UNIVERSITÉ BORDEAUX SEGALEN

UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

Année 2013 **N°2093**

THÈSE

Pour le

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ BORDEAUX SEGALEN

École doctorale Sociétés, Politique et Santé publique

Mention : Anthropologie sociale/Ethnologie

Présentée

le 13 décembre 2013

par Ndèye Ndiagna GNING

UNE RÉALITÉ COMPLEXE. SEXUALITÉS ENTRE HOMMES ET PRÉVENTION DU SIDA AU SÉNÉGAL

Jury :

Professeur Frédéric Le Marcis, École Normale Supérieure de Lyon (Directeur de thèse)

Professeur Marc-Éric Gruénais, Université Bordeaux Segalen

Professeur Peter Geschiere, Université d'Amsterdam (rapporteur)

Mme Karine Delaunay, chargée de recherche à l'IRD

Professeur Vinh-Kim Nguyen, Université de Montréal

Professeur Sylvain Faye, Université Cheikh Anta Diop (rapporteur)

THÈSE

Pour le

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ BORDEAUX SEGALEN

École doctorale Sociétés, Politique et Santé publique

Mention : Anthropologie sociale/Ethnologie

Présentée

le 13 décembre 2013

par Ndèye Ndiagna GNING

UNE RÉALITÉ COMPLEXE. SEXUALITÉS ENTRE HOMMES ET PRÉVENTION DU SIDA AU SÉNÉGAL

Jury :

Professeur Frédéric Le Marcis, École Normale Supérieure de Lyon (Directeur de thèse)

Professeur Marc-Éric Gruénais, Université Bordeaux Segalen

Professeur Peter Geschiere, Université d'Amsterdam (rapporteur)

Mme Karine Delaunay, chargée de recherche à l'IRD

Professeur Vinh-Kim Nguyen, Université de Montréal

Professeur Sylvain Faye, Université Cheikh Anta Diop (rapporteur)

Remerciements

J'exprime ma reconnaissance à ceux qui m'ont permis de réaliser cette thèse, à l'ANRS (Agence nationale de recherche sur le sida et les hépatites virales) pour m'avoir octroyée une bourse pré-doctorale, à mes informateurs (associatifs et non-militants) pour leur disponibilité et leur participation à cette recherche, aux coordinateurs et responsables d'ENDA Santé, de l'ANCS et autres collaborateurs pour m'avoir facilité l'accès aux associations de *MSM*. Je dois beaucoup à mon directeur de thèse, Frédéric Le Marcis. Je tiens à le remercier très chaleureusement. Je le remercie pour la confiance qu'il m'a accordée et pour avoir dirigé cette thèse. Merci, pour les précieux conseils, les rencontres et les échanges riches en enseignements. J'ai beaucoup appris sous votre direction. Merci aussi pour les encouragements dans les moments d'incertitudes et d'inquiétudes.

Merci à tous ceux qui ont contribué à ma formation universitaire. Aux professeurs du département d'anthropologie de Bordeaux II pour avoir guidé mes premiers pas dans cette discipline et tout particulièrement à Sory Camara et Bernard Traimond. Sans oublier bien évidemment, feu Pierre Bidart, qui m'a touchée de par son humanisme, sa générosité et son respect sans condition pour l'Autre. Que sa famille trouve ici l'expression de toute ma gratitude. Mes remerciements s'adressent aussi aux professeurs du département de sociologie de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD) pour leur encadrement durant mes premières expériences d'universitaire. Je ne vais pas manquer de remercier Fred Eboko et Vinh-Kim Nguyen pour leurs commentaires critiques. Aux membres du jury pour avoir accepté d'examiner ce travail. Merci aussi à Josiane Tchanchou pour sa disponibilité et les relectures de certaines parties de mon document.

Mes remerciements vont également à l'endroit de ma famille. À mes parents pour leurs prières et leur soutien psychologique et cela durant tout le long de mon cursus. Je pense à cette mère courageuse qui œuvre au quotidien pour la réussite de ses enfants. Maman Ndèye, merci pour le temps consacré à notre éducation. À Cheikh Ameth Tidiane et aux autres

frères et sœurs pour leur soutien indéfectible. Merci à vous tous. Nul doute sans votre soutien au quotidien, les conditions d'études auraient été plus difficiles à surmonter. De même, il me faut remercier ma famille d'accueil sur Bordeaux, Thierno et Marie Laure, pour les bons moments passés en votre compagnie. Au-delà de cette thèse, votre soutien durant ces années est très appréciable.

La thèse est un travail de bénédictin qui a la fâcheuse habitude de nous éloigner parfois de nos amis. Dans le même temps, elle nous permet d'avoir une complicité certaine avec d'autres. Je veux parler de ceux-là qui malgré le manque de temps, les appels téléphoniques passés sous silence, les invitations et autres rendez-vous manqués ont su me comprendre et accepter cette situation. Baboucar Ngom, Fatou Diouma Diop, Cheikh Samb, Mame Coumba Mbengue Ndiaye, merci pour cette belle amitié sincère qui nous lie et pour votre soutien. La thèse m'a permis aussi de faire d'autres belles rencontres et d'avoir des échanges fructueux avec des gens d'horizons différents. À cet effet, je remercie tous ceux qui dans le cadre de cette thèse m'ont encouragée et témoigné de la sympathie lors des conférences, séminaires et autres rencontres nationales et internationales.

Enfin, je ne saurais terminer sans souligner l'apport considérable de Galaye Diop, mon mari, avec qui je partage ma vie depuis peu. Je te dis merci pour ta présence, ton écoute et pour ces moments de réconfort.

Acronymes

ACI : Africa consulting international

ANRS : Agence nationale de recherche sur le sida et les hépatites virales

ANCS : Alliance nationale de lutte contre le sida au Sénégal

ANSD : Agence nationale de la statistique et du développement

CTA : Centre de traitement ambulatoire

DLSI : Division de lutte contre le sida et les IST

DIC : Division des investigations criminelles

ENDA Santé : Environnement et développement en Afrique

HSH : hommes ayant des rapports sexuels avec d'autres hommes

LGBT : Lesbiennes, Gays, bisexuels, transsexuels

MSM : Men who have sex with men

OCI : Organisation de la conférence islamique

PNLS : Programme national de lutte contre le sida

PDS : Parti démocratique sénégalais

PS : Parti socialiste sénégalais

PVD : Parti de la vérité pour le développement

PVVIH : Personne vivant avec le VIH

UCAD : Université Cheikh Anta Diop

TS : Travailleuse du sexe

Transcription de l'alphabet wolof

Les lettres suivantes ont la même valeur phonétique que l'alphabet latin utilisé pour la langue française.[1]

Consonnes

p- paaka : couteau.

b- bakkan : nez.

m- mar : avoir soif.

f- for : ramasser

t- taw : pluie.

d- daw : courir.

n- nelaw : dormir.

S est toujours prononcé sourd comme dans si et non sonore comme dans base, suuf : sol.

r- est toujours prononcé roulé, rafet : être joli.

l- lam : bracelet.

k- kër : maison.

g- est toujours prononcé occlusif comme dans gare et non constrictif comme dans page; garab : arbre.

Voyelles

i- cin : marmite.

é- sér : pagne.

[1] Source : 1977, extrait du lexique wolof français, tome I, Clad- IFAN.

Les lettres suivantes empruntées à l'alphabet latin ont dans l'alphabet officiel du Sénégal la valeur phonétique suivante.

Consonnes

c- approximativement ce qu'on entend en français dans tiens caabi : clé.

j- approximativement ce qu'on entend en français dans dieu, jabar : épouse.

ñ- existe en Français dans agneau, ñaw : coudre.

x- ce son existe en Espagnol (jota) et en allemand (a chleurt) xalaam : guitare.

q- ce son existe en arabe (qrib : proche) naq : sueur.

Ñ: existe en Français emprunté à l'anglais parking, Ñaam : goûter.

w- existe en Français dans oui, woo : appeler.

Voyelles

a- ce son est plus fermé qu'un a français mais plus ouvert que ë, lal : lit

à- c'est le son e du français, làkk : parler une langue.

ë- c'est le son e du français dans demain, bët : œil.

o- c'est le o ouvert de pomme, gor : abattre un arbre.

o - c'est le o fermé de beau, chose, jog : se lever.

u- c'est le son ou du français, exemple trou, bukki : hyène.

NB :

Les doubles voyelles transcrivent des voyelles longues, exemple suuf : sol.

Les doubles consonnes transcrivent des consonnes fortes, bakkan : nez.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS **3**

ACRONYMES **5**

TRANSCRIPTION DE L'ALPHABET WOLOF **6**

INTRODUCTION **11**

1. DISCUTER DES POSITIONS ACTUELLES SUR L'HOMOSEXUALITE AU SENEGAL 23

Pertinence de l'analyse des médias et autres productions textuelles *25*

2. DECRIRE ET COMPRENDRE LE REEL : UNE ETHNOGRAPHIE DU QUOTIDIEN 30

PREMIÈRE PARTIE : **44**

ETHNOGRAPHIER L'ILLÉGITIME **44**

LES CONDITIONS D'ENQUÊTE **45**

1. L'ETHNOGRAPHE FACE AUX ATTENDUS SOCIAUX ET A SON OBJET D'ETUDE 47

2. LES POSTURES D'ENQUETE ADOPTEES SUR LE TERRAIN 53

3. CONTRAINTES ET ENJEUX DANS LA PRATIQUE DU TERRAIN AU SENEGAL 54

4. DE LA LEGITIMITE INSTITUTIONNELLE A LA RENCONTRE ETHNOGRAPHIQUE 61

5. DE L'INCONFORT ETHNOGRAPHIQUE A LA QUESTION DE L'ETHIQUE EN SCIENCES SOCIALES 66

a. Le partage de l'information *67*

b. L'Éthique de ma recherche *69*

RENDRE COMPTE DES SEXUALITÉS ENTRE HOMMES AU SÉNÉGAL **74**

1. NOMMER LES PRATIQUES SEXUELLES ENTRE HOMMES AU SENEGAL 74

a. Histoire et signification de la notion de goorjigeen et expériences des acteurs *78*

b. Se désigner dans le contexte de l'homosexualité au Sénégal *85*

c. Sens et conditions d'usage de l'acronyme MSM *94*

d. Le récit de soi. De la catégorisation aux identifications *96*

DEUXIÈME PARTIE : LE DISCOURS SUR LA SEXUALITÉ **105**

SEXUALITÉ ET HOMOSEXUALITÉ DANS LES SCIENCES SOCIALES **106**

1. PENSER ET DECRIRE LES SEXUALITES EN OCCIDENT 106

Contexte politique et social de l'émergence des études sur la sexualité en France *120*

2. DISCOURS DES SCIENCES SOCIALES SUR LA SEXUALITE EN AFRIQUE 129

ANALYSE D'UNE CONTROVERSE : DISCOURS SUR L'HOMOSEXUALITÉ DANS L'ESPACE PUBLIC AU SÉNÉGAL 132

RAPPEL DES FAITS 132

1. LES HOMOSEXUALITES FACE A L'HETERONORMATIVITE DE LA SOCIETE SENEGALAISE 136

a. Les Statuts sociaux de sexe au Sénégal *136*

b. Situation politique, épidémiologique et lectures dominantes sur l'homosexualité *144*
La situation de l'homosexualité au Sénégal 144
Les homosexualités au Sénégal : légalité-illégalité, illégitimité sociale 145
Homosexualité au Sénégal au regard de la séroprévalence 151
2. LES CONSTRUCTIONS DE L'ILLEGITIMITE SOCIALE DE L'HOMOSEXUALITE AU SENEGAL 152
Une approche morale de l'homosexualité : la reprise des arguments religieux, du domaine politique au domaine culturel *152*
3. LE DISCOURS SUR L'HOMOSEXUALITE : LE DISCOURS DE LA CRISE 163
a. Homosexualité et pouvoir : une pratique de classe ? *176*
b. Homosexualité comme moyen d'obtenir une ressource. Une stratégie de survie en temps de crise .. *185*
4. REACTIONS DES HOMMES AUX IDENTITES SEXUELLES MULTIPLES QUANT AUX DISCOURS DOMINANTS SUR L'HOMOSEXUALITE DANS L'ESPACE PUBLIC 188
L'homosexualité au Sénégal : un discours pour la défense des droits de l'homme *198*
TROISIÈME PARTIE : EXPÉRIENCE ET VÉCU DE L'HOMOSEXUALITÉ AU SÉNÉGAL 203
L'EXPÉRIENCE DE L'HOMOSEXUALITÉ AU SÉNÉGAL ENTRE ASSUJETTISSEMENT ET SUBJECTIVATION 204
1. LES MANIFESTATIONS DE LA VIOLENCE DANS L'ESPACE PUBLIC 213
a. Des services de santé globalement inhospitaliers pour les MSM ? *222*
b. Les difficultés rencontrées avec les autres patients dans les centres de santé. *238*
c. Les stratégies mises en place par les MSM face à ces situations *239*
2. LES ASSOCIATIONS DE *MSM* AU SENEGAL 243
a. Émergence des associations de MSM *243*
b. Aperçu de l'univers associatif au Sénégal *244*
c. Les activités des associations de MSM *246*
d. Les enjeux de la mise en place d'associations de MSM *248*
3. LES ASSOCIATIONS DE MSM : ESPACE DE RECONNAISSANCE ET DE VIOLENCE 251
a. La reconnaissance au sein des associations de MSM *251*
b. La violence dans les rapports interpersonnels entre pairs *253*
4. L'EXPERIENCE DE L'HOMOSEXUALITE DANS LES FAMILLES : DENI DE RECONNAISSANCE ET RECONNAISSANCE 257
a. L'homosexualité face au rejet : une expérience de la violence et du mépris *257*
Violence et relations de genre 270
b. Du mépris à la reconnaissance *276*
Médias et violence dans l'espace public 279
Violence comme produit de rapports sociaux conflictuels. La ville, lieu de domination et de violence ? 281
c. Les conditions de la reconnaissance dans les familles *284*
Une reconnaissance sociale négociée. Renverser le stigmate par les finances. 284
L'acceptation de l'homosexualité comme maladie 288
La maladie comme moment de reconnaissance : l'exemple d'Alain 293

