à offrir aucune possibilité de vivre, ou dont aucune appropriation ne s'avère possible dans les conditions sociales existantes, doit faire l'objet d'une révision critique. Si cet ethos ignore les conditions sociales présentes, qui sont aussi bien les conditions dans lesquelles on peut s'appropriier toute éthique, il devient violent.⁷¹³

L'universalité elle-même n'est pas contestée, mais son échec à prendre en compte les particularités de chacun : « *Quand, pour des raisons sociales, on ne peut pas s'approprier un précepte universel, ou quand, toujours pour des raisons sociales, il doit être refusé, le précepte universel lui-même devient un lieu d'affrontement, un thème et un objet de débat démocratique.* »⁷¹⁴

Notre propos ne vise pas à confondre la pensée de Badiou, ou de Adorno, avec celle de l'AEMUD. Ce détour philosophique nous autorise à réévaluer ces revendications religieuses dans un contexte plus large, dévoilant la complexité de ce qui se joue dans le débat actuel sur l'homosexualité, notamment au nom du particularisme. Une recherche scientifique ne peut pas éluder ces aspects, ordonnant la manière dont le chercheur aborde son travail : Comment prendre en compte les positions de chacun sans pour autant tomber dans l'écueil du relativisme culturel ? Dans le cadre de l'homosexualité, la défense de certaines « réalités sociaux-culturelles » conduit, en effet, à des arrestations arbitraires ou des violences.

⁷¹² Badiou, Alain, *L'Éthique, essai sur la conscience du mal*, Nous, Caen, 2003, p. 29.

⁷¹³ Butler, Judith, *Le récit de soi*, trad. B. Ambroise et V. Aucouturier, Paris, PUF, 2007, p. 5.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 6.

L'AEMUD, juge mener un combat contre ce nouvel « impérialisme », à travers la défense d'une certaine conception familiale ; lutte d'autant plus difficile que ce nouveau « impérialisme » se diffuse à travers certains médias, par le biais du divertissement. Ces derniers sont accusés d'encourager les phénomènes de « mimétisme » et d'« uniformisation » :

La multiplication des contacts entre les peuples et les civilisations grâce aux NTIC (Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication) ont rapproché des peuples, qui jadis ne se connaissaient pas ou avaient peu de chance de se voir. Ce mouvement d'uniformisation à l'échelle planétaire est nommé mondialisation. « La mondialisation, nous dit Serge LATOUCHE, détruit la culture, L'impérialisme économique et l'impérialisme de l'économie, qui caractérise la modernité ont réduit la culture folklore et l'ont relégué dans les musées, [...] Et sur ses marges, à sa périphérie, elle lamine les autres cultures, dans sa dynamique conquérante, les écrase comme un rouleau compresseur.⁷¹⁵

L'extrait, ci-dessus, affiche une double légitimité, celle de renforcer le discours « anti-impérialiste » et de provenir d'un auteur français, Serge Latouche, économiste français et penseur de la décroissance, condamnant le dévoiement de sa propre culture. Concernant les médias, la technologie en soi n'est pas remise en cause, mais plutôt son développement rapide, qui met à mal la capacité d'adaptation des populations et enfin, l'usage, potentiellement mauvais, qui peut en être fait. Certaines images sont particulièrement pointées du doigt, par exemple : le manque de pudeur et la nudité, à l'œuvre dans certaines émissions et séries télévisées, accusées d'« affaiblir le cœur du musulman »⁷¹⁶ :

Ces images [télévisées] que le musulman regarde cultivent chez lui l'adoption de comportements indignes d'un musulman. Certains choisissent l'imitation ou l'identification à des stars du point de vue habillement, paroles, comportements tels le fait de s'adonner à l'alcool, au tabac, à la fornication...⁷¹⁷

Bien que les nouvelles technologies de l'information aident à une « démocratisation du savoir » et au « renouvellement des connaissances », ces outils sont également la source d'« un réel danger », à l'instar d'internet et des réseaux sociaux :

Internet malgré tous ses points positifs, reste un lieu de mauvaises rencontres. On constate que ce sont les enfants qui sont les plus exposés. Les « chats » sont très intéressants, ils permettent de s'exprimer, de communiquer avec des personnes du monde entier mais beaucoup d'enfants ont fait des rencontres qui

⁷¹⁵ Ndiaye, Mamadou, « La *oumma* islamique dans le rouleau compresseur de la mondialisation », *L'Etudiant Musulman*, n°65, Juillet-Août 2007, p. 3.

⁷¹⁶ Diouf, Oly, « Les impacts de la télévision dans la vie du musulman », *L'Etudiant Musulman*, n°68, 2008, p. 9.

⁷¹⁷ *Ibid.*

ont changé leur vie, parce que des pédophiles profitent de la naïveté des tchateurs pour récupérer les moindres détails de leur vie et ensuite les piéger.⁷¹⁸

La référence aux enfants, innocentes victimes, crée un effet de dramatisation, confortant l'argumentation et interpellant directement les parents ou futurs parents. Dans les interviews réalisées avec les membres de l'association, ce point de vue paradoxal sur les médias est également partagé :

Les nouvelles technologies de l'information, c'est des technologies importantes. Mais le couteau il est double, c'est un couteau à double tranchant. Nous on utilise l'internet. Dès fois on fait des sermons et on poste ça dans l'internet. On met des vidéos dans l'internet. Donc c'est tout un médium qu'on utilise. Mais il y a d'autres qui l'utilisent d'une manière qui ne convient pas à l'islam. C'est ça la critique qu'on fait. La critique qu'on fait c'est par rapport à l'utilisation, mais pas les nouvelles technologies en tant que telles.⁷¹⁹

Le contrôle médiatique devient nécessaire afin de combattre de nombreux problèmes sociaux. Une autre membre estime que les médias remplissent un rôle influent de nos jours, quant à l'apprentissage sexuel :

Aujourd'hui les jeunes apprennent la sexualité à travers l'internet, à travers la télévision. Ils se permettent même d'aller loin, ce qu'ignorent même leurs parents. Là c'est le monde des médias, c'est le monde du 21^e siècle. Finalement, est-ce qu'il y a une réelle éducation sexuelle ? Je me pose la question. Je n'ai pas encore fait d'études, à propos des jeunes, surtout des adolescents, mais je sais qu'il y a un problème, parce qu'il y a un libertinage sexuel.⁷²⁰

Les médias participent à la propagation du « libertinage » ou de la « dépravation des mœurs », thèmes chers à l'association. L'homosexualité symbolise, dans ce contexte, ce dévoiement social, culturel, religieux et sexuel. Elle représente : « *une des formes les plus hideuses de la fornication* », ⁷²¹ c'est-à-dire : « *une sexualité sans conscience des fins et sans respect du cadre* » :⁷²²

En effet, une personne qui pratique un tel acte est forcément dispersé dans son corps et dans son esprit et est susceptible de verser dans un cadre de transgression. C'est pourquoi l'Islam lui réserve la mort pour protéger la société.

⁷¹⁸ Barro, Mouhammad Khadim, « L'internet. Un couteau à double tranchant », *L'Etudiant Musulman*, n°69, Février-Mars 2009, p. 9.

⁷¹⁹ Interview réalisé avec l'imam Oumar Sall, Imam de la mosquée de l'université Cheikh Anta Diop et membre de l'AEMUD, réalisé le 21 août 2013 devant la mosquée de l'université Cheikh Anta Diop, Dakar.

⁷²⁰ Interview réalisé avec Fatoumata (pseudonyme), membre de l'AEMUD, réalisé le 12 septembre 2013 devant la mosquée de l'université Cheikh Anta Diop, Dakar.

⁷²¹ « Sermon. Fornication et homosexualité : deux pernicieuses gangrènes sociales », *L'Etudiant musulman*, n°42, Mars-Avril 2002, p. 4.

⁷²² *Ibid.*

Frères et Sœurs en la Foi, la soif spirituelle qui caractérise le monde de nos jours fait que cette pratique hideuse ignoble est devenue un fléau qui fait des ravages partout. Pire encore, les individus qui s'y adonnent ne se cachent plus : ils sont reconnus en matière de droit car étant organisés en associations, congrès et lobbies. La crise d'autorité qui leur a permis d'avoir ce statut leur facilite également la propagation de leur débauche à l'échelle internationale.⁷²³

L'homosexualité se révèle non seulement contraire aux valeurs religieuses défendues par l'association, notamment concernant la sexualité, mais traduit aussi un exemple des méfaits de la mondialisation, puisqu'elle viendrait de l'occident et se serait implantée au Sénégal, ou en Afrique, par le biais des médias, mais aussi du tourisme qui : « *met en contact deux populations économiquement et culturellement très différentes. L'une soucieuse de se distraire, l'autre pauvre, confrontée à des impératifs de développement* ». ⁷²⁴ L'homosexualité est rangée du côté de la distraction et du plaisir, « mirage » attractif pour les jeunes des pays africains désœuvrés. Elle reflète, au même titre que le tourisme, l'exploitation et les violences subies par les peuples du sud, relégués à être les objets distractifs de l'occident :

L'attirail matériel et les mirages de l'occident à l'endroit de jeunes en mal de boulot et d'aventure en font un Cheval de Troie au sein de notre société. Ce en quoi s'insurgeait Cheikh A. DIEYE durant la campagne électorale à Mbour : « *Non à un tourisme rimant avec sexe-soleil-plage* ». Depuis, le concours satanique organisé au club 5/5 à Mboro, les ébats amoureux d'homosexuels sur une plage de Dakar, le viol collectif d'une fille de 12 ans à Sédhiou, une Sénégalaise actrice d'un film porno en Italie, l'Odysée du Proxénète [sic.] Hollandais Peter au Sénégal montrent que le seuil est franchi.⁷²⁵

L'emphase mise sur le divertissement s'accompagne d'une dénonciation de l'économie moderne, qui tend à faire oublier les valeurs religieuses, culturelles, sociales « traditionnelles » au profit d'une culture de l'argent, où tout semble pouvoir s'acheter, même la sexualité. La « fornication » participe à un mouvement général de désacralisation, désenchantement, aboutissant, *in fine*, à une réduction du corps à une simple « marchandise » : « **L'économisme** : *En subordonnant tout à l'économie, donc au marché, la société de consommation tend à placer au même rayon des marchandises les choses et les êtres. Au nom de la liberté individuelle de la loi de l'offre et de la demande, le*

⁷²³ *Ibid.*

⁷²⁴ Samb, Mayoro, « Dégradation des mœurs : Une fille de la mondialisation », *L'Etudiant Musulman*, n°39, Août 2000, p. 10.

⁷²⁵ *Ibid.*

libéralisme mondial laisse de moins en moins de place à la morale. »⁷²⁶ Finalement, l'homosexualité incarne, pour l'association, un des symptômes de la destruction de la cellule familiale. Sur ce point, le discours de l'AEMUD n'innove pas, puisqu'il s'inscrit dans une rhétorique à l'œuvre, comme nous l'avons analysé, depuis les années 50. Néanmoins, cette stratégie discursive dépeint, selon Marie Brossier, une « tactique d'argumentation », fonctionnant de manière négative, en désignant aux membres de l'association les comportements prohibés par l'islam. Face au spectacle de la déperdition sociale, l'islam apparaît finalement la seule véritable solution :

En effet, il s'agit moins d'exhorter les membres de l'Association à respecter les prescriptions dogmatiques des textes sacrés en matière familiale, mais de leur présenter les manquements et autres violations de ces mêmes préceptes religieux. Cette stratégie d'argumentation, qu'on peut définir par défaut, porte comme objectif principal de présenter l'Islam comme solution salvatrice à l'ensemble des maux que connaît l'institution familiale en difficulté [...] ⁷²⁷

Le rôle de l'islam, dans sa dimension salvatrice, est souvent brandi par les membres de l'association, interrogés sur l'homosexualité :

Tout ce qu'il faut faire, si on connaît les *goorjigeeen*, c'est de leur parler. On est d'accord, de les corriger, montrer aux gens les conséquences religieuses, les interdits qui viennent dans la religion tout ça... Montrer les conséquences médicales - On n'en disconvient pas que le sida vient de l'homosexualité - On est d'accord. Donc ça c'est des questions qui sont là. ⁷²⁸

L'AEMUD invoque conséquemment un retour à la « tradition » pour contrer la crise que traverse la société. Néanmoins, cette idéologie du retour, comme nous l'avons mentionné, ne signifie pas un retour aux pratiques religieuses traditionnelles, par ailleurs souvent condamnées par l'association (dans une perspective similaire à celle de l'UCM),⁷²⁹ mais d'un retour aux « écrits du prophète ». Les membres de l'AEMUD se réclament du courant salafiste, distinct à leurs yeux du contenu qu'en donnent les occidentaux :⁷³⁰

C'est vrai que l'occident quand tu parles de *Salafi*, ils pensent à ceux qui posent des bombes, à ceux qui commettent des actes terroristes et autres, mais non. Notre enseignement est basé sur les enseignements du coran, le comportement du prophète et ceux de ses compagnons, qui vivaient avec lui. C'est dans ce sens que nous utilisons le terme *salaf* et *salaf* signifie devancer : ce qui nous

⁷²⁶ *Ibid.*

⁷²⁷ Brossier, Marie, *Quand la mobilisation produit de l'institution. Pratiques de la famille et organisations religieuses au Sénégal*, op. cit., p. 302-303.

⁷²⁸ Interview réalisé avec Aïssatou (pseudonyme), membre de l'AEMUD, réalisé le 13 septembre 2013 devant la mosquée de l'université Cheikh Anta Diop, Dakar.

⁷²⁹ Voir p. 132-140 de la présente étude.

⁷³⁰ Sur ce point, voir notre définition p. 132 de la présente étude.

ont devancé, c'est-à-dire la première génération de l'Islam. Donc nous nous identifions à eux.⁷³¹

Ce positionnement religieux entraîne des confrontations idéologiques avec les autres mouvements religieux, en particulier les deux ordres soufis majoritaires dans le pays : la *Tidjaniya* et la *Mouridiya*. A l'intérieur de l'espace religieux, l'AEMUD se singularise par les pratiques vestimentaires adoptées par les membres de l'association : les femmes portant le voile et les hommes, vêtus de longs boubous jusqu'aux chevilles, portant la barbe.⁷³² Erin Augis, qui a conduit un ensemble de travaux sur les femmes des mouvements « *ibadou* », rappelle les discriminations et l'ostracisme auxquels sont confrontés les jeunes militants de ces associations. Ces derniers doivent souvent faire face au regard désapprobateur de leurs parents, ceux-ci assimilant ces nouvelles habitudes vestimentaires à un reniement des coutumes et de la culture sénégalaise :

To cultivate orthodox piety is to rebel against ideological vestiges of Senegal's colonial past as well as its Sufist religious, both of which are embodied in their elders' world views and actions. This defiance is not simply the next generation's natural inclination to distinguish itself from the previous; it is more so a way to negotiate new social, political, and economic circumstances as well as introduce new belief systems by challenging old ideology.⁷³³

La condamnation publique de l'homosexualité émane, principalement, de ces groupes minoritaires contestataires, qui tentent de surmonter leur position marginale au sein de la société, en essayant de se rendre le plus visible possible dans l'espace public, par le biais notamment des médias. Cette dynamique s'apparente à la stratégie épousée par les associations « réformistes » susmentionnées, mais également par certains groupes « néo-confrériques », tels que le Mouvement Mondial pour l'Unicité de Dieu (MMUD), créé en 1995, par Modou Kara Mbacké, organisation de masse très populaire chez les jeunes sénégalais. Fort de sa popularité croissante, Modou Kara Mbacké s'est lancé en politique, en 2004, en créant son propre parti politique, le Parti de la Vérité pour le Développement (PVD). Modou Kara Mbacké, surnommé le « marabout des jeunes »⁷³⁴ ou encore le

⁷³¹ Interview réalisé avec l'imam Oumar Sall, Imam de la mosquée de l'université Cheikh Anta Diop et membre de l'AEMUD, réalisé le 21 août 2013 devant la mosquée de l'université Cheikh Anta Diop, Dakar.

⁷³² Voir également, sur ce point : Brossier, Marie, *Quand la mobilisation produit de l'institution. Pratiques de la famille et organisations religieuses au Sénégal*, op. cit., p. 56.

⁷³³ Augis, Erin, « Jambaa or Jumbax-out ? How Sunnite Women Negotiate Power and Belief in Orthodox Islamic Femininity », In., Diouf, Mamadou, Leichtman, Mara (eds.), *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Power, and Femininity*, Palgrave Macmillan, New-York, 2009, p. 219.

⁷³⁴ Samson, Fabienne, « La mélodie Divine du Mouvement Mondial pour l'Unicité de Dieu : Entre musique religieuse locale (Sénégal) et musique pour le Monde (world music) », In., Olivier, Emmanuelle (éd.), *Musique au monde. La tradition au prisme de la création*, Paris, Editions Delatour France, 2012, p. 78.

« général », à l'instar de l'AEMUD ou Jamra, entend aussi ré-islamiser la population. Contrairement aux mouvements réformistes analysés, le MMUD se situe dans un prolongement des enseignements de la confrérie mouride et plus particulièrement de son fondateur Cheikh Ahmadou Bamba. Le mouvement, inspiré par l'islam confrérique, s'inscrit dans une dynamique de modernisation. En effet, le mouvement entend s'adresser principalement à la jeunesse désœuvrée des grandes villes du Sénégal, se distanciant ainsi de la *zawiya* (lieu d'implantation) d'origine de la confrérie mouride, à savoir la ville sainte de Touba. Fabienne Samson, qui a notamment travaillé sur le MMUD et le mouvement « néo-confrérique » tidjane, le *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty*,⁷³⁵ constate la fonction stratégique de l'implantation dans les villes :

Implantés dans tous les quartiers de Dakar, ils n'ont pas choisi d'investir des lieux précis de la ville (comme les mosquées par exemple) mais ont préféré se diffuser dans l'ensemble de la capitale afin de recruter parmi toutes les couches sociales [...] La ville, choisie volontairement parce que lieu de concurrence au sein du champ maraboutique, leur offre alors la possibilité de toucher un large auditoire en quête de nouveaux repères. Face aux mutations profondes des modes de vies liées à ce contexte urbain, ils se démarquent des enseignements classiques de leurs confréries d'origine et prennent comme principal thème de prédication les difficultés journalières rencontrées par les jeunes citadins [...] Inspirés par l'islam réformiste ils se donnent ainsi pour mission de moraliser cet environnement non-conforme à leur conception religieuse et de réislamiser la société sénégalaise afin d'offrir à leurs fidèles l'espoir de vivre un jour dans une société islamique idéale.⁷³⁶

Afin de propager son enseignement, Modou Kara Mbacké utilise également très largement les médias. Le MMUD dispose ainsi d'un site web, très élaboré,⁷³⁷ mais encore d'une chaîne *YouTube*, où des vidéos des déplacements et sermons du leader sont régulièrement mises en ligne.⁷³⁸ Le « général » dispose, en outre, de son propre service d'ordre, la « Kara sécurité », enrôlant certains membres du groupe, ainsi qu'un orchestre philharmonique, la Mélodie Divine, qui : « *se donne donc pour vocation de transmettre dans le monde profane les messages de Modou Kara Mbacké* ». ⁷³⁹ Enfin, le groupe s'engage très souvent dans le

⁷³⁵ Voir sur ce point le livre qu'elle a consacré au mouvement : Samson, Fabienne, *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Éditions Karthala, 2005.

⁷³⁶ Samson, Fabienne, « Identités islamiques dakaroises. Etude comparative de deux mouvements néo-confrériques de jeunes urbains », *Autrepart*, [en ligne], n°39, 2006/3. (Page consultée le 11.05.2016)
URL < <http://www.cairn.info/revue-autrepart-2006-3-page-3.htm> >

⁷³⁷ Voir le site du MMUD à l'adresse suivante : <http://www.karacom.org>

⁷³⁸ Voir la chaîne *YouTube* du MMUD à l'adresse suivante :

<https://www.youtube.com/user/KourelKara/videos>

⁷³⁹ Samson, Fabienne, « La mélodie Divine du Mouvement Mondial pour l'Unicité de Dieu : Entre musique religieuse locale (Sénégal) et musique pour le Monde (world music) », *op. cit.*, p. 79.

nettoyage des cimetières, ou des routes, lors d'inondations. A une époque où la jeunesse sénégalaise apparaît particulièrement touchée par la crise économique et ses conséquences (chômage, misère, délinquance), l'engagement auprès du MMUD est souvent vécu comme une possibilité de réinsertion sociale, comme en témoigne les propos de cet activiste, qui s'est engagé auprès du « général », après quelques petits délits commis lors de son adolescence : « *Bon à un certain moment il y avait un vide, on n'avait pas de repère. Le message du général, quand il est venu sur nous, c'était comme la libération. Bon en réalité, c'était non pas pour moi seul. Bon on était des milliers de jeunes, on était toute une génération.* »⁷⁴⁰ Dans ce contexte, le thème de la « dépravation des mœurs », à l'instar de l'homosexualité, est régulièrement mis en avant par Modou Kara Mbacké ; la similarité de sa stratégie avec celle de l'AEMUD revient aussi à souligner la voie salvatrice de l'islam. Pour cette raison, les stratégies discursives de ces différents groupes religieux développent l'équivoque. En effet, l'évocation de certains thèmes, par ailleurs condamnés, induit une certaine visibilité, notamment nécessaire en période électorale. Toutefois, les membres des groupes religieux interrogés relativisent tous dans l'ensemble leur implication, par exemple, dans les débats autour de l'homosexualité, tel le membre du MMUD susmentionné :

Bon par rapport à l'homosexualité, par rapport au discours du guide, bon, ce que j'ai lu et entendu dire, pour rectifier un tout petit peu, lui il n'a pas beaucoup parlé de l'homosexualité, parce que pour faire une action concrète pour combattre l'homosexualité, il n'y a pas besoin de dire. Il suffit de dire aux musulmans ce que dieu leur a recommandé. Lui il tend plutôt vers cela. Il y a une fois, en 2010, j'ai assisté à ça, dans un point de presse du Magal de Touba, on lui a demandé par rapport aux homosexuels, qu'on dit que d'habitude il y en a dans le pays là et consort. Il a répondu aux journalistes : « Moi ce que je sais en nom (parce que homosexuel quand on traduit ça en wolof, on dit *goorjigeen*, comme si c'était : moitié homme, moitié femme, c'est comme ça on traduit ça en langue wolof). Lui a dit : « Moi, ce que je connais, je connais un homme par là et une femme par là, jusqu'à maintenant, personne n'ai venu me dire que moi je suis homosexuel. » Il a dit aussi que c'est une maladie.⁷⁴¹

La popularisation du thème de l'homosexualité est largement imputée aux médias, accusés par ces groupes, notamment dans la continuité de la dénonciation des nouvelles technologies médiatiques, de concourir au dévoiement de la population.

⁷⁴⁰ Interview réalisée avec Lamine, (pseudonyme), membre du Mouvement Mondial pour l'Unité de Dieu (MMUD), le 23 août 2013, à Grand-Yoff, Dakar.

⁷⁴¹ *Ibid.*

3.3. La fabrique de l'identité homosexuelle

Jusqu'à maintenant, les différentes études qui ont été menées sur l'homosexualité au Sénégal mentionnent toutes l'existence du *goorjigeen* (signifiant « homme-femme » en wolof). Dans son article, « Understanding sex between men in Senegal », Cheikh Niang établit une corrélation entre le *goorjigeen*, tel qu'il existait dans la société traditionnelle sénégalaise et la figure de l'homosexuel, tel qu'il survient dans la société contemporaine. Il rappelle, que traditionnellement le *goorjigeen* avait l'habitude de se travestir et avait la charge d'organiser les cérémonies de mariage, circoncision, baptême... Nous avons d'ailleurs relevé un exemple de ce type, Malobé Niang, dans *Le revenant* de Aminata Sow Fall. Cheikh Niang ajoute que l'adoption d'un habit féminin revêt une forte résonance au Sénégal, où les hommes peuvent devenir des femmes quand un esprit féminin (« rab ») prend possession de leur corps. Parmi les Lébou (communauté de pêcheur du Sénégal) le leader des « ndëp » (cérémonies), en charge de restaurer l'harmonie psychique, social et écologique et pouvant être un homme ou une femme, doit porter des habits féminins et adopter des attitudes féminines. Niang précise que beaucoup de leaders masculins de « ndëp » entretiennent des relations sexuelles avec d'autres hommes, bien que cela soit maintenu sous silence.⁷⁴² Ainsi, la figure du *goorjigeen* est socialement rattachée à la femme :

Etymologically, the *goor-jigeen* is defined as both a man and a woman, but socially, he belongs to the women's world. Sometimes, the expression *gooru jigeen yi* may be employed, meaning the [sic.] 'the women's man', or a man who has become very attached to women. Words used to specify different categories of *goor-jigeen* often refer to age of the person. As an adult, a *goor-jigeen* can be called *jeeg*. Generally speaking, a *jeeg* is a woman who is conscious of her sexual maturity. One of the highest positions that can be held by a *goor-jigeen* is that of 'ndeyale', meaning: 'to be given the status of a mother'. A *goor-jigeen* may be awarded this position either by women in family ceremonies such as dancing parties or weeding or by other *goor-jigeen* in similar circumstances. Younger *goor-jigeen* usually call older ones *jeeg*, as a sign of respect, or *yaay* (mother or mummy) via an analogy to-mother-daughter relationships.⁷⁴³

⁷⁴² Niang, Cheikh Ibrahima, « Understanding Sex between Men in Senegal: beyond current linguistic and discursive categories », *op. cit.*, p. 120. Cf. également : Broqua, Christophe. « Góor-jigéen : La resignification négative d'une catégorie entre genre et sexualité (Sénégal) », *Socio*, 9, 2017, p.163-183.

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 117.

Dans sa thèse, Ndèye Gning partage un point de vue similaire concernant la position sociale traditionnelle élevée du *goorjigeen* qu'elle rapproche au *géewël*, griot, dans la société sénégalaise :

Au Sénégal, tout *gээр* (noble) qui se respecte, a son *géewël*, de même que nombre de *Diriyenke* (femmes planteuses, avec un certain statut socioéconomique) disposent d'un *goorjigeen* qui les accompagne et les conseille en habillement puisque les *goorjigeen* disposent de talents avérés dans des domaines tels que la mode. Par ailleurs, dans certains contextes, les *goorjigeen* remplissent les mêmes rôles que les *géewël*. Tous deux disposent de fonctions sociales (maître de cérémonie). Ils accompagnent leur *gээр* et leur *Diriyenke* dans les manifestations importantes de la vie sociale et politique.⁷⁴⁴

En se référant à ses interviews réalisées, Ndèye Gning établit une différence entre le *goorjigeen*, le MSM et l'homosexuel. Elle note, à ce titre, que le terme *goorjigeen* revêt, de nos jours, une consonance péjorative au sein de la société. De même, les membres des associations religieuses rencontrés, bien que ne remettant pas en cause l'existence du *goorjigeen*, ne l'assimilent cependant pas à l'homosexuel. Plusieurs raisons sont pour cela invoquées, comme le démontre les extraits d'interviews suivants :

Extrait 1

Les gens n'y tenaient pas beaucoup d'importance, parce que ce n'était pas assez développé, mais après on a vu, avec ce brassage culturel de l'informatique et tout. Les pays nordique ont amené une autre forme d'homosexualité beaucoup plus dure ; ils en ont fait un mode de vie.⁷⁴⁵

Extrait 2

Dans les cérémonies, on rencontrait ce genre de personnes là. Bon... on les appelle les *goorjigeen*, mais c'étaient pas des *goorjigeen* en tant qu'homosexuels, qu'on connaît actuellement. C'étaient des gens efféminés, mais c'étaient pas des homos comme on le connaît actuellement. C'était des gens qui étaient en quelque sorte des MC, des maîtres de cérémonies, lors des baptêmes, lors des mariages et autres. Donc, c'étaient des gens efféminés, mais ils étaient mariés, ils avaient des épouses donc c'est pas des homosexuels qu'on connaît actuellement, donc c'est différent, c'est pas la même chose.⁷⁴⁶

Extrait 3

Je voudrais dire que pour répondre à votre question là : pourquoi les *goorjigeen* existaient au Sénégal ? il faut faire la différence entre l'homosexuel et je ne dis pas le travesti, peut-être que c'est le travesti. C'est-à-dire, à l'époque, peut-être

⁷⁴⁴ Gning, Ndèye Ndiagna, *Une réalité complexe. Sexualités entre hommes et prévention du sida au Sénégal*, op. cit., p. 79.

⁷⁴⁵ Interview avec Bamar Gueye, (directeur général exécutif de l'ONG Jamra) réalisé le lundi 26 décembre 2011 dans les locaux de l'ONG, Dakar.

⁷⁴⁶ Interview réalisé avec l'imam Oumar Sall, Imam de la mosquée de l'université Cheikh Anta Diop et membre de l'AEMUD, réalisé le 21 août 2013 devant la mosquée de l'université Cheikh Anta Diop, Dakar.

il y avait des gens qui s'habillaient comme une femme pour faire leur *sabar*, c'était plutôt carnavalesque qu'autre chose. Oui, ça les gens en rigolait, parce que c'était carnavalesque, parce que nous même, dans notre tradition au Sénégal, on a le *Tajabone*, que nous organisons la nuit du *Tamkharite*, par exemple, où les enfants sortent en se déguisant en femmes et les femmes se déguisent en homme. Ça, c'est une pratique carnavalesque qui est acceptée, et des carnivals ont en trouve un peu partout, mais la pratique sexuelle, c'est-à-dire au point que deux hommes font l'amour, ou bien que deux femmes aussi se livrent à ses pratiquent là, ça n'a jamais été accepté, ça n'a jamais été toléré dans ces sociétés là.⁷⁴⁷

Dans ces différents extraits, le *goorjigeeen* est dépeint comme un « amuseur », qui s'habille en femme pour divertir son auditoire. Dans ce cadre, La référence au *Tajabone* s'avère particulièrement intéressante. En effet, le *Tajabone* est une festivité sénégalaise, célébrée lors du *Tamkharite*, ou Achoura, c'est-à-dire le 10^e jour du nouvel an musulman. Lors du *Tamkharite*, les croyants sont encouragés à accomplir des actions pieuses, tels que la prière, le jeûne, mais aussi l'aumône aux plus pauvres. Au Sénégal, les enfants, durant le *Tajabone*, occupent une place particulière : ils se déplacent de maisons en maisons, afin de recueillir, dans leur petit bol, le couscous cuisiné par les parents. En outre, cette cérémonie emprunte une dimension un peu plus festive, prenant, des allures de carnaval, où les enfants, et parfois même les adultes, se travestissent en revêtant des habits féminins pour les hommes et des habits masculins pour les femmes :

Une foule dense et hétéroclite se resserre de plus en plus autour de la place, entre Pondekhole et Dack, deux sous-quartiers de Guet-Ndar. C'est le monde à l'envers, sur le chemin du rire. Les rôles sont intervertis, en une nuit les valeurs se perdent, une seule est conservée : le rire. Les femmes sont déguisées en hommes et s'efforcent de rendre leurs voix plus dures. Elles portent des bonnets, des babouches, de grands boubous, des caftans, des pantalons, des chemises, bref tout ce qui, en temps ordinaire caractérise un homme. Une parmi ces femmes s'est déguisée en vieil homme, pipe à la bouche, le visage maquillé à faire sortir des semblants de rides, le dos voûté, la démarche lente et mal assurée ; elle s'arque toute sur une canne [...] Une autre jeune fille imite un homme, le sexe en érection. Du ceinturon qu'elle porte, prend un sexe en bois et, par de fréquents coups de rein, elle fait tressauter son pantalon bouffant.⁷⁴⁸

Ces festivités sont d'ailleurs également diffusées à la télévision. Le *Tajabone* autorise donc la pratique du travestissement, qui est normalement interdit par l'islam. A ce titre, la fête

⁷⁴⁷ Interview avec Alioune (pseudonyme), membre du *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty*, réalisé à Dakar, le 19 septembre 2013.

⁷⁴⁸ Mbaye, El Hadji Amadou, « Tadjabone, folle nuit à Guet-Ndar », *Le Soleil*, 17 août 1989, p. 7-16. Cité par : Aïdara, Abdoul Hadir, *Saint-Louis du Sénégal d'hier à aujourd'hui*, Brinon-sur-Sauldre, Éditions Grandvaux, 2004, p. 45.

s'apparente à une forme de carnaval, à savoir une fête qui tolère, durant une période limitée, la violation de certaines prohibitions, ainsi que la célébration du désordre ou de la licence. En cela, ce genre de fêtes possède un caractère transgressif, où la population laisse libre cours à ses débordements. Ce moment, comme nous l'avons mentionné, doit être limité dans le temps. Il s'agit d'un état exceptionnel, opposé à la norme, qui elle régit la quotidienneté, le comportement « normal » que l'on doit avoir en société. Les extraits, ci-dessus, dépeignent la présence du *goorjigeeen* en ces termes : non seulement comme une figure grotesque, mais aussi dont la sphère d'action présente une limitation dans le temps et l'espace, étant actif durant les festivités. Le *goorjigeeen* est donc circonscrit à ce rôle social, à ce jeu, sa figure aboutissant à la négation d'une quelconque dimension sexuelle (extraits 2 et 3). Cependant, dans l'extrait 1, Bamar Gueye formule des propos plus nuancés, il ne nie pas les possibles relations « homosexuelles » du *goorjigeeen*, mais condamne la nouvelle visibilité des homosexuels, ou MSM au Sénégal, qui sortent du cadre festif, anciennement alloué au *goorjigeeen*, et réclament de vivre dans la normalité. Ces différentes opinions, ou recherches, sur le *goorjigeeen* témoignent finalement de la difficulté de translation des réalités, valeurs, pratiques d'une culture à une autre. La traduction renferme toujours une dimension intraduisible, signifiant ce qui fait la spécificité et la singularité de chaque culture ou langage. L'existence du *goorjigeeen* dévoile, ainsi, une identité (sexuelle et de genre) qui n'existe pas, en tant que telle, dans la culture française. Conséquemment, traduire le mot *goorjigeeen* par homosexuel induit un appauvrissement de sens. Cependant, le processus de traduction ne renvoie pas seulement à un problème interculturel, mais également à un problème intergénérationnel, puisqu'on s'avise que la représentation du *goorjigeeen* traditionnel, ainsi que sa compréhension sont, de nos jours, au sein même de la société sénégalaise, fortement influencées par les discours contemporains sur l'homosexualité ; le *goorjigeeen* d'antan s'est effacé. Ce changement trouble également, par exemple, la perception de certaines cérémonies ou pratiques, tels que les jeux de travestissement lors du *Tajabone*, qui commencent, depuis quelques années, à être condamnés, puisque opposés aux préceptes islamiques. Dans les deux parties suivantes, nous analyserons comment les médias et le discours scientifique œuvrent tout deux à la construction d'une certaine perception de l'identité homosexuelle au Sénégal.

3.3.1. *L'homosexualité et sa mise en scène médiatique*

Dans les premières parties de ce chapitre, nous avons décrit la manière dont les instances et les médias religieux sénégalais traitent de l'homosexualité. Les religieux ne sont pas les seuls à s'emparer de ce thème. Les médias et principalement la presse écrite, contribuent grandement à alimenter les débats autour de cette question. Comme nous l'avons mentionné précédemment, l'explosion discursive autour de l'homosexualité, à la fin de la décennie 2000, a été, dans une grande mesure, provoquée par la publication des photos de la cérémonie d'un présumé mariage gay, le « mariage de Mbao ». Le traitement médiatique de l'homosexualité par la presse écrite sénégalaise est corollaire au développement, depuis quelques années, d'une « presse populaire ». Selon Wittmann, le quotidien *Le Populaire*, lancé en 1999, inaugure ce nouveau type journalistique dans le pays, à l'affût de scandales et affaires scabreuses impliquant les politiciens et personnalités publiques.⁷⁴⁹ Depuis, plusieurs journaux de ce genre ont vu le jour : *Tract*, en 2000, *Frasques*, *Mœurs*, *Scoop*, *Volcan*, en 2001, *Révélation*, *La Source*, en 2002.⁷⁵⁰ L'avènement de cette presse, qualifiée souvent péjorativement de : « *presse de caniveau*, *presse de masse*, *presse people*, *presse populaire*, *presse poubelle*, *presse refoulée*, *presse à scandales* [...] »⁷⁵¹ pose la question du rôle de la presse, normalement censée « transmettre le savoir » ou transmettre l'information :

Bei ihrer Suche nach Skandalen, Scoops und Primeurs ignoriere sie die wesentlichen Punkte universal gültiger Pressearbeit und ziehe Gerüchte den Recherchen vor. Indem sich der Boulevardjournalist mit seiner Rolle des Denunzierens von angeblichen Missständen begnüge, werde er besonders häufig Opfer von Instrumentalisierung. Durch die Nichtbeachtung grundlegender Prinzipien der Informationsprüfung würden allzu häufig Unwahrheiten und Verleumdungen veröffentlicht. Dies hänge auch damit zusammen, dass in den Redaktionen überproportional viele junge, unerfahrene oder sogar ohne Ausbildung angestellte journalistInnen arbeiten würden.⁷⁵²

La recherche du sensationnel conduit régulièrement la « presse populaire » à transgresser les règles éthiques et déontologiques, prescrites par le Syndicat des professionnels de l'information et de la Communication du Sénégal (Synpics) et le Conseil pour le respect de

⁷⁴⁹ Wittmann, Frank, « Zur Ambivalenz des Populärjournalismus in Senegal Strategische Aneignung und mediale Repräsentation der Hausmädchen », *Africa Spectrum*, vol. 38, n°2, 2003, p. 155.

⁷⁵⁰ Wittmann, Frank, « La presse écrite sénégalaise et ses dérivés. Précarité, informalité, illégalité », *Politique africaine*, n°101, 2006/1, p. 183.

⁷⁵¹ Wittmann, Frank, « Zur Ambivalenz des Populärjournalismus in Senegal Strategische Aneignung und mediale Repräsentation der Hausmädchen », *op. cit.*, p. 156.

⁷⁵² *Ibid.*, p. 156-157.

l'éthique et de la déontologie (CRED).⁷⁵³ Wittmann rappelle, ainsi, que ces dérapages occasionnent de nombreux procès, scandales et une perte de légitimité. Ces problèmes concernent la presse sénégalaise dans son ensemble, qui malgré un nombre notoire de journaux, traverse une crise. Ces difficultés ont diverses origines. Après l'accès au pouvoir de Abdoulaye Wade, le Sénégal a connu une lente détérioration de la liberté d'expression, avec l'emprisonnement de nombreux journalistes. La presse écrite doit également faire face à des difficultés de rentabilité, dans un pays encore marqué par un taux élevé d'analphabétisme, expliquant le lectorat réduit des journaux. La presse écrite sénégalaise est constamment tiraillée entre une « visée d'information » et une « visée de captation », pour reprendre les termes de Chareaudeau.⁷⁵⁴ Afin de remédier au manque de lecteurs, les journaux privilégient la recherche du « scoop », à l'occasion d'événements publics, mais aussi en publiant à leur « une » des images « scandaleuses », « tape à l'œil » :

Le journal *Frasques* a ainsi vendu un numéro à 50 000 exemplaires grâce à la publication d'une photo d'un travesti sénégalais en 2003. En moyenne, le tirage de l'ensemble des quotidiens se situe autour de 120 000 exemplaires, et de 70 000 exemplaires pour les hebdomadaires et mensuels.⁷⁵⁵

Cette fragilité économique explique ainsi le manque de professionnalisme de beaucoup de journalistes, la plupart jeunes et inexpérimentés et exerçant dans des conditions précaires. Le traitement de l'homosexualité par la presse écrite doit être analysé à l'aune de ces différents aspects, mais il témoigne également d'une dynamique transnationale homophobe. Les phénomènes d'« outing »⁷⁵⁶ se généralisent dans beaucoup de pays africains, tel qu'au Cameroun, en 2006, lorsque le journal « *Anedocte* » publia « Le top 50 des Homosexuels Présumés du Cameroun »,⁷⁵⁷ ou encore en Uganda avec la publication, par l'hebdomadaire *Rolling Stone* des « 100 Pictures of Uganda's Top Homo Leak », en 2010. Cette « mobilisation contre les invisibles »⁷⁵⁸ s'exerce, principalement, au Sénégal, par une certaine image de l'homosexuel et plus récemment de la lesbienne dans la presse, jouant avec les stéréotypes et préjugés développés par la population.

⁷⁵³ Wittmann, Frank, « La presse écrite sénégalaise et ses dérives. Précarité, informalité, illégalité », *op. cit.*, p. 183.

⁷⁵⁴ Voir p. 182-191 de la présente étude.

⁷⁵⁵ Wittmann, Frank, « La presse écrite sénégalaise et ses dérives. Précarité, informalité, illégalité », *op. cit.*, p. 184.

⁷⁵⁶ Le « outing » signifie le fait de dévoiler publiquement l'orientation sexuelle d'une personne.

⁷⁵⁷ Nyeck, S.N., « Mobilizing against the Invisible : Erotic Nationalism, Mass Media, and the “Paranoid Style” in Cameroun », *In.*, Nyeck, S.N., Eprecht, Marc, *Sexual Diversity in Africa. Politics, Theory, and Citizenship*, *op. cit.*, p. 155.

⁷⁵⁸ *Ibid.*

Dans cette partie, nous donnerons, un aperçu de ces différentes représentations, à travers l'analyse d'articles parus, depuis la décennie 2000, dans divers journaux. Comme *Djamra/Jamra* et *Walfadjri*, nous nous intéresserons à « la manière de faire », c'est-à-dire à la présentation de l'information.⁷⁵⁹ A ce stade, il nous faut préciser que la totalité des articles analysés développent une condamnation sans appel des pratiques homosexuelles et lesbiennes. L'argument principal avancé d'un tel jugement se fonde, encore une fois, sur l'ordre culturel. En ce sens, l'homosexuel se différencie du *goorjigeen*. Il personnifie un « genre » nouveau, contre lequel la population doit être prémunie. Cette argumentation est à l'œuvre dans un dossier spécial du quotidien *L'info*, datant de l'année 2000 ; les titres des articles illustrent cette idée de nouveauté :

- « Loupe homo »
- « La particularité homosexuelle »
- « habitudes alimentaires et habillement. La particularité homosexuelle »
- « Centre de l'homosexualité au Sénégal »

L'homosexuel émerge comme un personnage particulier, singulier, dont les pratiques, jugées étranges, exigent la rédaction d'un dossier spécial, en plus d'un décodage « des habitudes alimentaires et vestimentaires », qui paraissent, par ce biais, relever de l'exceptionnel, de l'anormalité, en tout cas par rapport au lecteur présumé du dossier. Les photos et illustrations, accompagnant les articles, dépeignant des hommes en train de s'embrasser (entourés de petit cœur ou un homme « travesti ») renforcent, à travers une touche humoristique, la charge critique.

⁷⁵⁹ Charaudeau, Patrick, *Les médias et l'information. L'impossible transparence du discours*, op. cit., p. 27.

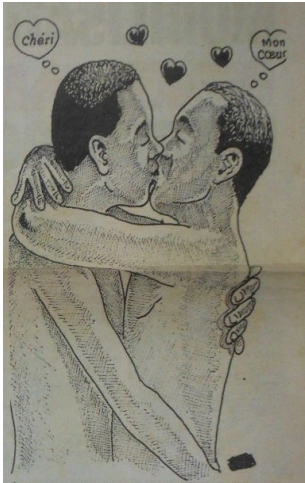


Figure 9: Dessin accompagnant le dossier sur l'homosexualité de *L'Info* *L'Info*, samedi 29, dimanche 30 avril et lundi 1^{er} mai, 2000.

Ces images, ainsi que les descriptions des journalistes, aboutissent à une représentation caricaturale de l'homosexualité, supposant susciter la réprobation critique du lecteur, son mépris vis-à-vis d'un comportement, dépeint comme grotesque. Comme le souligne Charaudeau, la caricature agit comme une « catharsis sociale », provoquant chez ceux qui ne se sentent pas concernés un ensemble de pulsions négatives:

L'humour n'existe pas en soi, il n'existe que dans une relation, et selon les enjeux de cette relation, il peut avoir un effet de complicité ludique ou un effet destructeur, et parfois bien plus destructeur que celui du commentaire critique sérieux. Dans le cas des caricatures de presse, il prétend produire les deux effets à la fois, car il prend le lecteur comme complice d'un jugement dévalorisant qui porte sur un tiers absent qui n'est pas là pour répliquer (et quand il réplique, le mal est déjà fait). Si le lecteur n'est pas du bord de la cible critiquée, ou s'il peut prendre de la distance vis-à-vis de la critique, il appréciera l'humour, mais en même temps il soulagera une pulsion vengeresse ; la caricature joue alors un rôle de catharsis sociale.⁷⁶⁰

L'homosexualité est stigmatisée, parce que « réprouvée » par la « morale africaine ». Les journalistes évoquent un *goorjigéen*, dont l'image, *a contrario* des témoignages recueillis au début de cette partie, paraît médiocre. Son importance sociale est maintenant minorée, reléguée à une simple contradiction : un homme prétendant être une femme.