La reconnaissance au sein du couple. Une conception nouvelle du désir et de l'amour. Les partenaires sexuelles dans la confidence. 294

QUATRIÈME PARTIE : LES ENJEUX DE LA PRÉVENTION ET DU SOIN AUPRÈS DES HOMMES AUX IDENTITÉS SEXUELLES MULTIPLES 299

1. PRATIQUES SEXUELLES ET RECOURS A UNE PROTECTION DANS LA RELATION SEXUELLE ENTRE HOMMES 301
2. HOMOSEXUALITE, VIOLENCE ET PRECARITE ECONOMIQUE 306
3. HOMOSEXUALITE ET PREVENTION : LES LIMITES ET LES POSSIBILITES DE LA PREVENTION MEDICALISEE 311

CONCLUSION 315

BIBLIOGRAPHIE UTILISÉE 322

OUVRAGES 322

ARTICLES JOURNAUX ET SITES WEB CONSULTES 350

ANNEXES 357

ANNEXE 1: FORMULAIRES DE CONSENTEMENT ECLAIRES 358

Formulaire de consentement éclairé 358

Formulaire de consentement éclairé en Wolof 360

ANNEXE 2 : POEME DE BIRAGO DIOP 361

ANNEXE 3 : TEXTES DE CHANSON RAP 363

Titre : J'accuse 363

Titre : Abdoulaye 366

Titre : Dèef ci Yaw 368

***Le Sénégal en bref** 371*

INTRODUCTION

> *« Le choix d'objet sexuel de l'homosexuel a fini, nous semble-t-il, par dominer et contrôler l'image que nous avons de lui, et nous a laissé cet aspect particulier de son expérience globale de vie apparaitre comme déterminant l'ensemble de ses intérêts, productions et activités »* (Simon et Gagnon 1967 : 3).

Au Sénégal, en 2008 prend forme une controverse sur l'homosexualité. Depuis cette période, la visibilité des hommes aux identités sexuelles multiples dans l'espace public soulève de nombreuses questions qui font écho aux débats récurrents et violents ailleurs sur le continent africain (Côte d'Ivoire, Zimbabwe, Afrique du Sud, Cameroun, Ouganda, etc.). Ceux-ci sont emblématiques des problèmes rencontrés par ces hommes concernant non seulement la légalité, mais plus largement la légitimité sociale de leur orientation sexuelle. D'une façon générale, cette situation de l'homosexualité en Afrique a également actualisé de vieilles controverses sur l'identité africaine, notamment sexuelle. Pour bon nombre d'Africains l'homosexualité est une réalité non africaine, car n'ayant jamais existé avant la colonisation. Ce regard sur la « sexualité africaine » mérite d'être soumis à discussion eu égard aux travaux classiques d'historiens, d'anthropologues, entre autres.

D'après plusieurs sources concordantes, les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe existaient bien avant la période coloniale. Daniel Vangroenweghe a, en effet, rassemblé des descriptions locales anciennes (qui précèdent l'époque coloniale) sur les formes d'expressions de la sexualité dans certains pays africains. Notons que la plus ancienne des études sur les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe en Afrique, rapportée par Daniel Vangroenweghe, date de 1884. Cette étude fut réalisée par Felkin, étudiant en médecine ayant séjourné en Ouganda. « Il parlait de l'homosexualité et de la zoophilie (alors appelée bestialité), disant que ces pratiques avaient cours occasionnellement chez les Baganda. Ceux-ci attribuaient ces pratiques à l'influence arabe. Théoriquement, elles étaient sanctionnées de la peine de mort » (Felkin 1884 : 699-770). Par ailleurs, Daniel Vangroenweghe rapporte que déjà en 1558, J. Dos Santos relève

l'usage du terme *Chibudi*[2] *(hommes passifs)* dans la langue Kikongo des Bakongo au Bas-Congo et dans le nord de l'Angola. En 1616, l'étude de Petrus Jarris fait écho à celle de J. Dos Santos. L'auteur note le terme *chibados* qui désigne « les hommes qui s'habillent en femme et qui ont des rapports sexuels avec des hommes en Angola » (Vangroenweghe 2000 : 192).

D'autres études ont fait largement écho de l'existence de pratiques sexuelles entre personnes de même sexe. Ces différentes études ont concerné les Zandés du Soudan (Pritchard 1929), les Mossis de l'Afrique Occidentale (Tauxier 1912), les Wolofs du Sénégal (Crowder 1959), etc. Les auteurs ont souligné le statut accepté et toléré de l'homosexualité. En outre, leurs analyses ont montré la dimension ritualisée de ces pratiques sexuelles.

En 1929, l'anthropologue Evans-Pritchard, en travaillant chez les Zandés dans le Soudan, montre l'existence d'une réalité qu'il a nommé des « formes d'inversion sexuelle ». L'auteur décrit chez les Azandé au Soudan, une « bisexualité des adolescents » et « une bisexualité situationnelle » qui se traduit par un « mariage avec des garçonnets » (parce que les garçons n'ont pas encore d'accès légal aux femmes). D'après Evans-Pritchard, ces « relations bisexuelles » s'inscrivent dans une logique de reconnaissance sociale. Cela explique que même mariés (avec des femmes), les hommes avaient une relation officielle avec des garçonnets. On peut établir un parallèle entre ces pratiques et les « mariages miniers ». Ces mariages dans les mines d'or en Afrique du Sud, décrits par Daniel Vangroenweghe, concernent un homme plus âgé et un jeune [boy]. L'auteur explique que la présence des femmes (épouses) n'était pas autorisée dans les exploitations industrielles afin d'éviter les disputes, grossesses et les MST. « C'est pour cette raison que dans les années quatre-vingt, le gouvernement britannique décida d'introduire un système de prostitution régularisée. Les salaires des travailleurs étaient toutefois si bas que nombre d'entre eux ne pouvaient s'offrir une prostituée et ils devaient dormir à deux hommes sous une couverture » (Vangroenweghe 2000 : 2010). Cette situation d'après l'auteur explique l'existence des garçons jouant le rôle de « femmes de la mine ». Ce

[2] *Chibudi* : hommes passifs.

type de pratiques décrit par l'auteur, s'inscrit dans la continuité des coutumes tribales, comme c'est le cas au Mozambique (Vangroenweghe 2000 : 211). D'après l'auteur, une des particularités de ces rapports, c'est l'absence de pénétration anale (l'éjaculation se faisait entre les cuisses). L'autre aspect est lié à leur caractère rituel. Il explique que « les jeunes Mozambicains venaient avant tout dans les mines pour pouvoir acheter du bétail et ainsi payer le prix d'une dot » (*ibid. :* 212). Dans le même temps, « le mariage minier enseignait les principes de l'identité masculine en reproduisant les relations entre homme et dominé » (*ibid. :* 212). En outre, « les mariages des miniers » peuvent être interprétés comme des rapports de pouvoir en ce sens qu'ils reflètent une résistance à la position des « propriétaires des mines qui préféraient voir les mineurs investir leur libido dans le travail et, de la sorte, valoriser concrètement les vertus de l'abstinence sexuelle » (*ibid. :* 213). Au-delà des pratiques rituelles, dans ce contexte les relations sexuelles entre personne de même révèlent donc des rapports de pouvoir et de domination. Cependant, l'analyse de l'auteur appelle certains commentaires. Dans ce contexte, c'est davantage le manque de moyens financiers qui conduit les hommes à avoir des relations sexuelles avec des personnes de même sexe et non le manque de femmes dans les mines comme le souligne l'auteur.

De la même façon, dans l'ouvrage édité par Murray et Roscoe, de nombreux articles témoignent des réalités sexuelles des Africains avant et après la période coloniale. L'ouvrage repose sur des témoignages, des entretiens, des histoires de vie, des contes populaires, des dossiers de missionnaires entre autres. Les travaux des auteurs portent sur les mariages entre femmes, les premiers rapports des Malgaches « les Berdaches », l'homosexualité masculine en Afrique Occidentale contemporaine, les identités de genre alternatives chez les Swahilis, la régulation de la sexualité coloniale au Zimbabwe, et les représentations de l'homosexualité dans la littérature africaine moderne. À propos de l'« homosexualité féminine », Kendall (1998) mentionne qu'il existait des jeux éroticosexuels tolérés entre femmes au Lesotho. Pour l'auteur, ces pratiques sexuelles n'étaient pas

considérées comme du lesbianisme. D'ailleurs, ces pratiques concernaient très souvent des femmes qui sont des épouses et des mères.

Kendall précise que ce type de relations est aussi conventionnel que l'est l'hétérosexualité[3]. Dans le même temps, elle remarque qu'à cette époque de telles relations sexuelles n'étaient pas aussi stigmatisées que l'homosexualité masculine. Pour Daniel Vangroenweghe, cela signifie qu'en Afrique : « la bisexualité féminine est considérée en termes de recherches de jouissance et souvent, elle n'est pas considérée comme un facteur à problème » (Vangroenweghe 2000 : 191). Cette remarque de l'auteur mérite d'être contextualisée et historiquement située. De nos jours, en effet, les violences à l'endroit des lesbiennes en Afrique du Sud témoignent d'une réalité tout autre. J'y reviendrai plus tard (partie2).

Ailleurs à Mombasa, Daniel Vangroenweghe relève, d'une part chez les musulmans swahilis, que :

> « *Les garçons peuvent avoir leurs premières expériences homosexuelles au moment de la puberté. Les filles, par contre, doivent être mariées avant de pouvoir déployer quelque activité adulte, y compris le choix d'un partenaire sexuel. De là vient que pratiquement toutes les lesbiennes sont des femmes mariées, des divorcées ou des veuves* » (Vangroenweghe 2000 : 205).

D'autre part, d'après l'auteur, il existe aussi : « un schéma pédérastique dans toutes les oasis de Libye, au Soudan et le long des anciennes routes du commerce des esclaves en direction de Tombouctou » (Vangroenweghe 2000 : 150). L'auteur remarque à cet effet :

---

[3] My research for lesbians in Lesotho began in 1992, when I arrived in that small, impoverished southern African country and went looking for my own kind. That was before the president of nearby Zimbabwe, Robert Mugabe, himself mission-educated, declared moral war on homosexuality and insisted that homosexuality was a Western phenomenon imported to Africa by European colonists. When I left Lesotho two and a half years later, I hadn't found a single Mosotho who identified herself as a lesbian. However, I had found widespread, apparently normative erotic relationships among the Basotho women. I knew, in conjunction with the absence of a concept of this behavior as "sexual" or as something that might have a name. I learned not to look for unconventionality or visible performance of sex-role rejection as indicators of "queerness", for most Basotho women grow up in environments in which it is impossible for them to learn, purchase, or display symbols of gay visibility, where passionate relationships between women are as conventional as (heterosexual) marriage, and where women who love women usually perform as conventional wives and mothers, I've had to look again at how female sexualities express themselves, how privilege and lesbianism intersect (or don't), and whether what women have or make together (in Lesotho or anywhere else) should be called "sex" at all. I have concluded that love between women is as native southern Africa as the soil itself, but that homophobia, like Mugabe's Christianity, is a Western import. (Kendall 1998 : 223).

> « *Dans l'oasis égyptienne de Siouah, près de la frontière libyenne, tous les hommes ont des relations anales avec des garçons. Un père autorise son fils en pleine croissance à épouser l'un de ses amis, lequel dès cet instant peut prendre toutes les décisions qu'il veut à propos du garçon. Il peut également le louer pour des relations d'ordre sexuel. La population estime qu'un garçon n'a pas la croissance qui convient s'il ne fait pas régulièrement l'objet de relations sexuelles de la part d'un homme. Ce faisant, son pénis devient plus grand et plus fort. Jusqu'en 1926, ces mariages entre hommes et garçons étaient même reconnus officiellement. Passé cette date, ce ne fut plus le cas. N'empêche que ces cérémonies traditionnelles avaient encore cours dans les années soixante* » (*ibid. :* 151-152).

Si l'auteur prend le soin de préciser que ces pratiques depuis 1926 n'ont plus un caractère officiel, cependant, il reste peu analytique sur les conditions d'un tel changement. D'une manière générale, l'ouvrage de Daniel Vangroenweghe pose un problème relatif à l'usage des sources. Si l'auteur contribue à la connaissance de l'homosexualité en Afrique en présentant des textes anciens difficiles d'accès, il fait cependant violence aux données empiriques. Son analyse repose essentiellement sur des témoignages fragmentaires rarement situés historiquement. Cela a pour conséquence une lecture généralisante de l'homosexualité en Afrique. Pour dépasser les limites de son analyse, je propose d'historiciser et de contextualiser la question de l'homosexualité à travers une ethnographie de l'expérience de l'homosexualité qui prend appui sur les récits d'hommes aux identités sexuelles multiples.

Les pratiques sexuelles rapportées par Daniel Vangroenweghe s'inscrivent dans des pratiques sexuelles initiatiques semblables à celles ayant cours dans la Grèce antique. Philippe Ariès écrit en ce sens : les hommes « peuvent aussi aimer les enfants ou les très jeunes gens (la pédérastie) : une relation très ancienne, que nous pouvons dire classique, car elle vient de l'Antiquité gréco-romaine et elle perdure dans le monde musulman (…). Elle correspond à une pratique traditionnelle d'éducation ou d'initiation qui peut d'ailleurs prendre des formes dégradées et furtives : des amitiés particulièrement frisent l'homosexualité sans que celle-ci soit consciente ou reconnue » (Ariès 1982 : 57).

Dans une perspective similaire, Marc Epprecht décrit des « pratiques homosexuelles » au Zimbabwe, et souligne une certaine tolérance envers les personnes qui ont des pratiques sexuelles avec une personne de même sexe dans la période précoloniale. Il explore le processus historique par lequel l'identité hétérosexuelle de l'Afrique a été construite par les anthropologues, ethnopsychologues, les autorités coloniales, les élites africaines, et plus récemment les travailleurs des soins de santé visant à traiter le VIH/Sida. L'auteur s'est appuyé sur une diversité de sources (en regroupant des données provenant de l'histoire, de la sociologie, de l'anthropologie, des films, de la littérature ainsi que des études de la culture populaire) pour retracer la généalogie des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe en Afrique que les contemporains récusent fortement, allant même jusqu'à les attribuer à l'invasion occidentale.

Marc Epprecht souligne le fait que certains Africains pratiquent des rapports sexuels avec des partenaires multiples et l'existence d'autres comportements à haut risque, comme partout ailleurs dans le monde. Selon lui, « peu d'Africains au sud du Sahara, aujourd'hui encore, identifient 'queer' comme homosexuels, bisexuels, lesbiennes, gays, ou l'une des autres appellations inventées en Occident pour signifier une orientation sexuelle exclusivement homosexuelle, plus ou moins innée[4] » (Epprecht 2008 : 4) [Traduction par mes soins[5]]. Cependant, cela n'exclut pas que l'homosexualité ait été pratiquée. Marc Epprecht affirme :

> *« Nous savons cependant que beaucoup de gens qui ne s'identifient pas tout à fait, et parfois même principalement comme homosexuels ont des rapports sexuels avec des personnes de même sexe. On savait même dans le milieu des années 1980 que de telles personnes existaient en Afrique au sud du Sahara, et que par conséquent il n'existe pas seulement trois modes principaux de transmission du VIH parmi les Africains noirs. Certes, les références aux homosexuels étaient parfois enterrées dans des notes faciles ou les propositions subordonnées sur les assertions suivantes de la nature principalement hétérosexuelle de la transmission. Ils (les*

[4] Few Africans south of Sahara today would identify as homosexual, bisexual, lesbian, gay, queer, or any of the other terms coined in the West to signify a more or less innate individual sexual orientation (Epprecht 2008 : 4).
[5] Toutes les traductions sont faites par mes soins.

homosexuels) étaient néanmoins dans le dossier public. Le célèbre réalisateur de Barbarie, l'un des flirts de l'Afrique dans le programme de lutte contre le sida, par exemple, a répondu à une question posée par un journaliste sur l'homosexualité en Ouganda en 1986. Dr Samuel Ikwaras Okware aurait ainsi affirmé que l'homosexualité était rare, mais a alors volontairement concédé que 'la situation pourrait être différente dans les prisons'[6] » (Epprecht 2008 : 4).

Ainsi, si l'homosexualité en Afrique est restée longtemps invisible cela ne signifie pas pour autant qu'elle n'existait pas. S'appuyant sur des données historiques disponibles sur l'homosexualité masculine en Afrique, il conclut :

« *Les hommes africains ont parfois des relations sexuelles avec d'autres hommes ou garçons, aujourd'hui comme par le passé. Ils ont plusieurs façons d'avoir des relations sexuelles : par voie anale, entre les cuisses, et par la bouche ou sur la main. Ils le font pour l'argent, par amour, ou en état d'ivresse. Qu'ils s'identifient comme homo, hétéro, qu'ils se considèrent comme : il, elle, ou quelque autre personnalité. Certains ont eu à subir cela à travers le viol. D'autres ont des rapports sexuels par curiosité, par timidité ou par peur des femmes, et pour beaucoup d'autres raisons. Ils le font dans leur chambre, dans les hôtels, les prisons, les dortoirs, les discothèques, dans les buissons, et ailleurs. Parfois, ils en ont honte ou sont gênés par un tel comportement. Et parfois, ils n'éprouvent aucun regret. Comme un informateur Mosotho marié me l'a confié : 'J'aime le foutre surtout si je le reçois dans mon anus ou entre les cuisses. Ce qui est intéressant, parfois, c'est d'être baisé par ces hommes virils dont j'ai parlé auparavant'. Quant à savoir pourquoi lui et souvent d'autres hommes mariés préfèrent le faire comme ça. À cette question du pourquoi ? Ils répondent parce que c'est fascinant*[7] » (Epprecht 2002 : 382-384) [Traduction par mes soins].

---

[6] We know, however, that many people who do not so identify nonetheless sometimes, and sometimes even predominantly, have sex with people of the same sex. It was known even in the mid-1980s that such people existed in Africa south of the Sahara and that consequently there where not merely three potential modes of transmission of HIV among black Africans. Admittedly, references to such people were sometimes buried in easily missed footnotes or subordinate clauses following assertions of the predominantly heterosexual nature of transmission. They were nonetheless in the public record. The famously prickly director of one of Africa's first AIDS Control Programs, for example, responded to a direct question from a journalist about homosexuality in Uganda in 1986. Dr.Samuel IKwaras Okware reportedly first asserted that it was rare, but then voluntarily conceded that "the situation might be different in the prisons". (Epprecht 2008: 4)

[7] African men sometimes have sex with other men or boys, today as in the past. They do so in a variety of ways, including anally, between the thighs, and by mouth or hand. Try do it for money, for love, or when drunk. They identify as gay, straight, he, she, or some other persona. They do it by rape, out of curiosity, out of shyness or fear of women, and for many other reasons. They do it in their bedrooms, in hotels, prisons, dormitories, nightclubs, cars, in the bushes, and elsewhere. Sometimes they feel ashamed or embarrassed by such behavior, and sometimes they feel just fine. As one married Mosotho

On pourrait naturellement multiplier les exemples puisque d'autres données fournies sur cette question en Afrique viennent corroborer les informations déjà disponibles sur ce terrain. Dans le prolongement de ces réflexions Khaled El-Rouayheb, dans son *ouvrage l'Amour des garçons en pays arabo-islamique (XVIe-XVIIIe siècle*), décrit les comportements et sentiments homosexuels masculins tels qu'ils étaient conçus au Moyen-Orient arabo-islamique entre les années 1500 et 1800 (durant les siècles qui précédé les débuts de la modernisation et de l'occidentalisation du XIXe siècle). Dans cette étude, l'auteur met l'accent sur une équivalence implicite entre pénétration sexuelle et déshonneur. Il écrit à ce propos :

> *« Pénétrer par le phallus c'est dominer, soumettre, et en fin de compte humilier. Selon le manuel d'Orimancie de l'ouléma Damsacène 'Abd-al-Ghamal-Nabul- Lusi (m.1731), rêver que l'on pénètre sexuellement un rival ou un ennemi présage que l'on a pris le dessus sur lui dans la vie réelle, tandis qu'être pénétré par celui-ci est de mauvais augure, et signifie l'inverse »* (El-Rouayheb 2009 : 30).

Ainsi perçu, selon l'auteur :

> *« L'acte de pénétration ne peut pas vraiment être appelé « sexuel », tant il est dissocié non seulement de l'amour et des relations intimes, mais aussi du désir et du plaisir. Il est explicitement dit que le pénétrant doit surmonter le dégout en imposant à sa personne 'ce qui est contraire à ses préférences', et le fait que le pénétré est dit en retirer du plaisir en ajoute simplement à l'affront »* (*ibid. :* 31).

De ce point de vue, les pratiques sexuelles entre hommes peuvent s'insérer dans des logiques sociales ainsi que des rapports de pouvoir. Les représentations sur de telles pratiques sexuelles ont été aussi rapportées par Pierre Bourdieu à propos de la Grèce antique :

> *« On sait en nombre de sociétés, la possession homosexuelle est conçue comme une manifestation de la puissance, un acte de domination (exercée comme, en certains cas, pour affirmer la supériorité en 'féminisant'), et que c'est à ce titre que, chez les Grecs, elle voue celui qui la subit au déshonneur et à la perte du statut*

---

informant told me, "I mostly like to fuck, anal or between the thighs. This is called 'in the passage' here. Interestingly, sometimes I like to be fucked by these manly men I have talked about before". As to do why he and other often-married men like to do this: 'Why? Because it is fascinating [cité dans Epprecht 2008 : 6).

*d'homme accompli et de citoyen tandis que, pour un citoyen romain l'homosexualité 'passive' avec un esclave est perçue comme quelque chose de monstrueux » (*Bourdieu 1998 : 38).

Cependant, la dimension libidinale de ces pratiques sexuelles ne saurait être minorée. Outre le fait que l'homosexualité peut être considérée comme un moyen de domination, les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe dans l'histoire de l'Afrique peuvent aussi revêtir une forme de sacralité, réservées à une classe sociale (les rois) telle que les a décrites Henry Médard en Buganda. L'auteur souligne également que cette pratique n'est pas propre à l'homosexualité. Il en est de même pour l'inceste. Il explique ainsi : « l'inceste royal est très courant et est pratiqué au Buganda. Il fournit un modèle qui peut s'adapter à l'homosexualité. Le roi lors de son ascension au trône rompt un tabou (sexuel, alimentaire, etc.). Cette transgression le projette au-dessus du commun des mortels. Ce système est également utilisé dans un système non monarchique dans les prestations de serment comme ceux rendus célèbres par les Mau Mau au Kenya » (Médard 1999 : 169-174). Dans ce cadre, tout comme « l'inceste royal », pour l'homosexualité « l'interdit s'estompe et devient une pratique prestigieuse, puisque lié à la royauté » (Médard 1999 : 169-174). Il écrit à cet effet :

« Les rois sur lesquels nous avons suffisamment d'informations (Mwanfa, 1884-1897, Mutesa, 1856-18884 et peut-être Suna, c.1812-c.1830) sont bisexuels. La sacralité monarchique décline au cours du XIXe siècle notamment lors de la conversion inachevée du roi à l'islam, durant la décennie de 1870. Cela expliquerait la désacralisation de l'homosexualité à partir de cette période. On tolère dorénavant que les Baganda empruntent une pratique qui était précédemment le privilège exclusif du roi » (Médard 1999 : 169-174)

Dans le même temps, l'auteur rapporte que, à la cour du roi, l'homosexualité des pages (adolescents envoyés par leurs parents, leurs maîtres ou leurs patrons pour servir le roi) était aussi favorisée et acceptée. À ce propos, il mentionne : « les pages n'ont pas d'accès aux épouses de leur maître. La concentration d'adolescents, hiérarchisés, sans femme, laissés à eux-mêmes, mène automatiquement à une augmentation de l'homosexualité, tout comme dans les prisons, les pensionnats et les casernes en Europe.

L'augmentation du nombre d'épouses rend le contrôle de leur fidélité problématique, malgré le recours à une violence extrême. L'homosexualité est encouragée délibérément parmi les pages pour qu'ils soient moins tentés de trahir leur maître » (*ibid. :* 169-174).

Partant de ces travaux sur les sexualités des Africains, comme l'a déjà souligné Charles Guéboguo (2008), on peut soutenir que les pratiques « homosexuelles » s'inscrivaient dans une logique et une dynamique rationnelle et relationnelle propres comme c'était le cas dans la Grèce ou la Rome antique. À l'appui d'exemples fournis par les auteurs, les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe peuvent être résumées de la sorte : une « homosexualité transgénérationnelle » (comparable à la pédérastie en Grèce antique, en Rome antique, au Japon, etc.) qui reposait sur des classes d'âge, une « homosexualité rituelle » pratiquée lors des rites d'initiation, une « homosexualité circonstancielle » pour compenser l'absence de femmes ou d'hommes et comme un moyen de défense ou une arme de guerre, etc. (sans nier, bien sûr, la part de satisfaction, et de plaisir sexuel).

Bref, chez les peuples étudiés par les chercheurs susmentionnés, les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe ont toujours existé, mais elles prennent des formes spécifiques, de cohésion du groupe, d'intégration et de maintien d'un certain ordre social. Les hommes et les femmes, qui avaient des relations sexuelles avec une personne de même sexe, le plus souvent continuaient de se marier, à avoir des enfants, et à s'engager dans des relations hétérosexuelles. Ainsi, l'homosexualité en tant que variante sexuelle n'était pas fondamentalement exclue des pratiques sexuelles ayant cours dans les sociétés africaines. En outre, elles permettent de soutenir que la sexualité tout comme l'homosexualité sont un fait universellement observable. Malgré ces données, l'homosexualité fait l'objet d'un déni dans la plupart des pays africains, dont le Sénégal.