La morale, en tous les cas, réproouve, du moins celle là africaine, singulièrement sénégalaise qui ne s'est jamais faite à l'idée qu'un homme de bien pouvait avoir un quelconque penchant pour quelqu'un en tout semblable à lui. La

⁷⁶⁰ Charaudeau, Patrick, « Discours journalistique et positionnement énonciatifs. Frontières et dérives », *op. cit.*

société sénégalaise s'est presque toujours évertuée à marginaliser celui qu'il [sic.] affuble du nom de « gordjiguène », sorte de contradiction des termes vernaculaires « Gor » qui signifie « homme » et « Djiguène qui désigne le gent féminine ». D'antan, à cet homme on jetait la pierre, au propre comme au figuré, on le huait à tous les coins de rue. Il n'était accepté que dans les cercles des femmes, mais d'une certaine catégorie de femmes de la « high society », où il était plutôt question de jouissance, de cérémonie, auquel étaient dévolues les tâches ménagères, le service et tout ce qui touche au problème de restauration. Il allait aux provisions et faisait la cuisine, s'il ne s'occupait de linge et tout ce qui va avec.⁷⁶¹

En somme le rôle du *goorjigéen* se réduit à celui de simple domestique. En plus d'être un homme à tout faire, lui revient la tâche ingrate d'amuser le public, avec ses danses et ses habits, un peu à la manière d'un « bouffon » ou d'un clown, à la différence que le *goorjigéen* possède une haute image de lui-même. Le propos est donc ironique. Finalement la voix du journaliste nous dévoile la « vérité », même si le *goorjigéen* : « *se présentait en toute circonstances comme cet être d'exception, aux attitudes efféminées* », ⁷⁶² en réalité la société : « *n'arrivait pas toujours à la comprendre* ». ⁷⁶³ Cependant, le journaliste constate que le *goorjigéen* n'existe plus : « *le genre semble avoir disparu* », ⁷⁶⁴ laissant la place à un autre type de personnage : l'homosexuel, plus « intellectualisé » et plus « discret ».

Les temps ont changé, et le genre [gordjiguène] semble avoir disparu. Aujourd'hui, l'Homo s'est intellectualisé, modernisé pour ainsi dire. Il adopte un look des plus anonymes, nullement tapageur et il choisit de vivre sa vie tout à l'abri des regards inquisiteurs d'hier. Mais au fond de lui, il est resté le marginal d'hier, amoureux transi d'un autre homme comme lui et il en sera ainsi jusqu'à la fin des temps.⁷⁶⁵

Il est intéressant de noter que le journaliste fait fi de la participation actuelle des « *goorjigéen* » aux cérémonies. Cependant, l'homosexuel, contrairement au *goorjigéen* qui s'exhibait au sein de la société, se dissimule. L'homosexuel a changé de lieu, il s'est déplacé dans des espaces clos et protégés de la société. Il fait parti d'un cercle fermé et fréquente des lieux privés qui exigent une « carte de fidélité » pour y accéder. Les homosexuels se reconnaissent entre eux partagent des codes, ainsi qu'un style vestimentaire singulier. Le journaliste semble s'être rendu dans ces lieux lui-même. L'article résulterait d'une enquête, ce qui renforce l'image d'un groupe caché, clos sur lui-

⁷⁶¹ Ka, Maktar, « Loupe : Homo... », *L'info*, samedi 29 et dimanche 30 avril et lundi 1^{er} mai 2000.

⁷⁶² *Ibid.*

⁷⁶³ *Ibid.*

⁷⁶⁴ *Ibid.*

⁷⁶⁵ *Ibid.*

même, démasquable par une observation furtive, à condition que l'on reste soi-même invisible. Le journaliste est celui qui révèle ce qui est caché, qui donne à voir la « réalité ».

Dans un restaurant situé au quartier résidentiel du Point E et réputé pour ses fréquentations pas du tout recommandables, le menu concocté tourne autour de petits plats mijotés, selon l'expertise avérée des habitués, illustre à merveille la mainmise de ces hommes particuliers dans un milieu où pourtant, le propriétaire est accusé de sévices homosexuelles. D'ailleurs, dans ce cercle ô combien restreint, tout le monde n'a pas accès et les entrées sont de surcroît filtrées par des « gorilles », tout aussi des homosexuels, lesquels identifient les clients par un simple flair. Quelque fois l'habillement suffit comme mot de passe à l'entrée de ce lupanar version sauna pour hommes uniquement, tellement high-tech que la tenue y est de rigueur. SVP la carte... de fidélité me balance d'emblée le préposé à l'accueil, qui me convie à la quatrième table.⁷⁶⁶

Tous ses efforts pour passer inaperçu restent vains, le journaliste ne réussit pas à se fondre dans la masse. Cette précision suggère l'idée d'une différence insurmontable entre homosexuels et hétérosexuels. Un caractère impalpable dans l'apparence, le comportement, la personnalité crée la différence. Ces faits visent à rassurer l'hétérosexuel « normal » : d'une part, il ne pourra jamais être totalement confondu avec un homosexuel et d'autre part, les homosexuels seront toujours identifiables : « *Arrivé sur les lieux sous le couvert de l'anonymat, ma présence fut suspecte à la fois flagrante que je me devais d'être conciliant à l'égard du serveur qui m'interpella à propos de ma commande.* »⁷⁶⁷ Les articles de ce dossier ambitionnent d'être informatifs ; il s'agit de donner des précisions sur le « type homosexuel » ; ce dernier est présenté comme un homme, riche la plupart du temps, côtoyant les hautes sphères de la société. Les journalistes renvoient à des témoignages, par un discours rapporté, style direct. Ces témoins sont fréquemment utilisés pour authentifier les propos des journalistes, donner du crédit à l'histoire. A ce titre, Chareaudeau rappelle que ce dessein d'authentification résulte d'une volonté de faire coïncider les faits et le dire :

L'authenticité, on l'a vu, se caractérise par le fait que l'on puisse attester l'existence même des êtres du monde, sans artifice, sans écran entre ce qui serait le monde empirique et la perception de l'homme. Cette validation construit un réel de « transparence », d'ordre ontologique, de pièce à conviction, comme si la vérité des êtres résidait dans leur simple « être là ». Les moyens discursifs utilisés pour entrer dans cet imaginaire relèvent du procédé de désignation qui dit : « ce qui est vrai, c'est ce que je vous montre ». D'où les documents et objets que l'on peut exhiber et qui font fonction de

⁷⁶⁶ Thiam, Samba, « Habitudes alimentaires et habillement. La particularité homosexuelle », *L'info*, samedi 29 et dimanche 30 avril et lundi 1^{er} mai 2000.

⁷⁶⁷ *Ibid.*

pièces à conviction ; d'où le rôle prédominant de l'image lorsque celle-ci prétend montrer en direct ou en différé le monde tel qu'il est.⁷⁶⁸

Dans le dossier de *L'info*, les témoins contribuent, ainsi, à la construction de l'image de homosexuels. Il s'agit de personnes ayant accès à ces lieux « clandestins » et transmettant des informations qu'il est difficiles à obtenir sans faire partie du « milieu », à l'instar de A. Sarr, qui aurait travaillé, nous dit-on, plusieurs années dans une maison close :

« C'est les mêmes clients qui viennent chaque jour si ce n'est leurs recommandations. Mais, ils sont tous riches et souvent mariés. Soit, ils sont banquiers, douaniers et même hauts fonctionnaires. Bien avant que je quitte ce milieu où je commençais à m'enliser, de jeunes Sénégalais qui n'ont nullement l'air, fréquentaient le Resto et constituaient une clientèle de choix pour les habitués du milieu. »⁷⁶⁹

Dans une large mesure, si l'homosexualité paraît en « pleine expansion » au Sénégal, elle s'assimile à une occidentalisation de la société, en raison du développement de l'information et de l'essor de l'individualisme. Le lien établi entre homosexualité et richesse renforce cette argumentation. L'argent est négativement associé à la recherche du profit, il conduit à l'abandon de certaines valeurs (la solidarité, la générosité). L'homosexuel, parce qu'il a de l'argent, s'affranchit de ses traditions :

Le monde n'a de cesse de courir vers la lumière. Dans sa quête de confort, il a drainé au passage de multiples vices qui, c'est le cas de le dire, ont aujourd'hui droit de cité dans nos sociétés. Au nom des droits individuels de la personne. C'est selon. C'est peut-être l'une des explications de la propension du phénomène de l'homosexualité facilitée en cela par les « inforoutes de l'information » lesquelles ont relégué au second plan, tout ce qui était, hélas, dans l'ordre des tabous en Afrique. Dans ce bouleversement des valeurs ancestrales et traditionnelles, la Mère-patrie a vite fait d'emboîter le pas au reste du monde. Car si l'Africain d'hier était réputé pour sa virilité, il n'en demeure pas moins qu'aujourd'hui, à l'image de ces homosexuels zimbabwéens qui ont « osé » montrer au grand jour leurs penchants d'hommes « travestis » voire homosexuels, en défilant dans les rues de Harare que cette réputation a pris un sacré coup.⁷⁷⁰

Le journaliste identifie l'homosexualité à l'occident : « *Las Vegas, la cité de la débauche de la perversion et des jeux de hasard, fait école en Afrique.* » Contrairement aux Etats-Unis, l'auteur rappelle, à ce titre, que si l'homosexualité y est légale, elle demeure prohibée en Afrique. Cependant, il cite des lieux comme Gorée, où commence à se voir

⁷⁶⁸ Charaudeau, Patrick, *Les médias et l'information. L'impossible transparence du discours*, op. cit., p. 41.

⁷⁶⁹ Thiam, Samba, « Habitudes alimentaires et habillement. La particularité homosexuelle », op. cit.

⁷⁷⁰ Ndiaye, Allou, « Centre de l'homosexualité au Sénégal », *L'info*, samedi 29 et dimanche 30 avril et lundi 1^{er} mai 2000.

des couples homosexuels, à l'instar d'un couple « mixte », un sénégalais et un australien, dont il précise qu'ils vivent : « à l'époque de Sodome et Gomorrhe ». La précision sur la mixité du couple vise à souligner le rôle instigateur des étrangers dans l'apparition de ces pratiques et de leur développement. Toutefois, il devient évident que l'homosexualité fait maintenant partie intégrante de la société sénégalaise, en témoigne les différents exemples relevés par le journaliste : tel que sur la petite côte (Mbour), où des hommes sont accusés d'avoir organisé un défilé de mode et d'autres auraient participé à une : « *soirée dansante aux allures d'une orgie sauvage* ». Les homosexuels sont peints comme des sauvages, manquant de civisme, dont les pratiques sont empruntées à « une autre époque » et culture : « *Comme au temps de la Rome antique. Autres épiques, mêmes mœurs !* » Ce caractère singulier est entériné, puisque les groupes décrits se rencontrent : « *à la tombée de la nuit* », comme s'ils ne faisaient pas vraiment partie du monde réel. Ces précisions visent, principalement, à alerter les lecteurs, à travers un jeu d'amalgame, parfois subtil, où l'homosexuel en vient presque à prendre les traits d'un personnage surnaturel, détail significatif dans un pays où beaucoup de personnes croient à la présence de mauvais esprits. Les descriptions de la population et des pratiques homosexuelles se fondent sur une sorte de « mensonge organisé ». Comme le mentionne Philippe Breton, il faut distinguer le : « *point de vue défendu* » (ici, la croyance que l'homosexualité résulterait d'un « vice » venu de l'occident) et : « *les énoncés divers qui vont être construits et utilisés pour le défendre* ». En ce qui concerne les articles étudiés, sans mettre en doute la conviction et les allégations du journaliste, les propos et faits rapportés apparaissent, quant à eux, plus que douteux et questionnables. Philippe Breton considère ainsi que la manipulation intervient quand on : « *construit artificiellement un message en fonction uniquement de sa capacité à emporter coûte que coûte l'adhésion de l'auditoire, qu'il s'agisse de la politique, de la communication ou de la publicité* ». ⁷⁷¹ La manipulation s'approche, dans ce cas, du mensonge. Néanmoins, évoquer le mensonge peut paraître équivoque, en particulier lorsqu'il s'agit d'une retranscription de faits, comme dans le cas du discours médiatique et donc d'une construction qui ne saura jamais le miroir du réel. Daniel Dayan considère, cependant, qu'il est parfois possible de « soupçonner le mensonge » médiatique :

On peut soupçonner qu'il y a mensonge médiatique dans au moins trois cas. Tout d'abord, lorsque certaines images ressemblent tellement à d'autres images qu'on se demande si elles n'ont pas été non seulement composées, mais posées. Ensuite, lorsque la récurrence de certaines images finit par les transformer en

⁷⁷¹ Breton, Philippe, *La parole manipulée*, Paris, La Découverte, 1997, p. 26.

leitmotivs. Enfin, lorsque la part faite à un certain récit semble un peu trop belle, faisant penser que « l'information proposée » relève en fait d'un rituel.⁷⁷²

L'image de l'homosexualité, dans les articles étudiés, fonctionne comme un principe de ritualisation. Les descriptions projettent toutes la construction *a priori* de l'homosexualité par les journalistes. Cet aspect est également présent dans les interviews, réalisées avec de supposés homosexuels, tel que Maniang Kassé, surnommé le « transsexuel des médias » et qui fut aux prises avec la justice en 2003,⁷⁷³ ou Pape Mbaye, qui fut arrêté lors de l'affaire du mariage de Mbao, en 2008. L'interview de Pape Mbaye, réalisé par *Weekend Magazine*, en février 2008, reprend, ainsi, un certain nombre d'aspects précédemment analysés. L'interview, loin de la neutralité et de l'impartialité requises, dévoile l'avis du journaliste, ses jugements négatifs, sur l'interviewé. En témoigne le chapeau de l'article et les nombreux termes péjoratifs, employés pour décrire le protagoniste:

Il est 18h ce lundi 11 février aux alentours de Yoff-Layène, dans une ruelle étroite et sablonneuse et Pape Mbaye, casquette noire vissée sur le côté, tee-shirt Dolce et Gabbana de la même couleur, pantalon lycra noir, grosse bague rouge au doigt, pendentif en or sur le cou, les deux portables en évidence, s'extrait de la maison de sa maman et se dandine à la manière d'un précieux ridicule, matérialiste comme jamais. Il pue le superficiel et frise le burlesque. Il s'affale alors au fond de ses airs caricaturaux et tellement cocasses et s'emploie à dénigrer son quotidien et son actualité balafré [...]⁷⁷⁴

La description confère un caractère et une corporalité imaginaire à Pape Niang, c'est-à-dire « un faisceau de traits psychologiques »,⁷⁷⁵ que le lecteur peut identifier grâce aux habits et à la gestuelle du personnage. Ce dernier est rabaissé, décrit comme une personne antipathique, possédant, semble t-il comme le montre sa « grosse bague » ou son « pendentif en or », beaucoup d'argent. A nouveau, l'homosexuel est représenté comme entretenant des relations dans les hautes sphères sociales. La personnalité de Pape Mbaye semble à l'image de ces vêtements, à savoir frivole, « superficielle ». Nous sommes portés à questionner les intentions du journaliste : Pourquoi réaliser un interview avec une « langue de pute », comme il le nomme ? Quel type d'information souhaite-t-il fournir ? Les questions posées témoignent d'une absence totale d'objectivité et nous renseigne sur le

⁷⁷² Dayan, Daniel, « Mentir par les médias », *Écrire l'histoire*, [en ligne], n°9, 2012. (Page consultée le 18.05.2016)

URL < <https://elh.revues.org/230> >

⁷⁷³ Gning, Ndèye Ndiagna, *Une réalité complexe. Sexualités entre hommes et prévention du sida au Sénégal*, *op. cit.*, p. 132.

⁷⁷⁴ E.K., A.I., « Pape Mbaye. Événement », *Weekend magazine*, 15 au 21 février 2008, p. 12.

⁷⁷⁵ Voir sur ce point Dominique Maingueneau, dans la partie théorique, p. 62 de la présente étude.

but de l'interview : à savoir dénigrer l'interviewé, si bien que nous sommes fondés à douter de la réalité de cet interview. Le journaliste commence par interroger Pape Mbaye sur le mariage de Mbao et les photos parues dans icônes. Alors que Pape Mbaye se justifie, en disant qu'il s'agissait là d'un anniversaire et non d'un mariage, le journaliste met en doute sa parole et lui demande des preuves. L'interview se déroule comme une sorte d'interrogatoire de police, avec des questions plus que directives. Le journaliste ne cesse de répéter à Pape Mbaye qu'il ment :

Vous faites erreur et vos tergiversations crédibilisent la thèse du mariage... »

« Il n'y a pas photo sur ce qu'on a vu, c'est très clair. Pourquoi vous ne voulez pas reconnaître que c'était un mariage ?

(Il transpire) Non, ce n'était pas un mariage mais plutôt un anniversaire.⁷⁷⁶

A travers l'indication (il transpire) le journaliste indique subtilement que Pape Mbaye ment. Pape Mbaye, lui-même, semble conforter l'idée que les homosexuels ont de l'argent : « *Tous les homosexuels de ce pays arrivent à subvenir à leurs besoins tranquillement sans gêner personne. On rend tous grâce à Dieu.* »⁷⁷⁷ Il se décrit d'ailleurs lui-même comme un être vénal : « *Je ne reste pas sur place et j'aime bien bouger aussi et renifler l'argent.* »⁷⁷⁸ Au cours de l'interview Pape Mbaye dément néanmoins être homosexuel. Il confirme donc, de manière implicite, le caractère honteux de l'homosexualité. Cependant, l'évocation de la religion permet finalement à la vérité d'éclater. Pape Mbaye avoue :

(Les yeux larmoyants, il se contient) Oui, c'est plus fort que moi. Si je voyais une personne qui pourrait me faire changer, je jure que je lui donnerais tout ce que j'ai. Je prie le Ciel tous les jours pour qu'il change ma vie. Je ne fume pas, ne bois pas, mon seul défaut ce sont mes penchants homosexuels.⁷⁷⁹

L'aveu atteste ainsi de la supposée anormalité de la pratique. En effet, même en ayant tout l'argent qu'il souhaite, Pape Mbaye ressent encore la honte, il évoque ceux qui fréquentent les « *toubabs* » et reçoivent des « milliard ». Pape Mbaye entretient le mythe du « blanc », de l'étranger occidental, forcément riche. L'homosexualité est analysée comme une erreur amendable. Le protagoniste répète, plusieurs fois, qu'il souhaite se « *remettre sur le bon chemin* », ce qui signifie bien évidemment avoir une femme et des enfants. La religion l'aide : depuis qu'il a été arrêté par la DIC, Pape Mbaye avoue avoir recommencé à prier.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁷⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 25.

La religion encourage non seulement la manifestation de la vérité, mais également instaure la prohibition absolue de l'homosexualité, puisque le fait de prier signifie le regret et l'abandon de sa pratique d'un seul tenant :

Ce n'est pas par vice ou pour avoir de l'argent facile que vous le faîte ?

(Il jure sur tous les saints) Si c'était seulement un vice, j'allais arrêter, mais, je fais des efforts tous les jours pour m'en sortir. Avant, je ne priais pas mais maintenant je prie tous les jours.⁷⁸⁰

Ces interviews rapportent souvent le repentir de l'homosexuel face à sa pratique sexuelle. On retrouve un tel procédé dans un interview de *Walf'grand-place*, de 2011, intitulé : « C'est à cause de mon homosexualité que mon père est mort d'une crise cardiaque ». L'homme interrogé, nommé le « gay », rappelle son parcours et raconte le décès de son père, suite à la découverte de son orientation sexuelle de son fils. L'homosexuel prend, *de facto*, la figure du coupable. Bien que condamnable, l'homosexualité s'articule sur un ensemble de causes diverses. Dans le cas du jeune homme « gay », il s'agit du divorce des parents et de la méchanceté de sa belle-mère, qui le força à être toujours en compagnie des filles. En outre, le jeune homme révèle avoir abandonné les relations avec la gent féminine, après la découverte de son infortune (sa copine le trompait avec son frère). L'ultime cause convoquée de l'homosexualité rappelle le rôle des occidentaux. Dans l'interview de *Walf*, le protagoniste parle ainsi de sa rencontre avec Eric, dans un hôtel des Almadies. Le lieu prend ici tout son sens, puisqu'il s'agit d'un des quartiers les plus riches de Dakar, avec ses villas, ses boîtes de nuit et ses hôtels, fréquentés majoritairement par les riches dakarois et les expatriés occidentaux :

Depuis quand avez-vous commencé à fréquenter des gays ?

J'étais réceptionniste dans un grand hôtel sis aux Almadies. Comme c'est un milieu exposé, j'y ai fait la connaissance d'un homo du nom d'Eric. C'était en décembre 2000 ! Quand il m'a dragué, j'étais un peu réticent. Par la suite, je me suis dit, c'est peut-être l'occasion d'entrer en contact avec un gay. Lorsqu'il a commencé à me voir, j'avais franchement peur. Un moment, j'avais supprimé son numéro. Quand on a repris contact, il me parlait de la manière dont les homos faisaient l'amour. Non sans me promettre de m'aider financièrement. Après réflexion, j'ai saisi l'opportunité. J'ai commencé à le fréquenter. Il m'a expliqué comment il était devenu pédé tout en rassurant des conséquences. J'avoue que nous avons vécu de bons moments. On a vécu en concubinage pendant 6 mois.⁷⁸¹

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁸¹ Lo, Ndèye Awa, « C'est à cause de mon homosexualité que mon père est mort d'une crise cardiaque », *Walf'grand-place*, Lundi 31 octobre et mardi 1^{er} novembre 2011.

Eric serait l'instigateur, qui dévoie le protagoniste, au début récalcitrant. Dans ce cadre, un autre aspect, l'argent, est mis en exergue :

« A vous entendre parler, Eric vous a conquis grâce à son pouvoir d'achat ?

Il m'offrait souvent de l'argent et lors de mon anniversaire en 2009, Eric m'avait remis 3000 mille francs, des habits, une montre, etc... »⁷⁸²

En d'autres termes, l'homosexualité, subtilement assimilée à la prostitution, fonctionne comme une sorte de lobby, ouvrant à certains les portes de l'Europe. Le protagoniste raconte, ainsi, sa fuite en France, grâce à l'aide apportée par un ami d'Eric : « *Par la suite, il a contacté un de ses amis en France qui m'a envoyé ses documents avec lesquels j'ai voyagé en septembre 2010, Eric avait acheté le passeport d'emprunt à 400 mille francs sans compter le billet d'avion.* »⁷⁸³ Les homosexuels appartiendraient à des réseaux illégaux œuvrant dans tous les domaines, y compris l'émigration, à une époque où les visas sont difficiles à obtenir. Tout se passe, donc comme si, grâce à l'argent les homosexuels bénéficiaient de passes droits. Cette idée s'étale dans un grand nombre d'articles, telle que, par exemple, après la libération des inculpés de l'affaire du mariage de Mbao. Les journalistes évoquent des « lobbies gay », dans le pays et à l'étranger, qui auraient fait pression sur l'exécutif : « [...] dès l'éclatement de l'affaire, il a été fait état de [sic.] « de pressions venant d'en haut pour protéger certaines personnes très placées au sommet de l'Etat ». »⁷⁸⁴ Dans ce contexte, l'homosexualité est considérée comme une forme d'impérialisme, c'est-à-dire en tant qu'elle matérialise l'imposition de valeurs, jugées étrangères. Les journalistes, se réfèrent, à ce titre, à l'intervention de l'ONU lors de l'enfermement des présumés homosexuels dans l'affaire de Mbao. La situation est subtilement assimilée à la période de la colonisation. Cependant, le refus de se subordonner aux valeurs, dites occidentales, ainsi que la défense d'une indépendance, aboutissent finalement à une négation de la diversité :

On ne peut rien nous imposer sous prétexte que c'est un droit de l'homme, alors dans les sociétés où l'homosexualité est acceptée, la polygamie y est interdite, parce que non conforme à leur morale sociale., à leurs normes juridiques, à leur religion. Il nous faut bâtir une société fondée sur des valeurs de respect mutuel, mais aussi de tolérance. Pour autant, nous devons refuser certaines anti-valeurs, certains comportements simplement parce que c'est

⁷⁸² *Ibid.*

⁷⁸³ *Ibid.*

⁷⁸⁴ Ndoye, Yathé Nata, « Position – L'imam Mbaye Niang sur la libération des homosexuels : « Appliquer la loi ou annuler le Sommet de l'Oci », *Le Quotidien*, vendredi 8 février 2008.

accepté ailleurs. Nous avons des normes et des valeurs propres à notre société sénégalaise, africaine. Sauvegardons-les !⁷⁸⁵

Le traitement du lesbianisme est soutenu par des mécanismes argumentatifs similaires. L'affaire des « lesbiennes de Grand-Yoff », telle que surnommée par les médias, apparaît, dans ce cadre, symptomatique. En 2012, la presse sénégalaise s'enflamme, pendant plusieurs semaines, après la découverte d'une vidéo, montrant les ébats sexuels de plusieurs jeunes filles. Très vite, les protagonistes de la vidéo sont identifiées, arrêtées, puis relâchées. Les journalistes identifient rapidement, celle qu'ils considèrent comme le « cerveau du gang des « lesbiennes » de Grand-Yoff », Anna L., qui en réalité ne serait pas lesbienne, mais aurait des contacts influents. Les journalistes justifient leurs propos en s'appuyant sur des ragots, rumeurs, « indiscretions », recueillis après avoir parlé avec quelques voisins du quartier de la jeune fille :

Selon des indiscretions, Anna est loin d'être une lesbienne. Bien au contraire, elle est réputée être une demoiselle aguichante, qui a le don d'attirer, comme des mouches, les mâles. Des anonymes aux célébrités, en passant par les politiques, plusieurs hommes seraient tombés à ses pieds. La jeune femme, belle à guigner avec un visage avenant, embelli par un teint plus que café que lait, serait une habituée des boîtes de nuit les plus huppés [sic.]. C'est d'ailleurs là qu'elle a rencontré la plupart de ses conquêtes masculines. Un célèbre footballeur sénégalais, buteur patenté des « Lions », a été le premier à être passé à la trappe avant d'être jeté. Puis ce fut le tout d'un célèbre chanteur, connu pour ses frasques répétées avec les jeunes filles. Cette fois-ci, c'était beaucoup plus sérieux et, à en croire quelques sources bien au fait de cette idylle, la jeune fille se serait amourachée de l'artiste dragueur devant l'Eternel. Ensuite, ce fut le tout d'un des ministres sous Wade de faire du gringue à Anna qui ne s'est pas faite prier pour plumer le politique. A coup de millions FCfa, ce dernier aurait financé son anniversaire célébré en grande pompe dans une boîte de nuit des Almadies de Dakar. Dans la vidéo filmée dans le quartier de Grand-Yoff, c'est un autre visage d'Anna qu'on y voit... Dominatrice, initiant ses amies d'apparence juvénile à un jeu érotique... contre nature.⁷⁸⁶

La jeune fille est dépeinte comme une racoleuse, sans vergogne, cupide. Son comportement lesbien est ravalé à une simple recherche de profit : la figure de Anna L. dessine celle d'une prostituée de luxe, qui s'en prend aux hommes, comme aux femmes. La description donnée par ses supposés voisins, concernant sa féminité et sa beauté, prouve, selon le journaliste, qu'elle ne peut pas être lesbienne : « *Anna est loin d'être une*

⁷⁸⁵ Ndiaye, Lahbib, « Mariage des homosexuels au Sénégal. Banalité, tendance ou mode ? », *Le magazine de référence*, n°28, février 2008.

⁷⁸⁶ Diedhiou, Maria Dominica T., « Cerveau du gang des « lesbiennes » de Grand-Yoff... Anna L. Est la copine d'un ministre de Wade, d'un footballeur et d'un artiste », *L'Observateur*, vendredi 25 mai 2012.

lesbienne. *Bien au contraire, elle est réputée être une demoiselle aguichante* ». Cette précision renvoie, par défaut, à une image sous-jacente de la lesbienne, à savoir semble-t-il : une femme masculine, peu « aguichante » et qui ne plaît pas à la gent masculine. L'accusation portée contre Anna L. n'est pas anodine, puisqu'il est également précisé que la jeune fille est, en réalité, originaire de Guinée. L'initiatrice supposée de la vidéo n'est pas sénégalaise, mais étrangère. Anna L. semble être repartie en Guinée depuis l'éclatement de l'affaire. Les autres jeunes filles sénégalaises seraient les victimes de cette jeune femme, étrangère et manipulatrice. L'article insiste particulièrement sur le quartier de Grand-Yoff. Ce secteur populaire, « populeux », ⁷⁸⁷ a vu sa réputation affectée par quelques faits divers ; le parti pris du journaliste renchérit sur l'origine sociale des protagonistes issus des quartiers pauvres de la capitale. Les jeunes filles acquièrent, par ce biais, une corporalité, une certaine image pour le lecteur. La pratique lesbienne est rapportée à un manque d'éducation, ou alors à une situation précaire. Les articles insistent tous sur l'ingénuité des jeunes filles, notamment l'interview dans *L'observateur*. A nouveau, le style employé interroge la véracité des faits qui nous sont rapportés. Le journaliste assure avoir rencontré deux protagonistes de la vidéo, S.F. et F.D., grâce à un « porte-parole » des jeunes filles. Avant de rapporter les propos de deux femmes, le journaliste donne quelques précisions sur le délabrement de la maison de S.F., se situant dans le « populeux quartier de Grand-Yoff » : « *La maison indiquée révèle une face à la peinture défraîchie. Un sombre couloir tapissé de marches accidentées mène à la demeure de S.F., la camérawoman de la bande à A.B.* » ⁷⁸⁸ Les deux jeunes filles sont dépeintes comme : « *empreintes d'une naïveté étonnante* ». Comme dans l'interview de Pape Mbaye, les jeunes filles en viennent, à la fin, à regretter leur action : « *En réalité, c'était juste un jeu anodin. Nous n'avons pas reçu d'argent pour le faire et nous n'en n'avons tiré aucun plaisir. C'était juste un jeu et Dieu nous a punies (elle jure sur le Prophète, PSL.)* » ⁷⁸⁹ L'affaire est interprétée comme un châtement divin, par ces jeunes filles ingénues, qui ne cherchaient aucunement à assouvir un quelconque plaisir, mais ne faisaient que s'amuser. L'acte des jeunes filles est donc « déssexualiser », démontrant ainsi qu'il ne s'agit pas, en réalité, de lesbianisme. Ce type de procédé prouve l'existence d'un tabou certain sur la

⁷⁸⁷ Baldé, Alassane « Dépravation des mœurs. Des jeunes filles surprises en pleins ébats à Grand Yoff », *Tribune*, n°201, Mardi 22 mai 2012. Basse, Arona, « Partouze à Yoff Tonghor. Découverte du fichier. L'erreur fatale aux filles de Grand-Yoff », *Le Quotidien*, Mardi 29 juin 2012.

⁷⁸⁸ Seck, Ndeye Fatou, Diatta, Khady Didi, Diedhiou, Maria Dominica T., « Les « lesbiennes » de Grand-Yoff racontent le film du scandale », *L'Observateur*, n°2614, vendredi 08 juin 2012.

⁷⁸⁹ *Ibid.*

sexualité féminine, présent dans beaucoup de sociétés, il reflète une certaine « hiérarchie sexuée », contre laquelle le lesbianisme doit se confronter : « *le silence social sur l'homosexualité féminine renvoie à la « déssexualisation » du sexe féminin, jugé incapable de jouissance en dehors du principe masculin* ». ⁷⁹⁰ S.F. et F.D. minimisent la portée de leurs ébats, considérant qu'il s'agissait simplement d'un simple jeu : « *Nous entendons tous les jours de nouvelles rumeurs, mais ce qui me fait le plus de mal, c'est que les gens pensent que nous sommes des lesbiennes. Nous ne sommes pas des lesbiennes. C'est tout juste un jeu entre copines qui a mal tourné.* » ⁷⁹¹ Finalement, Cet épanchement médiatique apparaît significatif d'une certaine représentation de la sexualité féminine, qui, dans ce contexte, est à nouveau réifiée, chosifiée, pour satisfaire les fantasmes refoulés des lecteurs. Ces derniers seront, en effet, sûrement émoustillés à la vue des photos accompagnant certains articles ou en lisant les descriptions détaillées des ébats sexuels des jeunes filles :

« En effet ces filles se sont retrouvées dans la journée du samedi dans une des chambres pour goûter au plaisir du sexe. Toutes nues, elles n'ont rien oublié de tout ce qui peut leur procurer du plaisir. Dans le film on peut apercevoir l'une sucer le sein de sa copine, l'autre mettre son doigt dans le vagin de la troisième. Pour s'exciter et rendre plus appétissants les ébats, ces filles, très à l'aise devant la caméra, n'ont pas hésité à utiliser une bouteille de parfum qu'elles introduisent dans leur sexe. » ⁷⁹²

Les mots permettent ici de remplacer les images. Sous couvert de dénonciation des pratiques lesbiennes, le journaliste, grâce à la médiatisation de l'affaire, satisfait finalement les pulsions perverses et les désirs de voyeurisme de certains lecteurs.

⁷⁹⁰ Revillard, Anne, « L'identité lesbienne entre nature et construction », *Revue du MAUSS*, [en ligne], n°19, 1/2002. (Page consultée le 19.05.16)

URL<<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2002-1-page-168.htm>>

⁷⁹¹ Seck, Ndeye Fatou, Diatta, Khady Didi, Diedhiou, Maria Dominica T., « Les « lesbiennes » de Grand-Yoff racontent le film du scandale », *op. cit.*

⁷⁹² Baldé, Alassane, « Dépravation des mœurs. Des jeunes filles surprises en pleins ébats à Grand Yoff », *op. cit.*

3.3.2. *Les associations MSM : l'émergence de nouveaux acteurs*

Les différents discours analysés contribuent à la production de nouvelles représentations. Cette tendance se trouve à l'œuvre dans les recherches scientifiques menées sur la question de l'homosexualité. Dans un premier temps, les chercheurs souhaitaient révéler les discriminations et la vulnérabilité des hommes ayant de telles pratiques. Les enquêtes pionnières de Niels Teunis (2000) et Cheikh Niang (2002) ont ainsi contribué à la mise en lumière de cette problématique.⁷⁹³ Elles ont notamment révélé que les hommes ayant des relations sexuelles avec d'autres hommes ne se reconnaissent pas nécessairement en tant que homosexuels ou bisexuels, puisque certains pouvaient entretenir ce type de relations tout en étant mariés. Ce « cursus sexuels à plusieurs croisements »,⁷⁹⁴ s'expliquant en partie du fait des rigidités sociales, implique une remise en question d'une stricte assimilation entre : « identité sexuelle », « pratique sexuelle » ou « conduite sexuelle ». Pour cette raison, l'utilisation de termes tels que : « homosexuels », « lesbiennes », « bisexuel-le-s » échouent à nommer le sujet, ces derniers étant conditionnés à la manière dont les agents se décrivent et se perçoivent et donc, à une « conscience identitaire ».⁷⁹⁵ Enfin, les enquêtes susmentionnées furent toutes réalisées dans le sillon d'une réflexion plus large sur le risque particulier de ces populations vis-à-vis de la pandémie du sida, par exemple, Niels Teunis note dès les premières lignes de son article, « Same-Sex Sexuality in Africa : A case Study from Senegal » : « [...] *the epidemic has been the major impetus for increasing research on African sexuality, because so little was done prior to the spread of AIDS.* »⁷⁹⁶ Afin de lier cette perspective épidémiologique et ce « cursus sexuels à plusieurs croisement », les chercheurs décidèrent de reprendre le terme MSM (*Men who have sex with other men*), qui fut à l'origine créé par des épidémiologistes occidentaux. Dans ce cadre, la première étude épidémiologique, réalisée par le docteur Abdoulaye Sidibé Wade en 2005, conforte l'idée de l'extrême

⁷⁹³ Voir : Teunis, Niels, « Same-Sex Sexuality in Africa: A Case Study from Senegal », *AIDS and Behavior*, vol. 5, n° 2, 2001. Niang, Cheik Ibrahima *et al.*, *Satisfaire aux Besoins de Santé des hommes qui ont des rapports sexuels avec d'autres Hommes au Sénégal*, New-York, Population Council, 2002.

⁷⁹⁴ Gueboguo, Charles, *Sida et homosexualité(s) en Afrique. Analyse des communications de prévention*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 40.

⁷⁹⁵ Sur ce point, on peut se référer à l'article suivant : Gaudio, Rudolf, « Male lesbians and other queer notions in Hausa », *In.*, Murray, S. O., Roscoe, W. (eds.), *Boy-wives and female husbands: Studies of African homosexualities*, *op. cit.*, 115-138.

⁷⁹⁶ Teunis, Niels, « Same-Sex Sexuality in Africa: A Case Study from Senegal », *op. cit.*, p. 173.

vulnérabilité de cette population⁷⁹⁷. En effet, bien que le Sénégal soit considéré comme un pays avec un taux de prévalence du VIH relativement bas (environ 1%), cette première enquête révéla, au contraire, la forte prévalence du VIH chez les MSM (21,5%). D'autres enquêtes dévoilèrent, par la suite, la violence et le rejet dont souffraient ces populations. Ostracisme qui représentait un risque non négligeable en terme de prévention et d'accès aux soins. Suite à cette enquête, le docteur Wade, en collaboration avec le docteur Abdou Khoudia Diop et Khady Guère (assistante sociale), initia en 2003 le premier programme de prévention au sein de la population MSM, à la polyclinique de Dakar. Ils œuvrèrent ainsi à la formation de leaders MSM, créés en premier lieu, selon Khady Guèye que nous avons rencontré en décembre 2011, pour toucher plus efficacement la population visée et ainsi améliorer la prévention. Dès lors, l'avènement des groupes MSM reste très largement lié à ces questions sanitaires. Bien que ces recherches aient contribué à la mise en lumière des difficiles conditions de vie des MSM, elles ont aussi participé à la modification de la représentation du *goorgigeeen* au Sénégal. En effet, la corrélation établie entre Sida et MSM débouche sur une focalisation exclusive sur les pratiques sexuelles de ces hommes. Dans ce cadre, la complexité ainsi que la pluralité de formes et de fonctions que revêtent ces comportements se retrouvent, dans une certaine mesure, ignorées. La notion de risque, sous-tendue par ce discours médical, peut provoquer un amalgame par lequel l'homosexualité en vient à être associée à un risque ou à une maladie, tout comme ce fut également le cas en Europe, au début de la pandémie. Ce discours médical apparaît, conséquemment, ambivalent puisqu'il conduit paradoxalement à une nouvelle stigmatisation, alors même qu'initialement ces chercheurs souhaitaient le contraire.

Despite their careful attention to local sexual identities of men in Senegal, the authors referred to them in the title and elsewhere as “men who have sex with men”. With this usage, the rich information on identity is lost, with MSM conveying transactional, decontextualized same-sex gender acts. Ironically, applying MSM in this way universalizes a cultural specific phenomenon in much the same way that critics say does the term gay.⁷⁹⁸

L'avènement de ce discours médical a également contribué, comme nous l'avons mentionné, à la création de nouveaux groupes identitaires, qui se présentent publiquement en tant qu'associations MSM. Ce jeu de substitution, permet de liquider le *goorjigeeen*,

⁷⁹⁷ Wade, A. S. *et al.*, « HIV infection and sexually transmitted infections among men who have sex with other men in Senegal », *AIDS*, n°19, 2005, p. 2133-2140.

⁷⁹⁸ Young, Rebecca M., Meyer, Ilan H., « “The Trouble with “MSM” and “WSW”: Erasure of the Sexual-Minority Person in Public Health Discourse” », *American Journal of Public Health*, vol. 95, n°7, July 2005, p. 1145-1146.

puisque que figure révolue, inadéquate ou insuffisante pour comprendre ces nouvelles revendications. L'étude des entretiens, réalisés avec les MSM en décembre 2011 et Janvier 2012, révèlent cette différence entre la figure du MSM et du *goorjigeen* :

Ben oui, il y a une très grande différence, parce que avant le *goorjigeen* c'était, comme on le dit, l'homme efféminé qui faisait rigoler les gens, qui faisait marrer les gens, qui était tout le temps en compagnie des dames, surtout les grandes dames. Parce que les dames se référaient aux *goorjigeen* pour s'habiller, pour avoir des conseils par rapport à leur comportement dans leur vie conjugale. Alors la différence : c'est qu'avec l'avènement du VIH, qui a tout bouleversé, les gens sont parvenus à savoir que c'était des relations sexuelles entre deux hommes et là beaucoup de personnes se sont posées des questions. Ma mère ne savait pas que c'était des relations sexuelles entre deux hommes et avec l'avènement du VIH, quand elle a su, elle n'en revenait pas.⁷⁹⁹

L'avènement du Sida a mis au jour un aspect refoulé du *goorjigeen* : ses relations homosexuelles. L'importance sociale de ce dernier associée à une légèreté ne peut plus être maintenue ; la question des relations sexuelles devient nodale pour les MSM :

Mais ce qu'il se passe maintenant, c'est que l'avènement du VIH a tout bouleversé, les gens vont, les jeunes vont, aller chercher le sexe, ils vont sortir, ils vont dans le milieu, ils vont draguer, ils vont trouver leur plaisir. Alors que dans le temps c'est pas ce que les gens faisaient, ils avaient un endroit, chez quelqu'un où se regrouper, faire tout ce qu'ils ont envi de faire, ils ne sortaient pas. Ils ne connaissaient pas les places publiques, ils connaissaient les bars certes, mais ils ne connaissaient pas les boîtes. Maintenant, ce sont des jeunes qui s'habillent très sexy, qui vont dans les boîtes, qui vont danser, strip-tease et tout, pour se dévoiler, qui se draguent, qui parlent d'autre chose, des excursions et tout, et tout.⁸⁰⁰

Néanmoins, à la lumière de cet extrait, il faut encore une fois s'interroger, puisque dans le passé, il semble que le *goorjigeen* était visible, puisqu'il avait une fonction publique et sociale. Cependant, l'opposition que semble réaliser ce MSM porte plus sur un déplacement de cette visibilité. Il semble, en effet que dans le passé, le *goorjigeen* était surtout perçu comme autre chose que lui-même. Cette autre dimension, c'est-à-dire sa fonction de conseiller, ou de faire-valoir des femmes, n'apparaît plus aussi essentielle aujourd'hui, tant pour la population que pour les MSM. Cela ne signifie pas que les MSM ne souhaitent pas être acceptés ou reconnus. La reprise du discours médical participe, dans une certaine mesure, à ce désir de reconnaissance. En effet, tout en étant conscients des limites de celui-ci, l'utilisation du terme MSM en public évite d'utiliser une typologie trop chargée politiquement et ainsi de se prémunir contre d'éventuelles attaques. De plus, cette

⁷⁹⁹ Entretien avec Ousseynou (pseudonym) réalisé le 27 décembre 2011, à Dakar.

⁸⁰⁰ *Ibid.*

auto-désignation publique n'empêche pas l'emploi d'autres dénominations en privé. Cette protection témoigne également d'une méfiance des MSM à l'égard des chercheurs. Lors de nos interviews, beaucoup de personnes rencontrées se sont plaintes du peu de précautions pris par certains chercheurs, dévoillant la vie privée des interviewés, sans égard pour leur sécurité. En outre, l'utilisation de catégories apolitiques, liées à des problèmes sanitaires, permet également à ces associations de recevoir une aide financière et logistique de la part d'institutions internationales (telles que le Fonds mondial de lutte contre le sida, la tuberculose et le paludisme) et d'associations nationales (telles que ENDA santé ou l'Alliance National Contre le Sida (ANCS)). Ces organismes créent des postes de médiateurs pour certains leaders MSM. Conséquemment, ces travaux ouvrent une sorte de réhabilitation sociale, alors que grand nombre de MSM souffrent du chômage et de la précarité. La participation aux campagnes de prévention, de sensibilisation, occasionnent des rencontres avec d'autres personnes qui vivent des situations similaires et favorisent l'échange. Enfin, l'activité associative permet d'éprouver son utilité envers les autres et contribue, dans une certaine mesure, à regagner une « estime de soi », dans un contexte de stigmatisation. Ce désir de reconnaissance explique le peu de revendications politiques et juridiques, comme en témoigne les propos de cet MSM interviewé :

La condamnation, moi je trouve que ce n'est pas normal. Mais, je ne veux pas une loi qui dit faites tout ce que vous voulez, non... La liberté des MSM, non. Mais,... par exemple, je te donne un exemple: si je suis MSM, j'ai un problème avec toi, mais le problème c'est à propos du sucre : je te dois 1kg de sucre, si tu portes plainte, on va à la police, on laisse le sucre, on dit que je suis gay, ce n'est pas du tout normal.⁸⁰¹

La méfiance des MSM à l'égard des chercheurs entraîne sans doute une certaine autocensure des interviewés, cependant, des propos similaires à l'encontre du mariage homosexuel sont observés : « *C'est pas une réalité sénégalaise, je ne suis pas d'accord, parce que c'est pas partie de notre culture. Marche, fait comme tu veux, sur la mode et tout, mais mariage non, je ne suis pas d'accord, sincèrement. Parce qu'on sait que la religion n'aime pas ça, on le fait pas.* »⁸⁰² La religion joue un rôle non négligeable, puisque la majorité des MSM rencontrés se disaient musulmans pratiquants. La religion permet d'expliquer, en partie, l'ambivalence de leurs propos, révélant un tiraillement entre une volonté d'être acceptés par leur famille ou la société et un désir de cacher leur sexualité. Beaucoup d'entre eux ont, par exemple, exprimé leur volonté de changement,

⁸⁰¹ Interview avec Oumar (pseudonyme), réalisé le 20 décembre 2011, à Mbour.

⁸⁰² *Ibid.*

comme en témoignent les propos de cet MSM, marié et père de famille : « *Je veux arrêter un jour... un jour, parce que j'ai un garçon, puisque je suis déjà responsable. Je compte arrêter ça c'est sûr.* »⁸⁰³ Concernant la religion, il ajoute : « *J'ai des doutes, à travers ma religion. Je peux dire que ma religion interdit formellement l'homosexualité et je suis musulman. Je fais ça parce que j'ai envi de le faire, mais la religion me l'interdit.* »⁸⁰⁴ Cette situation explique pourquoi un certain nombre de MSM refusent de faire leur *coming-out*. Pour remédier à ces problèmes, des cours d'« estime de soi » sont, par exemple, organisés avec des hommes religieux. Le terme MSM renvoie donc à une ambiguïté foncière ; il est néanmoins nécessaire pour penser le discours actuel sur l'homosexualité au Sénégal. Cependant, l'une des difficultés relative à la focalisation du discours sur la question sanitaire demeure l'occultation des pratiques lesbiennes, largement ignorées du fait précisément que les maladies sexuellement transmissibles entre femmes sont moins fréquentes ou moins étudiées.