Cette situation invite à la réflexion, car si comme partout ailleurs les Africains, argue Marc Epprecht (2008), « ont toujours eu une gamme de sexualité et d'identités sexuelles », il est important de comprendre comment les sociétés africaines en sont arrivées à se considérer comme singulièrement

hétérosexuelles ? Sous ce rapport, Khaled El-Rouayeb estime que le : « terme occidental de l'homosexualité éliderait les différentes formes d'homosexualité en Afrique ». Cependant, au-delà de la remarque de celui-ci, tel que le suggère Marc Epprecht, le regard sur l'homosexualité et l'accusation de l'Autre méritent d'être questionnés en fonction des changements qui ont traversé les sociétés africaines modernes. À cet égard, quel rapport entre cette hétérosexualité pensée et la mondialisation et l'épidémie du sida (qui ont été des facteurs déterminants de la visibilité des hommes aux identités sexuelles multiples) ?

La réflexion est déjà amorcée. Ce travail s'inscrit ainsi dans la continuité des études réalisées sur l'homosexualité en Afrique (Epprecht au Zimbabwe, Niang au Sénégal, etc.). Cependant, notons que dans plusieurs contributions scientifiques, sans s'y réduire, les analyses ont privilégié la dimension sexuelle de l'homosexualité. Nous pouvons citer d'une part, les travaux sur la vulnérabilité de ces hommes en Afrique face au VIH/Sida appréhendée à partir de données sociocomportementales (Niang 2001, Larmarrange 2004, Attipoe 2004, Broqua 2008, Énel et al 2010) ou épidémiologiques (Abdoulaye Wade et al 2005, 2007, 2010). D'autres travaux portent également sur la question de la construction des identités sexuelles à l'échelle nationale et/ou internationale (Broqua et Eboko 2009, Niang 2010, Awondo 2010).

Cependant, si certains écrits ont l'avantage d'interroger la signification des termes « sexualité » et « homosexualité » en dehors du discours euro-américain et/ou de travailler sur les débats actuels concernant l'existence de l'homosexualité en Afrique (Guéboguo 2006, Hoad 2007, Epprecht 2008), ils négligent de rendre compte des discours et des expériences des hommes aux identités sexuelles multiples. Ainsi, force est de constater que dans nombre de travaux actuels la dimension sociale de l'expérience de ces hommes n'est que très rarement abordée. Parler de la dimension sociale de l'expérience de l'homosexualité revient à s'intéresser au vécu de l'homosexualité au travers des diverses interactions au quotidien dans les familles, dans les couples, dans les lieux professionnels, etc. Bref, c'est s'intéresser à l'insertion de ces

hommes dans un tissu social plus large. Le travail que je propose vise à explorer cet aspect.

Dans un contexte où le travail « scientifique » court le risque d'être utilisé contre ceux que la population stigmatise en raison de leur sexualité, et afin d'éviter cet écueil, j'entends décrire sans dénoncer ni faire courir de « risques » à mes informateurs. Rendre compte de l'expérience de mes informateurs nécessite donc de ne pas circonscrire leur expérience à celle de leur sexualité, mais à articuler l'analyse du contexte socio-politique dans lequel s'inscrit l'expérience de l'homosexualité au Sénégal à celle de l'ordinaire de ceux qui ont des pratiques sexuelles avec des personnes de même sexe.

Dans cette perspective, mon objectif est donc d'analyser les discours sur l'homosexualité dans l'espace public d'une part et d'interroger les pratiques et les discours des hommes aux identités sexuelles multiples d'autre part. Cela permettra ainsi de rendre compte du vécu et de l'expérience de l'homosexualité au Sénégal. Mon travail consiste également à inscrire cette question dans le cadre des débats nord-sud autour de la notion de « sexualité africaine » et de son rapport à une identité imposée ou revendiquée. Comment sont pensés les hommes aux identités sexuelles multiples au Sénégal ? Quelle est l'expérience ordinaire de ces hommes ? Répondre à ces questions nécessite une démarche particulière tant méthodologique que théorique.

Dans une réflexion portant sur la controverse du sida en Afrique du Sud, Didier Fassin écrit : « le sida en Afrique du Sud ne peut être compris qu'à partir d'une ethnographie par une historiographie et non dans une perspective ethnocentrique et atemporelle qui a souvent prévalu. Bien entendu, les visions ne sont pas plus unifiées que les récits ne sont homogènes » (Fassin 2006 : 12). Cela est aussi vrai pour l'homosexualité.

Pour comprendre les réactions sur l'homosexualité, il faut les replacer dans leur contexte. Dans un chapitre introductif, je propose ainsi d'étudier la question de l'homosexualité dans un contexte plus global et politique. Pour ce faire, il convient d'esquisser un rappel historique des premières

études sur la sexualité. Il s'agit précisément de montrer comment, à ses débuts, le discours des sciences sociales sur la sexualité s'est structuré en fonction des politiques sur la famille, le mariage et la reproduction. Ensuite, il est question d'identifier les différents moments qui ont marqué l'évolution de ce discours sur la sexualité et, par extension, sur l'homosexualité. D'une part, ce rappel historique permet de marquer une certaine rupture avec les analyses qui reprennent à leur compte la situation de l'homosexualité en Afrique comme singulièrement unique. D'autre part, on verra que ce mode de pensée a longtemps alimenté le discours scientifique sur « la sexualité des Africains ». Je pense notamment aux travaux réalisés pendant la période coloniale par des missionnaires, des chercheurs en sciences sociales, et plus tard dans les années 1980 par des acteurs pour la lutte contre le sida ayant participé à forger l'idée d'une « Afrique hétérosexuelle » exempte de toute forme d'homosexualité.

La controverse sur l'homosexualité en Afrique mérite ainsi d'être lue dans l'histoire coloniale. Cependant, mieux caractériser les discours d'intolérance et les violences envers les hommes aux identités sexuelles multiples (de même que l'expérience de ces derniers) au Sénégal suppose, au-delà de l'histoire coloniale, de comprendre les logiques et les dynamiques de cette controverse sur l'homosexualité en les situant dans le contexte national sénégalais contemporain. C'est au regard de ce contexte que je propose de comprendre les arrestations et violences de 2008 et de 2009 ayant touché les hommes identifiés comme des homosexuels. Que nous apprend l'analyse de ces épisodes sur la situation des hommes aux identités sexuelles multiples ? Comment en est-on arrivé là ?

1. Discuter des positions actuelles sur l'homosexualité au Sénégal

Au Sénégal, l'homosexualité n'est pas seulement niée, elle est aussi condamnée. En outre, elle fait l'objet d'interprétations relatives à différents registres. Je propose donc pour saisir l'intelligibilité des discours, écrits et

violences envers les hommes aux identités sexuelles multiples, de replacer les logiques de cette controverse sur l'homosexualité dans un contexte épidémiologique et politique du sida au Sénégal. En effet, l'homosexualité s'inscrit dans un contexte très particulier dans lequel les politiques de prévention en direction des populations homosexuelles coexistent avec une répression légale de ces hommes. Comment comprendre ce paradoxe ?

Esquisser les représentations sociales sur les rapports sociaux de sexe permet de comprendre la non-acceptation sociale de l'homosexualité. Cependant, discuter des logiques des constructions de l'illégitimité sociale de l'homosexualité suppose aussi de les analyser en les resituant dans un contexte historique et politique précis afin de dépasser une vision naturaliste de l'« homophobie » et insister au contraire sur son caractère construit et relatif au contexte du Sénégal contemporain. À partir de là, dans quel contexte politique et économique cette controverse se déploie-t-elle ? Comment ce contexte évolue-t-il ?

Faire une anthropologie de cette controverse revient également à appréhender au-delà des « discours homophobes » qui caractérisent généralement les positions sur l'homosexualité au Sénégal, *lato sensu* en Afrique, les perceptions moins stigmatisantes sur cette pratique sexuelle. En paraphrasant Didier Fassin (2006), cela nous permettra de sortir du « culturalisme anthropologique » sur l'homosexualité qui prévaut dans nombre de travaux. L'une des particularités de ces discours est leur caractère local. Ils se situent en dehors du discours émanant de la sphère du sida, ou plus largement médicale. Cette double approche permettra une caractérisation plus globale des discours sur l'homosexualité dans l'espace public.

Pour finir, nous avons remarqué que les médias sont dans une approche sensationnaliste. Ils ne rapportent que l'opinion générale sur l'homosexualité. Les réactions des hommes aux identités sexuelles multiples par rapport au discours dominant sont peu rapportées ou ignorées dans les médias. Pour combler ce vide, je propose également dans le même temps d'analyser les témoignages d'hommes rencontrés.

Ainsi, ce travail repose sur l'analyse de discours relatifs à l'homosexualité et recueillis dans l'espace public. Il s'agit, d'un corpus composé de déclarations publiques (discours politiques, prêches d'imams), d'articles de journaux (presse officielle et populaire), de textes de chanson rap, de discussions sur des forums internet, et de débats télévisés ou radiodiffusés (en français et en wolof). Lorsqu'elles sont en wolof, les données collectées ont été traduites. L'ensemble des textes a été systématiquement transcrit. L'objectif est de montrer comment rappeurs, imams, et journalistes véhiculent à travers leur musique, leurs prêches, leurs articles, l'hétéronormativité qui prévaut dans la société sénégalaise. Quels vocables, quelles expressions, quelles dénominations pour dénoncer les pratiques sexuelles entre hommes ? Toutefois, il semble essentiel de compléter cette analyse avec d'autres discussions individuelles recueillies auprès d'autres citoyens sénégalais (rappeurs, citoyen lambda, décideurs politiques, acteurs pour la défense des droits de l'Homme, responsables de prévention auprès des hommes aux identités sexuelles multiples, etc.).

Pertinence de l'analyse des médias et autres productions textuelles

La question de l'homosexualité a donné lieu depuis 2008 à de nombreuses publications dans les médias. Leur analyse permet de rendre compte de l'opinion publique sur l'homosexualité. Cependant s'il convient de reconnaître l'importance des articles de journaux, les limites de ce corpus doivent l'être également eu égard au taux d'analphabétisme au Sénégal qui est de 58,2 pour cent (Source : ANSD). De même, l'accès à internet reste encore limité pour certains Sénégalais. Comme le rappelle Julien Bonhomme, « s'appuyer autant sur la presse pose le problème évident du biais des médias » (Bonhomme 2009 : 17). Dans ce travail d'analyse, ce biais médiatique se traduit, par exemple, par un jugement dépréciatif de l'homosexualité, ou par le fait de ne pas rendre compte fidèlement des histoires qui incriminent directement les hommes concernés. La désinformation constitue donc à la fois un biais de taille dans l'analyse de la production médiatique tout en étant également révélatrice. En effet, la plupart des articles écrits et électroniques consultés affichent ouvertement

une posture homophobe. Ainsi, ces productions textuelles ne rapportent que très peu de témoignages moins stigmatisants sur l'homosexualité. Cela pose la question de la neutralité des médias telle soulignée par Christian Leray. En abordant, en effet, la question de la neutralité et de l'objectivité de la presse dans son ouvrage, *L'analyse de contenu*, Christian Leray explique :

> *« La presse diffuse un contenu où elle se veut, en général, neutre et objective. Cependant, tant par le type de nouvelles qu'elle choisit de traiter, ainsi que la façon dont elle s'y prend pour le faire, elle dégage immanquablement une partialité, car elle prend position tôt ou tard; tout d'abord en choisissant tel ou tel sujet, puis en traitant la question sous un angle donné » (*Leray 2009 : 9-10).

En outre, Julien Bonhomme précise :

> *« Si l'on est conscient du biais des médias, les archives de presse associées aux autres données ethnographiques offrent des descriptions suffisamment circonstanciées des événements pour permettre une caractérisation faible du phénomène »* (Bonhomme 2009 : 19).

Fort de cela, ce corpus est croisé avec d'autres sources issues de la rue (discours de rappeurs, prêches des imams, etc.) et dont la circulation si elle semble difficile à quantifier paraît, cependant, plus généralisée que les sources écrites. Car comme le souligne Sophie Moulard-Kouka :

> *« Même si les enquêtes d'audimat n'existent pas ou très peu en Afrique (pour parler d'audimat pour le rap), le rap s'immisce à tel point dans la société dakaroise que chacun est un auditeur potentiel, même s'il est occasionnel. L'omniprésence des radios, et plus récemment de la télévision (RTS, 2STV et d'autres chaines) participe activement au drainage des musiques locales jusque dans les foyers les plus modestes ou les plus reculés de la capitale »* (Moulard-Kouka 2008 : 297).

Sous cet aspect, tout comme les sources écrites, le rap est un corpus qui mérite une attention particulière. Le *Hip-hop* ou le rap est un mouvement culturel et artistique né dans les années 1970 aux États-Unis. Le rap est décrit comme un mouvement très contestataire. Le rap, par ailleurs, est une expression musicale qui se décline sous différentes formes : danses, musique et look (vêtements larges), etc.

Au Sénégal, le rap s'est développé dans les années 1990. Plusieurs groupes de rap sénégalais devenus très populaires se sont formés à cette période (Bideew Bou Bess 1992, Pee Froiss 1993, Daara-J 1994, PBS 1995, Gokh-Bi Système 1994, Rap'Adio 1998, etc.). Dans leurs textes, plusieurs thématiques sont abordées : les abus de pouvoir, la corruption, la colonisation, la mondialisation, l'injustice, la misère sociale, les inégalités sociales, etc. Dans ce sens, politiciens, marabouts, grandes puissances mondiales[8] (France, États-Unis, etc.) font l'objet de critiques acerbes de la part des acteurs du hip-hop. Parfois controversés en raison de leurs propos obscènes (selon que cela soit du *hardcore* ou du *hip-hop* classique), Mamadou Dramé note que « l'injure et le mot obscène, même s'ils font partie du quotidien ne sont pas acceptés et sont rangés dans le cadre privé » (Dramé 2005), cependant les textes des rappeurs rencontrent un vif succès auprès de jeunes en particulier. En effet, la jeunesse sénégalaise aux prises avec maintes difficultés trouve chez les rappeurs un des « porte-parole » de leur souffrance sachant que la majeure partie d'entre eux proviennent de la banlieue. Ces textes sont donc dotés d'une forte légitimité pour témoigner de leur désespoir et de leur quotidien.