⁸⁰³ Interview avec Aboulaye (pseudonyme), réalisé le 20 décembre 2011, à Mbour.

⁸⁰⁴ *Ibid.*

4. L'homosexualité au Sénégal au cœur d'une démarche esthétique littéraire et cinématographique

Les deux chapitres précédents nous ont permis de mettre en lumière les mécanismes de construction sous-tendant les représentations actuelles et passées de l'homosexualité au Sénégal. Finalement, le regard porté sur l'homosexualité, supporté par différents systèmes idéologiques, subsiste au cœur d'une « lutte représentationnelle », visant à définir les contours de la communauté et corolairement ceux qui y sont exclus. Les mêmes mécanismes d'inclusion et d'exclusion soutiennent donc les discours du 19^e et du 20^e siècle. En outre, notre analyse décèle que, malgré les velléités d'objectivité ou de vérité que soutiennent les partisans de ces discours, se cache, en réalité, un ensemble de projections, fantasmes, en somme, toute une construction imaginaire. Ces différentes élaborations imaginaires dépeignent, majoritairement, l'homosexualité ou le lesbianisme d'une manière négative. Le recours à l'art, dans la présente étude à la littérature et le cinéma, nous invite à d'autres représentations de l'homosexualité et imaginaires sociaux. Ces derniers ne sont toutefois pas isolés du contexte social réel. A ce titre, Patrice Nganang rappelle que la littérature doit être considérée comme une œillère sur le présent et le futur : « Elle est l'antichambre de notre présent et le salon de notre futur. C'est qu'elle participe du monde de manière souterraine : pré-visionnaire. »⁸⁰⁵ Néanmoins, même si la littérature s'inspire du monde réel, elle ne le reflète pas totalement ni exactement. Nganang reprend, sur ce point, les propos de Adorno, qui assimile les œuvres d'art à des « monades sans fenêtre » :

Les œuvres d'art sont closes les unes par rapport aux autres, elles sont aveugles, et représentent cependant dans leur hermétisme ce qui se trouve à l'extérieur [...] En tant que moment d'un contexte spirituel prédominant et imbriqué dans l'histoire et la société, les œuvres d'art dépassent leur élément monadique sans posséder de fenêtres.⁸⁰⁶

Les auteurs ou cinéastes des œuvres composant notre corpus, refusent majoritairement de réduire le geste d'écrire à un simple acte de revendication politique. Ainsi, pour Fatou Diome, l'écriture représente avant tout une « quête personnelle »,⁸⁰⁷ c'est-à-dire un truchement permettant d'habiter soi-même et le monde. La création sert de médium à l'expression d'une liberté, d'un retrait vis-à-vis de certaines étiquettes et catégories : « *Le fait que je sois une femme, c'est un hasard de l'histoire, que je sois noire est un hasard génétique. Ce sont des composantes de ce qui me fait réfléchir et écrire mais ne constituent*

⁸⁰⁵ Nganang, Patrice, *Manifeste d'une nouvelle littérature monde*, Paris, Editions Homnisphère, 2007, p. 17.

⁸⁰⁶ Adorno, Theodor, *Théorie esthétique*, trad. M. Jimenez, Paris, Klincksieck, 1974, p. 239.

⁸⁰⁷ Diome, Fatou, Mbaye, Diouf, « « J'écris pour apprendre à vivre » Entretien avec Fatou Diome. Québec, 18 avril 2008 », *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, n°17, 2009, p. 143.

pas l'essentiel ». ⁸⁰⁸ Ken Bugul décrit son activité créatrice comme un « besoin thérapeutique », c'est-à-dire une « sorte d'auto-catharsis », de « quête de chemin ». ⁸⁰⁹ La romancière a commencé par écrire une série d' « autofictions », dans le but, dit-elle, de sortir de la solitude dans laquelle elle se trouvait à ce moment : « *Je n'avais pas l'intention d'écrire un livre, mais de me prendre à témoin d'un vécu, le sortir de moi, l'avoir en face de moi, sur du papier et ça me dégageait. Je ne pouvais me confier à personne alors j'ai tout mis sur papier.* » ⁸¹⁰ Il faut également rappeler que beaucoup d'écrivains ne vivent plus dans leur pays d'origine. Cela est d'autant plus vrai concernant les auteurs et cinéastes de notre corpus : Fatou Diome et Aminata Zaaria vivent maintenant en France, alors que Ken Bugul et Joseph Gaï Ramaka sont revenus s'installer au Sénégal, après plusieurs années passées à l'étranger. Pourtant les œuvres de ces différents artistes s'enracinent dans l'actualité sociale du Sénégal, et plus largement de l'Afrique, abordant notamment les questions de la migration, du rapport entre l'Afrique et l'occident et ainsi interrogeant la construction des rapports identitaires dans le monde contemporain. Notre analyse portera plus spécifiquement sur une analyse des romans, *Kétala*, de Fatou Diome, *La Folie et la Mort*, de Ken Bugul, *La nuit est tombée sur Dakar*, de Aminata Zaaria et le film *Karmen Geï*, de Joseph Gaï Ramaka. Ces différentes productions proposent une réflexion sur notre contemporanéité, à travers des thèmes, telles que l'homosexualité, la violence, la condition de la femme ou la folie. Ces exemples témoignent du paradoxe de l'expression de l'autonomie artistique pour reprendre les termes de Nganang, se référant à Hegel ; cette expression se situe toujours dans une dialectique entre le « rejet » et l' « appropriation » :

Chaque tableau, chaque livre, chaque poème, chaque air de musique, est une manifestation de cette négation de la nature dont ils échappent, en même temps qu'ils la représentent ; de la société dont ils se libèrent, en même temps qu'ils l'expriment, de l'histoire qu'ils quittent, en même temps qu'ils en sont prisonniers. Chaque œuvre d'art est un manifeste d'indépendance d'esprit. ⁸¹¹

Dans les œuvres composant notre corpus, l'évocation de l'homosexualité participe à une critique sociale, notamment par la dénonciation de la violence, la pauvreté, l'exclusion que subissent certaines franges de la population. Cette critique est adossée à une poétique, mise en scène ou esthétique singulière, œuvrant à la création d'un autre univers, dans lequel, le genre, l'espace, le temps sont réélabores. Sur ce point nous renvoyons à notre premier

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 141.

⁸⁰⁹ Magnier, Bernard, « Ken Bugul ou l'écriture thérapeutique : propos recueillis », *Notre Librairie : La littérature sénégalaise*, Paris, n°81, Octobre-Décembre 1985, p. 151-155.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 151.

⁸¹¹ Nganang, Patrice, *Manifeste d'une nouvelle littérature monde*, op. cit., p. 69.

chapitre. Notre analyse s'intéresse, conséquemment, à la manière dont ces œuvres naissent, c'est-à-dire à la « forme textuelle » des romans et la « forme visuelle » du film, qui selon nous, ordonnent, de par la déconstruction spatiale, temporelle et générique évoquée, une autre façon de convoquer l'altérité. L'homosexuel, la lesbienne, la femme, le pauvre, enrôlés dans un monde où ils ne trouvent pas véritablement de place fixe, symbolisent une poétique de l'errance :

L'errant récuse l'édit universel, généralisant, qui résumait le monde en une évidence transparente, lui prétendant un sens et une finalité présumés. Il plonge aux opacités de la part du monde à quoi il accède. La généralisation est totalitaire : elle élit du monde un pan d'idées ou de constats qu'elle accepte et qu'elle tâche d'imposer en faisant voyager des modèles. La pensée de l'errance conçoit la totalité, mais renonce volontiers à la prétention de la sommer ou de la posséder.⁸¹²

En faisant entendre la voix de ces Autres errants, les textes et le film étudiés illustrent, à leur façon, ce que nous avons mis en lumière dans les chapitres précédents, à savoir que l'origine est toujours multiple ; elle émane, pour reprendre le concept de Edouard Glissant d'une « poétique de la relation » : « *toute identité s'étend dans un rapport à l'Autre* ». ⁸¹³ C'est cette idée que nous aimerions faire advenir dans les différentes parties de ce chapitre.

⁸¹² Glissant, Edouard, *Poétique de la relation*, Paris, Éditions Gallimard, 1990, p. 33.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 23.

4.1. L'unicité du genre en question

Dans son essai sur *Les genres du discours*, Tzvetan Todorov définit le genre littéraire comme : « une codification de propriétés discursives ». ⁸¹⁴ Les genres représentent des « horizons d'attente pour les lecteurs » ⁸¹⁵ et « des modèles d'écriture pour les auteurs ». ⁸¹⁶ Ils résultent d'un système idéologique, culturel et historique et conséquemment apparaissent mouvants et non statiques. Certains critiques littéraires du XX^e siècle, tel que Blanchot dans le *Livre à venir*, ont affirmé la mort des genres, pointant ainsi un système de classification préétabli, jugé désuet :

Seul importe le livre, tel qu'il est, loin des genres, en dehors des rubriques, prose, poésie, roman, témoignage, sous lesquelles il refuse de se ranger et auxquelles il dénie le pouvoir de lui fixer sa place et de déterminer sa forme. Un livre n'appartient plus à un genre, tout livre relève de la seule littérature, comme si celle-ci détenait par avance, dans leur généralité, les secrets et les formules qui permettent seuls de donner à ce qui s'écrit réalité de livre. ⁸¹⁷

Todorov critique un tel positionnement qu'il décrit comme une « illusion égocentrique », accordant une trop grande importance au « maintenant » et gommant l'influence des genres du passé. Pour cette raison, il préfère penser le rapport entre le « maintenant » et l'avant en terme de « transgression », qui implique forcément un point de référence, à savoir une norme à transgresser :

Que l'œuvre « désobéisse » à son genre ne rend pas celui-ci inexistant ; on est tenté de dire : au contraire. Et ce pour une double raison. D'abord parce que la transgression, pour exister comme telle, a besoin d'une loi – qui sera précisément transgressée. On pourrait aller plus loin : la norme ne devient visible – ne vit – que grâce à ses transgressions. ⁸¹⁸

Concernant cette idée de transgression Todorov s'inspire de la « poïétique » et « poétique » ⁸¹⁹ de Lessing, qui défend une conception, pouvant être définie comme une « endogenèse des œuvres », à savoir que : « *La présence ou l'absence d'un élément dans le texte est déterminée par les lois de l'art qu'on pratique.* » ⁸²⁰ Autrement dit, cela signifie que le genre ne préexiste pas à l'œuvre, mais émane en même temps que l'œuvre se crée

⁸¹⁴ Todorov, Tzvetan, *Les genres du discours*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 49.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 50.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁸¹⁷ Maurice Blanchot, *le Livre à venir*, p. 243-244, cité par : Todorov, Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 12.

⁸¹⁸ Todorov, Tzvetan, *Les genres du discours*, *op. cit.*, p. 45-46.

⁸¹⁹ Todorov entend par « poïétique », l'étude dont : « *l'objet est l'« instauration », la création des œuvres.* » et par « poétique », une science de l'art qui : « *traitent des « structures spécifiques de l'œuvre* ». Todorov, Tzvetan, *Les genres du discours*, *op. cit.*, p. 27.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 32

par une transformation des genres préexistants. C'est cette idée de transformation que nous voudrions mettre en avant, à travers l'exemple de notre corpus. Dans *Le partage du sensible*, Rancière affirme que la modernité en art ne résulte pas d'une opposition entre tradition et modernité, mais plutôt de « décisions de réinterprétations », ⁸²¹ se soldant par une « co-présence de temporalités hétérogènes », ⁸²² Les notions de transgression, réinterprétation ou transformation nourrissent également la conception bakhtinienne du roman, défini comme une instance « pluristylistique, plurilingual, plurivocal ». ⁸²³ Le roman est traversé par le langage d'autrui, c'est-à-dire la confrontation et l'intégration de différents « parlers », marqués sociologiquement, idéologiquement et historiquement :

Le prosateur-romancier n'extirpe pas les intentions d'autrui du langage polyphonique de ses œuvres, ne détruit pas les perspectives, mondes et micromondes socio-idéologiques qui se découvrent au-delà de cette polyphonie : il les introduit dans son œuvre, il utilise des discours déjà peuplés par les intentions sociales d'autrui, les contraint à servir ses intentions nouvelles, à servir un second maître. ⁸²⁴

Le principe dialogique, introduit par Bakhtine apparaît donc primordial pour penser les rapports entre la littérature et le social, mais il peut également s'étendre à une conception plus large permettant de penser les rapports entre les arts. Cette idée est d'ailleurs analysée par les recherches menées dans le domaine de l'intermédialité, qui partent du constat que les médias ne peuvent pas être conçus comme des « monades isolées ». ⁸²⁵ Ces recherches s'occupent ainsi des phénomènes d'« interaction » entre les différents médias. De part son objet, l'intermédialité, apparaît comme une discipline variée, engageant diverses définitions et conceptions. ⁸²⁶ Elle implique une réflexion sur la matérialité et la textualité et elle interroge les liens entre différents matériaux :

La question de la matérialité constitue – de manière explicite ou implicite – un présupposé de toutes les approches intermédiatiques se basant sur les interactions entre différentes « matérialités » médiatiques. C'est seulement à

⁸²¹ Rancière, Jacques, *Le partage du sensible : esthétique et politique*, Paris, La Fabrique-éditions, 2000, p. 35.

⁸²² *Ibid.*, p. 37.

⁸²³ Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, op. cit., p. 120.

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 120.

⁸²⁵ Müller, Jürgen E., « L'intermédialité, une nouvelle approche interdisciplinaire : perspectives théoriques et pratiques à l'exemple de la vision de la télévision », *Cinéma : revue d'études cinématographiques*, vol. 10, n°2-3, 2000, p. 105.

⁸²⁶ Voir : Rajewsky, Irina O., *Intermediales Erzählen in der italienischen Literatur der Postmoderne. Von den giovani scrittori der 80er zum pulp der 90er Jahre*, Tübingen, Gunter Narr Verlag Tübingen, 2003. Dans cet ouvrage Rajewsky définit l'intermédialité comme un « terme ombrello », terme emprunté à Umberto Eco, c'est-à-dire regroupant une diversité de conception : « multimédialität », « polymédialität », « transmedialität », « Medienwechsel »..., p. 12.

travers cette interaction entre composants hétérogènes que nous pouvons considérer le processus intermédiatique comme ayant lieu ENTRE les matériaux (ils sont des/en inter-matérialités) et ne laissant de traces que dans ces matériaux. La notion d'intermédialité nous renvoie donc aussi à la matérialité des médias et, en même temps, aux interactions entre ces matérialités ; mais ceci ne devrait pas empêcher d'y inclure les questions de la signification et de la fonction sociale et historique de ces processus.⁸²⁷

Dès lors, l'intermédialité, à travers une remise en question des processus de classification, participe à une critique de l'enfermement des médias dans une taxinomie. Cette notion apparaît importante pour l'étude des œuvres de notre corpus, qui se distinguent toutes par un caractère protéiforme, s'inscrivant, conséquemment, à l'interstice, dans un entre-deux, du fait d'une « transgénéricité » qui leur est inhérente. Comme nous le montrerons par la suite, cette interaction participe à une réflexion générale sur le genre, en tant qu'il peut être établi scientifiquement, artistiquement, mais également sexuellement, en concourant à l'idée d'une déconstruction de l'illusion d'une unité ou uniformité. Comme nous l'avons énoncé dans notre première partie théorique, la prise en charge de la question de l'homosexualité par la littérature et le cinéma est indissociable d'une analyse du donné matériel, autrement dit l'évocation de l'homosexualité dans les œuvres étudiées s'insère dans la formation d'une certaine esthétique qui se reflète dans la construction même de ces œuvres.⁸²⁸

⁸²⁷ Müller, Jürgen E., « Vers l'intermédialité. Histoires, positions et options d'un axe de pertinence », *Médiamorphoses*, vol. 16, 2006, p. 101.

⁸²⁸ Voir p. 87-90 de la présente étude.

4.1.1. *La transgénéricité créatrice*

La Folie et la Mort de Ken Bugul se situe à l'intervalle de plusieurs genres et registres, jouant de l'ambiguïté entre imaginaire et réalité. Cette ambivalence est présente dès le début, avec la description du village de Diéri, dont la profondeur de l'obscurité semble nous plonger dans les limbes de l'irréalité :

La lune, apeurée, s'était cachée de l'autre côté de la terre. Dans un village du Diéri, cette nuit terriblement noire avait fait taire la raison, fait étouffer les éclats de rire, les contes chantés et dansés, au cours desquels les liens se tissaient dans les jeux d'allusion et d'illusion, de la vie et de la mort.⁸²⁹

Cette atmosphère mystérieuse transperce l'écriture, qui est parsemée d'anomalies sémantiques ; les êtres inanimés, telle que la lune, semblent même se réveiller devant ce déchaînement des ténèbres. La référence aux contes évoque le triomphe de la noirceur comme la perte de l'histoire et donc d'un certain imaginaire. Paradoxalement, l'évocation de cette illusion mystérieuse allusionne d'une manière allégorique cette même dépossession, qui plonge le village de Diéri « au cœur des ténèbres ». Cette dimension fantastique est à son comble lorsque le conte s'insère finalement dans le roman. Mom Dioum, une des quatre protagonistes du récit, qui a fui la ville pour la campagne après l'obtention de sa maîtrise, décide de réaliser un tatouage des lèvres, afin de se : « tuer pour renaître ». ⁸³⁰ Néanmoins, alors que le battement des tam-tams transportent les bottes d'aiguille qui s'abattent sur sa chair et que les premières lueurs de la nuit signent l'annonce de la fin du tatouage, la protagoniste décide soudain d'avorter le tatouage. Elle s'enfuit, défigurée, du village de la tatoueuse et s'endort, abattu par ce déshonneur désormais irrémédiable. Le récit, qui semblait jusque-là narré avec un certain « réalisme » se métamorphose d'une manière complètement inattendue. La jeune fille rencontre un jeune homme « beau et affable », qui la recueille dans sa demeure isolée et la soigne. Très rapidement, ce dernier la demande en mariage. Néanmoins, cette « situation d'équilibre »⁸³¹ se dégrade rapidement lorsqu'une vieille femme, vivant en réalité dans un tamarinier, révèle à Mom Dioum que son mari est en fait une bête sauvage qui planifie de

⁸²⁹ Bugul, Ken, *La Folie et la Mort*, Paris, Présence Africaine Éditions, 2000, p. 15. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle FM suivi de la page et placées entre parenthèse.

⁸³⁰ (FM, p. 28)

⁸³¹ Todorov distingue cinq éléments obligatoires relatifs au conte : 1. « La situation d'équilibre au début » 2. « La dégradation de la situation » 3 « L'état de déséquilibre constatée » 4. Ce que nous pouvons nommer comme la recherche de solutions 5. « Le rétablissement de l'équilibre initial ». Cette catégorisation émane de son analyse du conte *Les Oies-Cygnés* qui avait également été analysé par Propp. Selon nous, la liste ne doit cependant pas être considérée comme restrictives ou exhaustives. Todorov, Tzvetan, *Les genres du discours*, op. cit., p. 65.

la manger. La protagoniste, aidée de la vieille femme, entreprend de fuir et constate la véracité du récit qui lui a été conté devant la métamorphose de son conjoint :

Il devenait de plus en plus furieux et de plus en plus sauvage. Au fur et à mesure que sa furie montait il se transformait en véritable bête sauvage qu'il était réellement. Il était poilu, velu, avec une tête de lion, un corps de monstre avec plus de dix pattes arrière et avant. Ses crocs ressemblaient à des sabres pointus. Il avait une longue queue qui battait l'air dans tous les sens.⁸³²

La description détaillée témoigne paradoxalement d'une absence de représentation ; il apparaît impossible de s'imaginer cet être affreux, dont la laideur ne semble pas avoir été jusqu'ici égalé : « *Cyclope à côté de lui ressemblait à un enfant de cœur.* »⁸³³ Ainsi, la métamorphose du beau jeune homme illustre de manière analogique la transformation de Mom Dioum, qui à la suite de son tatouage avorté se retrouve à jamais défigurée. Elle symbolise le « chemin de vie » de la protagoniste, dont le destin, comme nous l'apprendrons par la suite, avait déjà basculé depuis son séjour en ville.

Aidée de cailloux, donnés par la vieille femme, Mom Dioum parvient à traverser des kilomètres, qui l'éloignent du monstre prédateur :

Mom Dioum prit le deuxième caillou et le jeta de toutes ses forces derrière elle sans se retourner. Un océan qui dépassait les océans que Dieu Avait déjà Créés pour nous, sur cette planète, s'étala du coucher au lever du soleil. Un énorme océan qui rugissait avec des déferlantes atteignant les étages d'Amérique. L'énorme monstre freina dans sa course folle. Il observa cette masse d'eau en se demandant comment il allait faire.⁸³⁴

Dans ce monde, les capacités de Mom Dioum apparaissent décuplées, irréelles, dépassant le domaine de l'imaginable et la création divine. enfin, la protagoniste arrive à échapper réellement à son mari devenu bête sauvage, à l'aide d'un troisième caillou, faisant apparaître un cheval blanc qui la dépose dans un village inconnu, réveillé par les premières lumières de l'aurore. Le récit inverse donc toute une symbolique normalement accolée à l'imagerie du conte : les cailloux, contrairement au *Petit poucet*, ne permettent pas à la protagoniste de retrouver son chemin, mais la conduisent dans un endroit inconnu et le cheval blanc est dissocié du prince charmant, qui s'est malheureusement transformé en un monstre prédateur. Cette incursion du conte dans le récit reflète le positionnement ambigu

⁸³² (FM, p. 126)

⁸³³ (FM, p. 126)

⁸³⁴ *Ibid.*, p. 128.

des protagonistes, se situant à la fois dans un monde « allotopique », ⁸³⁵ n'obéissant pas aux lois naturelles (les êtres inanimés, tel que le tamarinier, se transforment en êtres animés et les hommes se métamorphosent en monstres) et à la fois dans un monde « homotopique » ⁸³⁶, régit par les lois naturelles. Cette ambivalence provoque l'incertitude de Mom Dioum, qui se demande si toute cette histoire est bien arrivée, ou s'il s'agit d'un rêve. Après son arrivée dans le village inconnu, la santé mentale de la jeune femme défigurée est d'ailleurs questionnée :

Elle savait qu'elle n'était pas folle.

Et là, elle savait qu'elle était considérée comme une folle, qu'elle avait l'apparence d'une folle. Elle serait considérée comme folle, partout. Donc il n'y avait plus de résistance.

Elle était obligée d'accepter sa folie.

Elle allait vivre avec la folie.

Ou bien était-elle réellement folle ? ⁸³⁷

La dimension fantastique naît de cette contradiction ou hésitation ressentie (par les protagonistes et les lecteurs) face à un événement pouvant être expliqué à la fois par des raisons rationnelles et irrationnelles : « *Le fantastique, c'est l'hésitation éprouvée par un être qui ne connaît que les lois naturelles, face à un événement en apparence surnaturel.* » ⁸³⁸ Dans le récit, cette perception ambiguë tourne autour du thème de la folie et apparaît, comme nous le verrons dans la deuxième partie de ce chapitre, tributaire d'un brouillage spatio-temporel.

L'ambivalence entre le réel et l'imaginaire se retrouve, à nouveau, dans l'histoire de Yaw, introduite dans un métarécit, décrivant un rêve de Mom Dioum : « *Mom Dioum rêvait que très loin de là où elle se trouvait, par un après-midi lumineux Yaw, un jeune homme, se promenait dans les collines de son merveilleux village, en pays Vassari.* » ⁸³⁹ La gaîté et la joie de Yaw cessent quand il surprend, durant ses pérégrinations, des hommes de son village discuter de la prochaine cérémonie aux ancêtres, supposée se tenir le lendemain. Le jeune homme se cache derrière un petit monticule. Il assiste alors au meurtre et la décapitation d'enfants du village par la horde des villageois :

⁸³⁵ Bertrand Westphal emprunte ce terme à Umberto Eco. L'allotopie : « *met en scène un monde qui est différent de ce qu'il est à l'accoutumée (les animaux parlent, les fées enchantent, etc.) et qui se substitue à lui.* » Westphal, Bertrand, *La géocritique. Réel, fiction, espace*, Paris, op. cit., p. 180.

⁸³⁶ Contrairement à l'« espace allotopique », l'« espace homotopique » induit une corrélation entre le référent réel et sa représentation fictionnelle. *Ibid.*, p. 170.

⁸³⁷ (FM, p. 134)

⁸³⁸ Todorov, Tzvetan, *Introduction à la lecture fantastique*, op. cit., p.29.

⁸³⁹ (FM, p. 137)

Ils prirent les enfants un par un et les égorgèrent.
Le sang giclait avec furie.
Un sang chaud, bouillant, bouillonnant.
Un sang rouge.⁸⁴⁰

Le lendemain, lors de la grande cérémonie, Yaw dénonce la mascarade et est sauvé *in extremis* par un missionnaire qui se trouve sur les lieux. La dimension fantastique transparaît à travers les interrogations de Yaw face à cet événement :

Que lui arrivait t-il ?
Rêvait-il ?
Était-il malade ?
Que s'était-il passé ?
Était-ce l'histoire des ancêtres revenants ?
De quoi s'agissait-il ?
D'assassinat d'enfants ?
Il ne se rappelait plus rien.⁸⁴¹

Contrairement à Mom Dioum, qui affirme jouer la comédie, Yaw doute de la véracité de ce qu'il a vu et se demande s'il a été sujet d'un mirage, d'un jeu de son imagination. Le lecteur est également enclin à s'interroger sur la réalité de ce récit, émanant, rappelons-le, d'un rêve de Mom Dioum. Yaw réapparaît lorsque Mom Dioum se retrouve enfermée dans un hôpital psychiatrique, à la fin roman. Néanmoins, un doute persiste quant à l'existence même du personnage : Yaw existe-t-il vraiment ? Ou bien, est-il le double imaginaire de Mom Dioum, celui qui la délivrera de ces souffrances, à la fin du livre, en la tuant ?

Dans *La Folie et la Mort*, l'ambiguïté se dégage donc de la folie exprimée ou déniée semblant affecter les protagonistes principaux du récit. Néanmoins, cet état marginal qui les caractérise apparaît paradoxalement comme une marque de lucidité vis-à-vis du monde qui les entoure. Un monde où la radio lance publiquement des appels aux meurtres (ce qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler l'implication de la Radio des Mille Collines lors du génocide des Tutsie, en 1994 au Rwanda) et gouverné par un grand Timonier, surnom qui fut donné à Mao, Kim II Sung et Mobutu. Le monde dans lequel évoluent les personnages est marqué par l'absurde, comme l'expriment les bulletins de la radio, dont les dépêches criminelles s'accumulent, portées sur un ton de détachement déconcertant :

N'oubliez pas, Mesdames et Messieurs, mes chers compatriotes, sans oublier Mesdemoiselles évidemment, le décret qui décrète que tous les fous qui raisonnent, et tous les fous qui ne raisonnent pas, donc tous les fous, doivent être tués sur toute l'étendue du territoire national. Aidez le Timonier à nous

⁸⁴⁰ (FM, p. 141)

⁸⁴¹ (FM, p. 150)

aider pour une meilleure salubrité mentale, intellectuelle, spirituelle de notre cher et beau pays, nous ne le dirons jamais assez.⁸⁴²

Cet appel joue dans le registre de l'absurde, à travers les redondances ou pléonasmes : « le décret qui décrète », et contradictions : « *tous les fous qui raisonnent, et tous les fous qui ne raisonnent pas* ». En effet, on peut se demander si un fou qui raisonne peut encore être considéré comme fou. De plus, cet appel au meurtre semble s'opposer à tout ce qui a été énoncé dans la première partie du bulletin, notamment concernant la nécessité de la sauvegarde de la démocratie et de l'éducation, d'une part et la condamnation du génocide qui se perpétue au Timor Oriental, d'autre part. La confrontation de ces éléments contradictoires induit une représentation cacophonique de ce monde où le mal en ressort banalisé.

L'interaction des genres, dans le récit, vise donc à établir la porosité de la frontière entre espace imaginaire et espace réel. Le traitement de la folie accentue cette idée, en dépeignant successivement la folie au cœur de ce qui est habituellement pensé comme réel ou rationnel et le réel ou rationnel au cœur de ce qui ordinairement perçu comme imaginaire et irrationnel ; la folie devient ainsi une sorte de « lieu commun » du monde (imaginaire et réel) dans lequel évoluent les protagonistes :

Une folie devenue *lieu commun* signifie qu'on ne peut plus, désormais, penser la folie comme un simple *lieu* à l'intérieur de notre époque ; c'est plutôt l'époque tout entière qui confusément se perçoit comme un *lieu* à l'intérieur même de la folie. Un discours qui traite la folie ne peut plus savoir, désormais, s'il est dedans ou dehors, intérieur ou extérieur à la folie dont il parle.

Certes, au niveau du lieu commun, la folie a en quelque sorte cessé de nous paraître étrange. Or, avoir perdu de la sorte l'étrangeté même de la folie (ou s'en donner le change), n'est-ce pas ce qu'il y a, justement, de plus étrange, de plus *fou* dans le discours contemporain ?⁸⁴³

Kétala, de Fatou Diome, renferme également un caractère irréel. Par une nuit d'orage, des objets meublant une chambre déserte s'animent et commencent à converser : « *La nuit se creusait, profonde, une tombe incommensurable [...] Le ciel se racla la gorge et fit trembler les âmes inquiètes.* »⁸⁴⁴ A l'instar du texte de Ken Bugul, précédemment étudié, cette atmosphère mystérieuse s'exprime à travers l'utilisation de nombreuses anomalies sémantiques, par lesquelles les êtres inanimés (la nuit, le ciel) deviennent les

⁸⁴² (FM, p. 12)

⁸⁴³ Felman, Soshana, *La folie et la chose littéraire*, Paris, Éditions du seuil, 1978, p. 13.

⁸⁴⁴ Diome, Fatou, *Kétala*, Paris, Éditions Anne Carrière, Éditions Flammarion, 2006, p. 11. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle KE, suivi de la page et placées entre parenthèse.

sujets de l'action, néanmoins, contrairement à *La Folie et la Mort*, le registre du merveilleux se substitue ici au fantastique :

Dans le cas du merveilleux, les éléments surnaturels ne provoquent aucune réaction particulière ni chez les personnages, ni chez le lecteur implicite. Ce n'est pas une attitude envers les événements rapportés qui caractérise le merveilleux, mais la nature même de ces événements.⁸⁴⁵

En effet, la prise de parole des objets, dans le texte, ne semble pas être vécue comme un événement anormal, comme si les orages avaient finalement permis de révéler ce qui est normalement humainement inaudible, mais qui pourtant existe bel et bien. Le lecteur est d'ailleurs aussitôt propulsé au cœur d'une conversation entre l'oreiller et le matelas :

- J'ai peur, j'ai peur ! dis l'oreiller.
- Je suis là, rassure-toi, répondit le matelas, ce n'est qu'un tonnerre, tu le sais bien, c'est juste la fée qui habite dans le ciel qui fait tomber sa vaisselle ; et comme elle a cassé sa jarre, toute l'eau qu'elle avait gardée dedans se déverse sur la terre.⁸⁴⁶

La prosopopée,⁸⁴⁷ nous transporte dans un autre monde, un monde allotopique, régi par les lois du fabuleux, côtoyant le monde des fées. La révélation de cet univers merveilleux porte une visée : la prise de parole des objets succède, en effet, la mort de leur propriétaire, *Mémoria*, ayant rendu son « ultime souffle » il y a de cela à peine trois heures. L'animation des objets permet ainsi de rompre avec le silence qui semble avoir gagné la demeure de la défunte. Les objets seront en charge de ré-activer la mémoire de *Mémoria*, signifiant, dans ce contexte, la prise de parole en dépit de la mort. D'un point de vue lexicographique, la mémoire définit une faculté de se rappeler, de se souvenir. Elle peut également être entendue comme un acte commémoratif (liturgie) ou de réhabilitation, à l'image du curateur des mémoires. Le nom de l'héroïne évoque ainsi l'idée d'une réincarnation de cette dernière à travers l'histoire. Un tel procédé est d'ailleurs, comme le souligne Michel Certeau, inhérent à toute écriture sur l'histoire, qui : « [...] veut restaurer un oublié, et retrouver des hommes à travers les traces qu'ils ont laissées ».⁸⁴⁸ Dans le roman, cet acte apparaît d'autant plus nécessaire que les objets apprennent, aussitôt après leur animation, qu'ils seront dispersés lors du *Kétala*, sorte d'assemblée générale qui se tiendra le huitième jour succédant la mort de leur maîtresse : « *C'est bien triste, ce qui nous arrive, ronchonna Mouchoir. Chacun de nous est une trace de l'histoire de Mémoria ; si on nous sépare les*

⁸⁴⁵ Todorov, Tzvetan, *Introduction à la lecture fantastique*, op. cit., p.59.

⁸⁴⁶ (KE, p. 12)

⁸⁴⁷ A savoir la prise de parole des objets.

⁸⁴⁸ Certeau, Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1975, p. 58.

uns des autres, il ne restera plus rien de notre maîtresse. »⁸⁴⁹ La prise de parole des objets symbolise conséquemment la dimension merveilleuse au cœur de toute histoire, détenant le pouvoir, par le langage, de faire advenir ce qui n'est plus, ce qui est révolu. La parole acquiert, dans ce cadre, une dimension performative, elle est celle par le biais duquel Mémoria, pourra re-vivre et devient, en ce sens, un « substitut de l'être absent ».⁸⁵⁰ Le récit de la vie de Mémoria provoque ainsi la confrontation entre deux espaces : l'espace allotopique, le monde fabuleux où les objets se transforment en êtres animés, et l'espace homotopique, le monde dans lequel vivait Mémoria. L'intrusion du merveilleux évoque, finalement, l'idée que toute histoire est traversée par l'imaginaire, puisqu'elle émane d'une reconstruction, dans ce cas, il ne peut plus y avoir une histoire, mais des histoires. Dans le cas de *Kétala* ces histoires seront narrées par les diverses voix des objets.

La nuit est tombée sur Dakar, de Aminata Zaaria traite d'une manière différente la question de l'histoire. Le roman débute *in média res*, en nous plongeant dans les introspections de la narratrice. Ce caractère introspectif est prégnant à travers la narration à la première personne du singulier et la focalisation interne, qui nous place de plain-pied dans les pensées de la protagoniste. A la manière d'un monologue intérieur, la jeune fille s'interroge sur le jugement dernier. Le récit à la première personne apporte une dimension intimiste, mettant l'emphasis sur l'expression de l'intériorité. Le roman est conté par cette voix autodiégétique, dont le nom ne nous sera jamais dévoilé. Le mystère persiste concernant l'identité de la narratrice, dont le récit à la première personne pourrait nous faire penser au style autobiographique. Dans *Le pacte autobiographique*, Philippe Lejeune définit l'autobiographie comme : « *Un récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité.* »⁸⁵¹ Le caractère autobiographique d'une œuvre adviendrait, selon lui, de l'affirmation explicite d'une identité entre l'« auteur », le « narrateur » et le « personnage ».⁸⁵² Au regard de la définition donnée par Lejeune, *La nuit est tombée sur Dakar* ne peut pas être considéré comme une autobiographie, d'autant plus que l'œuvre est présentée par le péri-texte éditorial, la quatrième de couverture, comme un roman. D'ailleurs, Lejeune rappelle, à juste titre, que le roman a souvent imité les procédés autobiographiques. Dans *Temps et récit II*, Paul Ricœur remonte ces procédés

⁸⁴⁹ (KE, p. 16)

⁸⁵⁰ Certeau, Michel de, *L'écriture de l'histoire*, op. cit., p. 141.

⁸⁵¹ Lejeune, Philippe, *Le pacte autobiographique*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 14.

⁸⁵² *Ibid.*, p. 15.

d'imitation romanesque au XVII^e siècle, au moment où les écrivains commencent à interroger la notion de « vraisemblance », tout en luttant contre les conventions stylistiques qui avaient été jusque-là instituées. Les romanciers se préoccupent alors de mettre en place des procédés capables de dépeindre « la vie dans sa vérité quotidienne » : « Ainsi, Defoe, dans *Robinson Crusoé*, recourt à la pseudo-autobiographie, par imitation des innombrables journaux, mémoires, autobiographies authentiques rédigés à la même époque par des hommes formés à la discipline calviniste de l'examen quotidien de conscience. »⁸⁵³ Néanmoins, comme nous l'avons mentionné, dans le texte de Zaaria, la narratrice n'a pas de nom. Le récit apparaît, dès lors, traversé par une certaine indétermination, ambiguïté ressentie quant à l'identité réelle du personnage. Cette question identitaire est au cœur de notre réflexion et permet de relire avec un certain regard critique les catégorisations énoncées par Lejeune. Dans son article sur « La 'nouvelle autobiographie' postmoderne », Alfonso de Toro partage une critique similaire face à la théorie de Lejeune, en particulier concernant sa conception relative à l'identité et la vérité. Alfonso de Toro remet en cause l'idée d'une « identité homogène », sous-tendue dans *Le pacte autobiographique*, affirmant la nécessité de distinguer : « l'auteur en tant que personne empirique » et l'« auteur implicite », lorsqu'il revêt un « masque littéraire » et adopte une certaine « stratégie narrative »⁸⁵⁴ pour construire son récit. De Toro insiste sur le fait que la reconstitution de l'histoire d'un sujet procède toujours d'un « acte de ré-écriture », aboutissant à un « acte de fictionalisation » et cela que l'on soit du côté de la fiction romanesque, du récit autobiographique ou même du récit historique.

'Ré-écrire' ne signifie pas qu'il faille remonter aux origines, mais bien au contraire qu'il faille effectuer un chemin "palimpsestique" aboutissant à l'époque actuelle : il s'agit donc de *ré-écrire* le passé dans le présent, c'est-à-dire l'autobiographie, la propre *graphie*, en se basant sur des bribes et des fragments de souvenirs du passé. On entend par 'ré-écrire' le fait de se souvenir, de vivre de nouvelles expériences, d'apprendre. C'est la tentative de se saisir dans le présent, c'est l'essai nomade, associatif de comprendre un désordre, la multiplicité des masques et des ruptures.⁸⁵⁵

⁸⁵³ Ricœur, Paul, *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 22-23.

⁸⁵⁴ Toro, Alfonso de, « La 'nouvelle autobiographie' postmoderne ou l'impossibilité d'une histoire à la première personne : Robbe-Grillet *Le miroir qui revient* et de Doubrovsky *Livre brisé* », In., Toro, Alfonso de, Gronemann, Claudia (éds.), *'Autobiographie revisited' : Theorie und Praxis neuer autobiographischer Diskurse in der französischen, spanischen und lateinamerikanischen Literatur*, [en ligne], Hildelsheim, Zürich, New York, Olms, 2004, p. 13. (Page consultée le 9 août 2015)

URL<<http://home.uni-leipzig.de/detoro/wp-content/uploads/2014/03/LaNouvelle.pdf>>

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 4.

La nouvelle histoire qui émane de l'autobiographie concourt à une impossibilité de fixer le sujet. Dans *La nuit est tombée sur Dakar*, la narratrice sans nom livre son histoire et celle de sa meilleure amie, Dior Touré, dont on apprendra la mort tragique à la fin du récit. L'identité de la narratrice est donc traversée par l'histoire et la personnalité de sa meilleure amie, si bien que la frontière entre les deux protagonistes apparaît indécise, comme en témoigne, la confession de la narratrice à la suite du décès de Dior Touré : « *Ma copine est partie avec un pan de mon être et je sais qu'il me serait impossible de survivre ainsi fragmentée.* »⁸⁵⁶ Le récit naît de cette identité écorchée, amputée, qui ne peut se reconstruire que par le biais de l'écriture et ainsi de la narration : « *J'ai commencé à relater le destin de Dior : mon destin, donc, puisque les deux se sont chevauchés et se sont confondus un long moment...* »⁸⁵⁷ Même s'il provient de la plume d'une personne, l'auteur de ce récit apparaît *de facto* double. Dès lors, la forme autobiographique illustre l'ambiguïté de la notion d'auteur, mais aussi du « sujet » d'une manière générale, révélant l'idée que le « je » résulte d'un entremêlement d'autres « je » vis-à-vis desquels il se différencie, mais sans lesquels il lui serait impossible de se constituer en tant qu'identité.

Le film *Karmen Geï*, de Joseph Gaï Ramaka, est également difficilement classifiable. Lindiwe Dowe, dans son étude « African Incar(me)nation », indique que le film fut perçu, par grand nombre de critiques, comme une comédie musicale, bien que Joseph Gaï Ramaka ait toujours refusé d'enfermer sa réalisation dans une quelconque catégorie.⁸⁵⁸ Sans entrer dans ces considérations taxinomiques, *Karmen Geï* apparaît, de par le thème abordé, comme une œuvre, *de facto*, intermédiaire. En effet, le film est une adaptation de la nouvelle, *Carmen*, du romancier français Prosper Mérimée, publiée en 1845. Le texte de Mérimée inspira ensuite l'opéra comique de Georges Bizet, à partir d'un livret de Henri Meilhac et Ludovic Halévy, portant le même nom et qui fut mis en scène pour la première fois en 1875, trois mois avant la mort du compositeur. *Carmen* a donné lieu à une multitude d'autres adaptations, notamment par Otto Preminger, dans *Carmen Jones* [1954], où tous les acteurs étaient afro-américains, Jean-Luc Godard, dans *Prénom Carmen* [1983] ou Peter Brook, dans *La Tragédie de Carmen* [1984]. Ces différentes adaptations, comme le rappelle Lindiwe Dowe, mettent toutes en relief une interprétation singulière de l'œuvre, qui est devenue, par ce biais, un élément de la culture populaire.

⁸⁵⁶ Zaaria, Aminata, *La nuit est tombée sur Dakar*, Paris, Grasset, 2004, p. 229. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle NTD, suivi de la page et placées entre parenthèse.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p. 230.

⁸⁵⁸ Dowe, Lindiwe, *African Film and Literature : Adapting Violence to the Screen*, New York, Colombia University Press, 2009, p. 221.

Utilisant le concept de « refraction », inventé par André Lefevere, Dove considère, ainsi, que ces nombreuses adaptations ont plus contribué à la renommée et la popularité de *Carmen* que le texte original.⁸⁵⁹ D'ailleurs, Joseph Gaï Ramaka nous a confié, lors de notre interview, que son projet était né à la suite d'une représentation de *La Tragédie de Carmen*, à laquelle il avait assisté :

L'envie m'a pris lors de la deuxième représentation de *Carmen* de Peter Brook. Vous vous souvenez qu'il avait fait deux versions de *Carmen*, montées au théâtre: la première, ça passait encore; la deuxième, ce n'était plus possible. Je me suis dit : il faut que j'y aille. Il faut que je travaille *Carmen*. Mon projet est parti de là, exactement. C'est bien daté tout ça.⁸⁶⁰

L'adaptation de Joseph Gaï Ramaka, même si elle suit globalement l'histoire écrite par Mérimée et la mise en scène de Bizet s'en écarte également très fortement. *Karmen* est, en effet, replacé dans un autre contexte, inspiré par l'histoire, la culture et les rythmes de l'Afrique.⁸⁶¹ Joseph Gaï Ramaka nous a lui-même livré qu'il ne voulait pas limiter son champ à celui du texte ou de la partition de référence ; ce qui l'intéressait surtout était la question de la liberté. Néanmoins, *Karmen Geï* pourrait être appréhendée comme une sorte de palimpseste, dans le sens où elle recoupe en son sein les traces des versions antérieures, notamment du fait de l'usage prédominant de la musique, du chant et de la danse. Ces différentes formes artistiques ne recouvrent pas simplement un rôle divertissant dans l'œuvre, mais participent à la dynamique du film. Le chant, la musique et la danse symbolisent, à plusieurs reprises, la révolte et la liberté de l'héroïne et servent de soubassement, comme nous le verrons par la suite, à une certaine critique sociale. L'importance accordée au chant, dans le film, est notamment prégnante lorsque Karmen se rend chez Ma, sorte de bar/restaurant tenu par sa vieille mère, après qu'elle ait organisé l'évasion de l'officier Lamine, qui était enfermé en prison. Pendant que Karmen et Lamine se trouvent dans la chambre à coucher, des officiers en uniforme font irruption dans le restaurant alors bondé de clients, à la recherche de Lamine et Karmen. L'officier en chef, donne l'ordre de fouiller les lieux, faisant ainsi face à Ma, assise dans une chaise roulante. Cette démonstration d'autorité et la situation *a priori* inférieure de Ma, face à ces fonctionnaires, n'enlèvent rien au courage de la vieille femme qui s'oppose avec force à la

⁸⁵⁹ « *It is therefore almost impossible to approach the original without preconceptions, and Carmen, has been, in this sense, subject to the process that André Lefevere calls refraction, that is to say, a canonical text that may be largely known through versions other than the original.* » *Ibid.*, p. 218.

⁸⁶⁰ Interview réalisée avec Joseph Gaï Ramaka le 31 décembre 2011.