Dans l'espace public, les rappeurs sont également très engagés dans la lutte pour la démocratie. Plus récemment, les rappeurs sénégalais ont fait preuve d'un véritable engagement citoyen auprès des mouvements de la société civile. D'ailleurs, eux et d'autres responsables de la société civile ont participé de façon très significative ces derniers mois aux décisions politiques à travers le mouvement des indignés du 23 juin 2011 : le mouvement « Y en a marre[9] ».

En outre, si pour le rappeur *fou malade* « le rap provient du mouvement hip-hop et le mouvement hip-hop est anticonformiste » (source : 2STV, « Impressions », 15/09/2012), le rap au Sénégal se présente comme un outil de prédication. Le discours religieux est de plus en plus présent

[8] Cf. en annexes les trois textes suivants : « *J'accuse* » (du groupe PBS), « *Abdoulaye* » (Simon, Bis Bi Clan), « *Dèef ci Yaw* » (du groupe Wa BMG 44).

[9] Rappelons que ce mouvement a empêché le vote d'une loi d'Abdoulaye Wade (ancien président du Sénégal). Cette loi était destinée à modifier la constitution sénégalaise afin de permettre au président sortant d'être réélu avec uniquement 25 pour cent des voix au suffrage universel et la création d'un poste de vice-président pour son fils Karim Wade.

dans le rap. D'ailleurs, Daniel Bax revient sur cette particularité du rap plus précisément en Afrique dans sa contribution « Hip-hop et Islam en Afrique de l'Ouest » publiée en 2008 dans le journal afrik.com. Comme il le souligne, le rap africain se distingue du rap américain ou français parce que « la musique en Afrique a toujours eu de fortes imprécations[10] avec la religion. Il n'est donc pas étonnant que beaucoup de musiciens puisent dans les thèmes religieux leur source d'inspiration, et se considèrent eux-mêmes comme des autorités morales ». La plupart de leurs chansons s'inscrivent ainsi dans un registre spirituel et moral. Au Sénégal, les acteurs du hip-hop se voient investis d'une mission qui consiste non seulement à éveiller et conscientiser les masses ; mais aussi, à prôner un retour aux valeurs morales et religieuses, soupape de la société sénégalaise.

Le milieu rap est dans sa grande majorité très homophobe que cela soit aux États-Unis (malgré le *coming out* de certains rappeurs[11] ces derniers mois depuis la déclaration du Président Barack Obama en faveur du mariage gay), en France ou encore au Sénégal. En France, on peut rapporter à cet effet, les propos tenus par le groupe de rap *Sexion d'Assaut* dans l'une de leurs chansons, *On t'a humilié*, « Je crois qu'il est grand temps que les pédés périssent, coupant leur le pénis, laissent les morts, retrouvés sur le périphérique ». Plus encore, lors de l'International hip-hop en juin 2010, le rappeur Lefa (membre du groupe *Sexions D'assaut*) dans une interview affirme : « On est homophobe à 100 %. Le fait d'être homosexuel est une déviance qui n'est pas tolérable ». Propos qui avaient suscité plusieurs réactions sur les réseaux sociaux, mais aussi de la part des associations homosexuelles et de défense des minorités sexuelles. Cela avait amené le rappeur à présenter des excuses officielles à la « communauté homosexuelle ».

---

[10] J'entends par « imprécations » : imbrications, car je pense que c'est cela que l'auteur voulait dire.

[11] En mai 2012, fait historique aux États-Unis, c'est la première fois qu'un président se prononce favorablement au mariage homosexuel. La déclaration de Barack Obama en faveur du mariage homosexuel a ainsi poussé certains rappeurs américains, dont Franco Chine à faire leur coming out dans un milieu jugé très hostile aux homosexuels. Par ailleurs, il faut souligner contre toute attente ce discours a reçu un écho favorable auprès de certains rappeurs américains, dont Jaz y. Par contre, le coming out noté aux États-Unis n'a pas encore eu un grand effet dans le milieu rap en France. De même, au Sénégal, aucun rappeur ne revendique pour le moment son homosexualité même si les discours de certains ont évolué.

Au Sénégal, il est essentiel de souligner que le discours sur l'homosexualité est loin d'être monolithique. À certains égards, le discours du rap a évolué. En effet, certains rappeurs pourtant très violents dans leurs textes adoptent aujourd'hui une posture moins critique sur l'homosexualité (je reviendrai sur les interviews accordées par certains rappeurs lors de mon second séjour sur le terrain en août 2012). Cependant, nombreux sont les rappeurs sénégalais qui véhiculent des représentations sociales sur la sexualité et la normativité en matière de genre. Ils dénoncent ainsi violemment certains comportements, telle l'homosexualité, qu'ils jugent immorale. À cet effet, Sophie Moulard-Kouka remarque : « les divers types de morale en vigueur dans le pays, aussi bien celle traditionnelle que celle islamique (quoiqu'imbriquées l'une dans l'autre), condamnent les pratiques homosexuelles de façon ferme et radicale. Or, les rappeurs qui peuvent se montrer subversifs dans bien des domaines, affichent dans celui de la morale sexuelle le plus grand conservatisme, et choisissent de se conformer à la doxa religieuse et populaire. Ils les considèrent comme une grave forme de déviance au même titre que la prostitution » (Moulard-Kouka 2008 : 355-356). Cependant, l'auteure précise, l'homosexualité « n'occupe jamais une place centrale, mais apparait régulièrement dans les textes de rap, toujours sur le ton de la réprobation » (Moulard-Kouka 2008 : 355). Le texte du groupe *Rap'adio*, « *Guddi Town* » (les nuits de Dakar), est à cet égard tout à fait significatif (partie2).

Parallèlement aux discours, il est question dans ce travail de rendre compte du vécu de l'homosexualité au Sénégal (partie3). La question principale à laquelle cette partie entend répondre est : quels sont les enjeux et contraintes auxquels sont soumis les hommes aux identités multiples dans leur vie ordinaire ?

2. Décrire et comprendre le réel : une ethnographie du quotidien

Au Sénégal, depuis les années 2000, s'il existe des études notamment sur le plan sociocomportemental et épidémiologique, l'étude de cheikh Niang (2002) consacrée aux modes de vie des *MSM* [12] reste novatrice en Afrique de l'Ouest où la thématique de l'homosexualité est peu documentée. Les résultats sont forts instructifs. D'une part, ils permettent de soutenir l'existence de pratiques sexuelles entre hommes au Sénégal. En outre, ils corroborent les résultats de l'étude de Niels Teunis (1996). Ce dernier a décrit les forces culturelles et économiques qui sous-tendent les relations sexuelles et sociales de ces hommes. D'autre part, ils mettent au jour la vulnérabilité très élevée de bon nombre de ces *MSM* face au sida en raison de la pratique de rapports sexuels non protégés, d'antécédents de symptômes d'IST et d'une mauvaise connaissance de ces infections. Aussi, Cheikh Niang décrit l'existence de deux catégories de *MSM* dans la société sénégalaise. Il s'agit des *ubbi* et des *yoos*. L'auteur écrit : « *les ubbis sont plus enclins à adopter des maniérismes féminins et être moins dominateurs dans les interactions sexuelles* » (Niang et al 2002 : 3). La deuxième catégorie concerne : « *les yoos, ou généralement partenaire pénétrant, ne se considèrent pas eux-mêmes comme homosexuels. Au-delà de ces larges catégories, il existe d'autres sous-catégories basées sur l'âge, le statut et le type de relation* » (*ibid. :* 3). Si ces travaux ont le mérite d'avoir levé une partie du voile sur l'homosexualité au Sénégal, rendant compte de sa présence et de certaines de ses catégories, ils ne rendent cependant pas totalement compte de l'expérience ordinaire de ces hommes ainsi que de la question des subjectivités. Si faire cette distinction entre *yoos* et *ubbi* nous semble être un bon préliminaire, force est de constater que les réalités sociales dans lesquelles s'inscrivent les hommes qui ont des identités sexuelles multiples ne se limitent pas à l'identité de *yoos* et *ubbi* ou à une place occupée dans un rapport sexuel, car il existe une différence entre discours normatif et

[12] L'usage de ce terme est discuté plus loin (p.74).

expérience. Comment se pense-t-on homosexuel au Sénégal ? La catégorie *MSM* est-elle seulement opératoire ? Dans quelles situations d'interactions est-elle utilisée ? Appartient-elle à un registre de la militance ? Ce registre masque-t-il d'autres terminologies et catégories locales plus intimes et plus ordinaires ? L'objectif est donc de sortir de ces catégories trop larges et d'interroger les contextes d'énonciation et d'identification et de décrire les formes actuelles de dénomination.

À la différence de Cheikh Niang, cette recherche marque une rupture tant sur le plan de l'objet d'étude que sur le plan méthodologique. L'approche défendue dans le cadre de ce travail c'est une analyse anthropologique des hommes aux identités sexuelles multiples avec, comme cadre de référence théorique le constructionnisme social développé par les fondateurs de l'école de Chicago (Leznoff et Westley 1956, Reiss 1961, Achilles 1967, Hooker 1965, Simon et Gagnon 1967, etc.). D'ailleurs, ce sont leurs travaux qui servent de point de départ dans les années 1950-1960 à la déconstruction de l'homosexualité. On ne manque pas de rappeler que l'homosexualité à ses débuts était le domaine d'études privilégié de la médecine, de la psychanalyse (cf. infra). À l'opposé d'une approche médicale, fortement enracinée et dominant nombre de productions scientifiques sur l'homosexualité à cette époque, le constructionnisme social comme modèle théorique défend une approche non morale des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe tout en cherchant leur intelligibilité dans les dynamiques de définitions de soi, les modes d'organisation sociale des acteurs. C'est le cas de l'étude de William Simon et John Gagnon dans laquelle ceux-ci mettent en avant la dimension sociale de l'expérience de l'homosexualité. Et insistent sur le fait qu'il est : « nécessaire de se départir du souci obsessionnel de la sexualité de l'individu, et d'essayer de voir l'homosexuel au travers des choix plus larges qu'il doit développer pour vivre dans le monde qui l'entoure. Comme l'hétérosexuel, l'homosexuel doit faire face aux problèmes inhérents au fait d'être membre d'une société ; il doit trouver du travail, apprendre à vivre avec ou sans sa famille, être engagé ou non dans la vie politique, trouver un groupe d'amis avec lesquels parler et vivre, occuper son temps libre de manière utile ou frivole, gérer tous les

problèmes ordinaires ou inhabituels liés au contrôle des impulsions ou à la satisfaction personnelle, et socialiser d'une manière ou d'une autre ses intérêts sexuels » (Simon et Gagnon 1967 : 6). Fort de cela, l'originalité de ma recherche consiste à examiner d'abord les problèmes que pose la situation complexe de l'homosexualité (partie3) avant de réfléchir à la question de la prévention (partie4).

Dans cette perspective, ma thèse repose sur la question fondamentale du vécu et des constructions des identités sexuelles multiples : représentations, relations, actes, difficultés économiques, sociales liées à leurs orientations sexuelles, entre autres, pour ensuite réfléchir à la façon dont la prévention est faisable ou pas et à quelles conditions. Il est clair que l'objectif de cette thèse est de pouvoir fournir des informations utiles à la prévention du sida auprès de ces publics. Cependant, mon travail s'écarte d'une approche centrée et marginale de ces hommes consistant à ne s'intéresser qu'à leur activité sexuelle, et donc à les penser en termes de « risque ».

Pour ce faire, je propose à travers des récits de vie une approche des formes de vie ordinaire de ces hommes. Ma démarche s'inscrit ainsi dans une sociologie du quotidien, ou plus exactement d'une anthropologie de la vie quotidienne (en référence à Georges Balandier) en privilégiant le vécu à ce qui est institué. Sous ce rapport, il s'agit à l'instar de Georges Balandier de montrer la façon dont la vie ordinaire s'exprime dans le quotidien. Dans « Essai d'identification du quotidien », l'auteur estime que : « même si le quotidien se montre pour une part sous la figure de la banalité, tout n'y est pas banal au même degré ou ne l'est pas seulement » (Balandier 1983 : 11), car « c'est à partir de celui-ci que s'expriment avec la plus forte intensité les adhésions, ou les rejets, ou les revendications » (*ibid. :* 8). Étudier le quotidien des individus revient d'après Georges Balandier à s'intéresser justement aux espaces qui le définissent. « Depuis les espaces les plus privés (le chez-soi), les espaces le plus électifs (l'entre-soi), jusqu'aux espaces les plus ouverts et/ou les plus contraignants (les lieux publics, les lieux où s'effectue une activité collective régulière). Le sujet individuel n'est situé en

chacun d'eux ni de la même manière ni de la même durée de présence quotidienne » (*ibid. :* 11).

Dans ce contexte, pour ma part la référence à la vie ordinaire des hommes aux identités sexuelles multiples renvoie à une réflexion plus globale sur leurs difficultés d'ordre relationnel, d'isolement, de manque d'affection et de compassion de la part du proche entourage et des conséquences d'une répression légale et sociale. Il s'agit, entre autres, de rendre compte des différentes contraintes auxquelles sont soumis ces hommes dans leur vie quotidienne (travail, famille, vie sociale, vie professionnelle, etc.). En outre, il est question de souligner les rapports d'amour avec les femmes ainsi qu'avec les hommes. Comment vivent-ils, construisent-ils leurs relations avec leurs partenaires ? Qu'est-ce que l'amour pour ces hommes ? Ces questions m'amènent à appréhender au-delà de la sexualité le rapport de ces hommes à la notion de l'amour, de l'affection.

Plus encore, il est une autre question qui mérite qu'on s'y intéresse, c'est celle de l'expression de soi. Pour ce faire, il est essentiel de dépasser l'analyse bourdieusienne de l'habitus en situant ma démarche dans une approche performative définie par Judith Butler. Pierre Bourdieu défend que les normes (intégrées à travers la socialisation 'habitus primaire' puis le contexte social dans lequel l'individu évolue 'habitus secondaire') déterminent les manières de penser et d'agir des sujets. Plus sommairement, retenons de Pierre Bourdieu que les mécanismes sociaux déterminent l'individu, ses logiques d'action. Certes, l'habitus joue un rôle important ; mais enfermer mon analyse dans une telle perspective m'éloignerait des réalités des acteurs. Comme l'indique Éric Fassin dans la préface du livre de Judith Butler : « si le genre est bien une sorte de faire, une action incessante qu'on accomplit en partie à son insu et non de son plein gré, pour autant, cela ne fonctionne pas de manière automatique ou mécanique. Au contraire, c'est une pratique d'improvisation, dans une scène de contrainte » (Butler 2006 : 15). De ce point de vue, Éric Fassin souligne que « l'emprise des normes n'exclut pas de penser une prise sur les normes » (*ibid. :* 15). Ainsi, le

rapport du sujet ne doit pas être pensé comme un rapport de domination, de soumission à la norme générale, mais plutôt tel un rapport au pouvoir. Ce rapport peut être pensé comme une résistance aux normes à travers notamment les stratégies individuelles de subversion du genre. Judith Butler rappelle ainsi :

> *« Si le sujet est culturellement construit, il n'en perd pas pour autant sa capacité d'agir qu'on a l'habitude de se représenter comme une aptitude à l'action qui reste inaltérée malgré son ancrage culturel. Ce modèle, la 'culture' et le 'discours' situent le sujet, mais ne le constituent pas. Cette façon de nuancer et de situer le sujet préexistant semblait nécessaire pour pouvoir mettre la capacité d'agir en un lieu qui ne s'est pas entièrement déterminé par cette culture et ce discours »* (Butler 2006 : 268).

En ce sens, la thèse de Guillaume Le Blanc fait écho à celle de Judith Butler. Pour lui, la vie ordinaire ne doit pas être assimilée à l'assujettissement tel que le conçoivent Althusser et Foucault, car cela « a pour effet général de rabattre trop rapidement la vie ordinaire sur une fonction-sujet pensée exclusivement à l'intérieur des règles sociales et ainsi de s'interdire toute compréhension originale du type original du type de vie qui est enjeu dans la vie ordinaire » (Le Blanc 2007 : 37). La vie ordinaire pour l'auteur doit être « définie comme le jeu des normes dans le commun des existences. L'expérience cruciale, sous-jacente à la vie ordinaire et à ses possibilités créatrices, est alors le jeu, interprétable en termes de style » (*ibid. :* 36).

Dans le projet défendu ici, ce dont il est question est d'exposer la manière dont se forment les identités sociosexuelles dans un espace hétéronormé. Comment les acteurs concernés négocient-ils, s'arrangent-ils avec des identités multiples ? Quelles sont les techniques de soi mises en œuvre ? Comment les subjectivités sont-elles façonnées et réinventées dans le quotidien ? Quels sont les espaces de définitions de soi, d'écritures de soi ?

Ici, la notion de performativité va me permettre de penser les différentes formes d'expression de soi, ou dit autrement, cette capacité d'action des sujets africains à s'exprimer de façon singulière en dépit des

normes culturelles et sociales et d'un discours hégémonique sur la sexualité. Toutefois, tel que le remarque Guillaume le Blanc « puisque les vies ordinaires sont prises dans les rapports de pouvoir qui les déterminent » (Le Blanc 2010 : 37). Dans ce sens, pour l'auteur, « parler de vie ordinaire n'a de sens que de l'intérieur de certaines normes qui en règlent le cours » (*ibid. :* 39). Afin de dépasser ainsi les désaccords théoriques entre individualisme et holisme, je reprends à mon compte la thèse de Guillaume Le Blanc pour dire que la performativité ne doit en aucun cas être pensée dans un cadre neutre, mais plutôt dans le contexte social et politique de l'homosexualité au Sénégal et d'une façon plus globale, économique, qui en dessine fortement les contours. Ainsi, cela suppose une articulation entre *habitus* et *agency*, « ce faisant, il devient possible de sortir d'une lecture hyperdéterministe des activités humaines et d'ouvrir un espace aux acteurs, ni complètement joueurs ni complètement jouets, entre assujettissement et subjectivation » (Le Marcis 2009 : 2).

Comptant rompre avec une description misérabiliste et pessimiste des conditions de vie des hommes aux identités sexuelles multiples, la confrontation des expériences de ceux qui vivent leurs désirs sexuels sans problème pourrait donc nous permettre de saisir l'homosexualité sous un nouvel angle. À l'examen de ces histoires de vie, il s'agit d'apprécier, sous quelles modalités cette acceptation est possible ? Pour le dire autrement, à quelles conditions les individus renversent le stigmate ? Ou alors, comment l'homosexualité peut ne pas être vécue comme un problème, même au Sénégal ?

Dans l'espace public sénégalais, si le débat sur la reconnaissance de l'homosexualité semble se poser difficilement, cependant, dans d'autres espaces plus restreints, cette question reste envisageable. Ce dont j'entends discuter ce n'est pas forcément une reconnaissance légale, car comme le souligne Heikki Ikäheimo « aussi important que soit le fait d'avoir une personnalité juridique, ou des droits en général, cela ne garantit pas la personnalité pleine au sens interpersonnel en vigueur dans les contextes concrets de l'interaction quotidienne où nous menons nos vies. Être

désespérément exclu de ces contextes est tout à fait compatible avec le fait d'être une personne juridique dotée du bagage de droits associés » (Ikäheimo 2009 : 17). De ce fait, je m'intéresse à cette reconnaissance sociale, dont Frédéric Le Marcis estime qu'elle relève « des réalités plus subtiles, moins visibles et pourtant là, dans l'entre-soi, dans l'intimité d'un couple, dans la mort (…) » (Le Marcis 2009 : 16). Ce qu'il faudrait dans ce sens, c'est saisir la question de la reconnaissance dans les interactions, la vie ordinaire de ces hommes (dans les familles, les couples, les associations, les rapports avec les amis, avec les autres, etc.). Il convient donc de décrire la reconnaissance en dehors des seules associations de *MSM*. En effet, les associations ne sont pas les seuls espaces de définition et d'écriture de soi. En outre, si l'on veut fournir des connaissances sur la vie de ces hommes, il est évidemment impossible de présenter des données pertinentes si on ne se limite qu'aux associatifs. Comme le remarque justement Albert Reiss, « *'le monde gay' correspond à la forme d'homosexualité la plus visible, car il s'agit d'une communauté organisée, mais il est probable qu'il ne renferme qu'une petite proportion seulement de l'ensemble des contacts homosexuels* » (Reiss 1961 : 6). Ainsi, l'analyse prendra-t-elle en compte aussi bien des individus membres d'association que des non-militants (riches ou pauvres, jeunes ou pas, mariés ou célibataires, etc.).

Dans cette perspective, s'appuyer sur les récits de vie permettra de rendre compte de l'expérience vécue. Le but est de rendre compte du récit que la personne fait de son expérience. Mieux encore, comme l'indique Daniel Bertaux « il y a du récit de vie dès lors qu'un sujet raconte à une autre personne, chercheur ou pas, un épisode quelconque de son expérience vécue » (Bertaux 2006 : 36). L'objectif comme le souligne l'auteur :

> « *C'est en multipliant les récits de vie de personnes se trouvant ou s'étant trouvées dans une situation sociale similaire, ou participant au même monde social, et en centrant leurs témoignages sur ces segments-là, on cherche à bénéficier des connaissances qu'elles ont acquises de par leur expérience directe sur ce monde ou cette situation, sans pour autant s'empêcher dans la nécessaire singularité, ni dans le caractère inévitablement subjectif du récit qui en sera fait. En mettant en rapport plusieurs témoignages sur l'expérience vécue d'une même situation sociale par exemple, on*

pourra dépasser leurs singularités pour atteindre, par construction progressive, une représentation sociologique des composantes sociales (collective) de la situation » (Bertaux 2006 : 37).

Toutefois, quelques précisions sur les récits de vie s'imposent. Pour Daniel Bertaux :

> *« À la différence d'une autobiographie, texte écrit travaillé et retravaillé afin de lui donner une structuration linéaire et une cohérence interne, le récit de vie est très largement spontané. Si l'invitation au récit de vie comporte implicitement un appel à la linéarité et à la cohérence, le sujet ne peut y répondre de manière très parfaite. L'évocation d'un proche, d'une scène, d'une crise, d'un événement l'entraine dans des digressions qui le font revenir en arrière ou anticiper sur la suite. Associations d'idées, nécessités d'expliquer, de justifier, d'évaluer, éloignent le récit d'un exposé linéaire »* (Bertaux 2006 : 75-76).

Ainsi conçu, d'après l'auteur, il revient au chercheur de développer « ses propres techniques graphiques pour représenter la structure diachronique d'un parcours » (*ibid. :* 76).

Cependant, certains comme Pierre Bourdieu dénoncent cette tentation de la cohérence. Pour ce dernier, il faut éviter l'écueil de « l'illusion biographique ». Entendu dans le sens qu'il existe une part de subjectivisme dans tout récit. Pierre Bourdieu note que le sens commun laisse à voir « la vie comme un chemin, une route, une carrière, avec ses carrefours (Hercule entre le vice et la vertu), ses embuches, voire ses embuscades (Jules Romains parle des 'embuscades successives des concours et des examens'), ou comme un cheminement, c'est-à-dire un chemin que l'on fait et qui est à faire, un trajet, une course, un cursus, un passage, un voyage, un parcours orienté, un déplacement linéaire, unidirectionnel ('un début dans la vie'), des étapes, et une fin, au double sens, de terme et de but ('il fera son chemin' signifie il réussira, il fera une belle carrière), une fin de l'histoire » (Bourdieu 1986 : 69). Il donne deux exemples de cette représentation de la vie de l'individu. Le premier cas se retrouve dans une tradition littéraire et romanesque qui conçoit le récit d'un individu comme « un tout, un ensemble cohérent et orienté, qui peut et doit être appréhendé comme expression unitaire d'une 'intention' subjective et objective, d'un projet : la notion

sartrienne de 'projet originel' ne fait poser explicitement ce qui est impliqué dans les 'déjà', 'dès lors', 'depuis son plus jeune âge', etc. des biographies ordinaires, ou dans les 'toujours' ('j'ai toujours aimé la musique') des 'histoires de vie'. Cette vie organisée comme une histoire se déroule, selon un ordre chronologique qui est aussi un ordre logique, depuis le commencement, une origine, au double sens de point de départ, de début, mais aussi de principe, de raison d'être, de cause première, jusqu'à son terme qui est aussi but » (Bourdieu 1986 : 69). Et l'autre cas concerne l'usage du nom propre. Pour l'auteur, « par cette forme tout à fait singulière de nomination que constitue le nom propre, se trouve instituée une identité sociale constante et durable qui garantit l'identité de l'individu biologique dans tous les champs possibles où il intervient en tant qu'*agent*, c'est-à-dire dans toutes ses histoires de vie possibles » alors que le récit de vie d'une personne s'inscrit dans un espace « soumis à d'incessantes transformations ». De fait, Pierre Bourdieu estime qu'« essayer de comprendre une vie comme une série unique et à soi suffisante d'événements successifs sans autre lien que l'association à un 'sujet' dont la constance n'est sans doute que celle d'un nom propre, est à peu près aussi absurde que d'essayer de rendre raison d'un trajet dans le métro sans prendre en compte la structure du réseau, c'est-à-dire la matrice des relations objectives entre les différentes stations » (*ibid. :* 71). Aussi comme le souligne l'auteur « c'est dire qu'on ne peut comprendre une trajectoire (c'est-à-dire le vieillissement social qui, bien qu'il l'accompagne inévitablement, est indépendant du vieillissement biologique) qu'à condition d'avoir préalablement construit les états successifs du champ dans lequel elle s'est déroulée, donc l'ensemble des relations objectives qui ont uni l'agent considéré -au moins, dans un certain nombre d'états pertinents- à l'ensemble des autres agents engagés dans le même champ et affrontés au même espace des possibles » (*ibid. :* 72). À cet égard, il faut s'interdire de penser l'histoire individuelle séparément de l'histoire sociale dans laquelle elle s'inscrit. Sans s'y réduire, les logiques des acteurs n'ont de sens que dans la compréhension des espaces de contraintes. Le projet défendu dans ce travail consiste justement à montrer comment la vie ordinaire de ces

hommes et leur récit s'expriment dans les processus sociaux. Comme le remarque Pierre Bourdieu, les logiques des acteurs ne peuvent s'expliquer que dans les logiques du moment et non *a postériori* de leur existence.