⁸⁶¹ Harrow, Kenneth W., *Trash : African cinema from below*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 2013, p. 107.

requête et défie l'officier devant ses clients, en lui disant : « *Ton nombril est aussi gros que ton anus, mais tu ne chies pas avec. Donc à quoi cela te sert-il ?* »⁸⁶² Le refus de Ma est suivi par le chant de Massigui (joué par le célèbre chanteur sénégalais El Hadj N'diaye), qui apparaît au milieu de l'assemblée. La chanson de Massigui critique et condamne l'attitude du policier, à l'égard de la vieille femme :

Si je ne vous laisse pas me provoquer,
Ce n'est pas par manque de courage.
Je les aie toutes vues depuis longtemps,
vos magouilles et affaires.
Mais j'ai toujours espéré,
que vous épargneriez vos mères,
que vous les auriez respecté comme il se doit [...]

La tonalité et l'importance des paroles de la chanson de Massigui sont mises en valeur par le chant *a cappella*, plaçant le personnage au centre de l'attention ; tous les regards convergent vers lui. Il apparaît d'ailleurs en premier plan.



Figure 10: Image du film *Karmen Geï* de Joseph Gaï Ramaka [00'26'01]

Les nombreux plans rapprochés accentuent l'importance de Massigui, dont le regard accusateur défie les policiers, relégués en hors-champ. Le public se lève derrière Massigui, apparaissant flou, comme une masse diffuse, supportant le protagoniste. Cette impression se renforce alors que le groupe, en arrière plan, jusque-là plongé dans le mutisme, commence à entonner et à répéter les paroles de Massigui, à la manière d'un chœur. La foule, chantant, suit lentement Massigui se diriger vers les gendarmes, qui pris de peur,

⁸⁶² Ramaka, Joseph Gaï (réal.), *Karmen Geï*, 2001, France, Sénégal, Les Atelier de l'Arche, Euripide Productions, DVD, California Newsreel, Kino on Video, 82'. [00'25'07] Désormais toutes les références à ce film seront indiquées par le sigle KG, suivi du minutage.

⁸⁶³ *Ibid.* 00'25'25.

finissent par s'enfuir. Le chant supporte ainsi le mouvement des personnages et de la caméra, il suscite l'élan de résistance et solidarité, par ailleurs défendues dans les paroles de la chanson de Massigui. En effet, cette dernière fait appel à toute une symbolique, en se référant à un ensemble de figures féminines sénégalaises : « *Parle nous de Kumba Kastel, Mame Niare Niaw, Aline Sitoe.* »⁸⁶⁴ Coumba Castel (ou Kumba Kastel) est le génie protecteur de Gorée (qui est également convoqué dans d'autres chansons du film). Mame Njare Njaw (ou Mame Niare Niaw) est une divinité côtière et Aline Sitoe Diatta fut une figure de la résistance casamançaise face à la colonisation française. Le nom de ces femmes convoque l'histoire, mais aussi la résistance. Leur énonciation est ici symbolique face aux policiers qui semblent avoir trahi les leurs, qui ne respectent plus leurs aïeux et ainsi leur passé, leur histoire et leur culture.

La danse est utilisée d'une manière similaire dans la scène d'ouverture. Le film s'ouvre sur un plan moyen, introduisant le personnage de Karmen. Cette dernière est assise, au centre, les cuisses écartées, montrant ses jambes nues. Elle est entourée de femmes et hommes jouant de la musique, dansant et chantant.



Figure 11: Image du film *Karmen Geï* de Joseph Gai Ramaka [00'00'48]

Ce plan moyen concentre l'attention sur Karmen ; elle suscite d'ailleurs l'action des autres, qui l'entourent et suivent son déhanché provocateur. Karmen rayonne et capte la lumière avec ses habits noirs, se distinguant des combinaisons colorées et claires des autres personnages. Une sensualité se dégage de suite de la figure de la protagoniste. Cette sensualité est supportée par le mouvement de la caméra, qui se rapproche petit-à-petit de

⁸⁶⁴ *Ibid.* 00'26'08

Karmen et cadre son visage en gros plan, puis se déplace de la tête aux cuisses. La musique semble jaillir de son corps.



Figure 12: Image du film *Karmen Geï* de Joseph Gai Ramaka [00'00'52]

Le montage alterné montre ensuite Karmen, puis Angélique, qui se révélera être la gardienne de la prison. Le va et vient entre les deux femmes apporte une dimension narrative à l'action. Le spectateur se rend ainsi compte que le regard porté sur Karmen est celui d'Angélique. Karmen s'offre au spectateur par le truchement de ce regard intimiste. Ainsi, le spectateur semble avoir accès aux sentiments d'Angélique et est témoin de son attirance pour Karmen. Cette dernière demeure quant à elle mystérieuse, elle ne se manifeste que par le truchement du regard des autres, que par la médiatisation des autres, sans pour autant que son point de vue ne soit représenté ; Karmen nous échappe. Elle offre son corps, sans pour autant se donner pleinement. Karmen se lève enfin et commence à danser. La caméra accompagne la danse de Karmen, elle tourne autour d'elle et supporte ses sauts sur la terre battue. Karmen se dirige finalement vers Angélique. Elle frotte son corps sensuellement contre la gardienne de prison, assise sur sa chaise. Cette dernière finit par se lever et les deux femmes sont rejointes par d'autres femmes, qui dansent. Un plan aérien offre une vue d'ensemble sur une cour, où des masses de femmes se déhanchent d'une manière cacophonique.



Figure 13: Image du film *Karmen Geï* de Joseph Gaï Ramaka [00'03'16]

Karmen est donc l'instigatrice de ce mouvement général. Elle a comme le don de faire lever ceux qui sont assis, dans un lieu symbolisant normalement l'enfermement et la répression des corps, puisque l'action se déroule, comme nous l'apprendrons par la suite, dans une prison.

Ces deux exemples montrent la manière dont la musique, le chant et la danse fusionnent et s'articulent dans le film, concourant à ce que Irina Rajewsky définit comme une « combinaison médiatique » (*media combination*) :

The intermedial quality of this category is determined by the medial constellation constituting a given media product, which is to say the result of the very process of combining at least two conventionally distinct media or medial forms of articulation. These two media or medial forms of articulation are each present in their own materiality and contribute to the constitution and signification of the entire product in their own specific way. Thus, for this category, intermediality is a communicative-semiotic concept, based on the combination of at least two medial forms of articulation. The span of this category runs from a mere contiguity of two more material manifestations of different media to a “genuine” integration, an integration which in its most pure form would privilege none of its constitutive elements.⁸⁶⁵

Conséquemment, l'adaptation de Joseph Gaï Ramaka non seulement transforme l'œuvre de Mérimée et de Bizet dans un autre média, mais représente également une sorte de remédiation (*remediation*)⁸⁶⁶ de l'opéra-comique de Bizet, dans le sens où elle transforme et « rafraîchit » le statut de la musique, du chant et la danse, pour les incorporer à ce

⁸⁶⁵ Rajewsky, Irina O., « Intermediality, Intertextuality and Remediation: A Literary Perspective on Intermediality », *Intermédialités : histoire et théorie des arts, des lettres et des techniques / Intermediality: History and Theory of the Arts, Literature and Technologies*, Numéro 6, automne 2005, p. 52.

⁸⁶⁶ « Focusing on digital media, Bolter and Grusin argue that “all current media remediate” and thus pay homage to as well as rival, earlier media by “appropriating and refashioning the representational practices of these older forms. » *Ibid.*, p. 60.

nouveau médium médiatique qu'est le film. En effet, l'opéra-comique est également un genre mouvant, qui initialement réfère à : « *toute pièce de théâtre qui opère un mélange de parties chantées et parlées* ». ⁸⁶⁷ Ce genre de spectacle naît dans les foires, lieux d'un brassage culturel et social. A travers, sa mise en scène de Carmen, Georges Bizet contribua, d'ailleurs, à la diversification du genre au XIX^e siècle. *Karmen Gei* reprend cette idée de brassage, tout étant inscrit dans un autre média, mais aussi dans un autre contexte social, culturel et historique. Ce caractère protéiforme résulte, comme nous le montrerons maintenant, d'un entremêlement de différents langages.

⁸⁶⁷ Vendrix, Philippe (dir.), *L'opéra-comique en France au XVIII^e siècle*, Liège, Mardaga, 1992, p. 12.

4.1.2. *Plurilinguisme et création d'une société multiforme*

Dans le film de Joseph Gaï Ramaka le traitement de la musique représente la diversité culturelle que nous avons évoquée. En effet, la présence du chanteur, El Hadj N'diaye et de la célèbre cantatrice, Yandé Codou Sène, réfère à la musique et culture sénégalaise, alors que les airs de saxophone du jazzman David Murray, nous transporte vers le continent américain. Ce mélange transparait également au niveau religieux, puisque les chant de la chorale sénégalaise de Julien Jouga, qui se produit habituellement à l'église Saint-Joseph du quartier de la Médina, à Dakar, se mêle aux chants religieux mouride. D'ailleurs, la reprise d'un poème du Sérigne Touba, fut une des raisons qui conduis à la colère de certains religieux sénégalais, dont Latif Guèye, de l'ONG Djama et à l'interdiction de projeter le film dans le pays. Nonobstant cette polémique, le film témoigne du métissage de la société sénégalaise, comme d'ailleurs l'attestent les origines de Joseph Gaï Ramaka : « *Je suis moi-même de père musulman, de mère catholique et de sensibilité animiste (j'y fut introduit par mon grand-père).* »⁸⁶⁸ Cette diversité transparait également par l'utilisation du français et du wolof. Néanmoins, il semble que la langue wolof serve à l'expression de la subversion, comme lors de la scène précédemment étudiée, dans les restaurant de Ma, où la vieille femme s'exprimait en wolof, alors que le policier parlait français. D'ailleurs, les chants sont uniquement chantés en langue wolof. Ces références culturelles sénégalaises sont intégrées et réinvesties afin de servir un message particulier, en témoigne l'utilisation du *sabar*, qui peut faire référence, au Sénégal, à un instrument de musique, une danse et une cérémonie. Les cérémonies de *sabar* sont généralement organisées par les femmes, lors de baptêmes, de mariages ou circoncisions. Elles peuvent avoir lieu dans la rue, ou dans la cour d'une concession. Les femmes, vêtues de longs boubous, dansent devant les hommes, en charge de battre les tambours, encerclées par le public. La danse revêt un caractère « aérien » ; les femmes sautent au rythme du battement des tam-tams. Luciana Penna-Diaw, dans un article consacré à la « danse *sabar* », rappelle que traditionnellement, seules les femmes étaient autorisées à danser. Le spectacle permettait ainsi l'expression d'une certaine identité féminine, mais aussi rappelait la division entre le féminin et le masculin dans la structure sociale : « *Dans la danse sabar, les mondes masculin et féminin sont à la fois opposés et*

⁸⁶⁸ « Entretien avec Joseph Gaï Ramaka et Djeïnaba Diop Gaï », *24 images*, n° 110, 2002, p. 47.

complémentaires. Les hommes jouent et les femmes dansent. »⁸⁶⁹ Le *sabar* est une forme d'expression, par laquelle les femmes empruntent, à travers leur gestuelle et leurs habits, un comportement équivoque qu'elles n'auraient normalement pas forcément en société. *Karmen Geï* reprend cette dimension provocatrice, pour signifier la désobéissance et la subversion de Karmen, comme le montre la scène suivant l'évasion de la protagoniste de la prison. La scène s'ouvre par le battement de tambours, annonçant l'ouverture d'une cérémonie. Les personnes présentes paraissent être des personnages importants, en témoigne le nombre conséquent d'officiers. D'ailleurs, Angélique, la gardienne de la prison des femmes, est également présente. La cérémonie semble sceller les fiançailles d'un jeune couple, mis en avant, l'officier Lamine, en uniforme, et Majiguen. Après que le public s'est assis, le griot loue la lignée de la jeune fiancée. Les lumières s'éteignent afin de laisser place au spectacle et la danse. Karmen, tout juste évadée de prison, fait alors son apparition au centre du cercle, en dansant. Devant le public déconcerté, elle prend la parole et insulte les hauts dignitaires présents, en langue wolof :

Vous êtes des diables.
J'ai dit vous êtes des diables.
Vous avez englouti le pays.
Nous allons manger vos tripes.⁸⁷⁰

Karmen continue ensuite sa danse. Le *sabar*, caractérisant habituellement la célébration d'un événement heureux, dans ce cas les fiançailles, est détourné de sa fonction originelle et utilisé comme une provocation. Karmen défie le public avec la danse. Elle se dirige vers le fiancé et lui jette son foulard en plein visage. La protagoniste est à nouveau au centre de l'attention, devenant l'attraction d'une cérémonie à laquelle elle n'a pas été conviée, obligeant Majiguène à danser, afin de rétablir son honneur bafoué. La danse prend, à partir de ce moment, un tournant combatif et les deux femmes finissent par en venir vraiment aux mains. Cet affrontement comporte un caractère symbolique, puisque ce qui ne devait représenter qu'un jeu de rôle, comme le demande la tradition du *sabar*, devient réel. Karmen se libère de ce rôle figuratif : au lieu de mettre simplement son corps en spectacle, elle prend la parole et subvertit cette espace de représentation festif. Cette démonstration, devant cette assemblée de fonctionnaires et personnages de haut rang, signe la prise de parole de ceux qui sont, normalement, relégués au mutisme, les femmes, mais également

⁸⁶⁹ Penna-Diaw, Luciana, « La danse *sabar*, une expression de l'identité féminine chez les Wolof du Sénégal », *Cahiers d'ethnomusicologie*, [en ligne], n°18, 2005. (Page consultée le 12 août 2015)

URL<<http://ethnomusicologie.revues.org/294>>

⁸⁷⁰ (KG, 00'10'26-00'10'35)

les pauvres, à savoir ceux qui pâtissent des exactions de cette classe dirigeante, comme l'indique d'ailleurs les récriminations de Karmen. La protagoniste, à travers cette prise de parole, brise plusieurs conventions et limites sociales : celles imparties à la femme, mais aussi aux pauvres. Cette idée apparaît d'autant plus pertinente si l'on pense à la version originale de Mérimée et ensuite de Bizet, où Carmen est représentée sous les traits d'une bohémienne, d'une gitane, donc faisant partie d'une communauté opprimée et écartée de la société. Dans le livre de Mérimée, la description de la culture tzigane doit être toutefois replacée dans le contexte historique de l'époque, à savoir la création d'un certain exotisme hispanique. L'œuvre de Mérimée, bien qu'usant de l'ironie et de la distanciation, met en scène un certain « folklore hispanique », que l'on retrouvera d'une manière plus marquée dans la mise en scène de Bizet. Comme le démontre Daniel-Henri Pageaux, ce processus d'« exotisation » est corollaire à trois opérations culturelles :

D'abord la fragmentation culturelle : il ne s'agit pas d'une vision globale, synthétique de la culture de l'Autre, mais de la valorisation arbitraire d'un aspect et souvent la confusion de la Culture et de la Nature. On valorise la musique, le costume, l'extérieur ou le paysage défini comme « pittoresque ». Second trait fondamental : féminisation de la culture, de l'image de l'Autre, ou, d'une façon générale, sexualisation de l'Autre : dans le cas de l'Espagne, c'est la Femme, la danseuse, la chanteuse, ce sont des rapports Homme (pays regardant) vs Femme (pays regardé) pour laquelle on accorde une différence, mais irréductible : cette différence ira jusqu'à l'intransitivité absolue : la femme dite fatale. Troisième trait : la théâtralisation : l'Autre est dans un décor, sur une scène déréalisante.⁸⁷¹

Joseph Gaï Ramaka reprend cette représentation de Carmen bohémienne, mais en se détournant du contexte de folklorisation d'origine (nous reviendrons dans notre troisième partie sur la question de la représentation de la femme dans le film). Dans son article, « Trashy Women : *Karmen Geï*, l'Oiseau Rebelle », Kenneth Harrow considère que la figure de Karmen, bohémienne est un trope illustrant la position des artistes sénégalais pendant une longue période. Harrow rappelle ainsi qu'à la suite des indépendances, le président Senghor accorda une place de premier rang à l'art. Néanmoins, sa conception de l'art, supportée par sa théorie de la négritude, signifiait également une restriction vis-à-vis d'autres formes de représentation. Dès lors, plusieurs artistes exprimèrent leur subversion vis-à-vis de ce système figuratif dominant. Les années 1970-1980 furent ainsi marquées par l'apparition de nouvelles formes d'expression au Sénégal, notamment en musique et

⁸⁷¹ Pageaux, Daniel-Henri, « Un aspect des relations culturelles entre la France et la péninsule ibérique : l'exotisme », *Yearbook of European Studies*, 2, 1989, p. 465.

peinture. Bien que le film de Joseph Gaï Ramaka ait été réalisé bien après ce mouvement contestataire, qui comme le souligne Harrow, à juste titre, fait maintenant parti de la culture « mainstream », il s'inscrit dans le prolongement de ces considérations autour de l'art comme libération et subversion. De plus, comme le note Harrow, le film fut réalisé un an après l'élection historique, qui conduisit à la défaite de Abdou Diouf, qui avait succédé à Senghor et était en place depuis 1981. *Karmen Geï* apparaît donc à une époque de changement et de renouvellement, idée que défend l'héroïne, par l'affirmation constante de sa liberté et sa subversion : « *Liberation first conjures the notion of the woman no longer subordinated to the order of patriarchy. Subversion might well be called transgression, the determination to violate the constraints of the dominant order.* »⁸⁷² Cette transgression est manifeste dans la reprise de la chanson de l'opéra de Bizet, *L'amour est un oiseau rebelle*, à la fin du film. En effet, Karmen chante uniquement la première strophe de la chanson, en wolof et *a cappella*. Alors que la chanson originale, aria chantée sur le rythme d'une habenera, marque la rencontre entre Carmen et José, où la jeune femme use de sa voix pour séduire et attirer l'attention du jeune homme, dans le film, la scène se déroule dans une grotte, sorte de hammam, dans laquelle se trouve uniquement des femmes. Majiguène s'approche de Karmen et lui confesse son amour pour Lamine et cette dernière lui chante :

L'amour est un oiseau rebelle
Que nul ne peut apprivoiser
Et c'est bien en vain qu'on l'appelle
S'il lui convient de refuser⁸⁷³

Dans ce contexte, la chanson prend une autre signification. Elle témoigne non seulement de la liberté intrinsèque à l'amour, ce qui rejoint la version originale, mais aussi dans cet espace féminin, prend une dimension particulière, comme s'il s'agissait d'une nécessité d'autant plus importante pour les femmes, qui étaient représentées au début du film, rappelons-le, enfermées dans une prison. Conséquemment, *Karmen Geï* met en relation plusieurs langages artistiques, historiques et sociaux, par laquelle la société dépeinte apparaît composite et hybride. Cette caractéristique ressort également des romans étudiés dans notre corpus.

⁸⁷² Harrow, Kenneth W., *Trash: African cinema from below*, *op.cit.*, p. 109. Cette idée est également exprimée dans l'article de Ayo A. Coly, qui montre comment le film de Joseph Gaï Ramaka s'insère dans une réflexion postcoloniale et queer : Coly, Ayo A., « Carmen Goes Postcolonial, Carmen Goes Queer : Thinking the Postcolonial as Queer », *Culture, Theory and Critique*, vol. 57, n°3, p. 391-407.

⁸⁷³ (KG, 00'59'38-00'59'51)

Dans *Kétala*, les objets, voulant sauver la mémoire de Mémoria avant leur dispersion, décident tour à tour de « reconstruire le puzzle » de la vie de la jeune femme. Les objets se métamorphosent, par le biais de la prosopopée, en de véritables entités individuelles ; ils seront désormais déclinés en noms propres (ainsi masque devient Masque). Conséquemment, par le biais de cette personnalisation, ils représentent des instances énonciatives, dont la personnalité se révèle dans le cadre d'une mise en scène discursive, d'un jeu d'interactions, par lequel chacun est en mesure d'affirmer sa propre personnalité et caractère :

- Masque, vient : « *d'une civilisation où les hommes se transmettent leur histoire familiale, leurs traditions, leur culture, simplement en se les racontant, de génération en génération* ». ⁸⁷⁴ Il est le garant de la mémoire, la figure de l'aïeul, qui régule les interventions de chacun. Il est celui qui est à l'initiative de cette « *transmission mutuelle de souvenir* ». ⁸⁷⁵
- Bethio, traditionnellement petit pagne coquin que les femmes sénégalaises enfilent le soir avant de rejoindre leur mari, est celui qui révèle l'intimité sexuelle de Mémoria. Il évoque la sensualité et la coquetterie au même titre que Dialdiali, ceintures de perles que les femmes portent sur ou sous le pagne coquin, représentant pour les époux un : « *chapelet du désir que l'amant égrène en comptant les incomparables charmes de sa dulcinée, jusqu'au paroxysme du plaisir*. » ⁸⁷⁶
- Montre est une figure cosmopolite. Toujours au poignet de Mémoria, lorsque celle-ci se rendait à ses cours, elle a pu acquérir des connaissances diverses, en littérature, en philosophie. Elle était également capable de ressentir les émotions de Mémoria : « *Moi, Montre, qui étais à son poignet, sentais les variations de ses émotions au battements de son pouls, je sais ce qui l'animait. Puis, il faut dire qu'à force d'être collée à leur chair, j'en arrive à décrypter les états d'âmes et la philosophie des hommes*. » ⁸⁷⁷
- Coumba Djiguène, autrement dit Coumba la femme en wolof, est un buste de femme en bois d'ébène, elle est affublée de « gros seins » et surnommée « gros-lolos » par Mémoria et Montre.

⁸⁷⁴ (KE, p. 21-22)

⁸⁷⁵ (KE, p. 25)

⁸⁷⁶ (KE, p. 81)

⁸⁷⁷ (KE, p. 124)

La prise de parole des objets traduit l'expression des différentes facettes de la personnalité de Mémoria. Les objets sont donc chacun dotés d'une histoire, de valeurs, par lesquelles ils en arrivent à prendre corps textuellement. Chacun singularise son caractère en fonction de sa culture, de son genre ou de son âge. La confrontation de ces différents caractères contribue à la dynamique du récit, émanant notamment des nombreuses querelles, à l'instar de Montre qui s'en prend aux jérémiades de Mouchoir, pleurant le sort de Mémoria et au manque d'hormones de Coumba Djiguène, qui l'étouffe avec ses seins plantureux :

Mais arrête de snifer ta bêtise ! grinça Montre. Mémoria n'a pas choisi ses parents, pas plus que tu ne choisies, toi, les tarins que tu mouches ! Tu n'es qu'un pauvre idiot qui mord à tous les hameçons, même à ceux mal aiguisés de cette Coumba Djiguène abrutie par ses gros lolos ; d'ailleurs, si elle n'était pas taillée dans du bois sec, on pourrait dire que ses hormones lui montent à la tête.⁸⁷⁸

Ces altercations donnent au texte une dimension théâtrale, reproduisant d'une manière comique et ironique les conflits sociaux et disputes régnant dans le monde humain, en raison d'opinions et de cultures diverses. Différents sentiments sont donc représentés, tel que le désir sexuel, illustré par l'attirance de Masque envers Coumba Djiguène, qui redouble de gentillesse avec la statue de bois :

- [...] Je vous prie, ma chère, poursuivez, belle comme vous êtes, on ne peut que vous pardonner cette erreur de jugement.
- Allons, Masque, un peu de tenue, nous sommes pressés, dit le pot de fleurs, ce n'est vraiment pas le moment de faire la cour à Coumba Djiguène, aussi belle soit-elle. Et puis, maintenant que nous allons tous être séparés, ça ne sert plus à rien, il y a bien longtemps que tu aurais pu la séduire.⁸⁷⁹

L'histoire de Mémoria devient, alors, confuse et cacophonique, obligeant à s'interroger sur la pertinence du récit rapporté. Initialement, les objets avaient l'intention de décrire avec exactitude la vie de Mémoria, néanmoins, rapidement l'expression de l'individualité de chacun les conduit à devenir les fondateurs d'une autre histoire dans l'histoire. Le discours est donc marqué par cette hétérogénéité narrative, brouillant les frontières entre ce qui relève de l'intériorité et ce qui tient de l'extériorité du récit de la vie de Mémoria. Ce caractère hétérogène transparait également à travers l'utilisation d'un discours polyphonique, convoquant des interlocuteurs absents. Les énoncés sont alors traversés par la présence de plusieurs instances locutrices : le locuteur, responsable de l'énoncé et un locuteur/énonciateur que l'on devine :

⁸⁷⁸ (KE, p. 168)

⁸⁷⁹ (KE, p. 66-67)

L'énonciateur est un peu au « locuteur » ce que le personnage est à l'auteur dans une fiction. Les « énonciateurs » sont ces êtres dont les voix sont présentes dans l'énonciation sans qu'on puisse néanmoins leur attribuer des mots précis ; ils ne « parlent » donc pas vraiment, mais l'énonciation permet d'exprimer leur point de vue. C'est-à-dire que le « locuteur » peut mettre en scène dans sont propre énoncé des positions distinctes de la sienne.⁸⁸⁰

Les objets utilisent la polyphonie pour déconstruire certains préjugés ou adresser des critiques, à l'instar de Collier de perles qui louant les talents de danseuse de Mémoria, s'en prend soudain à un énonciateur absent, qui affirmerait que la danse est innée chez les africaines :

Pardon ? Ah, oui ? Ça n'a rien d'exceptionnel, une petite fille, africaine, qui danse bien, c'est ça : le rythme dans le sang, le sens du rythme, et patati-patata... Les gènes de Mozart viennent peut-être de Ouagadougou ? Ne me sortez plus ces sornettes qui n'ont qu'un seul but : garder à Monsieur Banania son sourire Félix Potin.⁸⁸¹

Collier de perle réfute les propos d'un locuteur/énonciateur qui soutiendrait une conception coloniale et raciale, comme l'indiquent les références au « sourire Banania », la célèbre marque de poudre de chocolat qui mettait en avant la supposée gaîté candide de l'homme noir. Le locuteur/énonciateur est donc, dans ce cas, plus qu'une simple personne ; il s'agit d'une idéologie responsable d'un ensemble de formations discursives à caractère raciste. La même stratégie rhétorique est utilisée par Coumba Djiguène concernant l'évocation et le travestissement de sa première propriétaire, Tamsir devenu Tamara :

Un homme, c'était bien un homme, de naissance en tout cas. Ben oui, je le précise, de nos jours il ne suffit pas d'être né homme pour vivre en tant que tel. Oui, ça se choisit, une sexualité, ce n'est pas une fatalité ! Évidemment qu'on peut choisir. Tamara l'a bien fait, elle, ou plutôt lui. Mais oui, lui, puisqu'il était d'abord un garçon. Si vous me laissez poursuivre, je vous dirai comment.⁸⁸²

L'énoncé s'en prend ici à un locuteur qui confondrait le sexe, le genre et la sexualité. Coumba Djiguène défend la possibilité pour chaque individu de définir son genre, à savoir que la masculinité ou la féminité dépasse la détermination biologique. Ces deux exemples suscitent, conséquemment, un dialogue polémique à l'encontre de certaines idéologies raciales ou sexuelles. Les locuteurs, en charge de l'énonciation, feignent faussement de se corriger ou d'opérer un questionnement pour mieux se différencier et accentuer leur

⁸⁸⁰ Maingueneau, Dominique, *Nouvelles tendances en analyse du discours*, op. cit., p. 54

⁸⁸¹ (KE, p. 40)

⁸⁸² (KE, p. 98)

critique vis-à-vis d'un autre entendu en dépit de son absence. L'hétérogénéité transparait également par le biais de l'intertextualité, par laquelle le texte s'établit dans une communication dialogique avec d'autres textes littéraires, musicaux... *Kétala* se construit, en effet, comme une « mosaïque de citations »⁸⁸³, référant à *L'Amant* de Marguerite Duras, aux chansons : *Dis, quand reviendras-tu ?*, de Barbara, ou *Je suis venu te dire que je m'en vais*, de Gainsbourg. Ces références s'intègrent aux textes, parfois, sous forme de citations, comme ces vers de Rainer Maria Rilke, prononcés par Makhou après qu'il a appris la maladie de Mémoria :

N'est-ce pas triste que nos yeux se ferment ?
On voudrait avoir les yeux toujours ouverts,
Pour avoir vu avant le terme,
Tout ce que l'on perd.⁸⁸⁴

Ces références inscrivent les mots des autres à l'intérieur du discours et permettent la confrontation de différentes traditions littéraires, artistiques ou culturelles. L'hétérogénéité narrative, sous ces diverses formes, permet de définir l'œuvre de Fatou Diome comme une instance composite, multiple, laissant entendre diverses voix, signifiant l'entremêlement de différentes conceptions du monde. *Kétala* est, en ce sens, régi par un discours hybride, dans le sens que Bakhtine donne à ce terme :

Nous appelons construction hybride cet énoncé qui appartient, par ses traits grammaticaux (syntaxiques) et compositionnels, à un locuteur, mais dans lequel en réalité se mêlent deux énoncés, deux manières de parler, deux styles, deux « langages », deux sémantiques et évaluatifs.⁸⁸⁵

La Folie et la Mort est également marqué par une hétérogénéité narrative. Dans l'univers de la diégèse, le récit extradiégétique est reproduit par la voix d'un narrateur hétérodiégétique s'autorisant de nombreux excursus, durant lesquels il exprime ses jugements et commentaires concernant certaines réalités socio-économiques. Ces interventions marquent une pause dans le récit et visent à décrire l'univers dans lequel évoluent les personnages. Le narrateur aborde, par exemple, les rivalités entre voisins, l'émiettement de la solidarité entre villageois, phénomènes attribués à l'exode rural, aux changements architecturaux et l'importation de nouveaux biens, tels que la télévision, le téléphone, qui concourent à un processus d'individualisation :

⁸⁸³ Expression empruntée à Julia Kristeva, voir p. 48 de la présente étude.

⁸⁸⁴ (KE, p. 257)

⁸⁸⁵ Mikhaïl Bakhtine cité par : Todorov, Tzvetan, *Mikhaïl Bakhtine le principe dialogique suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*, op. cit., p. 113-114.

La télévision à écran géant, les paraboles, la vidéo, les jeux électroniques, tout cela avait remplacé le voisin.
Et s'il y avait un problème ?
Le téléphone.
Le cellulaire.
Appeler.
Le médecin, son médecin personnel.
Les pompiers, ses pompiers personnels.
La police, sa police personnelle ?
La gendarmerie, la gendarmerie personnelle.⁸⁸⁶

L'énumération et l'anaphore soulignent l'importance de ce phénomène. L'écriture elliptique témoigne du dépouillement, de l'isolement ; les phrases se réduisent progressivement à l'essentiel et les objets sont tous assujettis à une personne. Le narrateur fait également des allusions proleptiques, après le viol de Fatou Ngouye par Chef. Fatou Ngouye s'était en effet rendue en ville pour retrouver son amie, Mom Dioum après sa fuite du village de Diéri pour réaliser son tatouage des lèvres. Etonné d'avoir affaire à une jeune fille encore vierge, Chef laisse Fatou Ngouye seule, mais les cris de la jeune fille ont déjà alerté le patron de la maison close. Un médecin se propose alors d'ausculter la protagoniste :

- Laissez-moi voir, je suis du corps médical, vous savez. Je suis chirurgien.
Le soi-disant chirurgien s'approcha de la jeune fille, l'examina et fit un diagnostic rapide.
- Dépucelage violent. Viol d'une vierge. Elle est complètement déchirée. C'est une brute ton policier.⁸⁸⁷

Le narrateur précède l'histoire en nous révélant un détail que les protagonistes ne sauront que par la suite, à savoir que le « soi-disant » médecin n'en n'est pas un, mais un agent recenseur au service du Timonier, qui réapparaîtra à la fin du roman sous les traits du meurtrier de Yaw. La présence de ce faux médecin symbolise le jeu d'apparence à l'œuvre dans le roman et supporte la critique d'un système, dans lequel certains fonctionnaires se servent de leur fonction comme de passe-droits. Cette idée transparait notamment, à travers la dénomination de certains personnages dans le récit, à l'instar de Chef, qui devient, avec l'usage de majuscule, un nom propre. Chef est celui qui viole Fatou Ngouye, après son arrestation avec Yoro, pour un vol qu'elle n'a pas commis :

- Qu'ont-ils volé au juste ? demanda Chef.
- Je ne sais pas Chef.
- Dès qu'ils nous ont vu ils ont commencé à courir, alors nous avons pensé que

⁸⁸⁶ (FM, p. 18)

⁸⁸⁷ (FM, p. 69)

ce sont des voleurs et puis la foule aussi a crié : voleur, voleur, expliqua le policier.
- C'est bien, enfermez-les. Et Chef baissa la tête sur ce qu'il faisait.⁸⁸⁸

Dans le pays du Timonier, les grades sont clairement respectés. Les Chefs décident de tous, alors que des « agents zéro » obéissent sans objections. Ces derniers se trouvent donc au plus bas niveau de hiérarchie, ils ne sont rien, ou comme leur nom l'indique, des « zéro ». Néanmoins, les Chefs, même s'ils sont respectés, apparaissent comme des personnages sans identité, sans nom, qui n'acquièrent une existence qu'à travers leur fonction. Cette dernière sert donc à un processus d'« incorporation » sociale, par laquelle les personnages acquièrent un « ton », ou des « traits psychologiques particuliers » et sont assujettis, par ce biais, à une place symbolique à l'intérieur de la société.⁸⁸⁹ Cette place particulière leur est d'ailleurs directement conférée par le port de l'uniforme :

L'uniforme qui semait la terreur partout.
L'uniforme qui était censé apporter la justice, la sécurité, la défense des uns et des autres.
L'uniforme qui, depuis le départ des colons et des esclavagistes, pas tous, certains étaient restés, mais masqués, terrorisait encore.⁸⁹⁰

L'uniforme, par le biais de l'antonomase métonymique, œuvre à une représentation particulière de ces policiers qui deviennent une espèce déshumanisée, instigatrice de violence et de terreur au sein de la population. L'uniforme transforme ces personnes qui s'effacent littéralement derrière la fonction que leur octroie ce dernier : « *Le chef dans ce pays, c'était l'uniforme.* »⁸⁹¹ Cette évocation peut donc être comprise comme la critique d'une certaine police, en Afrique et ailleurs, qui se démarque plus par son injustice et sa violence que par son aspect sécuritaire. Dans ce monde gouverné par un timonier despotique et contrôlé par des fonctionnaires terrorisants, la voix des personnages principaux se fait souvent entendre à la place de celle du narrateur. Cette transposition révèle la solitude des personnages, à l'instar de Fatou Ngouye, qui songe à son amie Mom Dioum, après avoir été enceintée par un prêtre :

Moum Dioum où es-tu ?
Que fais-tu ?

⁸⁸⁸ (FM, p. 61)

⁸⁸⁹ La notion d'« incorporation » est définie par Maingueneau et se rapproche de ce que Pierre Bourdieu développe avec la notion d'« hexis corporelle ». Maingueneau, Dominique, *Nouvelles tendances en analyse du discours*, op. cit., p. 34 et Bourdieu, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, op. cit. Sur ce point, voir notre chapitre théorique.

⁸⁹⁰ (FM, p. 65)

⁸⁹¹ (FM, p. 64)

Si tu sais tout ce qui m'est arrivé depuis que Yoro ton cousin et moi, sommes arrivés à la ville à ta recherche !
Tout ce que je veux maintenant, c'est mourir pour toujours, contrairement à toi qui veux te tuer pour renaître.
Qu'entends-tu par là ?
Mais je crois que je commence à comprendre un peu.⁸⁹²

Ce changement de voix est indiqué, dans le texte, en italique et nous permet de rentrer dans les pensées du personnage. Comme nous l'avons mentionné,⁸⁹³ le monologue intérieur peut également être perçu comme un signe de folie. Dans le cas de Fatou Ngouye, la rêverie, le dialogue avec soi-même apparaissent comme la seule alternative après deux viols et sa réclusion forcée, dans un monde où elle a perdu toute attache et lien avec les autres. Ce soliloque intérieur, permet de maintenir la jeune fille dans la réalité, ou plutôt sa réalité, lieu dans lequel le dialogue avec l'autre, avec les siens, est encore possible.

Par ailleurs, il arrive également que certains personnages deviennent les narrateurs de récits seconds. Ainsi, Mom Dioum est la narratrice de son rêve dans la quatrième partie. C'est également sa voix qui nous livrera l'histoire expliquant les véritables raisons de sa fuite et de son tatouage des lèvres. Enfin, la fin du roman est caractérisée par une mise en retrait de la voix narrative, à travers la multiplication des dialogues entre Yaw et Mom Dioum et ainsi la présence importante du discours rapporté, au terme de l'œuvre. Cette distanciation du narrateur correspond paradoxalement à l'internement des deux protagonistes dans un hôpital psychiatrique de la ville. La parole de ces « soi-disant » fous est donc valorisée et mise en avant :

La folie peut être un choix, une approche de la liberté. Oui la liberté.
La folie choisie, c'est la liberté.
Il faut être fou pour être libre, pour dire la vérité.
Sinon comme le dit ce proverbe du Continent : « Celui qui veut dire la vérité doit avoir un bon cheval pour s'enfuir. »
Mais le fou lui, il peut dire ce qu'il veut, à qui il veut.⁸⁹⁴

Les fous sont perçus comme ceux qui ont fait le choix de la liberté. Comme nous l'avons mentionné, le métarécit onirique de Mom Dioum représente un passage symbolique, instillant la confusion, puisqu'il apparaît, dès lors, difficile de délimiter une frontière claire entre le récit premier (dont la pertinence avait été néanmoins fortement ébranlée après le conte fantastique) et le récit second. Ce dernier dévoile la « mascarade », avec le meurtre

⁸⁹² (FM, p. 77)

⁸⁹³ Voir p. 157 de la présente étude.

⁸⁹⁴ (FM, p. 182)

de ces enfants du village Vassari, dont les têtes décapitées seront offertes au Timonier pour son commerce de diamants. Le rêve, paradoxalement, éclaire plutôt qu'il assombrit ; l'univers onirique insuffle le jour dans cette « nuit terriblement noire ». La parole de Mom Dioum, qui a décidé la folie et ainsi, pour une part, la vérité enfuie au cœur du rêve, permet donc de dévoiler la « mascarade » qui fonde le système. On comprend mieux alors le décret du Timonier à l'encontre des fous. Sa prise de parole est, en effet, celle qui révèle l'absurdité, les contradictions, la fausseté du système et de ceux qui l'acceptent : « *des abrutis, des idiots, des tarés.* »⁸⁹⁵ En somme, les malades ne sont pas ceux que l'on croit, d'autant plus que cette prise de parole correspond, dans le récit, à la résolution des principales intrigues de l'œuvre.

Dans *La nuit est tombée sur Dakar*, la narratrice nous livre son histoire et celle de son amie Dior Touré. Néanmoins, la narration à la première personne n'empêche pas la présence d'une certaine polyphonie dans le texte. Le récit est, par exemple, traversé par une présence dominante du discours rapporté, par le biais de dialogue entre les personnages et marquant ainsi un retrait de la voix narrative. Ces dialogues permettent de mettre en lumière différents caractères, à l'instar de Dior Touré, jeune fille de 17 ans, habitant dans le même village que la narratrice. Dior Touré est représentée comme une rêveuse, dévorant et collectionnant les « fiche de cuisine de Femme-actuelle »,⁸⁹⁶ offerte par son vieil amant blanc Paul Grenelle. Ces fiches de cuisine symbolisent l'émancipation et la promesse d'une autre vie, loin de la misère, dans laquelle la jeune fille aurait accès au confort d'une « *cuisine équipée, four micro-ondes et cocotte-minute* »⁸⁹⁷ et pourrait s'offrir tous les ingrédients, qui apportent dans sa misérable quotidienneté des consonances « exotiques » : le « poulet de Bresse », les « baies de genièvres »...⁸⁹⁸ La solitude de Dior Touré est donc symbolisée par la nourriture, obligée de se contenter « matin, midi et soir » d'un régime alimentaire imposé par son « tripier de père » et composé d'une « *bouillie d'abats accompagnée d'un peu de riz ou de semoule de mil* ». ⁸⁹⁹ La jeune fille partage ses rêves avec la narratrice : « - *Je veux une autre vie et c'est maintenant que je dois me battre pour m'en sortir, car lorsque je serai vieille, aucun homme n'acceptera de m'entretenir.* »⁹⁰⁰ Dans le texte, la voix de Dior Touré occupe une place primordiale. Le discours rapporté

⁸⁹⁵ (FM, p. 185)

⁸⁹⁶ (NTD, p. 12)

⁸⁹⁷ *Ibid.*

⁸⁹⁸ *Ibid.*

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁹⁰⁰ *Ibid.*

montre ainsi l'importance de la jeune fille pour la narratrice, dont le point de vue et les actions sont constamment influencées par les paroles de sa meilleure amie :

La vraie chance, cependant, c'est d'avoir une copine qui me donne des conseils avisés. Pour reprendre un proverbe wolof : lorsque les pas de danse d'un nouveau-né épatent le public, c'est qu'un adulte lui tient les épaules. C'est vous dire qu'il y a la volonté de Dior Touré derrière toutes mes initiatives parce qu'elle est la plus intelligente du village.⁹⁰¹

Néanmoins, le discours rapporté n'est pas toujours le signe d'une admiration. Il permet, par exemple, également de révéler les conflits générationnels, notamment entre parents et enfants. Les disputes entre la narratrice et sa mère révèlent, en ce sens, deux conceptions du monde antagonistes. La narratrice ressent une aversion contre sa mère et son activité de pleureuse lors des enterrements. Le « spectacle » auquel s'adonne sa mère, lors des cérémonies funèbres, possède, à ses yeux, un caractère « indécent ». Cette aversion est née d'un enterrement auquel elle a assisté :

Ma mère se leva alors pour aller se doucher. Elle en avait profité pour se concerter avec la fille aînée de la défunte qui lui avait donné deux kilos de riz brisé, cinq cents francs CFA et un morceau du cabri immolé pour l'occasion. Elle s'était ainsi fait payer pour avoir pleuré la morte. Le soir, elle avait préparé pour le dîner du riz à la viande. J'avais essayé de manger, mais je n'y arrivais pas. C'était comme si on m'avait donné à bouffer un morceau de cette femme morte de dysenterie.⁹⁰²

La narratrice assimile le morceau de viande au corps de la défunte. La mère est donc dépeinte comme une sorte de charognard ou anthropophage qui se nourrit du corps des autres. La jeune fille refuse d'accomplir ce travail, jugé dévalorisant et méprisant, même si elle fait partie, elle aussi de la « caste des pleureuses ». La voix de la mère lui rappelle la tradition à laquelle elle appartient :

- C'est à toi que revient le devoir de perpétuer la tradition. Nous jouons un rôle important dans la société puisque nous apaisons les morts en leur rappelant que là où ils vont, des ancêtres glorieux les attendent.⁹⁰³

L'attitude de la narratrice à l'égard de sa mère est révélatrice des difficultés auxquelles est confrontée la nouvelle génération, touchée de plein fouet par la crise économique et la faillite du système éducationnel et social qui secoue le pays depuis plusieurs années. Le récit dépeint d'ailleurs la situation socio-politique du Sénégal à une époque où le pays connaît un changement, avec l'élection du président Wade. Néanmoins, l'alternance

⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 15.

⁹⁰² *Ibid.*, p. 54.

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 55.

politique ne change en rien le sentiment défaitiste des jeunes dans le récit, qui ont toujours vécu dans la misère. Il apparaît difficile, pour cette jeune génération, de se représenter l'époque faste du Sénégal, à laquelle elle n'a accès qu'à travers le récit, la voix des autres, prenant, dans le texte, la forme du discours transposé, style indirect, par exemple rapportant les propos du maître d'école Monsieur Keïta :

Durant ses cours, notre prof faisait très souvent des digressions et nous parlait des premières années qui avaient suivi l'indépendance du pays. Ils nous apprenait que la nourriture ne manquait pas en ces périodes fastes et dans tous les coins du Sénégal, on faisait venir Koura Thiaw, une danseuse qui mettait en transe les spectateurs avec ses petits pagnes suggestifs et les rangs de perles autour de ses reins.⁹⁰⁴

Même si le discours transposé, style indirect, témoigne d'une certaine intégration des paroles du professeur dans le discours de la narratrice, son histoire reste cependant étrangère, puisque seule la situation vécue fait office de réalité. L'histoire, qui aurait pu susciter l'espoir du changement, se heurte à la dure réalité du présent. D'ailleurs, même le personnage de Senghor, symbole de la décolonisation, apparaît démystifié et relégué à un président comme un autre, en somme à une figure étrangère qui n'a de toute façon eu aucune influence sur le pauvre quotidien de la narratrice : « *Moi qui suit née après le départ de ce président, je ne connais que les restrictions budgétaires, la privations des sociétés publique et la perte de valeur du franc CFA.* »⁹⁰⁵ Ce positionnement se retrouve lors de l'évocation des nombreuses superstitions et histoires racontées dans le village. Le discours transposé, indirect laisse à nouveau entendre ces voix superstitieuses, à l'instar de l'histoire de Dimbala, une femme considérée comme une sorcière par les villageois :

On raconte qu'elle s'est installée un matin dans notre bled, toute seule, sans mari, ni enfants, et qu'elle avait fui son village après avoir dévoré le fils de sa coépouse. Ici, entre deux corvées ménagères, on s'occupe à faire circuler des histoires plus au moins extravagantes et l'on ne se sait jamais d'où elles viennent ni jusqu'où elles peuvent aller.⁹⁰⁶

Dans ce cas, le style indirect, est le signe d'une distanciation vis-à-vis de ce qui est raconté, qualifié de « rumeur » par la narratrice. De nouveau, l'histoire est appréhendée avec un certain recul et remise en cause. Cette prise de position transparait également dans l'écriture, dans laquelle le récit, raconté au passé et livrant l'origine de la rumeur est interrompu par le point de vue de la narratrice écrit au présent. L'évocation de ces histoires

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁹⁰⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁹⁰⁶ *Ibid.*, p. 27-28.

sert à la critique de l'attitude des habitants du village, par exemple, à l'égard de la maternité et l'accouchement :

Et le plus révoltant dans ces histoires d'accouchement, c'est qu'il y a une « sagesse populaire » très répandue dans contrée qui veut qu'on dispose d'autant de chances de s'en sortir que de risques d'en périr. Et tout le monde ici croit que pendant l'accouchement la femme est suspendue au-dessus de deux abîmes. A sa gauche, paraît-il, la mort la guette, et à sa droite la vie s'ouvre à elle.⁹⁰⁷

L'évocation des croyances autour de l'accouchement vise à la critique d'un certain fatalisme. Les histoires, mythes, « rumeurs » et légendes sont représentés comme des signes de la « mauvaise foi » des villageois, qui préfèrent croire à ces superstitions plutôt que de s'en prendre à la défaillance du système, à savoir, dans ce cas, à la pénurie de maternités et de sage-femmes. Néanmoins, même si les voix de la tradition semblent remises en question, elles continuent cependant d'imprégner l'esprit de la protagoniste, qui se réfère aux histoires racontées par sa mère sur l'enfer, lorsque Dior Touré se suicide :

Petite déjà, ma mère me parlait d'un ange terrifiant qui débarque juste après le départ des fossoyeurs. Maman disait qu'il arrivait dans un coup de tonnerre qui rendrait sourds les vivants et pose cette ultime question au trépassé : « Dis-moi, c'est qui ton Dieu ? »

Et lorsqu'on a le malheur de ne pas avoir de réponse, il se fâche et prend le malheureux pour le jeter dans les braises de l'enfer.