En outre, pour ma part, la seconde remarque tient au fait que la démarche ethnographique suppose un travail intensif, dans cette recherche, la notion d'échantillon « statistiquement représentatif » n'a guère de sens. Toutefois, elle est remplacée par la représentativité des expériences, des vécus des acteurs. À la différence d'un simple entretien, l'approche par les récits de vie requiert la réalisation de plusieurs entretiens auprès de la même personne et donc, suppose une temporalité plus longue. Cette difficulté a été déjà relevée par Howard Becker dans une étude sur les populations dites déviantes. Il convient d'abord de s'entendre sur le sens du mot déviance. Ici, la déviance renvoie au terme apposé par la société à un comportement jugé déviant, car transgressant les normes établies. L'auteur fait remarquer que l'une des difficultés dans l'étude de telles populations, c'est le temps que le chercheur doit consacrer à ses enquêtés.

> *« S'il prétend donner un compte rendu précis et complet de ce que font les déviants, de leurs modes d'associations, ainsi de suite, il doit passer au minimum quelque temps à les observer dans leur habitat naturel, alors qu'ils vaquent à leurs activités ordinaires. Ceci signifie que le chercheur doit adopter pendant un temps un horaire pour lui inhabituel, et pénétrer des zones inconnues et éventuellement dangereuses pour la société (…). En outre, le processus nécessaire pour gagner la confiance de ceux que l'on étudie peut-être très couteux en temps, et des mois peuvent s'écouler dans une attente infructueuse pour trouver une entrée. Ce type de recherche prend donc plus de temps que des recherches comparables conduites dans des institutions respectables »* (Becker 1985 : 193-194).

Cette situation justifie donc mon choix de restreindre l'échantillon au départ à vingt informateurs résidant dans les localités de Dakar et Mbour. Cependant, le contexte politique et social au moment de l'enquête (arrestations d'hommes désignés comme *goorjigeen* en 2008 et 2009, violences des populations locales à l'endroit de ces derniers) n'a pas facilité l'accès à certains hommes et rares sont ceux qui ont accepté de faire un récit de vie. Cela a donné lieu à des ajustements méthodologiques. Le nombre de

mes informateurs pour les récits de vie a été revu à la baisse (dix informateurs). En outre, j'ai saisi l'intérêt de croiser ces informations avec celles obtenues auprès d'autres hommes rencontrés de manière plus épisodique. C'est en m'appuyant sur l'analyse des ethnographies réalisées auprès de certains hommes (dont Léon, Bertrand, Richard, Raoul, Maurice, Alexandre, Paul, Daniel, Mathieu, Bernard, mais également d'autres témoignages recueillis lors d'entretiens individuels avec des non-militants) que je vais rendre compte de la diversité des expériences.

Les observations ont contribué aussi à mieux saisir différents aspects du vécu des individus concernés. Toutefois, comme le remarque Evelyn Hooker dans une étude sur les « homosexuels masculins » aux États-Unis : « une participation complète est impossible pour deux raisons : mon genre – j'étudie une 'communauté' masculine- et mon rôle de chercheur » (Hooker 1965 : 7). Donc tel que le souligne l'auteure l'« objectif est de regarder le monde homosexuel à travers les yeux des sujets de recherche ; il me semble que c'est la seule manière de savoir ce qui s'y passe » (*ibid. :* 7).

J'ai assisté à des séminaires et autres rencontres (avec les partenaires locaux des réseaux de *MSM)*, des ateliers, des causeries, des groupes de parole, des groupes d'autosupport, etc. En particulier, de façon concrète, mon travail sur le terrain a consisté aussi en l'accompagnement des individus dans leur vie quotidienne (les sorties à la plage, conversations et repas entre amis, les interactions avec les membres de leur famille que leur orientation sexuelle soit connue ou pas, les consultations médicales), en des discussions informelles (ayant fait l'objet de prises de notes) afin de saisir la nature de leur expérience au jour le jour. Cette approche m'a permis de me renseigner sur la façon dont ces hommes négocient avec des identités plurielles en fonction des contextes d'interactions et des interlocuteurs.

Dans le même temps, différents types d'entretiens ont été organisés : des entretiens individuels et des discussions collectives enregistrés. Par ailleurs, j'ai mis à la disposition des associatifs un formulaire de consentement éclairé (conformément aux exigences du comité d'éthique national de recherche du Sénégal) plusieurs jours avant la réalisation des

premiers entretiens par le biais de leurs leaders. Cependant, il faut préciser que pour des raisons méthodologiques (que j'évoquerai plus loin), je n'ai pas fait émarger le formulaire de consentement éclairé à tous les participants. Une fois l'accord de participation obtenu, pour la réalisation des entretiens, le choix du lieu d'enquête ainsi que de l'horaire ont été laissés à la convenance de l'interviewé. J'ai, donc, été amenée à me déplacer dans certains quartiers de Mbour et dans la banlieue dakaroise pour rencontrer des informateurs.

Les entretiens ont été menés sur la base d'un guide d'entretien écrit en français et traduit en wolof (langue nationale la mieux parlée au Sénégal) pour les besoins de l'enquête afin de faciliter la compréhension des thématiques aux enquêtés se sentant plus à l'aise avec cette langue locale. Ce qui suppose une transcription littérale puis littéraire. D'autres ont été réalisés en français sur la demande des enquêtés. Ces entretiens ont concerné d'un côté certains responsables d'ENDA Santé, de l'ANCS et de la DLSI (partenaires locaux des associations de *MSM).* Ils étaient centrés, de façon spécifique, sur le plaidoyer des associations (ENDA Santé et l'ANCS), leurs stratégies d'intervention et la manière dont elles arrivent à légitimer leurs actions auprès d'une population dont les pratiques sont jugées illégales et font l'objet de condamnations.

De l'autre, d'autres entretiens au nombre de dix ont été réalisés cette fois-ci auprès des professionnels médicaux ainsi qu'avec des acteurs pour la défense des droits de l'homme et acteurs politiques. Je me suis entretenue, aussi, avec des *MSM* associatifs, ainsi qu'avec des non-militants. Au total, j'ai réalisé cinquante-huit entretiens individuels avec ces deux groupes d'hommes (ce nombre n'inclut bien évidemment pas les récits de vie avec les *MSM*). Pour des raisons de sécurité, la majeure partie des entretiens ont été menés dans les locaux d'ENDA Santé puisque les associations de *MSM* ne disposent pas de local.

S'agissant des discussions collectives, elles ont concerné seulement les associatifs. Deux raisons le justifient. Tout d'abord, il était difficile de regrouper leurs pairs non-militants dans un même endroit pour des

questions de confidentialité et d'anonymat. Et enfin, ces derniers préféraient des rencontres plus individuelles, car plus rassurantes pour eux. Cependant, une discussion informelle, mais enregistrée a été réalisée avec des mineurs non-militants. Ces jeunes ne peuvent pas intégrer les associations de *MSM,* car ils n'ont pas encore atteint l'âge légal (partie3).

En moyenne, les discussions de groupe ont duré trois heures chacune. Les participants à ces discussions sont âgés de vingt à quarante ans. Les informations obtenues lors de ces groupes de discussions enregistrées et celles informelles (que j'évoquerai tout au long de la rédaction) vont alimenter l'analyse afin de mettre l'accent sur leur expérience sociale et individuelle de l'homosexualité.

Avant d'entamer l'analyse du discours et expérience des hommes aux identités sexuelles multiples, dans la première partie de ce travail, je propose de revenir sur les ajustements méthodologiques que ce travail ethnographique a exigés du fait de mon genre ainsi que mon appartenance sociale et culturelle. Plus précisément, il est question ici de préciser d'après la formule d'Olivier de Sardan (1995) ma « politique du terrain ». En d'autres mots, ce qui m'a poussée à ne pas me conformer à une éthique qui me semblait incompatible avec la démarche anthropologique, parce que contraignante. J'examinerai ainsi la question de l'éthique anthropologique. Enfin, dans le dernier chapitre, je présenterai le cadre opérationnel de certaines terminologies utilisées habituellement pour désigner les hommes aux identités sexuelles multiples afin de mieux les contextualiser.

La seconde partie permet de rendre compte du discours sur la sexualité. L'évolution du discours sur la sexualité en Occident (et plus particulièrement l'homosexualité) fait l'objet du premier chapitre. Le dernier chapitre montre comment la controverse sur l'homosexualité a pris forme dans l'espace public sénégalais. D'une part, l'analyse de cette controverse sur l'homosexualité est inscrite ici dans un contexte plus large (l'histoire coloniale). D'autre part, l'analyse du discours sur l'homosexualité en lien avec le contexte national (crise économique, sociale, politique, morale et émergence de mouvements politico-religieux) permet de rendre compte des

logiques en jeu dans ce contexte et une autre lecture de la controverse. Cette analyse permet de souligner que la politisation de l'homosexualité apparait comme une critique déguisée du pouvoir et un moyen de construction d'une identité nationale sénégalaise menacée face à un monde globalisé. En outre, l'analyse permet de dépasser une vision globalement négative de l'homosexualité au Sénégal et d'annoncer une évolution des représentations sur l'homosexualité, dont les réactions plus souples et moins virulentes dans l'espace public permettent d'en attester.

Le vécu et l'expérience des acteurs font l'objet de la troisième partie. Cette partie illustre les difficultés rencontrées par les hommes aux identités sexuelles multiples dans le contexte actuel de l'homosexualité au Sénégal. Elle permet également de souligner les stratégies des acteurs pour contourner ou échapper à la violence. Cela permet ainsi d'inscrire l'expérience des acteurs entre assujettissement et subjectivation.

Enfin, la quatrième partie explore les contraintes et les possibilités d'une prévention auprès de ces publics. Si les enjeux actuels des nouveaux outils de prévention sur le sida invitent à la réflexion d'une prévention médicalisée auprès des populations les plus touchées, dont les hommes aux identités sexuelles multiples, les résultats du terrain rappellent la nécessité d'interroger les logiques sociales, politiques, économiques, etc. qui influent sur le rapport des hommes à la maladie et à la sexualité. S'efforcer de les comprendre participe également à réfléchir sur la manière dont une prévention sans discrimination peut-être efficace dans ce contexte.

PREMIÈRE PARTIE :

ETHNOGRAPHIER L'ILLÉGITIME

Le fait d'ethnographier l'illégitime a nécessité un travail sur soi-même et l'articulation de multiples sources pour l'analyse.

LES CONDITIONS D'ENQUÊTE

Loin de tomber dans l'écueil du « narcissisme méthodologique » tel que mis en garde par Olivier Leservoisier (2005), évoquer de nos jours la réflexivité par rapport à son objet d'étude me semble être une manne de connaissances très productives pour la démarche ethnographique dans la mesure où, la production des données empiriques est indissociable de l'expérience de terrain dans laquelle elle s'inscrit. L'objectif de ma démarche consiste à revenir sur les difficultés rencontrées pour donner un mode d'intelligibilité des données recueillies sur le terrain, des choix méthodologiques en les replaçant dans le contexte global de ma recherche.

Les questions éthiques et méthodologiques ont fait l'objet de plusieurs volumes ces dernières années. Certaines réflexions portent sur les hiérarchies sociales et/ou sur les terrains dits sensibles (Agier 1997, Ghasarian 2004, Leservoisier 2005, Bouillon et al 2005, Fassin et Bensa 2008, etc.). D'autres abordent les enjeux méthodologiques, politiques et éthiques des recherches sur le sida (Vidal 2004, Desclaux 2008, etc.). Si en Occident, cette question de réflexivité est loin d'être nouvelle, pourtant dans d'autres contextes le contraste est saisissant. Dans ce sillage, Fatoumata Ouattara note :

> *« Si les biais consécutifs à l'altérité font souvent l'objet d'une réflexion épistémologique, les risques encourus par l'implication et/ou l'appartenance au terrain sont en revanche rarement développés. Les chercheurs africanistes francophones sont plus discrets que leurs homologues de culture scientifique anglophone »* (Ouattara 2004 : 636).

Il convient de souligner que plus rares encore sont les ouvrages des chercheurs africains sur leurs conditions d'enquête. En Afrique de l'Ouest, ces questionnements dans un contexte de proximité culturelle et sociale sont souvent escamotés par les chercheurs africains. D'ailleurs, tel que le souligne Mamadou Diawara : *« l'analyse des conditions méthodologiques et*

épistémologiques de la recherche dans un contexte de proximité culturelle est peu documentée » (Diawara 1985). Et pourtant, ces questionnements sont loin d'être futiles. Car, tel que le souligne Christian Ghasarian, la réflexivité s'impose plus que jamais au chercheur au risque de faire de :

> *« L'ethnographie 'conventionnelle', c'est à dire non-réflexive, est limitée, pour ne pas dire biaisée, ceci aussi bien lorsqu'elle s'effectue dans des terrains 'lointains' que ceux où l'altérité ne saute pas aux yeux »* (Ghasarian 2004 : 15).