Et cette créature qui, dit-on, mesure des kilomètres, pèse des tonnes et a des yeux qui lancent des éclairs me traumatise depuis toujours et j'ai peur pour Dior.⁹⁰⁸

Ainsi, les différentes voix dans le texte, bien que s'affrontant par moment, témoignent de l'identité composite des personnages qui, tout en aspirant à ce qu'ils considèrent comme la modernité, ne cessent d'être influencés par les voix de leur enfance, d'une tradition jugée désuète. Le traitement de la tradition et la modernité n'est donc pas traité comme une simple opposition, mais plutôt appréhendé dans un entrelacement par lequel le présent, même s'il le réfute, est constamment nourri du passé. Cette idée, comme nous allons maintenant le montrer, transparait dans le traitement de l'espace et de la temporalité dans les œuvres étudiées.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 47

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 221-222.

4.2. Des identités en mouvement

Dans la première partie de ce chapitre, nous avons montré comment les romans et film de notre corpus s'inscrivaient dans une tendance décentralisatrice, en confrontant plusieurs genres et plusieurs langages. Cette plurivocité, transgénéricité ou intermédialité sont corollaires au dépassement d'une logique linéaire au profit d'une logique du multilinéaire, touchant conséquemment une certaine représentation de la temporalité. Dans son *Esthétique et théorie du roman*, Bakhtine montrait déjà comment le genre romanesque révélait une transformation radicale des coordonnées temporelles. La remise en cause d'une conception linéaire du temps, comme le souligne Westphal, est entérinée après la deuxième guerre mondiale, avec l'idée que l'avancement temporel n'est plus synonyme de progrès, mais peut également représenter un retour en arrière. Cette conception décentralisatrice touche également la perception de l'espace. Idée que l'on retrouve d'ailleurs chez Bakhtine, à travers l'idée que le temps et l'espace sont des formes indispensables de la connaissance. La notion de « chronotope », empruntée à la théorie de la relativité d'Einstein, prolonge la conception spatio-temporelle Bakhtinnienne, en affirmant l'« indissolubilité du temps et de l'espace » dans le roman :

Nous comptons l'introduire [le chronotope] dans l'histoire littéraire presque (mais pas absolument) comme une métaphore. Ce qu'il importe pour nous, c'est qu'il exprime l'indissolubilité de l'espace et du temps (celui-ci comme quatrième dimension de l'espace). Nous entendons chronotope comme une catégorie de la forme et du contenu, sans toucher à son rôle dans d'autres sphères de la culture.⁹⁰⁹

Néanmoins, comme l'indique Westphal le temps a longtemps été valorisé sur l'espace. Cependant, à une époque caractérisée par de nombreuses migrations et après les importants processus de décolonisation, il apparaît important de penser les conséquences de ces phénomènes sur la transformation de l'espace, de plus en plus marqué par l'hétérogénéité : « *L'espace est inclus dans la même dynamique désagrégeante que le temps. Tous deux trouvent leur impulsion dans une crise de la dimension [...].* »⁹¹⁰ La représentation de l'espace moderne apparaît fracturé, comme l'énonçait déjà Henri Lefebvre dans son livre *La production de l'espace*. Mais la dislocation de l'espace est également corollaire d'une remise en cause des normes, à travers le dépassement d'une conception uniformisante du monde. Westphal indique ainsi que la représentation de cet espace fracturé s'inscrit dans

⁹⁰⁹ Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, op. cit., p. 237.

⁹¹⁰ Westphal, Bertrand, *La géocritique. Réel, fiction, espace*, op. cit., p. 47.

une logique de transgression et de métissage. Effectivement, *transgresser* provient du latin *transgredi*, qui évoque, en premier lieu, un sens spatial.⁹¹¹ Transgresser signifie alors la transgression des normes, et implique, conséquemment, l'altération de l'espace policé du code : « *Le code fait de l'espace-temps un bloc unique et voué à le demeure. Or la transgression impose l'hétérogène, donc la polychronie (la conjugaison des temporalités différentes) et la polytopie (la composition de spatialités différentes).* »⁹¹² La transgression est donc liée au mouvement, au franchissement des limites, des frontières et peut prendre alors différentes formes : transgression des normes sociales, transgressions des normes sexuelles ou de genres... Dans les romans et film étudiés cette altération des frontières est notamment perceptible à travers l'entrecroisement et la rencontre entre différents espaces et temporalités, aboutissant à un brouillage des repères spatiaux-temporels communément établis. Les œuvres étudiées mettent en scène des « espaces hétérotopiques », en tant que : « *L'hétérotopie a pour règle de juxtaposer en un lieu réel plusieurs espaces qui, normalement, seraient, devraient être incompatibles.* »⁹¹³ Dans la troisième partie de ce chapitre, nous montrerons comment cette représentation spatio-temporelle transgressive influence la construction identitaire et sexuelle des personnages et ainsi contribue à une réflexion sur l'homosexualité.

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 72.

⁹¹² *Ibid.*, p. 75.

⁹¹³ Foucault, Michel, *Le corps utopique, les hétérotopies*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2009, p. 29.

4.2.1. *Le mouvement des damnés*

La Folie et la Mort se caractérise, comme nous l'avons analysé précédemment, par une rencontre de différents espaces. L'histoire se déroule dans un : « *pays sans nom, sans identité, enfin un pays fantôme [...]* »⁹¹⁴ Ce pays « *absurde, ridicule et maudit* » se distingue par la « nuit noire » qui y règne. Il s'agit ainsi d'un non lieu, néanmoins signe d'une énumération et accumulation paradoxale, puisqu'elles se font l'écho du vide. Une contradiction logique advient de cette coexistence de l'être et du non-être, de ce lieu qui n'en n'est pas un, donnant une tonalité absurde au texte. Cet espace insituable, dans lequel gouverne le « grand Timonier », côtoie pourtant un espace familier et connu des lecteurs, marqué par les massacres et les guerres au Rwanda, en RDC, en Albanie ou au Timor Oriental, évoqués principalement par le biais de la radio ou du narrateur hétérodiégétique. Le récit juxtapose la représentation de ces lieux réels et imaginaires, tels que l'« Atlantite » ou le « Pays Vassari », paronymes qui entretiennent la confusion tant ils se rapprochent d'autres lieux réels, tels que l'Atlantique ou le pays Bassari, ou imaginaires, tel que l'Atlantide. La cartographie spatiale est donc prise dans un jeu d'« illusion et d'allusion », paronomase récurrente dans le texte,⁹¹⁵ renvoyant par ailleurs à d'autres livres de l'auteur.⁹¹⁶ L'entrecroisement de ces différents espaces touche également le destin des quatre protagonistes principaux : Mom Dioum et Yaw, que nous avons déjà évoqués dans la première partie de ce chapitre ; Fatou Ngouye, villageoise et amie de Mom Dioum, qui part en ville retrouver cette dernière, accompagnée de Yoro, le cousin de Mom Dioum. Les trajectoires de chacun sont entrecoupées par les trajectoires des autres. Alors que la deuxième partie narre la visite de Mom Dioum à son amie Fatou Ngouye, puis la fuite de la protagoniste et enfin le début du tatouage, la troisième partie interrompt l'aventure de Mom Dioum pour se concentrer sur la description du voyage de Fatou Ngouye et Yoro en ville. Ce n'est qu'au début de la quatrième partie que l'on retrouve Mom Dioum : « *Un saut en arrière dans le temps, et nous retrouvons Mom Dioum, la tête toujours coincée entre les cuisses de la célèbre Tatoueuse.* »⁹¹⁷ Cependant, l'analepse narrative ne correspond pas à une antériorité réelle des événements. En effet, malgré cet éparpillement spatial, temporel et narratif, toutes les péripéties des personnages se déroulent au même moment, concourant ainsi à une vision éclatée du temps présent. Le présent est donc un

⁹¹⁴ (FM, p. 11)

⁹¹⁵ (FM, p. 15, 208)

⁹¹⁶ Bugul, Ken, *Le Baobab fou*, Paris, Présence Africaine, 2009, p. 39.

⁹¹⁷ (FM, p. 111)

lieu marqué par cette continuité et cette discontinuité, il est composé de différentes temporalités et localités. L'écriture de Bugul apparaît, dans ce sens, rhizomatique : le récit émane d'une déconstruction, amenant à l'image d'un monde chaotique, pluridimensionnel, se nourrissant du mouvement spatio-temporel perpétuel des protagonistes : « *Le monde a perdu son pivot, le sujet ne peut même plus faire de dichotomie, mais accède à une plus haute unité, d'ambivalence ou de surdétermination, dans une dimension toujours supplémentaire à celle de son objet.* »⁹¹⁸ Ce mouvement chaotique touche également la description des lieux représentés, marqués par la violence et la dictature. La description de la ville, lorsque Fatou Ngouye et Yoro quittent le village de Diéri, à la recherche de Mom Dioum, reprend cette conception ambivalente de l'espace. Le départ en ville représente, pour les deux protagonistes, la consécration de leurs rêves. Leur arrivée dans la capitale foisonnante est appréhendée avec un véritable enchantement :

Ils étaient émerveillés.

Par la circulation.

Par les odeurs.

Par le bruit.

Des voitures partout, des gens partout, de la fumée partout, des poubelles partout, des cris partout, des bruit partout, des odeurs partout, des tas d'immondices partout, des carcasses de toutes sortes partout.⁹¹⁹

La ville est représentée à travers une focalisation interne ; il s'agit du regard de Fatou Ngouye et Yoro. Elle est perçue d'une manière « polysensorielle »⁹²⁰, saisie par divers sens : l'odorat, l'ouïe, la vue. Le point de vue des deux protagonistes apparaît exogène, il s'agit d'un regard étranger, emprunt d'un certain romantisme, surpris par l'abondance et le chaos général, comme en témoigne les effets d'accumulation et l'épiphore, à savoir la répétition du mot « partout ». Néanmoins, Yoro et Fatou Ngouye paraissent en réalité aveuglés par leur émerveillement, comme semble l'indiquer la voix du narrateur hétérodiégétique, qui nous donne une toute autre image :

Le désordre avait affecté le mental des gens avec la permissivité sur l'ouverture des bars, des maisons closes, des tripots clandestins, sur la prostitution, l'alcool, le bruit, les gens s'abrutissaient de plus en plus et ils n'avaient plus de notion de quoi que ce soit.

Que c'était beau !

Surtout les tas d'immondices.

Il y en avait partout.

⁹¹⁸ Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 12.

⁹¹⁹ (FM, p. 51)

⁹²⁰ Westphal, Bertrand, *La géocritique. Réel, fiction, espace, op. cit.*, p. 216.

Dans les priorités rien n'avait été prévu pour les ordures.⁹²¹

Le chaos et le désordre ne sont alors plus représentés sous le regard admiratif des deux personnages, mais témoignent de la saleté, de la dépravation et d'une incapacité des pouvoirs publics. Cette insalubrité augmente à mesure que la ville s'agrandit : « *la ville qui grossissait comme le jour du grand rassemblement ne savait pas où mettre ces déchets.* »⁹²² D'ailleurs le point de vue exogène du début est vite dépassé, lorsque Fatou Ngouye et Yoro se retrouvent arrêtés dans le marché, pour un vol qu'ils n'ont pas commis. La ville devient alors un endroit hostile et montre enfin son vrai visage aux deux citadins, surpris par la violence et la terreur gratuite des policiers. La ville est, en réalité, le lieu où l'inégalité est la plus manifeste. Elle symbolise la division, entre ceux qui vivent de l'accaparement des richesses, grâce à leur notoriété et ceux qui sont ensevelis dans un amoncellement de saleté et submergés, tels des « vermines », par la pauvreté :

Il n'y avait que quelques individus qui accaparaient tout et tout le reste devait se débrouiller pour leur identité de vermine, de voleurs, de malades sans soins, de chômeurs, d'amputés, d'enfants de la rue, de clochard, de professionnelles du sexe, de pauvres, de misérables, de laissés-pour-compte.⁹²³

Néanmoins, malgré son caractère inhospitalier, la ville apparaît également comme un lieu de rencontre, dans lequel les frontières sont abolies. Ce caractère hétéroclite transparaît d'abord dans l'évocation des boissons qu'on y trouve, où le *tchapalo*, boisson fermentée à base de maïs originaire de la Côte d'Ivoire, côtoie l'*adoyo*, boisson fermentée à base d'ananas, de citronnelle et de citron, originaire du Bénin. En outre, la maison dans laquelle Fatou Ngouye est logée, à la suite de son viol par le prêtre, reflète ce caractère composite. La maison est habitée par les « laissés-pour-compte » susmentionnés : les étudiants, les immigrés, les prostitués, qui viennent des quatre coins de l'Afrique et parlent des langues inconnues à Fatou Ngouye :

Les locataires Nigériens, Sénégalais, Maliens, Béninois qui habitaient là partaient eux tous les matins après avoir chauffé qui du thé, qui du café et ils partaient toute la journée. Le soir, ils faisaient la prière pour la plupart dans un coin de la cour et pouvaient rester là jusque tard dans la soirée en parlant des langues que Fatou Ngouye n'avait jamais entendue. Du toucouleur, du sarakolé, du peulh, du bambara, du moré, du gourmantché, du haoussa, du wolof, du yorouba.⁹²⁴

⁹²¹ (FM, p. 51)

⁹²² *Ibid.*, p. 52.

⁹²³ *Ibid.*, p. 63.

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 78.

La maison de la « Veuve propriétaire » devient en quelque sorte, une nouvelle Tour de Babel, le lieu, à l'intérieur de cette ville diluvienne, où les différences s'articulent et peuvent communiquer. Contrairement au foisonnement insalubre extérieur, l'accumulation de toutes ces langues disparates signe une certaine ouverture. L'écoute des langues renvoie d'ailleurs à la radio, qui lorsqu'elle n'appelle pas au meurtre des fous, à travers ses chaînes étrangères et ses bulletins en « français », « anglais » ou « esperanto » permet à Fatou Ngouye de voyager. Le déplacement spatial ne se réalise donc pas uniquement grâce au mouvement effectif des personnages, mais est également suscité par les sens, et en l'espèce particulièrement l'ouïe. L'espace est perçue par le biais d'une « polysensorialité » et permet à la protagoniste de sortir de sa solitude, alors qu'elle ne communique avec aucun de ses colocataires. La maison cosmopolite apparaît comme le seul refuge de Fatou Ngouye à l'intérieur de la ville. Cependant, malgré ces rêveries auditives, la vie de Fatou Ngouye est marquée par l'enfermement et la ville reste hostile. D'ailleurs, la première fois qu'elle sortira de la maison, la protagoniste finira brûlée au milieu de la place du marché. Enfin, l'hôpital psychiatrique occupe une place similaire à celle de la maison de la « Veuve propriétaire », il est en effet l'espace réservé aux « fous », à savoir à ceux, qui au même titre que les immigrés, prostitués... sont écartés de la société. L'hôpital, dans lequel se trouvent Mom Dioum et Yaw, représente paradoxalement un havre de paix, dans lequel même ceux qui ne sont pas considérés comme « malades » rêverait d'entrer, comme le montre l'histoire que Mom Dioum raconte Yaw :

- Tu sais Yaw, j'ai un ami qui s'appelle Efui. Il m'a une fois parlé d'une chose terrible.

C'était quelqu'un qui se trouvait dehors, devant la grille fermée d'un asile et qui la secouait de toutes ses forces en disant :

« Ouvrez-moi la porte, je veux sortir », dit Mom Dioum après un instant de silence.⁹²⁵

Finalement, il semble que face à la violence du système, les seuls espaces assurant une liberté soient : « *ces espaces différents, ces autres lieux, ces contestations mythiques et réelles de l'espace où nous vivons* ». ⁹²⁶ Néanmoins, les identités peuplant ces autres lieux sont, comme le décret l'indique, constamment menacées ; elles doivent payer de leur liberté, par une transgression constante des frontières, un mouvement permanent. Elles prennent, en ce sens, réellement la figure de fous, de schizophrènes, dans le sens où le schizophrène est celui : « *de son pas vacillant qui ne cesse de migrer, d'errer, de*

⁹²⁵ *Ibid.* p. 184.

⁹²⁶ Foucault, Michel, *Le corps utopique, les hétérotopies, op. cit.*, p. 25.

trébucher, il s'enfoncé toujours plus loin dans la déterritorialisation, sur son propre corps sans organes à l'infini de la décomposition du socius, et peut-être est-ce sa manière à lui de retrouver la terre, la promenade du schizo ». ⁹²⁷ Néanmoins, à force de migrer ces identités schizoéphrènes peuvent être, également, à l'instar de tous les personnages du roman, menacées de mort.

La nuit est tombée sur Dakar s'inscrit également dans une réflexion sur l'espace, notamment en confrontant la ville et la campagne. Le village, dans lequel vivent la narratrice et son amie Dior Touré, est perçu à travers un point de vue endogène, il s'agit de l'opinion de la narratrice qui y a vécu toute sa vie. La description de ce lieu est largement influencée par les aspirations de la jeune fille, rêvant d'une vie meilleure. Le village est ainsi appréhendé d'une manière négative, il est décrit comme un « bled perdu » ⁹²⁸, qui fut baptisé Lëndëm par ses premiers habitants, signifiant obscur ou sombre en wolof. ⁹²⁹ Lëndëm se distingue par son dénuement, apparaissant comme un endroit perdu au milieu de nulle part, restant, malgré les années qui passent, figé dans le temps : « *Et à travers les âges, Lëndëm est resté un amas de pailloles dressé au milieu de la savane. Des habitations en paille dont la fragilité nous fait souffrir aussi bien de la pluie que de la canicule et du froid.* » ⁹³⁰ Le village est donc perméable à toutes les intempéries, plongeant les habitants dans une souffrance permanente. Ces derniers sont d'ailleurs représentés dans une perpétuelle attente, léthargiques et impuissants face à cette nature qui les domine quotidiennement. La saison sèche, pouvant s'étaler sur plusieurs mois, apparaît d'ailleurs comme une véritable calamité. Durant cette période, le ciel semble s'amuser avec les villageois, feignant la pluie en laissant poindre des amas nuageux menaçant pour imposer à nouveau un soleil ardent. Devant cette situation désespérée, les habitants n'ont d'autre choix que de s'en remettre au marabout du village, qui, à son tour, justifie la situation comme le signe d'une malédiction divine. La vie à Lëndëm est ainsi marquée par un labeur constant, dont l'aride soleil, « immense boule de feu suspendue au-dessus de nos têtes », ⁹³¹ transforme la simple tâche en une véritable corvée. Néanmoins, la situation de Lëndëm ne semble pas exceptionnelle au Sénégal, la narratrice donne l'exemple de Lazaret, un autre

⁹²⁷ Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *L'Anti-Œdipe : Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972/1973, p. 43.

⁹²⁸ (NTD, p. 31)

⁹²⁹ Le mot n'est pas traduit dans le texte.

⁹³⁰ (NTD, p. 31)

⁹³¹ *Ibid.*, p. 33.

village où : « *il n'y a ni électricité, ni eau potable, ni même d'école pour les enfants* ». ⁹³² A nouveau le nom est marqué par une certaine symbolique, puisque le lazaret était un établissement de mise en quarantaine des passagers, équipages et marchandises en provenance des ports où sévissait la peste. Lazaret, tout comme Lëndëm, représentent des endroits excentrés, séparés, coupés du monde, où les habitants sont devenus presque malades en raison de l'inertie. Pour éviter de « devoir mendier toute leur vie », ⁹³³ les jeunes de Lazaret ont trouvé une alternative : cultiver du cannabis. La ville, contrairement à Lëndëm, semble être le lieu de tous les possibles, elle est perçue à travers un point de vue exogène, externe. Cette distance transparaît lors d'un souvenir de la narratrice, analepse à travers laquelle la jeune fille se remémore son premier séjour à Dakar, chez son oncle maternelle, Massata : « *Comme il conduisait pour le gouvernement un gros bus de la Compagnie des transports publics du Sénégal, la Cotraps, il était un peu le héros de la famille.* » ⁹³⁴ La vie à Dakar et le statut de l'oncle Massata sont complètement idéalisés par la jeune narratrice, qui imagine la maison de son oncle remplie de robinets et baignant dans la lumière artificielle des lampes installées dans toutes les pièces. Les préparatifs du voyage excitent la curiosité de la petite fille, parée, à cette occasion, d'une nouvelle coiffure et de nouveaux habits : « *achetés à crédit chez le fripier* ». ⁹³⁵ Les jugements de la narratrice de dix sept ans parsèment la narration de ce souvenir : « *Une valise contenait mes oripeaux [...]* », ⁹³⁶ montrant la distance entre la petite fille de l'époque et la jeune fille du présent de la narration. La narration de l'enfance est donc médiatisée par ce regard adulte, produisant un effet de distance, entre le « je » du passé et le « je » du présent, montrant ainsi comment « je » peut être le même tout en étant autre. Le rêve continue lorsque la petite fille arrive à Dakar, passant par les quartiers résidentiels de la ville et s'imaginant la maison de son oncle, qu'on dit riche. Néanmoins, la réalité reprend vite le dessus, quand le car rapide arrive finalement à Escale, le quartier de l'oncle Massata : « *Entre la prison et le cimetière, Escale ne palpitait pas de vie. Dans ce ghetto, tout était détérioré, étriqué, miteux, rouillé ou verdâtre. Chaque coin de rue était transformé en pissotière. Les toilettes de fortune aménagées derrière les taudis étaient maculées de taches suspectes.* » ⁹³⁷ La narratrice dresse un tableau négatif de ce quartier, chaque phrase

⁹³² *Ibid.*, p. 34.

⁹³³ *Ibid.*

⁹³⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁹³⁵ *Ibid.*, p. 80

⁹³⁶ *Ibid.*, p. 80

⁹³⁷ *Ibid.*, p. 82

illustre un aspect différent de la promiscuité régnante. Tout semble sale et pauvre à Escale, qui comme son nom l'indique ne devrait être qu'une halte. Le tableau idyllique ne cesse de s'obscurcir, alors que la narratrice apprend que son oncle est en réalité au chômage. La maison est à l'image du quartier, en déperdition : les lavabos et les lumières ne fonctionnent plus, seule la télé rappelle le passé, semble-t-il depuis longtemps révolu. Même la télé, qui devrait être un élément d'ouverture vers l'extérieur, est contrôlée par l'oncle, qui ne veut pas que ses filles voient les baisers des films américains, en résumé : « *Aucun divertissement dans cette maison, mais on y trimait comme des esclaves.* »⁹³⁸ Les vacances, que la narratrice avait imaginées idylliques, tournent vite au cauchemar et à une mise au travail forcé. La narratrice doit aider sa cousine de dix ans, comme elle, à vendre du jus de bissap dans les rues de Dakar : « *Au début, la glacière posée sur ma tête était tellement lourde que j'ai attrapé un torticolis. Et malgré le coussinet, je ressentais pendant toute la journée une sensation de refroidissement avec la glace qui fondait et me mordait le sommet du crâne.* »⁹³⁹ Les deux petites filles parcourent ainsi Dakar, avec comme seul repas des fruits à moitié pourris et un bout de pain avec une cuisse de dinde à l'origine douteuse. A travers, cette analepse on s'aperçoit que la ville n'est pas mieux lotie que la campagne, néanmoins, elle est toujours valorisée aux yeux de la narratrice, qui décide de rejoindre son amie Dior Touré, enfuie de Lëndëm, après une dispute avec son père et qui vit maintenant chez son vieil amant Paul Grenelle. Cependant, il semble que la ville ne soit pas choisie pour ce qu'elle est, mais plutôt contre la vie au village, contre la léthargie du présent. La ville, malgré la désobligeante expérience chez l'oncle Massata, garde un caractère inconnu, elle porte en son sein le sceau de l'espoir. Le mouvement est donc suscité par le désir et l'espoir d'une vie meilleure. Le désir transforme la narratrice et son amie Dior Touré en migrantes, mues par la volonté d'échapper à leur condition. L'arrivée en ville et les retrouvailles entre les deux amies, dans le luxe de l'appartement de Paul Grenelle, confortent les espérances de la narratrice. Après sa rencontre avec le vieux Bernadin, la narratrice découvre Gorée, qui contrairement au village est bercé par les brises. La maison de Bernadin, ancienne demeure du gouverneur du Sénégal, le Chevalier de Boufflers, apparaît aussi splendide que le reste :

Moi qui ai un faible pour les salles de bains, je suis subjuguée par celle de Bernadin. Tout est bleu avec des poignées argentées. Chez nous, au village, il n'y a pas de baignoire, ni de douche, rien qu'un seau [sic.] d'eau et un morceau

⁹³⁸ *Ibid.*, p. 85

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 85

de brique sur lequel on se met debout pour se nettoyer la carcasse.⁹⁴⁰

Néanmoins, ces espaces exceptionnels, apparaissent comme le signe d'une profonde disparité au sein de la société, révélateurs d'un écart entre riches et pauvres et perpétuant une certaine idéologie coloniale, où la jeune sénégalaise de 17 ans doit vendre son corps à un vieux « crapaud » français pour espérer une vie meilleure. L'attitude de la narratrice à l'égard de la ville est fortement influencée par sa nouvelle position sociale. Ce changement de statut lui permet d'habiter le lieu différemment :

En retrouvant les rues du centre-ville, je me revois encore avec une glacière sur la tête m'égosillant : *Bissap baa ngi kuy jënd Bissap*. La seule différence entre cette période et aujourd'hui, c'est que j'ai gagné en une seule nuit ce que je n'avais pu amasser en arpentant pendant trois mois les rues de Dakar.⁹⁴¹

L'argent reçu de Bernadin lui permet de voyager en taxi, de se déplacer dans le centre ville, de visiter les salons de thé, les fast-foods et les boutiques de prêt-à-porter. Le déplacement est donc suscité par le désir de consommation : l'achat de chaussures, de jupes, de robes et de maquillage. La jeune fille réalise que pour habiter ce nouveau monde, il faut qu'elle change son apparence, qu'elle ait « *l'air de sortir d'un défilé de mode* ». ⁹⁴² Néanmoins, malgré tous les efforts entrepris, la narratrice et Dior Touré ne réussissent jamais à faire partie de ce nouvel espace. Elles sont rappelées à la dure réalité lorsque Dior Touré apprend que Paul Grenelle ne repartira pas en France avec elle. Les deux amies sont renvoyées à leur statut misérable après avoir été renvoyées des demeures respectives de leurs amants. Le regard sur la ville change à ce moment, il devient celui de l'autochtone pauvre et vivant dans la misère, alors que les deux protagonistes doivent chercher une chambre dans les quartiers délabrés de Dakar. Elles finissent d'ailleurs à Niayes Thioker :

Après cinq minutes de marche, nous sommes tombées sur l'immeuble. Et j'ai constaté que le mot d'immeuble est bien abusif pour nommer cette bâtisse en construction. Déjà vieillie et lézardée avant même d'être achevée, elle comporte un seul étage et sur les balcons pendouillent des guenilles ternes comme les drapeaux de la misère.⁹⁴³

Niayes Thioker institue un autre espace à l'intérieur de la ville, loin des quartiers huppés du centre ville, où l'on trouve des repris de justice, à l'instar de Konaté, le propriétaire de l'immeuble délabré, qui est resté dix ans en prison et des prostituées venues de toute

⁹⁴⁰ *Ibid.*, p. 125.

⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 131.

⁹⁴² *Ibid.*, p. 136.

⁹⁴³ *Ibid.*, p. 194.

l'Afrique. L'arrivée dans ce contre-espace rend compte de la compartimentation spatiale et sociale à l'œuvre dans la ville, dans laquelle plusieurs lieux se côtoient sans jamais se mélanger. Cette dichotomisation rappelle ainsi la différence établie par Fanon entre la ville du colon et la ville du colonisé :

La ville du colon est une ville en dur, toute de pierre et de fer. C'est une ville illuminée, asphaltée, où les poubelles regorgent toujours de restes inconnus, jamais vus, même pas en rêves [...]

La ville du colonisé, ou du moins la ville indigène, le village nègre, la médina, la réserve est un lieu mal famé, peuplé d'hommes mal famés. On y naît n'importe où, n'importe comment. On y meurt n'importe où, de n'importe quoi. C'est un monde sans intervalles, les hommes y sont les uns sur les autres, les cases les unes sur les autres. La ville du colonisé est une ville affamée, affamée de pain, de viande, de chaussures, de charbon, de lumières.⁹⁴⁴

La réclusion des habitants des espaces pauvres de la ville est prégnante lorsque Dior Touré est conduite à l'hôpital après avoir ingéré une bouteille d'insecticide. Les couloirs de l'hôpital public sont vides, les infirmières introuvables regardent « Marimar, Sublimes mensonges ou je ne sais quel autre feuilleton brésilien ».⁹⁴⁵ Après sa mort, le corps de Dior Touré doit être enlevé le plus vite possible, car « la morgue ne marche pas ».⁹⁴⁶ Les habitants de ces espaces reclus n'ont donc même pas le droit à une mort décente. Finalement, malgré leur mouvement perpétuel, leur volonté de s'échapper, les deux protagonistes ne trouvent aucun endroit où habiter. Les chefs religieux refusent d'ailleurs d'enterrer Dior Touré dans le village, craignant que la présence d'une suicidée puisse troubler la tranquillité des autres défunts. En ce sens, les deux amies représentent des figures nomadiques, constamment dans l'entre-deux, mues par leurs désirs et rêves inassouvis. Elles évoquent, conséquemment, des identités paratopiques :

*Qu'elle prenne le visage de celui qui n'est pas à sa place là où il est, de celui qui va de place en place sans vouloir se fixer, de celui qui ne trouve pas de place, la paratopie écarte d'un groupe (paratopie d'identité), d'un lieu (paratopie spatiale) ou d'un moment (paratopie temporelle).*⁹⁴⁷

⁹⁴⁴ Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Librairie François Maspero éditeur, 1968, p. 8. (Texte original publié en 1961)

⁹⁴⁵ (NTD, p. 215)

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 218.

⁹⁴⁷ Maingueneau, Dominique, *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 86

4.2.2. *Les parades spatiales entre subordination et libération*

Dans *Kétala* le rapport à l'espace est médiatisé par le mouvement. Ce dernier résulte, dans un premier temps, de la dynamique inhérente au récit, émanant de la confrontation et du va et vient constant entre le monde allotopique, dans lequel vivent les meubles et le monde homotopique, dans lequel Mémoria a vécu. Le mouvement est également un trait caractéristique de la vie des protagonistes côtoyant Mémoria. Dans ce cadre, le déplacement d'un lieu à un autre est suscité par une volonté de fuir une certaine condition, à l'instar du personnage de Tamsir, né en Gambie, dont la famille, issue de la classe des griots, a réussi à gravir l'échelle sociale grâce à la fonction d'officier du père. Néanmoins, après avoir rencontré Makhou, un jeune sénégalais, Tamsir décide de quitter Banjul, afin de vivre son homosexualité, réprouvée par son père. Il profite d'un push militaire pour fuir avec son amant. La traversée en pirogue entre la Gambie et le Sénégal est donc le signe d'une nouvelle vie pour Tamsir :

Afin d'améliorer leurs chances de traverser la ville sans éveiller les soupçons, ils se firent passer pour un couple avec enfant : Tamsir, comme très souvent, s'était habillé en femme et me dorlotait dans ses bras ; oui, moi, la statue, le buste de femme qu'il avait emmailloté dans une grande serviette, tel un nouveau-né. Au wharf de Banjul, on les accueillit avec sollicitude.⁹⁴⁸

Le changement de pays induit une nouvelle identité : Tamsir devient Tamara :

Il décida donc de continuer à vivre en tant que femme et de mettre ses talents de danseur à profit en ouvrant une école. La danse africaine usant peu du grand écart, les petits pas, les tours de hanche, il pourrait les exécuter, sans exposer ce qu'il avait entre les jambes.⁹⁴⁹

Le voyage de Makhou et Mémoria, après leur mariage non consommé et la découverte de l'homosexualité de Makhou, est également impulsée par la volonté d'échapper à la pression sociale, qui leur a imposée une union forcée, fondée sur un mensonge. Makhou décide de s'enfuir en France dans le but de sauver son honneur, vis-à-vis de sa famille et de la société. Conscient de l'imposture de leur union, les deux protagonistes se plaisent pourtant à rêver à une vie meilleure. Ils imaginent, à tort, qu'un départ loin des leurs pourra sauver leur mariage et ainsi changer l'orientation sexuelle de Makhou : « *Là-bas, loin de tout, ils apprendraient à mener une vraie vie matrimoniale.* »⁹⁵⁰ Les contraintes sociales sont donc, dans un même mouvement, subverties puis réintégrées, à travers la

⁹⁴⁸ (KE, p. 110)

⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 111.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 128.

mise en place de parades, inventées consciemment et inconsciemment par les protagonistes, pour s'inscrire dans la société. Ces subterfuges amènent à un déplacement à l'intérieur des frontières sociales, par lequel chacun se déplace à l'intérieur de places déjà assignées. Finalement Makhou et Mémoria s'échappent, mais paradoxalement pour mieux reproduire ce qu'ils essayent de fuir dans leur propre pays. Néanmoins, l'accueil réservé au couple en France est à l'image du climat dans le pays, à savoir froid et pluvieux. Le pays est principalement décrit à travers l'attitude de ses habitants vis-à-vis des étrangers. Alors qu'au Sénégal Makhou était obligé de cacher son homosexualité et Mémoria devait se soumettre aux volontés matrimoniales de ses parents, les deux protagonistes ne sont pas plus acceptés dans ce nouvel espace. Ils sont, en effet, perçus comme des éternels « autres », des « objets exotiques », confrontés au mépris et racisme des habitants. La France se distingue par son inhospitalité, en témoigne l'accueil réservé au couple par l'ancienne amie de fac de Makhou, Gertrude, dont le mari, riche parisien, semble être dérangé par ce qu'il nomme : « *la foule domestique, les Africains de Madame* ». ⁹⁵¹ Pressée de se débarrasser de ses deux invités, Gertrude propose à Mémoria et Makhou d'occuper une « mansarde » dans la maison de sa mère, en Alsace, dans la ville de Bifurkheim. Le voyage de Paris à Bifurkheim perpétue l'exclusion des protagonistes, qui symbolisent aux yeux de la mère de Gertrude, les représentants du continent africain, d'une autre culture, imaginée comme sauvage, non civilisée :

Les Massaï, c'est beau, hein, les Massaï. C'est bien au Sénégal, non ? Ah, vous n'avez jamais vu de Massaï, c'est au Kenya ? D'accord ! J'avais lu quelque chose là-dessus, à l'agence de voyage ; je crois même avoir vu un documentaire là-dessus, sur Arte. C'est une peuplade encore authentique, les Massaï. Et l'Éthiopie ? C'est fini la famine ? C'est près de chez vous. Non ? Ah, c'est à l'est ! Ah bon ! Le Sénégal est complètement à l'opposé. Ah bon ! En Afrique de l'Ouest. Ah, oui, oui ! Je me souviens : c'est la capitale de l'AOF, l'Afrique Occidentale Française ! » « *C'était !* », la rabroua sa fille, gênée de voir Makhou sacrifier au cours d'ethnographie. ⁹⁵²

Makhou et Mémoria subissent toutes les manifestations de l'ostracisme des français à l'égard des étrangers : ils ne trouvent pas de travail et doivent se débrouiller pour survivre. Finalement Makhou, malgré ses diplômes, arrive à trouver un simple emploi de manutentionnaire. Le couple peut enfin envoyer de l'argent au Sénégal et commencer la vie maritale dont ils avaient rêvée. Cependant, les deux protagonistes s'aperçoivent rapidement que leur voyage n'a rien changé à l'homosexualité de Makhou, puisqu'il ne

⁹⁵¹ *Ibid.*, p. 139.

⁹⁵² *Ibid.*, p. 141.

sera consommé qu'une fois au bout de deux ans et seulement à la suite d'un jeu érotique, proposé par Mémoria, où le couple miment des scènes de *L'Amant* :

[...] On va faire un jeu : on va donner vie au texte, aux personnages. Le verbe, mué en acte. Je m'explique : nous allons lire ensemble et, à chaque fois que nous rencontrerons une scène, nous allons la jouer en vrai, nous allons nous offrir une pièce de théâtre privée, sauf que nous serons, à la fois, les acteurs et les spectateurs.⁹⁵³

L'imagination sert donc de support à la parade et permet de déjouer l'homosexualité de Makhou, qui par cette mise en scène devient un acteur de cette réalité imaginée. Néanmoins, Mémoria se rend finalement compte de la fausseté de son union et décide de quitter son mari. Désormais seule à subvenir à ses besoins, la jeune femme décide d'accepter un emploi de danseuse dans une boîte de nuit, dans laquelle elle est la seule noire admise, à l'exception du portier et des vigiles. En effet, dans ce lieu, on préfère : « refouler les estampiller *hors Aryanie* ». ⁹⁵⁴ Lors de sa première apparition en tant que danseuse, le DJ annonce plusieurs fois l'arrivée de cette : « *bombe africaine qui avait la musique dans le sang* ». ⁹⁵⁵ Le discours indirect révèle tous les stéréotypes auxquels la narratrice est confrontée. Enfin, pour arrondir ses fins de mois et pouvoir envoyer des mandats à ses parents qui la relancent sans cesse, Mémoria accepte de se prostituer et devient, selon l'expression de Masque : « une psychologue des trottoirs ». Cette nouvelle occupation conduit, à nouveau, Mémoria à voyager ; ses pérégrinations l'amènent dans différents hôtels et villes d'Europe :

D'une gare à l'autre, d'un hôtel à l'autre, d'une voiture à l'autre, de ruelle en impasse, son visage ne fuyait que les lumières vives, les ombres étant devenues ses meilleures complices. Munie de sa carte de séjour, elle testa bientôt la validité des accords Schengen. On pouvait donc sans peine lire la carte des places les plus célèbres d'Europe sur la peau de son postérieur.⁹⁵⁶

Le voyage, pensé, au début, comme un moyen de s'établir, de rentrer dans la norme, finit finalement par marquer le corps de la jeune femme, qui semble se perdre dans le flux de ses déplacements. Le mouvement se transforme en « errance », synonyme d'une déterritorialisation, d'une perte de repère tant identitaire que corporelle, aboutissant à la maladie. Mémoria tombe malade, un mal sans nom, mais dont on suppose qu'il s'agit du

⁹⁵³ *Ibid.*, p. 194.

⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 220.

⁹⁵⁵ *Ibid.*

⁹⁵⁶ *Ibid.*, p. 227.

sida. Son corps, « *couvert de pustules* », ⁹⁵⁷ est désormais, à jamais, marqué des stigmates de ses pérégrinations. Accompagnée de Makhou, la jeune femme décide de retourner au Sénégal, mais ce retour n'inaugure pas une reterritorialisation. Le retour entérine l'exclusion des personnages, il symbolise, en réalité, un impossible retour, comme le chante d'ailleurs Mémoria après son arrivée :

Mère Afrique, pardonne !
Pardonne à tes enfants partis à l'aube,
Puisqu'il te reviennent autres,
Ils ne te reviennent pas. ⁹⁵⁸

Mais cet impossible retour n'apparaît pas, selon nous, lié aux maintes pérégrinations des protagonistes : il résulte, dès le départ, d'une impossibilité, pour les personnages, de s'établir pleinement dans leur « chez-soi », considéré comme en partie hostile et étranger. D'ailleurs ce caractère transparait pleinement après le retour de Mémoria, qui se retrouve exclue par sa famille et son père, considérant que :

« Cette maladie n'infecte que les dégénérés qui mènent une vie dissolue. Tu ne l'aurais jamais attrapée si tu t'étais bien comportée là-bas. Ma fille, que j'ai bien éduquée, ne peut être devenue une dépravée qui nous apporte de surcroît cette saleté contagieuse. Dorénavant, je t'interdis tout contact avec ma famille et que tous ceux qui obéissent à ma loi se le tiennent pour dit. » ⁹⁵⁹

Mémoria meurt accompagnée de Makhou, son mari homosexuel, son compagnon de l'entre-deux, avec qui, faute d'avoir pu partager une véritable vie maritale, elle a pu faire escale dans différents lieux et se rendre compte des conséquences d'un système normatif dans lequel aucun ne pouvait pleinement occuper la place sociale qui lui avait été conférée.

Dans *Karmen Gei*, le mouvement est notamment suscité par le montage de certaines scènes. Ainsi, après la scène de danse, au début du film, un montage alterné donne à voir deux situations différentes : pendant que Karmen danse et chante dans sa cellule avec ses codétenues, Angélique fume une cigarette face à la mer.

⁹⁵⁷ *Ibid.*, p. 252.

⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 263.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 267.



Figure 14: Image du film *Karmen Geï* de Joseph Gai Ramaka [00'05'01]



Figure 15: Image du film *Karmen Geï* de Joseph Gai Ramaka [00'05'08]



Figure 16: Image du film *Karmen Geï* de Joseph Gai Ramaka [00'05'49]



Figure 17: Image du film *Karmen Geï* de Joseph Gai Ramaka [00'05'51]

Dans les plans représentant Karmen, les codétenues chantent sa singularité. Karmen est décrite comme celle qui : « crée des ravages ». La scène rappelle les fêtes sénégalaises, où les griots louent l'histoire d'une personne. D'ailleurs, les femmes sont entourées d'habits et de nourritures, comme s'il s'agissait d'une véritable cérémonie. A l'inverse, Angélique est représentée seule, fumant une cigarette face à la mer. La femme contemple la pénombre, elle semble perdue entre les lumières floues du continent et le bruit des vagues se cognant contre la façade en pierre. Angélique, adossée au mur de la prison, est dépeinte comme une prisonnière. Dans le second plan, le gros plan accentue cette impression de tristesse et de solitude. Angélique fait toujours face à la mer, mais cette fois située hors-champ. Ce qu'elle regarde et à quoi elle fait face échappe ainsi au spectateur, ayant uniquement accès à ce qui se situe derrière elle, en arrière plan, à savoir la lumière éclatante de la lune et la silhouette nébuleuse d'une gardienne en uniforme. La profondeur de champ restreinte crée le trouble autour du personnage, donnant ainsi un caractère dramatique à la situation. La tristesse de Angélique se démarque du comportement joyeux de Karmen et ses codétenues. L'écho de leur chant en hors-champs redouble l'impression d'isolement que nous offre la vue de Angélique. Paradoxalement, celles qui célèbrent se trouvent derrière les cachots. La gardienne de prison, normalement libre de ses mouvements apparaît néanmoins prise dans la pesanteur de ses réminiscences. Angélique peut voir par delà les murs de la prison, mais son regard reste embourbé dans la pénombre, au contraire, Karmen démolie les obstacles qui la retiennent, elle arrive à se mouvoir, même quand son corps est enfermé. Elle finit d'ailleurs par s'enfuir de la prison. Alors que la mer semblait se dresser entre Angélique et les lumières diffuses du continent, Karmen emprunte l'océan pour rejoindre l'autre rive, à l'aurore d'un soleil naissant. Le mouvement de Karmen symbolise sa liberté dans le film, mais il engendre corollairement, pour les autres qui la côtoient et l'aiment, un état de

réclusion ; il en va ainsi du caporal Lamine Diop. Après le scandale provoqué lors du *sabar*, le caporal est chargé d'emmener Karmen en prison, néanmoins cette dernière réussit à hypnotiser Lamine par le biais de son chant. La fuite de la jeune femme provoque l'emprisonnement du caporal. Dans sa cellule, le protagoniste est représenté dans un état similaire à celui d'Angélique.



Figure 18: Image du film *Karmen Geï* de Joseph Gai Ramaka [00'16'36]

Les différents gros plans dévoilent l'état de confusion du personnage, qui tout comme Angélique est dépeint avec une cigarette. Lamine confie d'ailleurs son trouble à son ami géôlier, Laye : « *Mon esprit est vide* », « *Je ne saurai même plus trouver mon ombre* ». ⁹⁶⁰ Lamine est littéralement coupé dans sa trajectoire, son ascension professionnelle et sa prochaine nomination en tant que commissaire sont compromises, ainsi que son mariage avec Majiguène. Karmen réussit à libérer Lamine, néanmoins, cette libération signe paradoxalement un autre enfermement pour le personnage, qui devient otage du pouvoir pétrifiant de la jeune femme. D'ailleurs, accompagnée de ces acolytes cagoulés, Karmen enlève le caporal de force. Cet enlèvement et intrusion dans le commissariat témoignent de la liberté de la protagoniste. Karmen contrôle l'espace, elle s'accapare des espaces qui lui sont pourtant interdits, les lieux symbolisant la loi et l'autorité. Karmen se situe donc dans une perpétuelle transgression, vis-à-vis de l'espace, mais aussi des normes sociales, puisqu'elle « *attire les hommes et fait retirer leur robe aux femmes* ». ⁹⁶¹ Après leur rencontre avec Karmen, Angélique et Lamine se retrouvent sans horizon. Karmen, qui a élu domicile au phare des Mamelles, surplombe, quant à elle, l'espace grâce à cette

⁹⁶⁰ (KG, 00'16'42-00'16'46)

⁹⁶¹ *Ibid.*, 00'05'32.

position privilégiée. Construit en 1864, sur une altitude de 105m, le phare des Mamelles est, en effet, considéré comme le phare le plus puissant d'Afrique avec celui du Cap de Bonne-Espérance. L'édifice témoigne également du rayonnement de la ville portuaire de Dakar durant la colonisation ; il apparaît ainsi à la fois comme un signe de prestige et de grandeur, mais aussi incarne une certaine image du passé colonial. La présence de ces lieux symboliques réels provoque un « brouillage hétérotopique », précarisant, comme Westphal l'indique, la connexion entre réel et fiction : « *Le référent devient un tremplin à partir duquel la fiction prend son envol. On estimera que le référent et sa représentation entrent dans une relation impossible.* »⁹⁶² Le film opère ce brouillage à travers le procédé de l'« anachorisme », terme que Westphal emprunte à Edward Soja, signifiant l'intégration d'un « *espace référencé dans un contexte temporel qui n'est pas celui de l'histoire consacrée* ». Ainsi, la citadelle, où les femmes sont enfermées dans le film, est filmée dans le Fort d'Estrée qui, avant de devenir le Musée historique du Sénégal à Gorée,⁹⁶³ fut jusqu'en 1977 une prison civile. Le film use de ces édifices historiques en les replaçant dans un contexte temporel inconnu des spectateurs. L'image de la prison symbolise l'enfermement tant réel que fictionnel, d'autant plus que sa position, sur l'île de Gorée, renvoie à une autre période importante de l'histoire, à savoir celle de l'esclavage. Conséquemment, la confrontation de ces lieux particuliers concourt à la mise en relation de différentes époques et réalités. Dans le film, Karmen est celle qui suscite ce mouvement, elle a d'ailleurs le pouvoir de nous transporter dans d'autres espaces, enfouis au sein de son imagination. En effet, alors qu'elle joue aux cartes, avec ses amis contrebandiers, elle est frappée d'une vision, au moment où Samba l'invite à tirer une carte, en lui rappelant que « son destin est entre ses mains ». La vision de Karmen est restituée par le biais d'un fondu enchaîné, représentant le passage entre deux espaces ou deux temporalités :

⁹⁶² Westphal, Bertrand, *La géocritique. Réel, fiction, espace, op. cit.*, p. 173.

⁹⁶³ Ce musée est rattaché à l'Institut Fondamental d'Afrique Noire IFAN.



Figure 19: Image du film *Karmen Geï* de Joseph Gai Ramaka [00'36'46]



Figure 20: Image du film *Karmen Geï* de Joseph Gai Ramaka [00'36'50]

Karmen voit des femmes et hommes portant des habits traditionnels et ayant le visage recouvert de terre (jaune, vert, rose...). La caméra avance, mais les visages restent immobiles. Karmen revient à elle et répond à Samba : « *La mort, rien que la mort* ». Cette vision peut être analysée de différentes manières. Elle rappelle, en premier lieu, l'ouvrage de Mérimée, où Carmen est représentée sous les traits d'une bohémienne, or, au sein des milieux populaires et littéraires, ces dernières ont longtemps été associées à la pratique de la chiromancie, la lecture de l'avenir et l'occultisme d'une manière générale. La vision de Karmen peut être, dès lors, perçue comme une sorte de *flashback*, la remémoration d'un autre temps passé, rappelant ses ancêtres qui sont morts. Mais cette vision peut également faire office de *flashforward*, par lequel Karmen entrevoit sa propre mort. D'autant plus que la protagoniste est sujette à cette prémonition alors que Lamine vient juste de faire son apparition, or il s'agit de celui qui lui ôtera la vie à la fin du film. A la suite de cette prémonition, le spectre de la mort semble la suivre jusque dans son jeu ; la jeune femme ne tire, en effet, plus que des cartes représentant des têtes de mort. Néanmoins, Karmen paraît

indifférente à son sort funeste, elle dit d'ailleurs à son ami Samba : « la mort, je m'en moque ». Cette attitude vis-à-vis de la mort témoigne, à nouveau, de sa liberté. Karmen, incarne ce que Camus dépeint comme l' « homme absurde », c'est-à-dire, l'individu qui ne craint pas l'avenir, car il est arrivé à accepter la contradiction inhérente à la vie, à savoir qu'elle est consubstantiellement unie à la mort.

Qu'est-ce en effet que l'homme absurde ? Celui qui, sans le nier, ne fait rien pour l'éternel. Non que la nostalgie lui soit étrangère. Mais il lui préfère son courage et son raisonnement. Le premier lui apprend à vivre sans appel et se suffire de ce qu'il a, le second l'instruit à ses limites. Assuré de sa liberté à terme, de sa révolte sans avenir et de sa conscience périssable, il poursuit son aventure dans le temps de sa vie.⁹⁶⁴

Karmen perçoit sa vie comme la jouissance perpétuelle du moment présent, mouvant et indomptable, comme elle. La jeune femme poursuit sa révolte jusque dans la mort. Elle défie Lamine, en avançant vers lui et son couteau. Jusqu'à la fin Karmen ne cessera d'ailleurs de regarder Lamine dans les yeux. La protagoniste, contrairement à Mémoria ou Makhou, décide, dès le départ, d'échapper à la norme et même de jouer avec les normes. Sa transgression transforme sa parade en une véritable esthétique de vie. Karmen révèle la beauté des « autres », de ceux qui sont à la marge : les prisonniers, les pauvres ou les homosexuels.

⁹⁶⁴ Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe. Les Essais XII*, Paris, Gallimard, 1942, p. 108.

4.3. L'homosexualité au cœur d'une réflexion sur notre présent

Dans les deux premières parties de ce chapitre, nous avons mis en lumière les caractéristiques créatrices spécifiques des discours littéraire et cinématographique prenant en charge la question de l'homosexualité au Sénégal. Cette analyse a permis, nous l'espérons, de faire ressortir la singularité de ces discours, notamment concernant le rapport particulier qu'ils entretiennent vis-à-vis de la réalité. L'œuvre d'art, ainsi que le démontre Dominique Maingueneau, émane d'un paradoxe, puisqu'elle procède d'une réflexion sur le monde en même temps qu'elle s'en détache grâce à l'imaginaire, par lequel elle devient la fondatrice d'un autre lieu. Conséquemment, l'objet artistique se situe dans le monde et par-delà le monde ; il construit son propre territoire. Les œuvres littéraire et cinématographique que nous avons étudiées se fondent dans l'hétérogénéité, du fait d'un brouillage spatio-temporelle, d'une transgénéricité et d'un plurilinguisme qui leur est inhérents. Elles ne peuvent donc pas être rattachées à un lieu, un langage ou un genre particuliers, mais occupent constamment une position intermédiaire, ou pour reprendre les termes de Maingueneau, une position « paratopique ». Cette situation « paratopique » émane donc, avant tout, d'un processus de création :

Il n'y a pas de « situation » paratopique extérieure à un processus de création : donnée et élaborée, structurante et structurée, la paratopie est à la fois ce dont il faut de libérer par la création *et* ce que la création approfondit, elle est à la fois ce qui donne la possibilité d'accéder à un lieu *et* ce qui interdit toute appartenance.⁹⁶⁵

Les rapports entre l'art et le réel touchent à la question de la représentation. Néanmoins, cette relation ne doit pas être appréhendée en termes de substitution ou de servitude. Westphal considère ainsi qu'il est impossible de séparer le virtuel de l'actuel dans l'œuvre d'art littéraire, et selon nous, dans l'œuvre d'art d'une manière générale. Le traitement de l'homosexualité dans les œuvres que nous avons choisies est tributaire de cette représentativité singulière de l'œuvre d'art. La prise en charge de cette thématique supporte une critique sociale, mais également participe à la mise en place d'une esthétique ou poétique particulière. Dans ce cas, l'évocation de l'homosexualité soutient le processus « paratopique » susmentionné, en tant que symbole de l'entre-deux, transgressant les velléités uniformisantes du discours hétéronormatif dominant. La figure de l'homosexuel et celle de la lesbienne, tout comme avant elles l'image du bohémien ou de la femme,

⁹⁶⁵ Maingueneau, Dominique, *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, op. cit., p. 86.

tiennent un rôle d' « embrayeurs » paratopiques, c'est-à-dire qu'ils apparaissent comme les représentants d'un monde, imaginé par l'artiste, où la différence est valorisée, au lieu d'être rejetée. Mais alors, doit-on pour autant penser l'homosexualité comme une orientation ambivalente ou ambiguë ? Au contraire, les figures littéraires de l'homosexuel, de la lesbienne ou du travesti doivent être distinguées de leur équivalent dans la réalité. Cette différence émane des conditions d'énonciation propre au discours littéraire ou cinématographique, que nous avons mis en exergue dans nos deux premières parties. Ce point rejoint l'idée, également défendue en analyse du discours, selon laquelle tout processus d'assignation sociale résulte de conditions spécifiques d'énonciation, autrement dit toute identité prend place et devient intelligible à l'intérieur d'un discours constituant qui l'a fait advenir en tant qu'être. Nos précédents chapitres ont ainsi permis de révéler les différents discours (anthropologique, religieux, médiatique) par lesquels l'homosexualité a été construite en tant qu'identité au Sénégal. La prise en charge du thème de l'homosexualité en littérature et au cinéma est donc liée, comme dans le cas des autres discours étudiés, à une « visée énonciative ». Elle participe à la représentation d'un monde singulier, qui bien que différent du monde réel, contribue à porter un regard critique sur ce dernier.

4.3.1. *L'homosexualité au service d'une réflexion sur la violence*

La folie et la Mort traite de la question de l'homosexualité, à travers le personnage de Yoro, cousin de Mom Dioum, qui s'était rendu en ville avec Fatou Ngouye pour retrouver sa cousine. Yoro et Fatou Ngouye sont séparés après leur arrestation pour un vol qu'ils n'ont pas commis. Le parcours de Yoro sera ensuite évoqué à la fin de la troisième partie, puis à la fin du livre. Nous apprenons alors que le protagoniste, après son arrestation, a été employé par un officier blanc, en tant que domestique. L'officier attire très rapidement Yoro dans son lit :

- Quand il était entré dans la chambre de son « patron » celui-ci lui avait demandé d'enlever son pantalon. Cela l'avait surpris, mais comme c'était son patron, un étranger, un blanc, il se disait qu'il pouvait toujours obéir. Ce jour-là, il était malheureux, avait-il dit, car de toute son existence il pensait qu'il ne pourrait jamais parler de ce qui lui était arrivé.
Et chaque jour le « patron » l'amenait dans sa chambre.
Et tous les jours cela se passait de la même façon.⁹⁶⁶

⁹⁶⁶ (FM, p. 97)

Le texte joue sur les stéréotypes. L'homosexualité est d'abord dépeinte comme un marchandage entre l'homme blanc et le jeune domestique noir, qui semble découvrir, avec surprise, l'existence de telles pratiques. Néanmoins, Yoro y prend rapidement goût : « *Il ne regrettait plus rien.* »⁹⁶⁷ La relation amoureuse remplace, peu à peu, la subordination salariale.

Lui aussi était devenu amoureux fou de son patron. Il n'y avait plus de patron et d'employé. Ils étaient des amants amoureux fous l'un de l'autre et heureux d'être ensemble. Il était devenu un jeune homme racé, éduqué, avec les bonnes manières, très élégant. Je crois que tous les amis de son patron savaient qu'il y avait une relation entre eux car parfois ils les recevaient à dîner. En fait il était la femme et le patron l'homme, le mari.⁹⁶⁸

L'évocation de cet amour se démarque des autres relations décrites dans le roman, pour la plupart empreintes de violence et de soumission. Néanmoins, l'histoire d'amour entre Yoro et l'officier est socialement réprimée. Yoro est conscient qu'il ne pourra jamais retourner dans son village et avouer son orientation sexuelle à sa famille. Le thème de l'homosexualité concourt donc à une critique des diktats de la famille et la société :

Je crois qu'il a trouvé ce qui lui convenait, ce qu'il voulait réellement. Ce qui n'était pas le cas de la plupart des gens qui avaient trouvé leur voie mais ne pouvait pas la suivre à cause de leur famille, de leur société, de leurs traditions, des voisins et du décret.⁹⁶⁹

La crainte face à la condamnation morale, familiale et sociale explique en partie le départ du couple pour l'Atlantide. Comme nous l'avons mentionné, l'utilisation de ce terme ne semble pas anodine, puisque l'Atlantide peut être entrevue comme un paronyme de l'Atlantide. L'auteur instille la confusion et se réfère ainsi à toute une tradition littéraire de manière détournée. Les deux lieux revêtent d'ailleurs une dimension imaginaire. L'Atlantide, qui apparaît initialement sous la plume de Platon, dans le *Timée* et le *Critias*, symbolise tant l'excès, la démesure que la splendeur et la civilisation. Au XIXe et XXe siècle, le voyage vers l'Atlantide devient un thème romanesque fréquent, ce pays imaginaire a notamment pour caractéristique : « [...] *le mystère et l'invisibilité en sorte que, pour l'atteindre, il faut bien se déplacer, souvent fort loin et rompre avec le monde connu* ». ⁹⁷⁰ La même idée prévaut dans *La Folie et la Mort*, où le départ vers l'Atlantide

⁹⁶⁷ (FM, p. 98)

⁹⁶⁸ (FM, p. 98)

⁹⁶⁹ (FM, p. 98)

⁹⁷⁰ Foucrier, Chantal, *Le Mythe littéraire de l'Atlantide (1800-1939). L'origine et la fin*, Grenoble, ELLUG, 2004, p. 33. Coll. « Ateliers de l'imaginaire »

résulte avant tout d'une impossibilité de vivre chez soi. Le départ est donc la seule possibilité qui s'offre aux protagonistes :

- Maintenant notre ami allait s'installer en Atlantite, il allait continuer sa vie loin d'ici. Il avait raison car ici, la société allait le rejeter, et comme il disait lui-même, comment pourrait-il retourner dans son village ?

Comment pourrait-il dire au village qu'il vivait avec un homme, qu'il était amoureux de lui, qu'il dormait avec lui, qu'il l'embrassait, qu'il faisait l'amour avec lui.

Il allait tuer ses parents de honte et sûrement se tuer après.

Ce n'était pas possible.

Il était condamné.

Il devait choisir.⁹⁷¹

Cependant, l'Atlantide est également représenté, dans la tradition littéraire, comme un lieu inaccessible. Le texte illustre cette inaccessibilité à travers cette Atlantite que Yoro est obligé de quitter au bout d'une nuit, après avoir découvert que son amante œuvre en réalité au commerce des têtes pour le Timonier. Yoro sera retrouvé mort, décapité, sur une plage de Sali, lieu, quant à lui, bien réel au Sénégal. L'échec de ce départ signifie l'absence d'échappatoire pour le protagoniste, qui tout comme les fous et les albinos, est condamné à mourir. La mort systématique s'offre à ces personnages qui errent et se déplacent dans différents espaces sans jamais pouvoir se poser, dans un système où ils représentent toujours des étrangers. En effet, l'étranger, comme le rappelle Simmel, est une figure de l'altérité particulière, puisqu'il vit dans la société sans véritablement lui appartenir. L'étranger se construit à travers cette ambivalence, entre le dedans et le dehors et entre la distance et la proximité : « *L'étranger est un élément du groupe lui-même, tout comme le pauvre et les divers « ennemis de l'intérieur », un élément dont la position interne et l'appartenance impliquent tout à la fois l'extériorité et l'opposition.* »⁹⁷² Dans *La Folie et la Mort*, la prise en charge du thème de l'homosexualité participe, plus généralement, à une réflexion sur la violence. Yoro, d'abord exclu de la société du fait de son orientation sexuelle, est assassiné après avoir découvert la supercherie et la terreur du système qui l'entoure. L'histoire du personnage permet de dévoiler les exactions commises dans le pays du Timonier, dans lequel : « *les rebelles coupeurs de mains et de pieds d'hommes, de femmes et d'enfants vont bientôt siéger au gouvernement.* »⁹⁷³ Cette réflexion sur la

⁹⁷¹ (FM, p. 98-99)

⁹⁷² Simmel, Georg, « Digressions sur l'étranger », trad. P. Fritsch, In., Grafmeyer, Yves, Isaac, Joseph (dir.), *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Éditions Aubier, 1984, p. 54. coll. « Champ urbain » (Texte original publié en 1908)

⁹⁷³ (FM, p. 233)

violence comporte un caractère universel, puisque l'histoire, rappelons-le, se déroule dans un pays sans nom, soutenant ainsi l'idée que les abominations commises dans cet endroit, au milieu de nulle part, pourraient se passer n'importe où. Néanmoins, un certain nombre de lieux renvoient également au Sénégal et plus généralement à l'Afrique. *La Folie et la Mort* se nourrit ainsi d'une certaine réalité sociale africaine pour mieux s'en détourner. Ce point rejoint l'idée que Patrice Nganang, susmentionné dans l'introduction de ce chapitre. Le livre de Nganang s'appuie particulièrement sur une réflexion autour des conséquences du génocide du Rwanda sur l'écriture littéraire africaine. Il élabore l'idée selon laquelle la pensée post-génocidaire concourt à la création d'une « esthétique nouvelle », fondée sur une rupture. Les survivants de ce génocide doivent se « penser négativement », c'est-à-dire se penser contre eux-mêmes, contre ce qui a rendu le génocide possible. Ce processus réflexif est cœur de ce que Nganang définit comme une esthétique du tragique, par laquelle les écrivains en viennent à : « penser l'Afrique à partir du lieu morbide ». ⁹⁷⁴ Dans *la Folie et la Mort* cette prise en charge de la question de la violence s'exerce à travers une analyse et une critique du pouvoir. Ce dernier prend la forme d'un état dans lequel la mise à mort de certains sujets est banalisée et justifiée. Dans cet espace, le pouvoir de tuer n'est cependant pas l'apanage d'une seule personne. En effet, bien que le Timonier semble être celui qui tire les ficelles, sa voix ne se fait jamais réellement entendre, ses ordres sont toujours retranscrits par le biais d'un discours transposé, style indirect. Le personnage du Timonier apparaît donc comme une figure métonymique, sa violence a été intériorisée et est maintenant relayée parmi les sujets. Cette décentralisation de la violence conduit à une autre représentation du pouvoir, qui n'est plus considéré comme une domination ascendante, s'exerçant du haut vers le bas. Les citoyens ne peuvent donc plus se défilier de leur responsabilité. Le pouvoir, en effet, devient effiecent, car il circule parmi les individus, il devient capillaire, selon les termes de Foucault. Les formes de dominations sont donc réinvesties par les citoyens. De ce fait, les individus ne constituent pas une cible inerte du pouvoir, ils en sont plutôt les relais, les maillons de la chaîne : « *C'est-à-dire que l'individu n'est pas le vis-à-vis du pouvoir ; il en est, je crois, l'un des effets premiers. L'individu est un effet du pouvoir et il est en même temps, dans la mesure même ou il en est un effet, le relais : le pouvoir transite par l'individu qui l'a constitué.* » ⁹⁷⁵ Cette circularité de la domination engendre une inscription de la violence dans le quotidien, où la figure du

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁹⁷⁵ Foucault, Michel, *Il faut défendre la société : Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997, p. 27.

bourreau oscille entre le villageois tueur d'enfants, le petit fonctionnaire et le prêtre violeurs ou les voisins délateurs. *La Folie et la mort* élabore, en ce sens, une « chronique » de la violence, en dépeignant dans un premier temps, la manière dont le pouvoir ou l'Etat en arrivent à se détourner d'une partie de ses citoyens et dans un deuxième temps, comment les citoyens reproduisent eux-mêmes cette logique de la terreur. Une telle situation aboutit conséquemment à l'exclusion de certains membres de la société, dans ce cas il s'agit des fous, des femmes ou des homosexuels. Ces entités symbolisent ceux contre qui l'Etat va exprimer sa violence et s'instituer en « état d'exception », justifiant son droit de tuer par la production d'ennemis : « *Dans ces situations, le pouvoir (qui n'est pas nécessairement pouvoir d'Etat) fait continuellement référence, et a toujours recours, à l'exception, à l'urgence et à une notion « fictionnalisée » de l'ennemi. Il travaille aussi à produire ces mêmes exception, urgence et ennemi fictionnalisés.* »⁹⁷⁶ Le livre de Ken Bugul est publié en 2000, soit quelques années avant les vagues de violences homophobes qui toucheront certains pays africains, tels que le Sénégal ou l'Ouganda.⁹⁷⁷ En cela, la violence fictionnelle dépeinte dans *La Folie et la Mort* possède une « valeur préemptive », en portant un regard critique sur le passé et l'histoire, elle annonce la catastrophe à-venir :

Entendue du point de vue de cette conscience éveillée sur son temps, à l'écoute de son temps, indépendante donc, l'écriture préemptive saura traquer et découvrir dans le quotidien tous les signes autant de la catastrophe à venir que de l'émerveillement, et sauta surprendre devant un mot, devant une phrase, devant une question qui n'étonne plus le commun, la porte de la barbarie ; devant une action insensée faite dans le quotidien, et surtout devant une routine, elle saura voir le commencement de cela qui ailleurs a creusé le puits sans fond du crime. Elle saura établir des parallélismes nécessaires et questionner les racines de notre présent pour en tirer la naissance silencieuse du Pire.⁹⁷⁸

Finalement, l'évocation de l'homosexualité dans *La Folie et la Mort* permet de mettre en lumière, par le biais de la fiction et l'imaginaire, les mécanismes d'exclusion à l'œuvre dans la société. Cette réflexion est également présente dans l'ouvrage de Fatou Diome.

⁹⁷⁶ Mbembe, Achille, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, [en ligne], n°21, 2006/1, p. 30. (Page consultée le 24.08.15)

URL<<https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2006-1-page-29.htm>>

⁹⁷⁷ Néanmoins, comme nous l'avons montré, le processus de « stéréotypisation » de la population homosexuelle au Sénégal et en Afrique n'est pas nouveau, en témoigne les nombreuses déclarations homophobes du Président Mugabe au Zimbabwe durant la décennie 2000.

⁹⁷⁸ Nganang, Patrice, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine. Pour une écriture préemptive*, op. cit., p. 295.

4.3.2. *L'homosexualité au service de la critique de l'hétéronormativité*

Comme nous l'avons évoqué, dans *Kétala*, l'homosexualité est représentée par le biais des personnages Tamsir/Tamara et Makhou. La description de la vie menée par les deux personnages permet de mettre en lumière le sort réservé aux individus qui sont socialement rejetés, mais aussi la violence à travers laquelle s'exerce le système hétéronormatif dominant. L'histoire de Tamsir/Tamara illustre notre propos. En effet, après la découverte de son homosexualité, son père décide de l'exclure et l'interner en hôpital psychiatrique. L'enfermement du protagoniste témoigne de la manière dont l'homosexualité est considérée par la société, à savoir comme une manifestation de la déraison. Alors que *La Folie et la Mort* établissait un lien entre l'homosexuel et le fou, *Kétala* montre comment l'homosexuel en vient à être réduit et traité comme un fou. Dans son *Histoire de la Folie*, Michel Foucault révèle que la transformation de l'individu homosexuel en sujet déraisonnable se situe à l'époque moderne, au moment où l'on commence à départager les activités sexuelles dites raisonnables d'autres activités considérées comme déraisonnables. En conséquence, l'homosexualité devient une pratique condamnable, au même titre que la débauche ou la prostitution. En outre, la réalisation d'une ligne de partage entre le raisonnable et le déraisonnable amène, à terme, à concevoir ces comportements sexuels en tant que maladies, déviations ou expressions d'une anomalie. L'homosexualité : « *va désormais entrer en silence et passer du côté de l'interdit* ». ⁹⁷⁹ Dans *Kétala*, l'enfermement est utilisé par le père de Tamsir comme une forme de rééducation, un moyen de contourner et d'inverser la déviance. Après que les médecins ont avérés leur incapacité « *d'extirper le diable supposer l'habiter* », ⁹⁸⁰ le militaire décide de conduire son fils à l'armée : « *Crois-moi, fiston, lui dit-il, méprisant, tu ne seras pas un castrat, mais un Castro, je ferai de toi un vrai soldat, bien viril, tu verras.* » ⁹⁸¹ L'homosexualité est donc perçue comme un manque de virilité. Le père accuse d'ailleurs sa femme, après l'avoir giflée, d'avoir transformé son fils en « mascotte » et « peluche de soie ». L'envoi de Tamsir à l'armée est entrevue par le père comme une tentative d'endurcissement : « *Bientôt, il aura une baguette bien cuite entre les jambes ! J'en ferai un homme !* » ⁹⁸² La réflexion du père témoigne de l'établissement d'une différenciation entre le féminin, à qui est attribuée la fragilité, la délicatesse et le masculin,

⁹⁷⁹ Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Editions Gallimard, 1972, p. 102-103.

⁹⁸⁰ (KE, p. 99)

⁹⁸¹ *Ibid.*

⁹⁸² *Ibid.*, p. 100.

qui se distingue par sa robustesse, son corps vigoureux, à l'image semble-t-il de son pénis. La réflexion du père s'ancre dans une perception naturaliste de la différence sexuelle, défendant l'idée que la bi-catégorisation féminin/masculin serait inférée par des caractéristiques anatomiques, physiologiques ou biologiques. La division entre les deux genres est alors perçue comme une différence fondée en nature, servant de base à la construction du corps social. Elle devient un « schème de perception » permettant d'attribuer un rôle et une place à chacun en fonction de son sexe, étant entendu que ce dernier détermine le genre. Dans ce contexte, l'homosexualité est appréhendée comme une contradiction, puisqu'elle dévoile la caducité de cette construction, en révélant que le sexe biologique n'influence ni le genre, ni la sexualité, en somme qu'on ne naît ni femme, ni homme, mais qu'on le devient par le biais d'un discours social qui a été intériorisé. En outre, l'établissement de la division sexuelle renferme une dimension axiologique, œuvrant à la légitimation d'une vision androcentrique du monde, par laquelle la domination masculine peut être justifiée. Dans une telle conception, le masculin est entendu comme ce qui est « actif », alors que le féminin est limité à un rôle de subordination passif. Cette dichotomisation se retrouve dans *Kétala*, lorsque Tamsir est envoyé à l'armée : « *La réputation de Tamsir l'avait devancé : pour tous, il était gordjiguène, c'est-à-dire, littéralement, homme-femme. Dès que son père se fut éloigné, les langues se délièrent : « Alors, Mademoiselle, s'entendit-il interpeller, tu viens égayer nos nuits ? Sois douce et tu seras bien traitée [...] »* »⁹⁸³ Tamsir est transformé en femme et en tant que tel devient l'objet sexuel de ses condisciples :

En effet, très souvent, lorsque le dortoir était enfin plongé dans les ténèbres, quand on n'entendait plus que le souffle régulier des dormeurs, la porte s'ouvrait comme par magie ; des pas discrets dépassaient tous les lits et s'arrêtaient devant le sien. Des mains viriles l'immobilisaient, une autre le bâillonnait, pendant qu'un malabar s'occupait de son postérieur. Se trois assaillants ne portaient qu'après l'avoir tous possédé.⁹⁸⁴

Les viols répétés infligés au protagoniste doivent donc être interprétés comme des tentatives de domination, rabaissement et humiliation, visant à le déposséder de sa masculinité. La sodomie symbolise, dans ce cas, une forme de castration et d'assujettissement. La relation sexuelle homosexuelle en vient ainsi à être justifiée, puisque Tamsir finit, par ces actes sodomiques, à être dépossédé de son phallus et par conséquent de ce qui le distinguait en tant qu'homme. En cela, le sort réservé à Tamsir se rapproche de celui de la femme. Il

⁹⁸³ *Ibid.*, p. 100.

⁹⁸⁴ *Ibid.*, p. 101.

deviendra d'ailleurs, après son arrivée à Dakar, Tamara. Néanmoins, ce changement d'identité témoigne de la critique de l'arbitraire sous-tendant la division sexuelle et la construction des genres. Tamara arrive, en effet, à symboliser, aux yeux des autres femmes, la perfection féminine :

Tout Dakar appréciait son côté face : une remarquable chorégraphe, des plus réputées de la capitale sénégalaise. Une grande dame, au propre comme au figuré. Grande et svelte, elle faisait pâlir les plus belles dryankés, auxquelles elle n'hésitait pas à prodiguer des conseils sur leur apparence et leurs relations aux hommes. Elle les aidait quand il le fallait, car elle était la bonne copine de toutes. Des amies, elle en avait par dizaine. Elle était, pour ainsi dire, l'aimant autour duquel s'agglutinaient ses voisines de quartier.⁹⁸⁵

L'admiration portée au personnage de Tamara et la valorisation de sa féminité, montrent finalement l'importance de la performativité dans la construction de la division sexuelle. L'idée de performativité permet de penser le caractère pragmatique du discours et en cela réfère à la théorie du langage développé par John L. Austin. Les concepts développés par Austin nous permettent de penser le langage dans son existence pratique.⁹⁸⁶ Austin considère que l'acte illocutoire⁹⁸⁷ en tant que « performatif », est nécessairement conventionnel. C'est-à-dire qu'il est subordonné à un certain nombre de règles, expresses ou tacites, qui le valident ou l'infirmement. Le langage ne peut être pensé en dehors de sa dimension sociale qui le « contextualise ». Le performatif, en tant qu'il est soumis à des conditions, est lié à un ensemble de conventions, ces dernières établies par la communauté linguistique. En ce sens, l'acte performatif est lié à une autorité symbolique, dont il tient sa légitimité. En effet, le performatif est créé par le pouvoir, c'est-à-dire qu'il est subordonné à un discours hégémonique dominant que certaines personnes peuvent véhiculer. L'efficacité du performatif dépend donc de l'autorité du locuteur. C'est pour cette raison, que la compétence linguistique a plus de chance de fonctionner dans les situations officielles. Dans *Trouble dans le genre* Judith Butler reprend l'idée de performativité, pour contester la conception naturaliste du genre. L'acte performatif conduit à penser le genre dans son cadre institutionnel et social. Le langage caractérise ou définit donc l'individu, c'est-à-dire qu'il le produit et le situe dans la société en le stigmatisant, en raison de son genre, sa race, sa classe... à travers un système de normes préétablies. Le sujet existe,

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 94.

⁹⁸⁶ Sur cette notion, voir chapitre théorique, p. 61 de la présente étude.

⁹⁸⁷ L'acte illocutoire se distingue de l'acte locutoire en tant qu'il correspond à la dimension performative, il produit des effets, en cela il détient une structure téléologique : « *Il s'agit d'un acte effectué en disant quelque chose, par opposition à l'acte de dire quelque chose* ». *Ibid.*, p. 113.

conséquemment, en tant qu'il est contraint de se reconnaître dans des catégories qu'il n'a pas conçues et la masculinité ainsi que la féminité évoquent de telles catégories. Elles représentent des places fondées socialement, véhiculant un ensemble d'attitudes ou postures que les individus doivent performer ou adopter pour être reconnus en tant que sujets sociaux. Les louanges adressées à Tamara concernant sa féminité illustrent l'idée que le genre construit sa réalité à travers un type d'agir particulier. Le travesti dévoile ainsi, comme l'indique Judith Butler, l'importance de l'apparence au sein de la réalité :

From the point of view of those established categories, one may want to claim, but oh, this is *really* a girl or a woman, or this is *really* a boy or a man, and further that the *appearance* contradicts the *reality* of the gender, that the discrete and familiar reality must be there, nascent, temporarily unrealized, perhaps realized at other times or other places. The transvestite, however, can do more than simply express the distinction between sex and gender, but challenges, at least implicitly, the distinction between appearance and reality that structures a good deal of popular thinking about gender identity. If the 'reality' of gender is constituted by the performance itself, then there is no recourse to an essential and unrealized 'sex' or 'gender' which gender performances ostensibly express. Indeed, the transvestite's gender is as fully real as anyone whose performance complies with social expectations.⁹⁸⁸

La figure de Tamsir/Tamara fait écho à la condition des femmes dans le roman et en particulier à l'histoire de Mémoria. La jeune fille sénégalaise est le premier enfant d'un riche propriétaire terrien venu s'installer à Dakar pour faire fortune. Alors qu'elle finit son lycée et décide de poursuivre des études de lettres à l'université, son père décide de la marier au fils de sa cousine paternelle, Makhou. Le père de Mémoria perçoit cette union comme un moyen de ne pas s'exposer aux railleries de son entourage : « *Dans sa société, où coiffer Sainte Catherine alimente les pires calomnies, un notable de son rang ne pouvait déceimment laisser l'aînée de ses enfants devenir une vieille fille.* »⁹⁸⁹ Mais le mariage est également appréhendé comme une alliance, pouvant occasionner de nombreux intérêts économiques et un prestige social, puisque Makhou est le fils d'une femme « *médecin à la célèbre clinique Hubert de Dakar, épouse d'un important homme d'affaire* ». L'avenir académique de Mémoria est donc délaissé, au regard des avantages que pourrait apporter une telle union. La jeune fille en vient ainsi à être réduite à sa fonction reproductrice, comme le montre la réaction de son père alors qu'il apprend que

⁹⁸⁸ Butler, Judith, « Performative Acts and Gender Constitution : An Essay in Phenomenology and Feminist Theory », *Theatre Journal*, [en ligne], Vol. 40, n°4, déc. 1988, p. 527. (Page consultée le 31.05.16)

URL<https://www.amherst.edu/system/files/media/1650/butler_performative_acts.pdf>

⁹⁸⁹ (KE, p. 64)

sa fille s'est inscrite à l'université : « *Mais tu n'as pas besoin de tout ça pour te marier et faire des enfants.* »⁹⁹⁰ Devant l'intransigeance de son père et la peur de devoir subvenir à ses besoins toute seule, Mémoria finit par accepter la « *rassurante médiocrité à la liberté* »,⁹⁹¹ « *comme toutes celles qui, avant elle, avaient juré préférer le pire sort à un Cupidon imposé* ». ⁹⁹² Néanmoins, le mariage est très vite compromis, quand la jeune fille, qui « *restait intacte dans sa belle chambre nuptiale* »⁹⁹³ découvre l'homosexualité de Makhou. Cette réflexion amène à une critique de l'hypocrisie de certaines institutions africaines, à l'instar de la mascarade utilisée pour faire croire à la défloration de Mémoria, par laquelle le sang de la jeune fille est remplacé par celui d'une poule, mais qui ne trompe pourtant personne sur la nature de l'union :

Pourtant, personne n'était dupe ; tout le monde, ici, sait que même Madame Claude pourrait, bien entourée, coiffer la couronne de Sainte-Nitouche. Dans cette société où l'honneur s'abrite au mont Vénus, qu'une belle joue au Yo-Yo avec son string, et c'est la pyramide de la morale qui s'écroule. Si le cas de Mémoria, avec ses noces blanches, était exceptionnel, des effrontées qui avaient déjà laissé passer des oléoducs entre leurs cuisses ne se privaient pas des honneurs dus aux pures hôtesse du Paradis.⁹⁹⁴

Malgré ces « noces blanches », les familles des deux époux continuent à faire fi de la réalité. L'histoire des deux protagonistes symbolise ainsi la critique du système hétéronormatif dominant, dans lequel l'intérêt familial ou social prévaut sur les volontés et aspirations individuelles. Dans *Kétala*, la subordination à l'ordre hétéronormatif conduit, en outre, à une entrave du plaisir sexuel, puisque ni Mémoria, ni Makhou, à l'intérieur de leur mariage, ne peuvent être sexuellement satisfaits.

La notion de plaisir est également au cœur du roman de Aminata Zaaria. Contrairement à *Kétala*, la narratrice et Dior Touré, bien qu'âgées de 17 ans, assument leur sexualité. Néanmoins, leurs relations avec les hommes semblent toutes se fonder autour de rapports de domination et d'oppression. Cet aspect ressort des relations que les jeunes femmes entretiennent avec Paul Grenelle et Bernandin. En effet, Dior Touré fréquente le français Paul Grenelle, beaucoup plus âgé qu'elle, décrit comme : « *un toubab abruti par des fantasmes colonialistes* ». ⁹⁹⁵ L'homme se rend tous les mercredis dans le village de la

⁹⁹⁰ *Ibid.*, 69

⁹⁹¹ *Ibid.*, 75

⁹⁹² *Ibid.*, 70

⁹⁹³ *Ibid.*, 76

⁹⁹⁴ *Ibid.*, 79

⁹⁹⁵ (NTD, p. 16)

jeune fille pour recevoir une : « *pipe jusqu'au coucher du soleil* »⁹⁹⁶ et en contrepartie, Dior Touré remporte des magazines et des gâteaux. La protagoniste est toutefois lucide quant à cette relation, puisqu'elle sait pertinemment qu'il ne s'agit pas d'une véritable histoire d'amour. La relation de Dior Touré avec Paul Grenelle fait écho à celle que la narratrice entretient avec Bernandin, dépeint comme un homme à l'apparence affreuse, chauve avec des yeux globuleux et ne possédant qu'un seul pouce sur sa main droite. Son apparence ingrate lui vaut d'ailleurs le surnom de « crapaud ». Les relations sexuelles sont à l'image du vieil homme et marquées par l'expression du dégoût de la narratrice :

- Ouvre les cuisses, m'ordonne-t-il.
- Qu'est-ce que tu veux faire ? je lui demande, inquiète.
- Je veux te toucher ta chatte mais toucher vraiment.
- Avec quoi ?
- Mon doigt.
- Noonn, je hurle en serrant très fort les cuisses, horrifiée à l'idée d'avoir cet unique doigt de sa main dans mon vagin.⁹⁹⁷

Tout comme dans le cas de Dior Touré, la jeune fille finit par accepter cette intrusion dans son corps contre de l'argent. Dans les deux cas, les rapports avec les deux hommes blancs sont perçus comme l'espoir d'accéder à une vie meilleure : « *Et là, j'ai bien réfléchi, parce que si je refuse à cet homme d'enfoncer son doigt dans mon sexe, je serai condamné à vivre dans la misère.* »⁹⁹⁸ Ainsi, malgré leur apparente assurance sexuelle, les deux jeunes femmes sont finalement victimes de leur ingénuité, ne se rendant pas compte que les réjouissances reçues par Bernandin et Paul Grenelle n'inaugurent en rien un changement de leur situation. La description de ces deux hommes donne à voir le rapport inégal qui subsiste malgré la fin de la colonisation entre la femme noire et l'homme blanc en Afrique, que Fanon avait déjà décrite dans *Peau noire et masque blanc*. Cette relation, marquée par l'exploitation du corps de la femme noir, résulte non seulement du contexte économique difficile, mais aussi de la persistance d'une objectification du corps noir, que nous avons d'ailleurs étudié dans notre deuxième chapitre. En effet, Paul Grenelle et Bernandin réduisent les deux jeunes filles à des marchandises, dont ils peuvent disposer quand bon leur semble. L'objectification des adolescentes est prégnante lors du dîner organisé par Dior Touré pour célébrer l'arrivée de la narratrice en ville. Les deux hommes qui

⁹⁹⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁹⁹⁷ *Ibid.*, p. 128.

⁹⁹⁸ *Ibid.*

s'entretiennent entre eux, sans une fois donner la parole à leur invitées, discutent des qualités des africaines et sénégalaises :

- J'ai fait pas mal de pays d'Afrique, mais je dois dire que la palme revient aux Sénégalaises... Cette élasticité dans la gestuelle, cette douceur dans les préliminaires et cette fureur dans le coït, on ne les retrouve nulle part ailleurs. Et pour illustrer ses propos, il a ajouté en me désignant d'un mouvement de menton :
- Elles ont de superbes croupes, je suis sûr que mademoiselle assise près de moi est merveilleusement bien foutue.⁹⁹⁹

Les africaines sont assimilées à de beaux animaux, comme en témoigne le vocabulaire utilisé pour les décrire, elles se distinguent par leur : « fureur dans le coït » et leurs « superbes croupes ». Le corps et le caractère des femmes noires en viennent à être naturalisés, essentialisés. La relation, entre les deux hommes et les deux jeunes femmes, est donc supportée par cette représentation raciale du corps noir, qui fonde principalement sa justification dans l'établissement de stéréotypes.¹⁰⁰⁰ Dans son livre, *Black Feminist*, Patricia Hill Collins considère que l'identification de la femme noire à la nature permet de la conquérir. L'objectification aboutit à un phénomène de « désobjectivation ». Ainsi, l'idée d'une nature émotive ou passionnée de la femme noire fut longtemps mise en exergue pour justifier son exploitation sexuelle.¹⁰⁰¹ Cette exploitation s'exerce principalement, dans le texte, à travers une confiscation du plaisir sexuelle de la femme. En effet, en plus d'être écœurants, les rapports avec ces hommes vieux se font dans la douleur. Dior Touré, qui a été excisée par son père lorsqu'elle était une petite fille, décrit à la narratrice le plaisir qu'éprouve Paul Grenelle face à l'absence de jouissance de sa partenaire :

En plus, enchaîne-t-elle, il est tellement pervers que le simple fait de savoir que je ne pourrai jamais avoir d'orgasme intensifie le sien. Et il me le rappelle à chaque fois qu'il éjacule. Il s'effondre sur moi en me répétant : « Tu ne peux pas jouir hein, ma chérie ! tu ne peux pas jouir hein ! n'est-ce pas ?¹⁰⁰²

Néanmoins, les occidentaux ne sont pas les seuls à profiter du corps des femmes. En effet, la relation entre la narratrice et Peter, au début du roman, apparaît également insatisfaisante. Lors de leurs rencontres, le jeune homme sénégalais reste muet et se

⁹⁹⁹ *Ibid.*, p. 116.

¹⁰⁰⁰ Sur cette notion, voir p. 82 de la présente étude.

¹⁰⁰¹ Hill Collins, Patricia, *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York and London, Routledge, 2000, p. 71.

¹⁰⁰² (NTD, p. 162)

contente de déshabiller la narratrice avec empressement : « *En moins de temps qu'il n'en faut pour le dire, Peter qui est déjà sur moi, m'arrache ma culotte.* »¹⁰⁰³ La relation sexuelle est également décrite comme un moment pénible et douloureux, alors que la narratrice supplie, à chaque fois, son amant de ne pas être trop brusque :

Vas-y, donne-moi ton cul, me demande-t-il, autoritaire.
Rentre doucement, je répète sans trop d'espoir.
Ça fait deux ans que ça dure mais j'ai toujours très mal au début.¹⁰⁰⁴

La narratrice donne donc son corps dans la souffrance. Peter, tout comme Bernandin, ne montre aucun signe d'affection, il se contente de consommer le corps de sa partenaire : « *Comme chaque fois, après l'accouplement, pas une caresse ni un petit compliment.* »¹⁰⁰⁵ Le récit dépeint également la violence des hommes à l'encontre des femmes, à l'instar du père de Dior Touré, le tripiier du village. Ce dernier traite ses onze enfants et ses trois femmes comme le bétail qu'il abat. Il est d'ailleurs adepte de la torture, qu'il entrevoit comme une purification. Sa tyrannie atteint son paroxysme quand il se charge de réaliser seul l'accouchement de la mère de Dior Touré et finit par charcuter sa pauvre femme. La mère de Dior Touré, qui a depuis cet épisode quelque peu perdu sa raison, est en tout cas assez lucide quand il s'agit de décrire son mari : « - *Ça fait des années que je suis clouée au lit et chaque nuit mon mari essaie de me sucer le sang. Je me suis mariée avec un cannibale et non avec un simple boucher. Il transforme ses victimes en vaches et les dévore. Un jour, il nous mangera tous, mes enfants et moi.* »¹⁰⁰⁶ Le père de Dior Touré, tout comme Paul Grenelle, jouit de la souffrance qu'il inflige aux autres. Dans ce contexte, il semble que seule la relation entre les deux jeunes filles soit emprunte de tendresse. Le rapport entre les deux protagonistes est représenté avec une certaine ambiguïté. L'affection qui les unie a d'ailleurs conduit à l'excision de Dior Touré. En effet, lorsqu'elles étaient petites : « *Dior disait que plus tard on se marierait.* »¹⁰⁰⁷ Les deux petites filles, âgées de cinq ans, avaient alors l'habitude de se cacher pour se caresser, jusqu'au jour où elle furent surprises par la sœur de la narratrice, qui les dénonça. Suite à cette révélation, la mère de la narratrice décida de lui couper les cheveux, afin que tout le monde sût ce qui s'était passé. Néanmoins, la punition de Dior Touré fut encore plus cruelle :

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p. 38.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 75.

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*, p. 163.

La punition de Dior Touré avait été cependant plus terrible que la mienne car le lendemain de l'incident, son père l'avait réveillé à l'aube. Il l'avait emmenée derrière les cases qui forment leur concession et l'avait fait asseoir sur un vieux mortier. Et après avoir récité quelques litanies, il lui avait coupé le clitoris d'un seul coup de couteau.¹⁰⁰⁸

L'excision est effectuée, dans le texte, par le père, alors qu'elle est normalement prise en charge par les femmes, à l'abri des regards masculin. Cette implication masculine symbolise la logique sous-tendue derrière un tel acte, qui contribue finalement à une appropriation du corps de la femme par l'homme. La suppression du clitoris vise à arrimer les femmes à leur rôle reproductif et alimente une certaine logique hétéronormative pour laquelle la femme devrait ressentir un plaisir sexuel uniquement lors de la pénétration, à savoir par le biais d'un rapport hétérosexuel et donc du pénis de l'homme. Néanmoins, malgré leur punition les deux jeunes filles poursuivent leur relation ambiguë, entre amour et amitié. « *A son retour au village, elle ne m'a plus jamais remontré sa chatte, mais j'ai l'impression que nous sommes restées un peu amoureuses l'une de l'autre pendant toutes ces années.* »¹⁰⁰⁹ Le lien, évoqué ci-dessus, entre les deux jeunes femmes dépeint un type de rapport particulier entre les femmes. De ce fait, elles partagent leur condition singulière et développe une certaine tendresse. L'expression de l'amour entre Dior Touré et la narratrice peut être ainsi envisagée comme une sorte de « continuum lesbien », tel que développé par Adrienne Rich :

Par « continuum lesbien » j'entends un large registre - aussi bien dans l'histoire que dans la vie de chaque femme - d'expériences impliquant une identification aux femmes ; et pas seulement le fait qu'une femme a eu ou a consciemment désiré une expérience sexuelle génitale avec une autre femme. Si on élargit ce terme pour y inclure les multiples formes de rapports intenses et privilégiés entre femmes, qui comprennent aussi bien la capacité de partager sa vie intérieure que celle de faire front contre la tyrannie masculine et, que celle de donner et de recevoir un soutien pratique et politique [...] on commence à comprendre des pans entiers de l'histoire et de la psychologie des femmes, restées jusqu'ici hors d'atteinte en raison des définitions limitées, pour la plupart cliniques, du « lesbianisme ».¹⁰¹⁰

Le concept de « continuum lesbien » permet, selon Rich, d'élargir le champ de l'érotique, qui est souvent limité à la sexualité et séparé de l'amitié. Rich propose, par conséquent,

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, p. 166.

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 167.

¹⁰¹⁰ Rich, Adrienne, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », *Nouvelles Questions Féministes*, n°1, Mars 1981, pp. 32.

une redécouverte d'un « érotique en termes féminins ».¹⁰¹¹ D'ailleurs, ce lien féminin singulier émane, comme nous le montre *La nuit est tombée sur Dakar*, du partage des mêmes expériences et plus particulièrement des mêmes oppressions. Néanmoins, dans le texte, la dimension érotique et charnelle reste de l'ordre de l'évocation, même si l'amour entre les deux femmes dicte finalement l'écriture du roman.

¹⁰¹¹ *Ibid.*, p. 33.

4.3.3. *L'homosexualité au service de l'expression du plaisir*

Karmen Geï, contrairement à *La nuit est tombée sur Dakar*, explore cette dimension charnelle. Cet aspect ressort principalement grâce au personnage de Karmen, dépeinte comme une sorte de femme fatale dont la sensualité trouble aussi bien les hommes que les femmes. Karmen est décrite, par ses codétenues, comme celle qui crée des « ravages » et à qui personne ne résiste. Comme nous l'avons démontré dans nos deux premières parties, Karmen use de ses charmes notamment grâce au chant et à la danse. Ces démonstrations servent avant tout à l'expression d'une contestation. Dans les romans précédemment étudiés, nous avons mis en lumière la manière dont le corps de la femme peut être utilisé comme le lieu d'une oppression. Karmen, au contraire, se libère de l'oppression avec son corps. Cette réappropriation œuvre à la revendication d'une « conscience » ou « puissance d'agir », et plus largement à une déconstruction des normes sociales. L'évocation de l'homosexualité ou la bisexualité de Karmen porte ce rôle subversif dans le film : premièrement, car elle rend visible, notamment en montrant la relation sexuelle lesbienne entre Karmen et Angélique, des pratiques qui sont fortement condamnées au Sénégal et plus généralement en Afrique et deuxièmement, parce qu'elle œuvre à un bouleversement de l'autorité. Les premières scènes du film, représentant Karmen et Angélique, illustrent ce dernier point. En effet, comme nous l'avons évoqué, Karmen, lors de sa dance ouvrant le film, est celle qui fait se lever la gardienne de prison, supposée symboliser, avec son uniforme, le pouvoir et l'exercice du contrôle social. La scène qui suit montre Angélique nue, rejoignant Karmen sur un lit et les ébats sexuels entre les deux femmes. Dans ce cadre, la mise à nue d'Angélique, si l'on pense à son rôle au sein de la société, comporte une valeur hautement symbolique, puisqu'elle aboutit, de manière détournée, à ce qui peut être perçue comme un renversement du pouvoir :

[...] what Karmen demonstrates is her ability to disrupt the structures of power and control in her open embrace and control of the political body (Angelique), something that she will continue in her impact on Lamine (the high-ranking police officer who becomes her lover, and eventual killer). In parts of Africa, dance “serves as an index to the value system that enables community to interpret and express the various of life”. With this in mind, Karmen is imbued with the historical, political, and social life of Senegal (or what we might refer to as the force-relations of life in Senegal). She is more than an embodiment of cultural politics; she is a moving, vibrant body who will engage with all aspects

of herself and her physical presence as a living part of the system that surrounds her.¹⁰¹²

Karmen déstabilise le système. Elle échappe à toute emprise. Son caractère volage œuvre également à une réflexion sur les relations amoureuses, puisque Karmen revendique un type d'amour dans lequel il est possible de maintenir sa liberté et son individualité. Ainsi, elle refuse tant « l'amour triste » de Angélique que l'amour possessif de Lamine. Dans ce cadre, l'homosexualité ne représente pas toujours une forme de subversion, puisqu'elle peut conduire, comme dans le cas d'Angélique, à une autre forme d'oppression, quand l'on se fait dépendant d'une autre personne. Angélique, contrairement à Karmen, apparaît prisonnière de son amour. Dans le film, elle est souvent montrée seule, perdue, entre le continent et l'océan. Sa dépendance transparait lors de la dernière scène avant son suicide. Tout comme au début du film, la scène s'ouvre sur un montage alterné, représentant les prisonnières, désormais privées de la présence de Karmen, qui s'inquiètent de l'absence de cette dernière. Néanmoins, les réminiscences laissent vite la place au chant et à la danse. Pendant ce temps, Angélique, se trouve seule dans son bureau, en train de fumer une cigarette. L'écho des voix des prisonnières, qui se font entendre hors-champs, accentue, à nouveau, l'impression de solitude de la protagoniste. On revient aux prisonnières, qui semblent bien décidées à surmonter l'absence de Karmen avec la danse. Cette scène joyeuse est suivie de l'image d'Angélique, maintenant assise dans la cour, qui voit l'ombre de Karmen se déplacer, au rythme des tams-tams, sur le mur de la prison.



Figure 21
Karmen Geï (2001) de Joseph Gaï Ramaka. [00'41'47]

L'effet d'ombre est significatif, puisqu'il révèle le caractère diffus de Karmen, sur laquelle Angélique n'a aucune emprise. Karmen lui échappe toujours, comme une ombre que l'on essaye d'attraper. Elle apparaît comme une sorte de fantôme. Néanmoins, Angélique, de

¹⁰¹² Bâ, Maty Saër, Taylor-Jones, Kate, « Affective passions. The dancing female body and colonial rupture in *Zouzou* (1934) and *Karmen Geï* (2001) », *In.*, Bâ, Maty Saër, Higbee, Will, *De-westernizing film studies*, New York, Routledge, 2012, p. 62-63.

dos, sans visage, semble également disparaître derrière l'ombre de Karmen, qu'elle tente de suivre, sans jamais pouvoir s'unifier avec elle. Quelques instants après, une jeune femme, ressemblant étrangement à Karmen, commence à danser de dos devant Angélique, mais lorsqu'elle se retourne, il ne s'agit pas de Karmen. Angélique tombe à terre, en pleurant, alors que l'on voit avancer Karmen dans un couloir à l'aide d'un fondu enchaîné, accentuant la confusion entre illusion et réalité. Karmen apparaît en contre-jour. On ne peut deviner que sa silhouette, qui se démarque devant une lumière blanche, amassée tel un nuage derrière elle. Karmen apparaît majestueuse, les voiles transparents de sa robe laissent deviner ses formes. Karmen avance lentement, accompagnée par un air de saxophone et son image se fond dans un plan montrant Angélique, seule sur son lit et s'adonnant à la masturbation.



Figure 22
Karmen Gei (2001) de Joseph Gai Ramaka. [00'42'52]

Cette vision irréelle de Karmen motive le désir et le plaisir d'Angélique. Néanmoins, l'illusion joue un rôle ambivalent, puisqu'elle est source, de par son caractère équivoque, de plaisir et de déception. En effet la satisfaction n'est atteinte qu'au terme de la souffrance, Angélique prend conscience qu'elle ne pourra jamais posséder Karmen comme elle l'entend et devra toujours se satisfaire de son imagination. Conséquemment, Angélique rend son plaisir dépendant de l'autre, Karmen. Ainsi, elle demeure perpétuellement insatisfaite du fait de la non-réciprocité de ses sentiments. Son suicide concrétise finalement son abandon : « *Le suicide comme le saut, c'est l'acceptation de sa limite* ». ¹⁰¹³ Au contraire, Karmen refuse d'abandonner son plaisir et désir de vivre par amour. En cela, elle use de son plaisir, mais aussi de son pouvoir érotique comme une force, un principe énergétique. Cette définition de l'érotique est d'ailleurs celle privilégiée par Audre Lorde :

¹⁰¹³ Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe. Les Essais XII*, Paris, Gallimard, 1942, p. 77.

The very word erotic comes from the Greek word eros, the personification of love in all its aspects—born of Chaos, and personifying creative power and harmony. When I speak of the erotic, then, I speak of it as an assertion of the life force of women; of that creative energy empowered, the knowledge and use of which we are now reclaiming in our language, our history, our dancing, our loving, our work, our lives.¹⁰¹⁴

Karmen et Angélique œuvrent chacune à une représentation singulière du féminin : l'une s'affirme dans sa perpétuelle subversion, alors que l'autre s'enferme dans son isolement. Néanmoins, leur destin n'est pourtant pas si éloigné, puisque toutes deux apparaissent, dans une certaine mesure, mises à l'écart par la société. En effet, Angélique, même si elle représente l'autorité, en tant que gardienne de la prison, est finalement, de par sa fonction, mise à l'écart du reste du continent, entourée et surplombée par la mer. Angélique se retrouve, malgré elle, partageant la même position que celles qu'elle doit surveiller. Karmen, quant à elle, arrive à s'enfuir, mais cette fuite la contraint à une perpétuelle migration. Les femmes représentées dans le film partagent donc toutes, malgré leurs différences, un destin similaire. D'ailleurs, même si Karmen refuse de se perdre dans l'amour de Angélique, elle est toutefois conscience de la similitude de leur condition. Dans ce cadre, l'intimité dépeinte entre les deux protagonistes, se distingue des relations que Karmen entretient avec Lamine ou avec les autres hommes du film. L'intimité entre les femmes, comme l'illustre les danses lascives des prisonnières, donne à voir la manifestation d'une solidarité, ou fraternité, par laquelle les femmes expriment leur volonté de rester unies face à un système qui les oppresse et les enferme. Néanmoins, l'ambivalence touche également la représentation des femmes. En effet, même si Karmen revendique son attachement aux autres femmes, elle apparaît guidée par un égoïsme et individualisme, laissant finalement les prisonnières et Angélique seules dans l'attente. Les femmes ne sont donc pas que les victimes d'un système oppressif. D'ailleurs, Karmen tout comme les prisonnières sont celles qui ont choisi l'illégalité comme forme de protestation. Finalement, *Karmen Geï* explore plusieurs orientations sexuelles, identitaires, ouvrant également à diverses significations et interprétations parfois contradictoires.¹⁰¹⁵

¹⁰¹⁴ Lorde, Audre, « Uses of the Erotic. The Erotic as Power », In Lorde, Audre, *Sister Outsider. Essays and speeches*, Freedom, C.A., Crossing Press, 2007, p. 55.

¹⁰¹⁵ Cf. M'Baye, Babacar. « Variant Sexualities and African Modernity in Joseph Gaye Ramaka's *Karmen Geï* ». » *Black Camera*, vol.2, n°2, 2011, p. 114-129.

Conclusion

Nous aimerions conclure ce travail en revenant sur certaines questions soulevées au début de cette étude, dans l'introduction et le chapitre théorique. Notre recherche part du postulat que les discours actuels sur l'homosexualité au Sénégal doivent être appréhendés comme des événements, induisant une nouvelle façon de penser le genre et la sexualité. Notre analyse s'est principalement attachée au discours, considérant qu'il véhicule les savoirs et les pratiques. L'analyse de ces récits contemporains révèle un paradoxe : d'une part, ils impulsent l'émergence de nouvelles représentations, appréhensions, croyances ou savoirs sur l'homosexualité et plus généralement sur la sexualité ; d'autre part, ils relancent un dialogue avec les énoncés du passé. Cette ambiguïté influe sur la manière de conceptualiser l'événement, finalement toujours dépendant d'un contexte, d'une histoire, auxquels il se rattache. Dans notre recherche nous avons étudié l'événement discursif ayant trait à l'homosexualité au Sénégal en retraçant son « archéologie », en d'autres termes son histoire. Néanmoins, il ne s'agissait pas de donner une vision totalisante ou linéaire de cette dernière, au contraire, nous souhaitons mettre en lumière les discontinuités la constituant. Cette approche « discontinuiste » se niche au cœur du projet foucauldien et dévoile l'histoire dans sa complexité. De cette manière, le donné historique n'est plus énoncé comme une entité stable, harmonieuse, mais comporte les mêmes caractéristiques cacophoniques et dispersées que le présent :

Savoir, même dans l'ordre historique ne signifie pas « retrouver », et surtout pas « nous retrouver ». L'histoire sera « effective » dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même. Elle divisera nos sentiments ; elle dramatisera nos instincts ; elle multipliera notre corps et l'opposera à lui-même. Elle ne laissera rien au-dessous de soi, qui aurait la stabilité rassurante de la vie ou de la nature ; elle ne se laissera porter par aucun entêtement muet, vers une fin millénaire. Elle creusera ce sur quoi on aime à la faire reposer, et s'acharnera contre sa prétendue continuité. C'est que le savoir n'est pas fait pour comprendre, il est fait pour trancher.¹⁰¹⁶

Le deuxième chapitre a éclairé cette discontinuité historique. Ainsi l'analyse des discours du XIX^{ème} siècle sur l'homosexualité et la sexualité du « noir » démontre que ces thématiques sont adossées à des procédures de différenciation entre les individus au sein d'une même société et entre les différentes cultures, où pour reprendre les termes de cette époque, entre les diverses « races ». Dans son *Histoire de la sexualité*, Michel Foucault

¹⁰¹⁶ Foucault, Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », In., *Dits et écrits. 1954-1988. Tome II. 1970-1975*, Paris, Éditions Gallimard, 1994, p. 147-148.

démontre que le XIX^{ème} siècle se caractérise par une explosion discursive sur la sexualité, associée, premièrement, à un processus de normalisation de la monogamie hétérosexuelle et deuxièmement, à une interrogation de la sexualité des fous, des enfants et des criminels. Il y a un modèle, d'une part, normalisé et d'autre part, questionné. Ce questionnement aboutit à la création d'un nouveau peuple à l'intérieur de la société occidentale, ceux dont la sexualité est « hors norme » et pour lesquels le système doit être révisé ; la catégorie des « déviants sexuels » affleure progressivement :

La sodomie – celle des anciens droits civil ou canonique – était un type d'actes interdits ; leur auteur n'en était que le sujet juridique. L'homosexuel du XIX^e siècle est devenu un personnage : un passé, une histoire, une enfance, un caractère, une forme de vie ; une morphologie aussi, avec une anatomie indiscreète et peut être une physiologie mystérieuse. Rein de ce qu'il est n'échappe à sa sexualité.¹⁰¹⁷

Les figures de l'altérité prennent celle de l'homosexuel ou de la lesbienne. Leur « déviance » renvoie à plusieurs explications : soit le signe d'une régression, d'un manque d'adaptation à la modernité, en écho à l'image du « sauvage » ; ou bien, le symptôme d'un « mal de la modernité », lié au développement des villes, aux changements induits par la révolution industrielle. Ce dernier point excluerait L'Afrique de ces nouvelles formes de sexualité. A partir du 20^{ème} siècle la description de l'homosexualité en Afrique est impulsée par de nouvelles réflexions, se souciant du contact entre les cultures. Les chercheurs commencent largement à admettre l'existence de pratiques homosexuelles en Afrique, interprétées comme la conséquence de la modernisation des villes africaines et l'émergence d'une population dite « acculturée ». Dans les différents discours étudiés, l'homosexualité tend à servir de modèle pour penser l'intimité sexuelle entre personnes du même sexe. Dans ce contexte, il n'est pas anodin que les chercheurs occidentaux aient pour la plupart refusé de penser l'existence de telles pratiques en Afrique. En effet, l'homosexualité, ne représente pas simplement une pratique sexuelle, mais également une identité sociale, culturelle, amoureuse, liée à l'avènement d'une culture gay, d'un mode de vie particulier, de luttes de revendication, impulsant un changement de paradigme de la famille, la construction des genres et la sexualité. Dans ce cadre, l'homosexualité va paradoxalement s'imposer, étant simultanément considérée comme une pratique déviante et symbole de la modernité. Or, à partir des indépendances, cette même modernité commence à être questionnée par les peuples colonisés.

¹⁰¹⁷ Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, op. cit., p. 59.

Notre troisième chapitre traite plus spécifiquement de cette question, en abordant le problème de la représentation de l'homosexualité dans certains discours religieux et médiatiques sénégalais depuis les années 1980. Nous avons mis en lumière les processus de construction de ce discours sur l'Autre, qui se distingue par une reprise et un détournement de certains énoncés et représentations que nous avons analysés dans notre deuxième chapitre. La « scène d'énonciation » de ces discours n'est plus la même, tout comme ceux qui les professent. Les différentes instances sénégalaises qui s'emparent du thème de l'homosexualité dénoncent, désormais ces pratiques, définies comme des réalités non-africaines. Cette condamnation est liée, pour une grande part, à un projet de construction nationale, à une époque où le lien communautaire apparaît fortement ébranlé par la croissance de la pauvreté, le disloquement de la cellule familiale et le changement des rôles au sein du couple. A cet égard, le discours des élites sénégalaises sur l'homosexualité emprunte une rhétorique commune à beaucoup de pays africains. Henriette Gunkel démontre ainsi que la dénonciation de l'homosexualité en Afrique du Sud fait partie de la mise en place d'un dispositif de savoir/pouvoir sur la sexualité, œuvrant à la « surveillance » et au « contrôle » des corps individuels. La « décolonisation des subjectivités », vis-à-vis de l'impérialisme occidental, sous-tend conséquemment une « remoralisation » de la société, notamment par la mise en place de nouvelles normes en matière de sexualité :

Sexuality is thus used as a national/cultural identity-building project that leads to the homogenization and naturalization of culture. Nationalist narratives such as these constitute national myths of identity, national imaginaries of the Self and the community that provides cultural material for the subject to constitute a personal sense of gender and sexuality. As a consequence, nationalism defines cultural and social boundaries within a community and excludes those who do not fit the moral values of the community of the majority.¹⁰¹⁸

Contrairement à l'Afrique du Sud et au Zimbabwe, le discours sur l'homosexualité au Sénégal n'est pas véhiculé par les élites politiques au pouvoir, mais principalement par des leaders religieux de mouvements minoritaires. La condamnation de l'homosexualité dans le pays résulte de l'avènement de ces nouveaux groupes, invoquant une reformation des pratiques religieuses, notamment par un retour, à ce qu'ils considèrent, comme le « réel islam », sous entendu un islam différent de celui majoritairement pratiqué par les

¹⁰¹⁸ Gunkel, Henriette, *The Cultural Politics of Female Sexuality in South Africa*, op. cit., p. 46.

sénégalais. Ces mouvements pallient leur position minoritaire, au sein de la société, en investissant les médias.

Notre analyse rejoint donc le constat d'un ensemble de recherches, qui ont été menées dans d'autres pays d'Afrique et faisant état d'une montée de l'homophobie sur le continent.¹⁰¹⁹ Thabo Msibi¹⁰²⁰ considère notamment que cet accroissement des discours et pratiques homophobes est dû à l'avènement d'un « discours conservatiste » et au renouvellement de pratiques patriarcales dans beaucoup de pays africains. Selon l'auteur, ces phénomènes s'expliquent : premièrement, du fait de la reconstruction de la masculinité, à l'œuvre au sein du foyer et de la société et concourant au développement d'une « anxiété masculine ». ¹⁰²¹ Cet aspect a également été mis en exergue au cours de ce travail, notamment, lorsque nous avons analysé les discours des revues réformistes des années 1950/60 portant sur la famille et concourant à représentation de la division des genres. En outre, comme nous l'avons mentionné dans notre troisième chapitre, cette reconstruction de la masculinité est un enjeu important pour beaucoup d'associations réformistes islamistes, comme en témoigne leur engagement dans le débat autour du Code de la Famille, depuis les années 1990. Deuxièmement, Msibi mentionne l'émergence ou la personnification, depuis quelques années, d'une identité homosexuelle ou gay en Afrique. Une telle affirmation ne signifie pas pour autant qu'avant la décennie 2000, pour ce qui est du Sénégal, les pratiques homosexuelles n'hésitaient pas, mais reprend ce qui a été énoncé dans l'introduction, à savoir que les termes « homosexualité », « lesbianisme », « queer », « gay » (etc.) renvoie à des contextes politiques et historiques précis : « *Gay is a political identity, which comes from Western struggles for civil rights in the 1960s.* »¹⁰²² Dans le cas du Sénégal, notre analyse a notamment mis en exergue comment le discours de prévention autour du VIH/Sida et des maladies sexuellement transmissibles a contribué à la formation de groupes MSM (*Men who have Sex with other Men*), réseaux de soutien, à travers lesquels beaucoup d'hommes ayant des pratiques homosexuelles peuvent échapper aux positions sociales marginales qu'ils occupent dans la société, notamment en ayant un

¹⁰¹⁹ Cf. Akanji, Olajide, Epprecht, Marc, « Human Rights Challenge in Africa : Sexual Minority Rights and the African Charter on Human and Peoples' Rights », *op. cit.*; Awondo, Patrick, Geschiere, Peter and Reid, Graeme. « Homophobic Africa? Toward a more nuanced view. » *African Studies Review*, vol. 55, n°3, 2012, p. 145–168; Msibi, Thabo, « The Lie We Have Been Told: On (Homo)Sexuality in Africa », *Africa Today*, vol. 58, n°1, 2011, p. 55-77; Reddy, Vasu, « Homophobia, Human Rights and Gay and Lesbian Equity in Africa », *Agenda*, vol. 50, n°1, 2001, p. 83-87.

¹⁰²⁰ Msibi, Thabo, « The Lie We Have Been Told: On (Homo)Sexuality in Africa », *op. cit.*

¹⁰²¹ *Ibid.*

¹⁰²² *Ibid.*, p. 56.

emploi rémunéré au sein de ces associations. Dans un article qui retrace la généalogie du terme ‘MSM’, Tom Boellstorff rappelle qu’il s’agissait à l’origine d’un terme analytique lié à la prévention du VIH/Sida. En tant que terme scientifique, ‘MSM’ se rapportait à des « comportements sans identité » :

The MSM category coincided with the rise of the Internet: websites, emails, and the global circulation of PDF documents have thus played a far more foundational role than for “gay” or “homosexual”. “MSM” did not emerge via pride marches, community newsletters, or mass media. Instead, the category appeared in response to a need to analytically describe, for purposes of HIV/AIDS surveillance and behavior change – and thus of social control – men who engaged in anal intercourse with other men but did not identify as gay, as encapsulated in the saying “it’s not who you are, it’s what you do.”¹⁰²³

En outre, bien que ces groupes MSM permettent d’apporter un soutien aux hommes ayant des pratiques homosexuelles, la focalisation sur la prévention du VIH/Sida a paradoxalement contribué à la représentation des pratiques homosexuelles comme comportements à risque au sein de la population sénégalaise. Par ailleurs, l’apparition de ces groupes MSM a provoqué la réévaluation d’autres figures traditionnelles sénégalaises, à l’instar du *goorjigéen*, homme vêtu avec des habits féminins et assistant les femmes de pouvoir lors de l’organisation de cérémonies de mariage, baptême (etc.), dont certains chercheurs ont affirmé qu’il entretenait des relations sexuelles avec d’autres hommes.¹⁰²⁴ Depuis quelques années le terme *goorjigéen* est d’ailleurs devenue une insulte, un mot dépréciatif désignant les hommes ayant des relations sexuelles avec d’autres hommes. Ce changement est notamment alimenté par les nombreux articles réprobateurs écrits par la presse à scandale depuis la décennie 2000. Dans ce cadre, le Sénégal ne fait pas figure d’exception, puisque depuis quelques années de nombreux journaux africains entreprennent de dénoncer de présumés homosexuels ou lesbiennes en publiant des photos de leur visage ou dévoilant leur identité. En Ouganda, les photos et le nom de l’activiste LBGT David Kato, tué en 2011, figurait dans la liste des « 100 Pictures of Uganda's Top Homos Leak », publiait par le tabloïde Rolling Stone. Au Sénégal, à la suite de la parution des photos du présumé « Mariage de Mbao », plusieurs personnes furent obligées de fuir le pays.

¹⁰²³ Boellstorff, Tom, « BUT DO NOT IDENTIFY AS GAY: A Proleptic Genealogy of the MSM Category », *Cultural Anthropology*, vol. 26, n°2, 2011, p. 291.

¹⁰²⁴ Cf. Niang, Cheikh Ibrahima, « Understanding Sex between Men in Senegal: beyond current linguistic and discursive categories », *op. cit.*; Broqua, Christophe. « Góor-jigéen : La resignification négative d’une catégorie entre genre et sexualité (Sénégal). » *Socio*, n°9, 2017, p. 163-183.

Néanmoins, il apparaît important de souligner que ces discours homophobes sont principalement énoncés par des groupes minoritaires dans le pays. Ce constat apparaît primordial contre la représentation d'une « Afrique homophobe » qui tend de plus en plus à se propager dans les médias et discours occidentaux. Comme le rappelle Patrick Awondo, les médias occidentaux contribuent, depuis quelques années, à la cristallisation de cette représentation de l'Afrique, qui est souvent opposée à l'image d'un occident tolérant et émancipé.¹⁰²⁵

Finalement, il notre démarche consistait principalement à analyser la manière à travers laquelle la représentation de l'homosexualité est adossée à la construction d'un imaginaire social. Notre quatrième chapitre analyse, plus particulièrement, cette dimension imaginaire, à travers l'exemple d'œuvres littéraires et filmiques. Dans le chapitre théorique nous avons rappelé que le monde décrit dans la littérature ou le cinéma se distingue du monde réel. Néanmoins, comme le souligne Bakhtine, le domaine esthétique est « réceptif » :

La particularité du champ esthétique, qui le différencie de façon nette de la connaissance et de l'acte, c'est son caractère réceptif, positivement accueillant : la réalité, préexistant à l'acte esthétique, une réalité connue et évaluée éthiquement entre dans l'œuvre (*plus exactement dans l'objet esthétique*) et en devient dès lors un élément constitutif indispensable. *Dans ce sens, nous pouvons dire* : effectivement la vie ne se trouve pas seulement hors de l'art, mais en lui, à l'intérieur, dans toute la plénitude de son poids axiologique – social, politique, théorique et autre.¹⁰²⁶

Notre corpus représente la réalité d'une façon singulière, à savoir, par le biais de formes particulières textuelle et visuelle. L'extériorité inspire la création d'un monde imaginaire. De ce fait, il semble que la mise en avant de certaines figures, tels que la femme, l'homosexuel, le fou, participe à la déconstruction, dans le film et les romans analysés, des catégories de genre, d'espace et d'identité. Les œuvres, elles-mêmes sont marquées par ce bouleversement. Elles s'inscrivent, en effet, sur plusieurs registres génériques, entre le roman et le conte, le roman et l'autobiographie ou encore le drame et la comédie musicale. Cette hétérogénéité regarde également le traitement de la spatialité, qui surgit comme une entité constamment mouvante. Un tel univers influence finalement la construction des identités, prises dans un perpétuel entre-deux, dans l'impossibilité de s'inscrire dans une quelconque *topie*. Cette représentation chaotique peut être, selon nous, pensée comme une

¹⁰²⁵ Awondo, Patrick, Geschiere, Peter and Reid, Graeme. "Homophobic Africa? Toward a more nuanced view." *op. cit.*, p. 149.

¹⁰²⁶ Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, *op. cit.*, p. 44.

sorte de métaphore. Dans *Temps et récit*, Paul Ricœur considère ainsi que la métaphore instaure des « similitudes » entre des termes de prime abord éloignés. Ce rapprochement produit : « *un changement de distance dans l'espace logique* ». ¹⁰²⁷ L'œuvre littéraire, mais également l'œuvre cinématographique, se rapproche de la métaphore dans le sens où elle contribue à : « *produire des nouvelles espèces logiques* ». ¹⁰²⁸ En effet, par le biais de l'imagination, elle élabore une intrigue, une histoire, qui tire sa pertinence à partir d'éléments dispersés et multiples de la réalité. Ce nouveau monde imaginé exprime un double imaginaire de notre réalité. Notre analyse expose comment les discours historiques et contemporains de notre réalité sont « exploités » par les différentes œuvres étudiées, notamment à travers les procédés d'intertextualité ou de polyphonie discursive. C'est donc à travers cette représentation métaphorique que les œuvres de notre corpus permettent d'apporter un autre regard sur la question de l'homosexualité au Sénégal. Dans ce cadre, les romans et le film analysés mettent en lumière le rejet social encouru par ceux qui refusent de se soumettre aux normes imposées par leurs sociétés. Toutes ces œuvres représentent d'ailleurs cet aspect en figurant l'errance spatiale des protagonistes insoumis (Makhou, Memoria et Tamsir/Tamara dans *Kétala*, Dior Touré et la narratrice dans *La nuit est tombée sur Dakar*, Mom Dioum, Fatou Ngouye et Yoro dans *La Folie et la Mort* et Karmen dans *Karmen Gei*). Cette poétique de l'errance renvoie ainsi au constat réalisé par Sara Ahmed ¹⁰²⁹, à savoir que les processus de normalisation sexuel – mais également plus généralement identitaire – sont adossés à un contrôle spatial, c'est-à-dire à la délimitation d'espaces dans lesquels certaines identités sont admises et d'autres sont exclus. Ces œuvres apparaissent donc d'autant plus importantes qu'elles concourent, à travers l'imagination, à d'autres types de représentation, mais également à ouvrir d'autres horizons, même si ces derniers dépeignent pour une grande part des destins tragiques.

Ces productions artistiques contribuent ainsi à éclairer, en les intégrant dans une autre histoire, le caractère imaginaire des discours et des énoncés du deuxième et troisième chapitre :

La révolution esthétique bouleverse les choses : le témoignage et la fiction relèvent d'un même régime de sens. D'un côté l'« empirique » porte les marques du vrai sous forme de traces et d'empreintes. « Ce qui s'est passé » relève directement d'un régime de vérité, d'un régime de monstration de sa propre nécessité. De l'autre « ce qui pourrait se passer » n'a plus la forme

¹⁰²⁷ Ricœur, Paul, *Temps et récit. Tome I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 12.

¹⁰²⁸ *Ibid.*

¹⁰²⁹ Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd, 2004.

autonome linéaire de l'agencement d'actions. L'« histoire » poétique désormais articule le réalisme qui nous montre les traces poétiques inscrites à même la réalité et l'artificialisme qui monte des machines de compréhension complexes.¹⁰³⁰

Finalement l'exposé de ces différentes représentations de l'homosexualité met en lumière le processus de « construction sociale de la réalité ».¹⁰³¹ Peter Berger et Thomas Luckmann s'intéressent à cette question, notamment en se demandant : *Comment se fait-il que les significations subjectives deviennent des artifices objectifs ? Ou, en d'autres termes [...] : Comment se fait-il que l'activité humaine (Handeln) produise un monde de choses ?*¹⁰³² Les auteurs rappellent, à ce titre, que les individus, mais également la manière de percevoir la sexualité émane toujours d'une « production sociale » :

Chaque culture possède une configuration sexuelle distincte, avec ses propres modèles spécialisés de conduite sexuelle et ses propres hypothèses « anthropologiques » dans le domaine sexuel. La relativité empirique de ces configurations, leur immense diversité et leur inventivité féconde montrent qu'elles sont le produit des propres formations socio-culturelles de l'homme plutôt que d'une nature humaine déterminée biologiquement.¹⁰³³

Malgré cette dimension factice, le monde s'entend comme une entité objective, réifiée : « expérimenté par l'homme comme une facticité étrange, un opus alienum sur lequel il ne possède aucun pouvoir de contrôle [...] ».¹⁰³⁴ Trois niveaux de légitimation supportent cette réification : d'abord, un univers à l'origine d'« objectifications sociales » ; ensuite, une certaine conception sociale de l'histoire et enfin, un rapport singulier au monde. Comme nous l'avons mentionné dans notre chapitre théorique, Lacan considère que le symbolique utilise des symboles, organisés dans le langage.¹⁰³⁵ L'ordre symbolique désigne une structure signifiante ; cette signification est introduite à travers une Loi. L'instance symbolique doit être admise dans une antériorité vis-à-vis du sujet, en tant qu'elle le promulgue à être. Une telle pensée exclut l'autonomie du sujet, celui-ci surgit dans un système préétabli. Le symbolique procède, en ce sens, à une catégorisation du sujet, indexée à un discours hégémonique dominant. La différenciation sexuelle émane de cette instance symbolique. Ainsi, la distinction entre l'homme et la femme doit être

¹⁰³⁰ Rancière, Jacques, *Le partage du sensible : esthétique et politique*, Paris, La fabrique éditions, 2000, p. 59-60.

¹⁰³¹ Nous empruntons cette expression aux auteurs : Berger, Peter, Luckmann, Thomas, *La construction sociale de la réalité*, trad. P. Taminiaux, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986. Coll. « Sociétés ».

¹⁰³² *Ibid.*, p. 30.

¹⁰³³ *Ibid.*, p. 73.

¹⁰³⁴ *Ibid.*, p. 124.

¹⁰³⁵ Lacan, Jacques, *Des Noms-du-Père*, op. cit.

appréhendée comme la manifestation d'une construction culturelle, déterminant et constituant le sujet. Ce mécanisme est à l'œuvre dans les discours du deuxième et du troisième chapitre, dans lesquels l'homosexuel et la lesbienne sont conçus comme des identités problématiques, des Autres ; relégués au mutisme et au silence. Cependant, ces figures, comme le montre notre quatrième chapitre, nous permettent de poser une alternative au symbolique, au pouvoir dominant. La place qu'occupent l'homosexuel, la lesbienne, mais aussi la femme dans le système symbolique, suscite une occasion de considérer tout autre impensé du discours hégémonique dominant, tout autre s'inscrivant dans cette position particulière vis-à-vis du symbolique. La littérature et le cinéma invitent à penser cette situation singulière. Ils révèlent, en cela, les « dissensus », à savoir les conflits au cœur de la société. Les pratiques artistiques rompent, conséquemment, l'entreprise unificatrice et unifiante au cœur du discours symbolique, en faisant entendre les voix des autres, en divulguant l'hétérogénéité qui compose en réalité la société

La fiction n'est pas la création d'un monde imaginaire opposé au monde réel. Elle est le travail qui opère des dissensus, qui change les modes de présentation sensible et les formes d'énonciation en changeant les cadres, les échelles ou les rythmes, en construisant des rapports nouveaux entre l'apparence et la réalité, le singulier et le commun, le visible et sa signification. Ce travail change les coordonnées du représentable ; il change notre perception des événements sensibles, notre manière de les rapporter à des sujets, la façon dont notre monde est peuplé d'événements et de figures. Le roman moderne a ainsi pratiqué une certaine démocratisation de l'expérience. En cassant les hiérarchies entre sujets, événements, perceptions et enchaînements qui gouvernaient la fiction classique, il a contribué à une nouvelle distribution des formes de vie possibles pour tous.¹⁰³⁶

Néanmoins, les pratiques artistiques ne peuvent pas être, selon Rancière, des formes d'actions politiques : « *Elles contribuent à dessiner un paysage nouveau du visible, du dicible et du faisable. Elles forgent contre le consensus d'autres formes de « sens commun », des formes d'un sens commun polémique.* »¹⁰³⁷ Dans notre recherche, la pratique artistique fournit un autre regard sur l'homosexualité. D'autres formes de contestations ou représentations pourraient fournir à d'autres chercheurs des champs d'études innovants. Dans son livre, *Sexuality and Social justice in Africa*, Marc Epprecht démontre, notamment à travers l'exemple de la philosophie *Ubuntu* que la révision de certains concepts, théories ou systèmes de pensée africains pourrait servir de base à l'élaboration d'un nouveau « projet commun », où la diversité ne serait pas forcément

¹⁰³⁶ Rancière, Jacques, *Le spectateur émancipé*, op. cit., p. 72.

¹⁰³⁷ *Ibid.*, p. 84.

écartée, mais intégrée. Ce type de recherche pourrait, en effet, mettre en évidence la multiplicité de pratiques, conceptions, représentations dont fait l'objet la sexualité. En outre, comme le rappelle le philosophe Kwame Anthony Appiah,¹⁰³⁸ notamment en référence à l'homosexualité, la confrontation à la diversité permet l'instauration d'un dialogue. En effet, c'est en étant en contact avec d'autres types de pensées, d'autres vocabulaires, significations que les sociétés arrivent à accepter des pratiques qui étaient de prime abord rejetées. Dans ce processus dialogique, les pratiques artistiques jouent à nouveau un rôle important, dans le sens où elles nous confrontent, encore une fois à travers le processus métaphorique qui leur est inhérent, à l'inconnu, à savoir un autre monde qui tout en étant proche et pourtant si lointain du notre.

¹⁰³⁸ Appiah, Kwame Anthony, *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, New York, W. W. Norton & Company, 2006.

Bibliographie

1. Sources

1.1. Monographies

Carothers, John Collins, *Psychologie normale et pathologique de l'Africain. Etude ethnopsychiatrique*, trad. H. Aubin, Genève, OMS, 1954.

Chevalier, Julien, *Une maladie de la personnalité : l'inversion sexuelle*, Lyon, Paris, Stock, G. Masson, 1893.

Corre, Armand (Dr.), *L'ethnographie criminelle. D'après les statiques judiciaires recueillies dans les colonies françaises*, Paris, C. Reinwald & C^{ie}, 1894.

Crowder, Michael, *Pagans and Politicians*, London, Hutchinson & CO., 1959.

Delafosse, Maurice, *Haut-Sénégal-Niger (Soudan français). Première série*, Paris, Emile Larose, Libraire-Éditeur, 1912.

Freud, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, trad. A. Weill, Paris, Payot, 2010. (Texte original publié en 1930)

Freud, Sigmund, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, trad. P. Koepfel, Paris, Folio Essais Gallimard, 1987.

Gorer, Geoffrey, *Africa Dances : a book about West African Negroes*, London, Faber & Faber, 1935.

Hanry, Pierre, *Erotisme africain. Le comportement sexuel des adolescents guinéens*, Payot, Paris, 1970.

Hobbes, Thomas, *Leviathan or The Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, in *The Collected Works of Thomas Hobbes*, London, Routledge/Thoemmes Press, 1994. (Texte original publié en 1651)

Lévy-Bruhl, Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Félix Alcan, 1928. (Texte original publié en 1910).

Mantegazza, Paolo, *L'amour dans l'humanité. Essai d'une ethnologie de l'amour*, trad. E. Chesneau, Paris, F. Fetsherin et Chuit, 1886.

Malinowski, Bronislaw, *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*, New Haven, Yale University Press, 1961. (Texte original publié en 1941)

Ortigues, Marie-Cécile, Ortigues, Edmond, *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1984. (Texte original publié en 1966)

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Éditions Gallimard, 1985. (Texte original publié en 1755)

Saint-Paul, Georges (Docteur Laup), *L'homosexualité et les types homosexuels*, Paris, Vigot Frères, Éditeurs, 1910. (Première édition 1896)

Samb, Amar, *Islam et culture nègre*, Dakar, Editions Hilal, 1977.

Samb, Amar, *Matraqué par le destin ou La vie d'un Talibé*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, 1973.

Tardieu, Ambroise, *Etude médico-légale sur les attentats aux mœurs*, Paris, JB. Baillière, 1859.

Tarnowski, Benjamin, *L'instinct sexuel et ses manifestations morbides, au double point de vue de la jurisprudence et de la psychiatrie*, Paris, Charles Carrington, 1904.

Thevenot, J.-P.-F., *Traité des maladies des Européens dans les pays chauds et spécialement au Sénégal*, Paris, J.-B. Baillière, 1840.

Touré, Cheikh, *Afin que tu deviennes un croyant*, Dakar, 1957.

X., Jacobus (docteur), *L'amour aux colonies. Singularités physiologiques et passionnelles observées durant trente années de séjour dans les colonies françaises, Cochinchine, Tonkin et Cambodge, Guyane et Martinique, Sénégal et Rivière du Sud, Nouvelle-Calédonie, Nouvelles-Hébrides et Tahiti*, Paris, Isidore Liseux Éditeur, 1893.

X., Jacobus, *Les lois génitales. Etude des phénomènes aux fonctions de l'Amour normal et de la procréation humaine*, Paris, Charles Carrington, 1906.

« Allocution prononcée par le président de la société de psychopathologie d'hygiène mentale de Dakar à la réunion inaugurale le 12 janvier 1965 », *Psychopathologie africaine*, vol. 1, n°1, 1965.

1.2. Romans

Bugul, Ken, *La Folie et la Mort*, Paris, Présence Africaine Éditions, 2000

Diome, Fatou, *Kétala*, Paris, Éditions Anne Carrière, Éditions Flammarion, 2006.

Sembène, Ousmane, *L'Harmattan*, Paris, Présence Africaine, 1980.

Sembène, Ousmane, *Le dernier de l'Empire*, Tome 2, Paris, Éditions l'Harmattan, 1981.

Sembène, Ousmane, *Xala*, Paris, Editions Présence Africaine, 1973.

Sow, Fall, *Le revenant*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, 1976.

Zaaria, Aminata, *La nuit est tombée sur Dakar*, Paris, Grasset, 2004.

1.3. Articles, revues et journaux

Aubin, Henry, « Notes de Psychologie Pathologique chez le Noir », *Sud Médical et Chirurgical*, 15 avril 1939.

Aubin, Henry, « Introduction à l'étude de la psychiatrie chez les noirs », *Annales Médico-Psychologiques*, n°1-2, Janvier-Février 1939.

Baldé, Alassane « Dépravation des mœurs. Des jeunes filles surprises en pleins ébats à Grand Yoff », *Tribune*, n°201, Mardi 22 mai 2012.

Basse, Arona, « Partouze à Yoff Tonghor. Découverte du fichier. L'erreur fatale aux filles de Grand-Yoff », *Le Quotidien*, Mardi 29 juin 2012.

Barro, Mouhammad Khadim, « L'internet. Un couteau à double tranchant », *L'Etudiant Musulman*, n°69, Février-Mars 2009.

Collomb, Henri, « Assistante psychiatrique en Afrique (expérience sénégalaise) », *Psychopathologie Africaine*, vol. 1, n°1, 1965.

Collomb, Henri, Zempleni, András, « Maladie mentale et acculturation », *Médecine d'Afrique noire*, n°8, août 1965.

Corre, Armand, « De l'acclimatement dans la race noire africaine », *Revue d'Anthropologie*, T.5, 11^e année, 1882.

Ciré, Ly, « La France et l'Islam Aofien », *Le Réveil islamique*, n°4, Mars 1954.

Dessoh, M., « Entretien avec le Pr Awa Coll », *Walfadjri*, n°169.

Diop, Moussa, Collomb, Henri, « A propos d'un cas d'impuissance », *Psychopathologie africaine*, vol. 1. n°3, 1965.

Diouf, Oly, « Les impacts de la télévision dans la vie du musulman », *L'Etudiant Musulman*, n°68, 2008.

Diedhiou, Maria Dominica T., « Cerveau du gang des « lesbiennes » de Grand-Yoff... Anna L. Est la copine d'un ministre de Wade, d'un footballeur et d'un artiste », *L'Observateur*, vendredi 25 mai 2012.

Dieye, Mamadou Makhtar, « Islam et crises mondiales », *Walfadjri*, n°51.

Djogo, Issaha, « Regard sur le mariage », *Le Réveil islamique*, n°3, Février 1954.

Djogo, Issaha « Regard sur le mariage. Le devoir de l'épouse », *Le Reveil islamique*, Octobre 1954.

E.K., A.I., « Pape Mbaye. Evénement », *Weekend magazine*, 15 au 21 février 2008.

Faye, Malick, « La croisade des homosexuels », *Walfadjri*, n° 383.

Freud, Sigmund, « La féminité », *In., Nouvelles conférences d'introductions à la psychanalyse*, trad. R.-M. Zeitlin, Paris, Gallimard, 1984. (Texte original publié en 1933)

Freud, Sigmund, « La Morale sexuelle « civilisée » et la maladie nerveuse des temps modernes », *In., La vie sexuelle*, trad. D. Berger, J. Laplanche, PUF, 2002. (Texte original publié en 1908).

Guèye, Bamar, « Import-export de chair humaine au Sénégal », *Djamra Magazine : Prostitution, débauche, homosexualité au Sénégal (2)*, n°6, avril 1984.

Guèye, Latif, « Editorial. Rétrospection », *Halte Sida. Bulletin du Comité National de Lutte contre le SIDA et les MST au Sénégal*, Vol. 4, n°15, quatrième trimestre 1996.

Guèye, Latif, Badge, Edmond, « Le Sida n'a pas de religion », *Halte Sida. Bulletin du Comité National de Lutte contre le SIDA et les MST au Sénégal*, Vol. 4, n°15, quatrième trimestre 1996.

Guèye, Latif, « Une nuit à Khouroumbouki », *Djamra Magazine : Prostitution, débauche, homosexualité au Sénégal (2)*, n°6, avril 1984.

Guèye, Latif, « Une prostituée de 8 ans parle », *Djamra Magazine : Prostitution, débauche, homosexualité au Sénégal (2)*, n°6, avril 1984.

Guèye, Latif « Persévérance », In. *Djamra Magazine : Prostitution, débauche, homosexualité au Sénégal (2)*, n°6, avril 1984.

Guèye, Latif A. (Président de l'ONG Jamra), « Stratégies islamiques de lutte contre le sida au Sénégal : L'expérience de « Jamra » », In., *Islam et Sida*, Dakar, M.S.P.A.S, Union européenne, Association de Imams et Oulémas du Sénégal, Jamra, avril 1996.

Jauffret, Louis-François, « Introduction aux Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme », in Hervé, Georges, « Le premier programme de l'Anthropologie », *La Revue scientifique*, Paris, 23 octobre 1909.

Ka, Maktar, « Loupe : Homo... », *L'info*, samedi 29 et dimanche 30 avril et lundi 1^{er} mai 2000.

Kane, Cheikh Hamidou, « Armes empoisonnées », *Vers l'Islam*, Mai-Juin 1956.

Kanté, Ahmadou Makhtar (Imam de la grande mosquée de l'Université Cheikh Anta Diop), « Sermon d'ouverture. La maladie du sida : Une approche islamique », In., *Islam et Sida*, Dakar, M.S.P.A.S, Union européenne, Association de Imams et Oulémas du Sénégal, Jamra, avril 1996.

La commission prédication et formation de l'AEMUD, « Le mariage : Entre les obstacles de la tradition et l'institution islamique », *L'Etudiant Musulman*, n°2, avril 1989.

Ly, Assane, « Des femmes sénégalaises masochistes », *Djamra Magazine : Prostitution, débauche, homosexualité au Sénégal (2)*, n°6, avril 1984.

Lo, Ndèye Awa, « C'est à cause de mon homosexualité que mon père est mort d'une crise cardiaque », *Walf'grand-place*, Lundi 31 octobre et mardi 1^{er} novembre 2011.

M'backé, Mama Barra, « La famille dans l'Islam de la polygamie », *le Réveil islamique*, n°2, janvier 1954.

Ndiaye, Abdou, Massata, « Le monde “moderne” en décadence », *Walfadjri*, n°5, 6-27 avril 1984.

Ndiaye, Allou, « Centre de l'homosexualité au Sénégal », *L'info*, samedi 29 et dimanche 30 avril et lundi 1^{er} mai 2000.

Ndiaye, Lahbib, « Mariage des homosexuels au Sénégal. Banalité, tendance ou mode ? », *Le magazine de référence*, n°28, février 2008.

Ndiaye, Mamadou, « La *oumma* islamique dans le rouleau compresseur de la mondialisation », *L'Etudiant Musulman*, n°65, Juillet-Août 2007.

Ndiaye, Mouhamadou Bamba, « Féminisme. La tactique idéologique », *Walfadjri*, n°57.

Ndiaye, Souleymane, « La romancière est... un homme », *Walfadjri*, n°269.

Ndiaye, Y., « Le Virus est chez nous », *Walfadjri*, n°47.

Ndoye, Yathé Nata, « Position – L'imam Mbaye Niang sur la libération des homosexuels : « Appliquer la loi ou annuler le Sommet de l'Oci », *Le Quotidien*, vendredi 8 février 2008.

Ngom, Ousmane, « Préface », In., *Islam et Sida*, Dakar, M.S.P.A.S, Union européenne, Association de Imams et Oulémas du Sénégal, Jamra, avril 1996.

Niasse, Sidy Lamine, « La crise : Quelle solution ? », *Walfadjri*, n°5, 6-27 avril 1984.

Niasse, Sidy Lamine, « Pourquoi Wal Fadjri... », *Walfadjri*, n°1, 13-27 janvier 1984.

Saliou, Kandji, « Editorial du directeur de la publication », *Réveil Islamique*, n°1, décembre 1953.

Samb, Mayoro, « Dégradation des mœurs : Une fille de la mondialisation », *L'Étudiant Musulman*, n°39, Août 2000.

Seck, El Hadj Makhtar (Vice-Président de l'ONG Jamra chargé de l'Éducation et de la Formation), « L'islam et la maladie du sida », In., *Islam et Sida*, M.S.P.A.S, Union européenne, Association de Imams et Oulémas du Sénégal, Jamra, avril 1996.

Seck, Ndeye Fatou, Diatta, Khady Didi, Diedhiou, Maria Dominica T., « Les « lesbiennes » de Grand-Yoff racontent le film du scandale », *L'Observateur*, n°2614, vendredi 08 juin 2012.

Senghor, Mohamed Lamine (Imam et Secrétaire chargé de l'éducation de l'Association Nationale des Imams et Oulémas du Sénégal), « L'islam face aux comportements sexuels dangereux », In., *Islam et Sida*, M.S.P.A.S, Union européenne, Association de Imams et Oulémas du Sénégal, Jamra, avril 1996.

Sounon Biodian, Idrissou, « La question homosexuelle », *Djamra Magazine : Prostitution, débauche, homosexualité au Sénégal (2)*, n°6, avril 1984.

Schenkel, Raymond, « Le vécu de la vie sexuelle chez les Africains acculturés du Sénégal, à partir des notions d'impuissance et de puissance sexuelle », *Psychopathologie africaine*, vol. 7, n°3, 1971.

Sylla, El Hadj Maodo (Imam de la grande mosquée de Dakar), « Introduction », In., *Islam et Sida*, Dakar, M.S.P.A.S, Union européenne, Association de Imams et Oulémas du Sénégal, Jamra, avril 1996.

Thiam, Samba, « Habitudes alimentaires et habillement. La particularité homosexuelle », *L'info*, samedi 29 et dimanche 30 avril et lundi 1^{er} mai 2000.

Touré, Mouminatou Ba, Sanghare, Malick, « Le code de la famille. Pourquoi réformer ? », *L'Étudiant Musulman*, n°48, Mai-Juin 2003.

« Création d'un Front islamique pour la défense des valeurs éthiques », *Jeune Afrique*, 29 avril 2009.

« Pour protester contre la libération des homosexuels : Marche de protestation, sermon des Imams au menu », *Sud Quotidien*, n° 44658, février 2008.

« Sermon. Fornication et homosexualité : deux pernicieuses gangrènes sociales », *L'Étudiant musulman*, n°42, Mars-Avril 2002.

« Voici Khady Ndoye, chef de file d'un réseau de lesbiennes et d'homosexuels qui a soutire près de 100 millions à un commerçant », *Seneweb*, [en ligne], mardi 30 novembre 2011. (Page consultée le 30 novembre 2011)

URL<http://www.seneweb.com/news/People/voici-khady-ndoye-chef-de-file-d-rsquo-un-reseau-de-lesbiennes-et-d-rsquo-homosexuels-qui-a-soutire-pres-de-100-millions-a-un-commercant_n_55103.html>

1.4. Films

Ramaka, Joseph Gaï (réal.), *Karmen Geï*, 2001, France, Sénégal, Les Atelier de l'Arche, Euripide Productions, DVD, California Newsreel, Kino on Video, 82'.

2. Ouvrages théoriques et littérature secondaire

2.1. Monographies

Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd, 2004.

Adorno, Theodor, *Théorie esthétique*, trad. M. Jimenez, Paris, Klincksieck, 1974.

Aïdara, Abdoul Hadir, *Saint-Louis du Sénégal d'hier à aujourd'hui*, Brinon-sur-Sauldre, Éditions Grandvaux, 2004.

Amadiume, Ifi, *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*, London and New Jersey, Zed Books Ltd., 1998.

Amnesty International, *Sénégal. Terre d'impunité*, Londres, Amnesty International Publications, 2010.

Angermuller, Johannes, Maingueneau, Dominique, Wodak, Ruth (eds.), *The Discourse Studies Reader. Main currents in theory and analysis*, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2014.

Appiah, Kwame Anthony, *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, New York, W. W. Norton & Company, 2006.

Austin, John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, Paris, Editions du Seuil, 1970.

Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique de la création verbale*, trad. A. Aucouturier, Paris, Éditions Gallimard, 1984.

Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, trad. D. Olivier, Paris, Gallimard, 1978.

Balandier, Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.

Barthes, Roland, *Essais critiques IV. Le bruissement de la langue*, Paris, Éditions du Seuil, 1984.

Barthes, Roland, *Mythologie*, Paris, Éditions du Seuil, 1957.

Benveniste, Emile, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, 1966.

Berger, Peter, Luckmann, Thomas, *La construction sociale de la réalité*, trad. P. Taminiaux, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986. Coll. « Sociétés »

- Berrendonner, Alain, *Éléments de pragmatique linguistique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981.
- Bestman, Martin T., *Sembène Ousmane et l'esthétique du roman négro-africain*, Québec, Éditions Naaman de Sherbrooke, 1981.
- Bourdieu, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil, Paris, 2001.
- Bouveresse, Jacques, *Le mythe de l'intériorité : expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Éditions de Minuit, 1987.
- Breton, Philippe, *La parole manipulée*, Paris, La Découverte, 1997.
- Butler, Judith, *Le récit de soi*, trad. B. Ambroise et V. Aucouturier, Paris, PUF, 2007.
- Butler, Judith, *La vie psychique du pouvoir : L'assujettissement en théories*, trad. B. Matthieussent, Paris, Éditions Léo Scheer, 2002.
- Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe. Les Essais XII*, Paris, Gallimard, 1942.
- Cardon, Patrick, *Discours littéraires et scientifiques fin de siècle. La discussion sur les homosexualités dans la revue Archives d'anthropologie criminelle du Dr Lacassagne (1886-1914). Autour de Marc-André Raffalovitch*, Paris, Orizons, 2008. Collection « Homosexualités »
- Certeau, Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1975.
- Chaperon, Sylvie, *Les origines de la sexologie (1850-1900)*, Paris, Éditions Louis Audibert, 2007.
- Charaudeau, Patrick, Maingueneau, Dominique, *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

Charaudeau, Patrick, *Les médias et l'information. L'impossible transparence du discours*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2005.

Chaperon, Sylvie, *Les origines de la sexologie (1850-1900)*, Paris, Éditions Louis Audibert, 2007.

Coulon, Christian, *Le marabout et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Editions A. Pedone, 1981.

Coulon, Christian, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *L'Anti-Œdipe : Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972/1973.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1999.

Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Éditions Flammarion, 1992. (Texte original publié en 1641)

De Sardan, Jean-Pierre Olivier, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Editions Karthala, 1995.

Dorlin, Elsa, *La matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, Éditions la Découverte, 2006.

Dowe, Lindiwe, *African Film and Literature : Adapting Violence to the Screen*, New York, Columbia University Press, 2009.

Dozon, Jean-Pierre, *Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective*, Paris, Flammarion, 2003.

Dubreuil, Laurent, *L'empire du langage. Colonies et francophonies*, Paris, Hermann éditeurs, 2008.

Ducrot, Oswald, Todorov, Tzvetan, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

Ducrot, Oswald, *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Paris, Herman, Éditeur des sciences et des arts, 1991.

Ducrot, Oswald, *Le dire et le dit*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

Eickelman, Dale F., Piscatori, James (eds.), *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

Epprech, Marc, *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the AIDS, South Africa*, University of KwaZulu-Natal Press, 2008.

Epprecht, Marc, *Sexuality and Social Justice in Africa*, London & New York, Zed Books, 2013.

Eribon, Didier, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, 1999.

Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Éditions de la Découverte/Poche, 2002.

Felman, Soshana, *La folie et la chose littéraire*, Paris, Éditions du seuil, 1978.

Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972.

Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1976.

Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Éditions Gallimard, 1984.

Foucault, Michel, *Il faut défendre la société : Cours au Collèges de France. 1976*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.

Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1969.

Foucault, Michel, *Le corps utopique, les hétérotopies*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2009.

Foucault, Michel, *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, Seuil/Gallimard, 1999.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, 1966.

Foucault, Michel, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Éditions Gallimard, 1971.

Foucault, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Éditions Gallimard.

Foucrier, Chantal, *Le Mythe littéraire de l'Atlantide (1800-1939). L'origine et la fin*, Grenoble, ELLUG, 2004. coll. « Ateliers de l'imaginaire »

Gelas, Nadine, Kerbrat-Orrechioni, Catherine (éds), *Le discours polémique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1980.

Genette, Gérard, *Discours du récit : essai de méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 2007.

Genette, Gérard, *Figures III*, Paris, Éditions du seuil, 1972. Coll. « Poétique »

Glissant, Edouard, *Poétique de la relation*, Paris, Éditions Gallimard, 1990.

Goffman, Erving, *Façons de parler*, trad. A. Kihm, Paris, Éditions de Minuit, 1987. Collection « Le sens commun »

Gomez-Perez, Muriel (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005.

Gueboguo, Charles, *Sida et homosexualité(s) en Afrique. Analyse des communications de prévention*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2009.

Guèye, Médoune, *Aminata Sow Fall. Oralité et société dans l'œuvre romanesque*, Paris, Éditions l'Harmattan, 2005.

Gunkel, Henriette, *The Cultural Politics of Female Sexuality in South Africa*, New York, Routledge, 2010.

Hall, Stuart, Held, David, Hubert, Don, Thompson, Kenneth, *Modernity an Introduction to Modern Societies*, Cambridge, Wiley-Blackwell, 1996.

Hall, Stuart (éd.), *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, The Open University, Sage publications, London, 1997.

Harrow, Kenneth W., *Trash : African cinema from below*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 2013.

Hesseling, Gerti, *Histoire politique du Sénégal. Institutions, droit et société*, Paris, Kartala, 1985.

Hill Collins, Patricia, *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York and London, Routledge, 2000.

Human Rights Watch, *Craindre pour sa vie. Violences contre les hommes gays perçus comme tels au Sénégal*, New-York, Human Rights Watch, 2010.

Kerbrat-Orecchioni, Catherine, *L'énonciation – De la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin, 2009.

Koné, Amadou, *Des textes au roman moderne. Étude sur les avatars de la tradition orale dans le roman ouest-africain*, Frankfurt, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1993.

Lacan, Jacques, *Des Noms-du-Père*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London, 2001.

Laqueur, Thomas, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, trad. M. Gautier, Paris, Éditions Gallimard, 1992.

Lejeune, Philippe, *Le pacte autobiographique*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

Loum, Ndiaga, *Les médias et l'état au Sénégal. L'impossible autonomie*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2003.

Macherey, Pierre, « Pour une histoire naturelle des normes », In., *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.

Madany Sy, Seydou, *Les régimes politiques sénégalais de l'indépendance à l'alternance politique 1960-2008*, Karthala, Crepos, 2009.

Magassouba, Moriba, *L'islam au Sénégal. Demain les mollahs ?*, Paris, Karthala, 1985.

Maingueneau, Dominique, *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004.

Maingueneau, Dominique, *Nouvelles tendances en analyse du discours*, Paris, Hachette, 1987.

Mangeon, Anthony, *La pensée noire et l'Occident. De la bibliothèque coloniale à Barack Obama*, Paris, Editions Sulliver, 2010.

- Mathieu, Nicole-Claude, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté femmes, 1991.
- Mouralis, Bernard, *L'Europe, l'Afrique et la folie*, Paris, Présence africaine, 1993.
- Mucchielli, Laurent (dir.), *Histoire de la criminologie française*, Paris, l'Harmattan, 1994.
- Mudimbe, Valentin Yves, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 1988.
- Murray, Stephen O., Roscoe, Will (eds.), *Boy-Wives and Female Husbands. Studies of African Homosexualities*, New-York, St. Martin's Press, 1998.
- Nganang, Patrice, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine. Pour une écriture préemptive*, Paris, Editions Homnisphères, 2007.
- Niang, Cheik Ibrahima et al., *Satisfaire aux Besoins de Santé des hommes qui ont des rapports sexuels avec d'autres Hommes au Sénégal*, New-York, Population Council, 2002.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, GF Flammarion, 2000. (Texte original publié en 1886)
- Nisbet, Robert A., *La tradition sociologique*, trad. M. Azuelos, Paris, PUF, 2006.
- Rajewsky, Irina O., *Intermediales Erzählen in der italienischen Literatur der Postmoderne. Von den giovani scrittori der 80er zum pulp der 90er Jahre*, Tübingen, Gunter Narr Verlag Tübingen, 2003.
- Rancière, Jacques, *Le partage du sensible : esthétique et politique*, Paris, La Fabrique-éditions, 2000.
- Rancière, Jacques, *Le spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique éditions, 2008.
- Ricœur, Paul, *Temps et récit. Tome I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

Roudinesco, Elisabeth, *Histoire de la psychanalyse en France*, Tome 1, Paris, Fayard, 1994.

Pageaux, Daniel-Henri, *La littérature générale et comparée*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1994.

Pêcheux, Michel, *Les vérités de la palice*, Paris, François Maspero, 1975.

Perret, Thierry, *Le temps des journalistes. L'invention de la presse en Afrique francophone*, Paris, Karthala, 2005.

Phillips, Richard, *Sex, politics and empire. A postcolonial geography*, Manchester, Manchester University Press, 2006.

Piga, Adriana, *Les voies du soufisme au sud du Sahara. Parcours historiques et anthropologiques*, Paris, Karthala, 2006.

Ricœur, Paul, *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 1984.

Samson, Fabienne, *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala, 2005.

Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972. (Texte original publié en 1916)

Seck, Adourahmane, *La question musulmane au Sénégal. Essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité*, Paris, Karthala, 2010.

Seillan, Jean-Marie, *Aux sources du roman colonial. L'Afrique à la fin du XIXe siècle*, Paris, Karthala, 2006.

Thiam, El Hadji Ibrahima Sakho, *Les aspects du mouridisme au Sénégal*, Marburg, Tectum Verlag Marbug, 2010.

Todorov, Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

Todorov, Tzvetan, *Les genres du discours*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

Todorov, Tzvetan, *Mikhaïl Bakhtine le principe dialogique suivi de : Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Éditions du Seuil, 1981.

Vendrix, Philippe (ss. la dir.), *L'opéra-comique en France au XVIII^e siècle*, Liège, Mardaga, 1992.

Westphal, Bertrand, *La géocritique. Réel, fiction, espace*, Paris, Éditions de Minuit, 2007.

Ziethen, Antje, *Géo/Graphies postcoloniales. La Poétique de l'espace dans le roman mauricien et sénégalais*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2013.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G.-G. Granger, Paris, Éditions Gallimard, 1993.

Wittmann, Frank, *Medienkultur und Ethnographie. Ein transdisziplinärer Ansatz. Mit einer Fallstudie zu Senegal*, Bielefeld, transcript Verlag, 2007.

2.2. Romans et contes

Bugul, Ken, *Le Baobab fou*, Paris, Présence Africaine, 2009

Kane, Cheikh Hamidou, *L'aventure ambiguë, récit*, Paris, Editions 10/18, 1961.

Kourouma, Ahmadou, *Les soleils des indépendances*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 30-31. Collection Points.

Loti, Pierre, *Roman d'un spahi*, Paris, Éditions Gallimard, 1992. (Texte original publié en 1881)

Thomas, Louis-Vincent, *Et le lièvre vint... récits populaires diola*, Paris, Les nouvelles éditions africaines, 1982.

2.3. Articles

Akanji, Olajide, Epprecht, Marc, « Human Rights Challenge in Africa : Sexual Minority Rights and the African Charter on Human and Peoples' Rights », *In.*, Nyeck, S.N., Epprecht, Marc, *Sexual Diversity in Africa. Politics, Theory, and Citizenship*, *Sexual Diversity in Africa. Politics, Theory, and Citizenship*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2013.

Althusser, Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *In.*, *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976.

Angenot, Marc, « Que peut la littérature? Sociocritique et critique du discours social », *In.*, Ropars, Marie-Claire, Neefs, Jacques (dir.), *La Politique du texte: enjeux sociocritiques*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992.

Augis, Erin, « Jambaa or Jumbax-out ? How Sunnite Women Negotiate Power and Belief in Orthodox Islamic Femininity », *In.*, Diouf, Mamadou, Leichtman, Mara (eds.), *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Power, and Femininity*, Palgrave Macmillan, New-York, 2009.

Awondo, Simon Patrick, « L'homosexualité dans les représentations sociales camerounaises : esquisse d'une anthropologie à partir des Beti », *Le séminaire gai*, [en ligne], 2006. (Page consultée le 22.05.16)

URL<http://semgai.free.fr/doc_et_pdf/Awondo.pdf>

Awondo, Patrick, « Marc Epprecht, *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the AIDS, South Africa* », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, [en ligne], n°31, 2010. (Page consultée le 01.03.2014)

URL<<http://clio.revues.org/9774>>

Awondo, Patrick, Geschiere, Peter and Reid, Graeme. "Homophobic Africa? Toward a more nuanced view." *African Studies Review*, vol. 55, n°3, 2012.

Aina, Tade Akin, « Patterns of Bisexuality in Sub-Saharan Africa », *In.*, Tielman, Rob, Carballo, Manuel, Aart, Hendriks, *Bisexuality and HIV/AIDS: A Global Perspective*, Buffalo, Prometheus, 1991.

Bâ, Maty Saër, Taylor-Jones, Kate, « Affective passions. The dancing female body and colonial rupture in *Zouzou* (1934) and *Karmen Geï* (2001) », *In.*, Bâ, Maty Saër, Higbee, Will, *De-westernizing film studies*, New York, Routledge, 2012.

Barthélémy, Pascale, « Instruction ou éducation ? La formation des Africaines à l'École normale d'institutrice de l'AOF de 1938 à 1958 », *Cahiers d'études africaines*, 2003.

Bibeau, Gilles, « L'Afrique terre imaginaire du sida. La subversion du discours scientifique par le jeu des fantasmes », *Anthropologie et sociétés*, vol. 15, n° 2-3, 1991, p. 125-148.

Blanckaert, Claude, « Fondements disciplinaires de l'anthropologie française au XIXe siècle. Perspectives historiographiques », *Politix*, vol. 8, n°29, Premier trimestre, 1995.

Boellstorff, Tom, « BUT DO NOT IDENTIFY AS GAY: A Proleptic Genealogy of the MSM Category », *Cultural Anthropology*, vol. 26, n°2, 2011.

Bop, Codou, « Sénégal : "Homophobie et manipulation politique de l'Islam" », *Women Living Under Muslim Laws Networkers*, [en ligne], 2008. (Page consultée le 29.04.16)
URL<<http://www.wluml.org/fr/node/4514>>

Bourdieu, Pierre, « À propos de la famille comme catégorie réalisée », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 100, décembre 1993.

Bourdieu, Pierre, « La domination masculine », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 84, 1990.

Bourdieu, Pierre, « Le champ littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, [en ligne], vol. 89, septembre 1991, p. 5.

URL<http://www.persee.fr/docAsPDF/arss_0335-5322_1991_num_89_1_2986.pdf>

Bozon, Michel, « Les significations sociales des actes sexuelles », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°128, 1999.

Broqua, Christophe. « Góor-jigéen : La resignification negative d'une catégorie entre genre et sexualité (Sénégal) », *Socio*, 9, 2017.

Brocca, Christophe, « Islamic movements against homosexuality in Senegal: the fight against AIDS as catalyst », *In*. Klinken, Adriaan van, Chitando, Ezra (éds.), *Public Religion and the Politics of Homosexuality in Africa*, New York, Routledge, 2016.

Brossier, Marie, « La crise de l'autorité dans la famille au Sénégal et en France aujourd'hui. Comment penser le décroisement des études sur l'Afrique ? », *Autrepart*, [en ligne], n° 41, 1/2007. (Page consultée le 26.04.16)

URL<<http://www.cairn.info/revue-autrepart-2007-1-page-99.htm>>

Brossier, Marie, « Les débats sur le droit de la famille au Sénégal. Une mise en question des fondements de l'autorité légitime ? », *Politique africaine*, [en ligne], n°96, 4/2004. (Page consultée le 26.04.16)

URL<<http://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2004-4-page-78.htm>>

Brunet-La-Ruche, Bénédicte, « « Discipliner les villes coloniales » : la police et l'ordre urbain au Dahomey pendant l'entre-deux-guerres », *Criminocorpus*, Histoire de la police, [en ligne], 2012. (Page consultée le 06.03.2014).

URL<<http://criminocorpus.revues.org/1678>>

Butler, Judith, « Performative Acts and Gender Constitution : An Essay in Phenomenology and Feminist Theory », [en ligne], *Theatre Journal*, Vol. 40, n°4, déc. 1988. (Page consultée le 31.05.16)

URL<https://www.amherst.edu/system/files/media/1650/butler_performative_acts.pdf>

Camara, Katou Kiné, « Ce délit qui nous vient d'ailleurs : l'homosexualité dans le Code pénal du Sénégal », *Psychopathologie Africaine*, XXXIV, n°3, 2007-2008.

Carrier, Joseph M., Murray, Stephen O., « Woman-Woman Marriage in Africa », In., Murray, Stephen O., Roscoe, Will (ed.), *Boy-Wives and Female Husbands. Studies of African Homosexualities*, London, Macmillan Press Ltd., 1998.

Charaudeau, Patrick, « Discours journalistique et positionnement énonciatifs. Frontières et dérives », *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, [en ligne], n°22, 2006. (Page consultée le 19 avril 2015)

URL<<http://semen.revues.org/2793>>

Charaudeau, Patrick, « Pour une interdisciplinarité « focalisée » dans les sciences humaines et sociales », *Questions de communication*, [en ligne], n°17, 2010. (Page consultée le 10.02.2016)

URL<<http://questionsdecommunication.revues.org/385>>

Chappey, Jean-Luc, « L'anthropologie et l'histoire naturelle de l'homme en 1800. Les enjeux d'un héritage », *Annales historiques de la Révolution française*, [en ligne], n°320, avril-juin 2000. (Page consultée le 23.06.2014)

URL<<http://ahrf.revues.org/142>>

Coly, Ayo A., « Carmen Goes Postcolonial, Carmen Goes Queer : Thinking the Postcolonial as Queer », *Culture, Theory and Critique*, vol. 57, n°3.

Collignon, René, « La psychiatrie coloniale française en Algérie et au Sénégal. Esquisse d'une historisation comparative », *Revue Tiers Monde*, n°187, Juillet-Septembre 2006.

Courreye, Charlotte, « L'école musulmane algérienne de Ibn Bâdîs dans les années 1930, de l'alphabétisation de tous comme enjeu politique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, [en ligne], n°136, novembre 2014. (Page consultée le 10 avril 2015)

URL<<http://remmm.revues.org/8500>>

Crozier, Ivan, Bonis, Oristelle, « La sexologie et la définition du « normal » entre 1860 et 1900 », *Cahiers du genre*, n°34, 2003/1.

Dankwa, Serena Owusua, « “It’s a Silent Trade” : Female Same-Sex Intimacies in Post-Colonial Ghana », *NORA-Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, vol. 17, n°3, September 2009.

Dayan, Daniel, « Mentir par les médias », *Écrire l’histoire*, [en ligne], n°9, 2012. (Page consultée le 18.05.2016)

URL< <https://elh.revues.org/230>>

Deleuze, Gilles, « A Quoi reconnaît-on le structuralisme ? », *In.*, Châtelet, François (dir.) *Histoire de la Philosophie VIII*, Hachette, Paris, 2000.

Deleuze, Gilles, « La pensée nomade », *In.*, *L’île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002.

Diome, Fatou, Mbaye, Diouf, « « J’écris pour apprendre à vivre » Entretien avec Fatou Diome. Québec, 18 avril 2008 », *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, n°17, 2009.

Ducrot, Oswald, « Analyse de textes et linguistique de l’énonciation », *In.*, Ducrot, Oswald *et al.*, *Les mots du discours*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1998.

Ducrot, Oswald, « Chronique linguistique », *L’Homme*, Tome 7, n°2, 1967.

Dyne, Waynes, « Homosexuality in Sub-Saharan Africa: An Unnecessary Controversy », *Gay Books Bulletin*, 1983, n°9.

Evans-Pritchard, Edward E., « Sexual inversion among the Azande », *American Anthropologist*, vol. 72, Issue 6. 1970,

Forman, Ross G., « Randy on the Rand : Portuguese African Labor and the Discourse on “Unnatural Vice” in the Transvaal in the Early Twentieth Century », *Journal of the History of Sexuality*, vol. 11, n°4, Oct. 2002.

Foucault, Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », In., *Dits et écrits. 1954-1988. Tome II. 1970-1975*, Paris, Éditions Gallimard, 1994.

Foucault, Michel, « Réponse à une question », In., *Dits et écrits. 1954-1988. Tome I. 1954-1969*, Paris, Éditions Gallimard, 1994.

Foucault, Michel, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », In., *Dits et écrits. 1954-1988. Tome I. 1954-1969*, Paris, Éditions Gallimard, 1994.

Gomez-Perez, Muriel, « Associations islamiques à Dakar », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n°5, novembre 1991.

Gomez-Perez, Muriel, « Des élites musulmanes sénégalaises dans l'action sociale : des expériences de partenariats et de solidarités », *Bulletin de l'APAD*, [en ligne], n° 33, 2011. (Page consultée le 24.04.16)

URL < <https://apad.revues.org/4088> >

Gomez-Perez, Muriel, « Un mouvement culturel vers l'indépendance. Le réformisme musulman au Sénégal (1956-1960) », In., Robinson, David, Triaud, Jean-louis (éds.), *Le temps des marabouts*, Paris, Karthala, 1997.

Hall, Stuart, « The work of representation », In., Hall, Stuart (ed.), *Cultural Representations and Signifying Practices*, London, The Open University, Sage publications, 1997.

Hall, Stuart, « The Spectacle of the 'Other' », In., Hall, Stuart (ed.), *Cultural Representations and Signifying Practices*, London, The Open University, Sage publications, 1997.

Herkovits, Melville J., « A Note on 'Woman Marriage' in Dahomey », *Africa*, vol. 10, Issue 03, July 1937.

Keck, Frédéric, « Les fantômes de Lévy-Bruhl », *La vie des idées.fr*, [en ligne], 2011. (Page consultée le 25.02.2013)

URL<http://www.laviedesidees.fr/IMG/pdf/20110406_levy-bruhl.pdf>

Kristeva, Julia, « Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman », *Critique*, tome XXIII, n°239, avril 1967.

Leblanc, Marie-Nathalie, Gomez-Perez, Muriel, « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone », *Sociologie et sociétés*, [en ligne], vol. 39, n°2, 2007. (Page consultée le 30.05.16)

URL<<https://www.erudit.org/revue/socsoc/2007/v39/n2/019083ar.pdf>>

Leimdorfer, François, « « Tu sais, on est en Afrique... ». Essai d'analyse de séquences discursives orales », *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, [en ligne], n°21, 2006. (Page consultée le 14 août 2014)

URL<<http://semen.revues.org/1948>>

Loimeier, Roman, « Cheikh Touré. Du réformisme à l'islamisme, un musulman sénégalais dans le siècle », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n°8, novembre 1994.

Loimeier, Roman, « De la dynamique locale des réformismes musulmans. Etudes biographiques (Sénégal, Nigeria et Afrique de l'Est) », *In.*, Gomez-Perez, Muriel (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005.

Loimeier, Roman, « L'Islam ne se vend plus : The Islamic Reform Movement and the State in Senegal », *Journal of Religion in Africa*, vol. 30, Fasc. 2, Mai 2000.

Lévi, Jacques, Rancière, Jacques, Rennes, Juliette, Zerbib, David, « Jacques Rancière : « Les territoires de la pensée partagée », *Espaces Temps.net.*, [en ligne]. (Page consultée le 11.02.16)

URL<<http://www.espacestemp.net/articles/jacques-ranciere-les-territoires-de-la-pensee-partagee/>>

Lorde, Audre, « Uses of the Erotic. The Erotic as Power », *In.*, Lorde, Audre, *Sister Outsider. Essays and speeches*, Freedom, C.A., Crossing Press, 2007.

Magnier, Bernard, « Ken Bugul ou l'écriture thérapeutique : propos recueillis », *Notre Librairie : La littérature sénégalaise*, Paris, n°81, Octobre-Décembre 1985.

Maingueneau, Dominique, « La situation d'énonciation entre langue et discours », *Dominique Maingueneau pagesperso*, [en ligne]. (Page consultée le 26.02.16)

URL<<http://dominique.maingueneau.pagesperso-orange.fr/pdf/Scene-d-enonciation.pdf>>

Maingueneau, Dominique, « L'énonciation philosophique comme institution discursive », In., *Langages*, [en ligne], 29^e année, n°119, 1995. L'analyse du discours philosophique. (Page consultée le 26.02.16)

URL<http://www.persee.fr/docAsPDF/lgge_0458-726x_1995_num_29_119_1722.pdf>

Mané, Mamadou, *Les valeurs culturelles des confréries musulmanes au Sénégal*, [en ligne], Dakar, UNESCO Bureau régional pour l'éducation en Afrique, décembre 2012. (Page consultée le 10 avril 2015)

URL<<http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/FIELD/Dakar/pdf/EtudeconfreriesSenegal4Dec2012.pdf>>

Mbaye, Aminata Cécile, « Impacts et enjeux de la question du VIH/Sida sur la perception de l'homosexualité au Sénégal », [en ligne], *Rencontre nationale des jeunes chercheurs en études africaines*, janvier 2013. (Page consultée le 25.04.16)

URL<http://jcea2013.sciencesconf.org/conference/jcea2013/pages/Mbaye_Aminata_Cecile_Comm_1.pdf>

M'Baye, Babacar, « The Origins of Senegalese Homophobia: Discourses on Homosexuals and Transgender People in Colonial and Postcolonial Senegal », *African Studies Review*, vol. 56, n° 2, 2013.

M'Baye, Babacar. « Variant Sexualities and African Modernity in Joseph Gaye Ramaka's *Karmen Gei* ». *Black Camera*, vol.2, n°2, 2011.

Mbembe, Achille, « Le potentat sexuel. À propos de la sodomie, de la fellation et autres privautés postcoloniales », [en ligne], *Le Messager*, janvier 2006. (Page consultée le 31.05.16)

URL : < http://semgai.free.fr/doc_et_pdf/Mbembe.pdf >

Mbembe, Achille, « Nécropolitique », [en ligne], *Raisons politiques*, n°21, 2006/1. (Page consultée le 24.08.15)

URL < <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2006-1-page-29.htm> >

Mbodj, Mohamed, « La crise trentenaire de l'économie arachidière », *In.*, Diop, Momar-Coumba (éd.), *Sénégal. Trajectoires d'un Etat*, Dakar, Codesria, 1992.

Mbodji, Mamadou, « Le Sénégal entre ruptures et mutations. Citoyenneté en construction », *In.*, Diop, Momar-Coumba (dir.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Éditions Karthala, 2002.

Mbow, Penda, « Contexte de la réforme du Code de la famille au Sénégal », *Droit et cultures*, [en ligne], n°59, 2010/1. (Page consultée le 26.04.16)

URL < <https://droitcultures.revues.org/1963> >

Mbow, Penda, « L'Islam et la femme sénégalaise », *Ethiopiennes. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, [en ligne], n°66-67, 1^{er} et 2^{ème} semestre 2001. (Page consultée le 12.06.14)

URL : < http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?page=imprimer-article&id_article=1287 >

Morin, Edgar, « Sur l'interdisciplinarité », *Bulletin Interactif du Centre International de Recherches et Études transdisciplinaires*, [en ligne], n°2, Juin 1994. (Page consultée le 10.02.16)

URL : < <http://ciret-transdisciplinarity.org/bulletin/b2c2.php> >

Müller, Jürgen E., « L'intermédialité, une nouvelle approche interdisciplinaire : perspectives théoriques et pratiques à l'exemple de la vision de la télévision », *Cinémas : revue d'études cinématographiques*, vol. 10, n°2-3, 2000.

Müller, Jürgen E., « Vers l'intermédialité. Histoires, positions et options d'un axe de pertinence », *Médiamorphoses*, vol. 16, 2006.

Murray, Stephen O., « Homosexuality in “Traditional” Sub-Saharan Africa and Contemporary South Africa », [en ligne], *Le séminaire gay*, 2004. (Page consultée le 11.11.2013)

URL : <http://www.semgai.free.fr/doc_et_pdf/africa_A4.pdf>

Naudillon, Françoise, « Transgénéricité », In., *Vocabulaire des études francophones. Les concepts de base*, Limoges, Pulim, p. 180-181. Coll. « Francophonies »

Msibi, Thabo, « The Lie We Have Been Told: On (Homo)Sexuality in Africa », *Africa Today*, vol. 58, n°1, 2011.

Niang, Cheik Ibrahima, « Nous avons besoin des homosexuels », *L'Observateur*, Lundi 20 avril 2009.

Niang, Cheikh Ibrahima, « Understanding Sex between Men in Senegal : Beyond Current Linguistic and Discursive Catégories », In., Aggleton, Peter, Parker, Richard (ed.), *The Routledge Handbook of Sexuality, Health and Right*, London, Routledge, 2010.

Nyanzi, Stella, « Rhetorical Analysis of President Jammeh's Threats to Behead Homosexuals in the Gambia », In., Nyeck, S.N., Epprecht, Marc, *Sexual Diversity in Africa. Politics, Theory, and Citizenship*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2013.

Nyeck, S.N., « Mobilizing against the Invisible : Erotic Nationalism, Mass Media, and the “Paranoid Style” in Cameroun », In., Nyeck, S.N., Epprecht, Marc, *Sexual Diversity in Africa. Politics, Theory, and Citizenship*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2013.

Oboler, Regina Smith, « Is the Female Husband a Man? Woman/Woman Marriage Among the Nandi of Kenya », *Ethnology*, vol. 19, n°1, 1980.

Pageaux, Daniel-Henri, « De l'imagerie culturelle de l'imaginaire », In., Brunel, Pierre, Chevrel, Yves (dir.), *Précis de littérature comparée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

Pageaux, Daniel-Henri, « Un aspect des relations culturelles entre la France et la péninsule ibérique : l'exotisme », *Yearbook of European Studies*, 2, 1989.

Pathé Diop, François, « Migrations internes, nuptialité et fécondité », *In.*, Charbit, Yves, Gueye, Lamine, N'Diaye, Salif, *Nuptialité et fécondité au Sénégal*, Paris, PUF, 1985. Collection « Travaux et documents », cahier n°112.

Penna-Diaw, Luciana, « La danse *sabar*, une expression de l'identité féminine chez les Wolof du Sénégal », *Cahiers d'ethnomusicologie*, [en ligne], n°18, 2005. (Page consultée le 12 août 2015)

URL<<http://ethnomusicologie.revues.org/294>>

Rabatel, Alain, « L'effacement énonciatif dans les discours rapportés et ses effets pragmatiques », *Langages*, [en ligne], n°156, 4/2004. (page consultée le 28 avril 2015)

URL<www.cairn.info/revue-langages-2004-4-page-3.htm>

Rabatel, Alain, « Les apports de l'analyse des discours médiatiques : de l'interprétation des données à la critique des pratiques discursives et sociales », *Dacoromania*, serie nouă, [en ligne], XVIII, n°1, 2013, *Cluj-Napoca*, p. 38. (Page consultée le 14 août 2014)

URL<[http://www.dacoromania.institut-puscariu.ro/articole/18_XVIII_\(2013_nr.1\)%20\[Pages%2035%20-%2050\].pdf](http://www.dacoromania.institut-puscariu.ro/articole/18_XVIII_(2013_nr.1)%20[Pages%2035%20-%2050].pdf)>

Rajewsky, Irina O., « Intermediality, Intertextuality and Remediation : A Literary Perspective on Intermediality », *Intermedialités : histoire et théorie des arts, des lettres et des techniques / Intermediality: History and Theory of the Arts, Literature and Technologies*, Numéro 6, automne 2005.

Reddy, Vasu, « Homophobia, Human Rights and Gay and Lesbian Equity in Africa », *Agenda*, vol. 50, n°1, 2001.

Revillard, Anne, « L'identité lesbienne entre nature et construction », *Revue du MAUSS*, [en ligne], n°19, 1/2002. (Page consultée le 19.05.16)

URL<<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2002-1-page-168.htm>>

Revenin, Régis, « Conceptions et théories savants de l'homosexualité masculine en France, de la monarchie de Juillet à la Première Guerre mondiale », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, n°17, 2007/2.

Rich, Adrienne, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », *Nouvelles Questions Féministes*, n°1, Mars 1981.

Rosat, Jean-Jacques, « La cérémonie inutile. Pour introduire à l' « argument du langage privé », *In.*, Laugier, Sandra (éd.), *Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*, Paris, PUF, 2001.

Samson, Fabienne, « Identités islamiques dakaroises. Etude comparative de deux mouvements néo-confrériques de jeunes urbains », *Autrepart*, [en ligne], n°39, 2006/3. (Page consultée le 11.05.2016)

URL< <http://www.cairn.info/revue-autrepart-2006-3-page-3.htm>>

Samson, Fabienne, « La mélodie Divine du Mouvement Mondial pour l'Unicité de Dieu : Entre musique religieuse locale (Sénégal) et musique pour le Monde (world music) », *In.*, Olivier, Emmanuelle (éd.), *Musique au monde. La tradition au prisme de la création*, Paris, Editions Delatour France, 2012.

Shahbaz, Ahmad Cheema, « Problematizing the Religious Basis of Maududi's Political Theory », *Studies on Asia*, [en ligne], Series IV, vol. 3, n°2, octobre 2013. (Page consultée le 10 avril 2015)

URL<http://studiesonasia.illinoisstate.edu/seriesIV/documents/Cheema_Studies_Oct2013.pdf>

Simmel, Georg, « Digressions sur l'étranger », trad. P. Fritsch. *In.*, Grafmeyer, Yves, Isaac, Joseph (dir.), *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Éditions Aubier, 1984. coll. « Champ urbain » (Texte original publié en 1908)

Teunis, Niels, « Same-Sex Sexuality in Africa: A Case Study from Senegal », *AIDS and Behavior*, vol. 5, n° 2, 2001.

Todorov, Tzvetan, « Préface », In., Said, Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. C. Malamoud, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

Toro, Alfonso de, « La 'nouvelle autobiographie' postmoderne ou l'impossibilité d'une histoire à la première personne : Robbe-Grillet *Le miroir qui revient* et de Doubrovsky *Livre brisé* », in Toro, Alfonso de, Gronemann, Claudia (éds.), *'Autobiographie revisited' : Theorie und Praxis neuer autobiographischer Diskurse in der französischen, spanischen und lateinamerikanischen Literatur*, [en ligne], Hildelsheim, Zürich, New York, Olms, 2004. (Page consultée le 9 août 2015).

URL<<http://home.uni-leipzig.de/detoro/wp-content/uploads/2014/03/LaNouvelle.pdf>>

Triaud, Jean-Louis, « Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest », *Société africaines, monde arabe & culture islamique, Mémoires du Cermaa*, n°1, 1981.

Trinitapoli, Jenny, « Religious Responses to AIDS in Sub-Saharan Africa : An Examination of Religious Congregations in Rural Malawi », *Review of Religious Research*, [en ligne], vol. 47, n° 3, Mars 2006. (Page consultée le 27.04.16)

URL<<http://www.jstor.org/stable/3512357>>

Wade, A. S. *et al.*, « HIV infection and sexually transmitted infections among men who have sex with other men in Senegal », *AIDS*, 19, 2005.

Wittmann, Frank, « La presse écrite sénégalaise et ses dérives. Précarité, informalité, illégalité », *Politique africaine*, n°101, 2006/1.

Wittmann, Frank, « Zur Ambivalenz des Populärjournalismus in Senegal Strategische Aneignung und mediale Repräsentation der Hausmädchen », *Africa Spectrum*, vol. 38, n°2, 2003.

Young, Rebecca M., Meyer, Ilan H., « “The Trouble with “MSM” and “WSW”: Erasure of the Sexual-Minority Person in Public Health Discourse” », *American Journal of Public Health*, vol. 95, n°7, July 2005.

2.4. Thèses

Brossier, Marie, *Quand la mobilisation produit de l'institution. Pratiques de la famille et organisations religieuses au Sénégal*, thèse de doctorat de science politique, soutenue le 12 novembre 2010, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris.

Diop, Ismaila, *Islam et modernité chez Muhammad 'Abduh : Défis de son époque et enjeux contemporains*, thèse de doctorat en études méditerranéennes et orientales, soutenue le 25 octobre 2009, Université de Strasbourg.

Gning, Ndèye Ndiagna, *Une réalité complexe. Sexualités entre hommes et prévention du sida au Sénégal*, Thèse de doctorat, soutenue le 13 décembre 2013, Université Bordeaux Segalen.

Mar, Daouda, *La vision du Sénégal dans les comptes rendus de mission (1620-1920) et ses prolongements dans la littérature sénégalaise*, Tome 1, Thèse pour le doctorat ès Lettres, Université Cheikh Anta Diop, Dakar, 1996.

Niang, Youssoupha, *Aspects socio-comportementaux de l'homosexualité masculine à Dakar*, Thèse de doctorat, soutenue le 26 décembre 2000, Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

Pastorello, Thierry, *Sodome à Paris : protohistoire de l'homosexualité masculine fin XVIII^{ème} – milieu XIX^{ème} siècle*, Thèse de doctorat, soutenue le 31 mars 2009, Université Paris Diderot Paris 7.