C'est ce regard critique que le chercheur doit porter sur sa démarche que je voudrais appliquer à mon enquête. Cependant, vu sous cet angle, il me semble que cet exercice fait du travail réflexif une fin alors qu'elle peut constituer aussi une entrée pour mieux saisir la société étudiée. Comme le remarque Olivier Leservoisier « l'important est moins de prétendre contrôler l'ensemble du processus de la recherche que de montrer comment un retour réflexif aussi partiel soit-il peut-être à la fois un instrument d'investigation, un moyen de recoupement, ainsi qu'une démarche permettant de marquer les limites de l'enquête. En cela, la réflexivité appelle à davantage de rigueur, mais aussi à plus d'humilité » (Leservoisier 2005 : 23). Ainsi dans cette perspective, je propose d'examiner le rapport de la société sénégalaise à l'homosexualité au prisme de mon expérience de terrain en le replaçant dans un contexte particulier marqué par une forte médiatisation de l'homosexualité dans l'espace public, une série de violence et plusieurs arrestations des hommes aux identités sexuelles multiples.

Au-delà de la réflexivité, il s'agit de traiter une question essentielle : celle de l'éthique qui est un enjeu important de la recherche anthropologique. Celle-ci se pose avec une certaine acuité selon les objets d'étude ainsi que les choix méthodologiques. Aujourd'hui, le dépôt d'un projet aux comités de recherche nationaux et internationaux devient un passage obligé à tout chercheur qui traite d'un sujet relatif à la santé des populations et plus particulièrement en lien avec le sida dans les pays du sud conformément à la charte de l'ANRS. Dans ces conditions, le début d'une recherche même en sciences sociales dépend fortement de l'avis de ces comités qui peuvent en refuser la réalisation, s'ils jugent que le chercheur ne

respecte pas une éthique pensée pourtant bien souvent dans le domaine médical. Ainsi, dans le cadre de ma thèse, j'ai dû soumettre un dossier au comité national de recherche du Sénégal. Toutefois, comme d'autres l'ont déjà souligné[13], à bien des égards, l'applicabilité de l'éthique médicale pose problème en sciences sociales (risques sous-estimés pour les participants, accès limité aux informateurs, difficultés liées à la signature du consentement éclairé, etc.).

Partant de ces remarques, je m'appesantis dans cette partie sur des situations d'enquête afin d'illustrer concrètement en quoi travailler sur l'homosexualité ne va pas de soi. J'entends ainsi retracer les difficultés déontologiques et méthodologiques à faire du terrain « chez soi » sur un sujet tabou tel que l'homosexualité (au vu de la situation juridique et sociale de l'homosexualité au Sénégal) et présenter les postures d'enquête adoptées. Cette question est en effet cruciale lorsqu'on est femme, musulmane et sénégalaise. Dans le même temps, je discuterai de la difficulté de respecter anonymat et confidentialité face aux sollicitations des ONG et aux exigences du comité d'éthique de recherche national du Sénégal. Sur ce dernier point, il s'agit de montrer que l'éthique ethnographique ne saurait se résumer à un ensemble de règles définies *a priori* par un comité, mais qu'elle est au contraire contextuelle et pragmatique.

1. L'ethnographe face aux attendus sociaux et à son objet d'étude

D'un point de vue méthodologique et épistémologique, faire une anthropologie « chez soi » présente des difficultés. Celles-ci apparurent encore plus complexes pour moi au moment d'aborder la question de l'homosexualité. Tel que l'écrit Howard Becker :

> *« Les phénomènes moraux qu'implique toute étude de la déviance sont difficiles à maitriser. Cette question constitue un aspect d'un problème plus général, celui du point de vue que le chercheur doit*

[13] Cette contrainte de l'éthique médicale quant à l'accès au terrain tel que l'a analysée Alice Desclaux (2008) fait de plus en plus débat eu égard au nombre de chercheurs travaillant dans les pays du Sud ayant été confrontés à cette question.

adopter sur ce qui est conventionnellement tenu pour mal et des sympathies qu'il ressent pour telle ou telle catégorie. Ces contraintes se posent naturellement dans l'étude de n'importe quel sujet, mais elles sont susceptibles d'être plus aigües dans la mesure où les pratiques des acteurs sur lesquelles porte l'investigation sont conventionnellement blâmées » (Becker 1985 : 194).

Cela est d'autant plus vrai pour moi au Sénégal dans la mesure où j'appartiens au groupe majoritaire qui véhicule largement des stéréotypes négatifs sur les hommes aux identités sexuelles multiples. De fait, j'ai décidé sciemment de ne pas parler de ma recherche auprès de ma famille afin de ne pas répondre à certaines interrogations dans le but de mieux protéger mes informateurs, car tel que l'écrit Fatoumata Ouattara, « certaines exigences familiales vont à l'encontre des exigences de l'enquête » (Ouattara 2004 : 639). Pour ma famille je travaille sur le sida, mais pas sur l'homosexualité qui reste pour celle-ci un impensable. En réalité, du point de vue du regard extérieur tout comme certains métiers[14], certains sujets de recherche sont plus valorisants pour le chercheur que d'autres. Ainsi, je me suis sentie obligée de cacher une partie voire toute la vérité sur les motifs de ma présence sur le terrain à ma famille. Je dois également admettre qu'au début de mon terrain, travailler sur l'homosexualité ne fut pas aisé même pour moi. Cela a nécessité un véritable travail de désengagement, une mise à distance des prénotions dont j'étais porteuse par mon éducation, mon milieu d'origine. C'est à Bordeaux que j'ai entamé une entreprise de « déprise », de rupture avec les préjugés appliquant ainsi à moi-même la première règle de la méthode sociologique (Durkheim 2010). Cette déconstruction de mon objet d'étude n'aurait pas pu se faire, malgré ma bonne volonté initiale, sans l'aide de Jean. J'avais l'habitude de partager avec lui ainsi qu'avec d'autres filles (connues presque à la même période sur notre lieu de travail commun en 2009) des sorties au restaurant ou des soirées chez l'un d'entre nous de façon sporadique. Toutefois, nous avions tous les deux des échanges réguliers sur certains réseaux sociaux (MSN, par exemple, logiciel de chat sur le net), et par téléphone. Ce dernier originaire de Lyon s'était installé à

[14] Après que mon grand frère ait obtenu, avec brio, un titre de docteur en pharmacie, je comprends aisément la difficulté pour mon adorable père de saisir l'intérêt d'un doctorat en Anthropologie, si je ne peux pas être, dans son entendement, docteur dans le sens biomédical du terme.

Bordeaux depuis 2008 dans un foyer pour jeunes travailleurs. Jean est un jeune homme de 25 ans, plein de vie, drôle, sympa, un peu « folle » (comme il se plait à le dire). Au moment, de notre rencontre il n'avait pas révélé son homosexualité à sa famille. Un jour, lors d'une conversation sur une terrasse de café au centre de Bordeaux, il me dit :

> *« Les gens sont encore peu ouverts sur ces questions d'identités sexuelles. Tu comprends, c'est la France. Les mentalités n'ont pas tant évolué que cela, j'habite à la campagne. Tu sais miss, ici également en France, il y a jusqu'à présent des gens qui n'osent pas sortir du placard. Certes, les droits des homosexuels ne sont pas comme en Afrique, mais en France jusqu'à présent certains homosexuels se cachent. Moi, par exemple, ma famille n'est pas au courant. Et j'appréhende un peu leurs réactions et celles des voisins. Mais il faut que je me décide, je ne veux plus leur mentir »* (Discussion avec Jean, janvier 2009).

Pour autant, il n'est pas question pour Jean de se résigner face à une crainte de rejet pour dévoiler son homosexualité. Dans les mois qui suivirent, en fin 2009, Jean fait son *coming out*, dans l'émission « Toute une histoire » sur France 2. Cela fut un « véritable moment de libération » d'après lui.

> *« Oui, cela m'a fait du bien, un véritable moment de libération. Ma mère a ironisé en disant que c'est dommage, car elle aurait souhaité me voir avec une femme. Toutefois, si tel est mon choix elle le respecte. Cet avis est loin d'être partagé par mon père, qui l'a vécu comme une trahison et refuse tout contact avec moi depuis la diffusion de l'émission »* (Conversation avec Jean, Bordeaux : juin 2009).

Au fil des rencontres et des discussions avec Jean, j'ai appris à mieux le connaitre, en l'écoutant, en discutant et en échangeant avec lui sur son vécu, sur son expérience, et ce sans jugement moral. J'ai appris à déconstruire mes propres stéréotypes, ce qui m'a permis de fonder scientifiquement mon travail. C'est à partir de mes discussions avec Jean que j'ai été amenée à privilégier davantage la dimension sociale de l'expérience de l'homosexualité que la dimension sexuelle. Même si j'avoue qu'il prenait un malin plaisir à me dire les choses de manière assez crue pour savoir jusqu'où j'étais prête à aller. Comme ce fût le cas, ce soir du

mois de mai 2009 sur MSN lorsqu'il me racontait une de ses aventures sexuelles :

> *« Cela fait onze mois qu'on ne m'avait pas baisé. J'avoue que je n'avais pas la tête à ça avec tous les examens qu'il fallait passer. Mais, imagine ce soir un vieil ami m'a rendu visite. On avait mis de la pornographie gay et cela l'a excité et nous sommes passés à l'acte sexuel. Grandeur nature, cela m'a fait vachement du bien même si j'ai eu mal. J'étais coincé comme une vierge [rires]. J'ai même poussé des cris, heureusement que c'était un week-end sinon mes voisins se seraient plaints. Mais c'est normal, tu te rends compte onze mois resté sans me faire sauter [rires] »* (Discussion informelle avec Jean sur MSN, Bordeaux : mai 2009).

D'autres rencontres avec des homosexuels militants à AIDES Gironde m'ont également été utiles, même si celles-ci n'ont pas revêtu la même importance que mes échanges avec Jean. Une fois au Sénégal, cet apprentissage m'a été fort utile sur le terrain. Mais, cela ne m'a pas évité les difficultés rencontrées lorsque l'on fait de l'anthropologie « chez soi ».

Si d'après Jean Pierre Dozon (1989) il existe des sujets qui autorisent un certain « confort ethnographique » dans le cas me concernant c'est plutôt l'inverse. Mon intérêt scientifique pour l'homosexualité a créé à la fois étonnement et incompréhension.

En somme, le questionnement sur un sujet qui touche la sexualité, à plus forte raison, l'homosexualité peut induire de la méfiance (chez mes informateurs) sur le mode de : « qu'est-ce qu'elle est venue chercher ? ». Cette méfiance s'est davantage accrue parce que mes informateurs ont eu du mal à situer l'anthropologie par rapport à des professions telles que le journalisme. Le simple fait que je sois munie d'un dictaphone de prime abord a suffi pour m'assimiler à cette profession. Tel est le cas avec Romain vingt ans, tailleur, non-militant, qui m'a été présenté par un associatif. Il habite dans la banlieue dakaroise. Il est un peu menu et de taille moyenne. Il porte une tenue en lin avec un collier ras du cou. Je suis très frappée par les traits de son visage, car il a les sourcils bien dessinés, avec un maquillage discret aux contours des yeux. Lorsqu'il entre dans la chambre prêtée par un associatif pour l'entretien je ne le sens pas à l'aise. Il est très

tendu. J'ai consigné dans la partie impressions sur l'enquêté dans mon carnet de terrain : « enquêté très méfiant, refuse l'utilisation du dictaphone ». Il me confie alors :

> *« Je viens tout juste de me remettre d'une mauvaise expérience sur le Net. Je me suis fait piéger sur un site que je croyais sûr. J'ai même insisté auprès de mon ami pour savoir si vous êtes une personne à qui l'on peut faire confiance. Les journalistes maintenant se font passer pour n'importe qui pour avoir des interviews avec nous. Comme d'ailleurs des gens, sur internet, se font passer pour des branchés dans le but de nous faire du chantage ou nous menacer »* (Entretien avec Romain, Dakar : 9 novembre 2010).

Certains hommes ne m'ont confié que tardivement au cours de l'enquête que j'avais initialement suscité de la méfiance chez eux. « Sincèrement la première fois qu'on vous a vue on se disait faites attention, elle doit être une journaliste ! [15] ». Si, comme le rapporte Daniel Bertaux, les journalistes « en nombre de lieux ils ont mauvaise réputation » (Bertaux 2006 : 55), cela est particulièrement vrai auprès de la communauté sénégalaise des hommes aux identités sexuelles multiples à qui ils ont « fait du mal » avec leurs articles. En effet, c'est par le biais d'une forte médiatisation politique que la controverse sur l'homosexualité a pris forme dans l'espace public (partie2).

Outre la suspicion, l'intérêt porté à l'homosexualité suscite également de l'indignation de la part des populations, et de certains proches. Cela pose bien évidemment le problème de l'acceptabilité de l'homosexualité en tant qu'objet d'étude pour les populations locales. Dans ce sens, Michael Pollak constatait déjà en 1982 « tout regard scientifique sur l'homosexualité pose problème ». Moi qui croyais avoir échappé à l'incompréhension que pouvait susciter mon sujet auprès de ma famille (puisque je n'ai révélé qu'une partie de ma recherche), je me vois confrontée maintenant aux interrogations inquisitrices de certains connaissances et chercheurs africains. L'un d'eux rencontré lors d'un séminaire scientifique lance cette remarque : *« moi la première question que je me suis posée c'est ce qui peut pousser une jeune*

[15] Soulignons que ce genre de remarque a davantage émané de la part des non-militants que des associatifs qui avaient déjà l'habitude de participer à des recherches.

femme africaine à s'intéresser à un sujet aussi tabou et sensible que l'homosexualité ». Mais aussi, pour citer les propos tenus par cet ami sénégalais, politiste *« je savais que tu aimes les sujets compliqués, mais franchement l'incongruité même de l'homosexualité ne mériterait guère d'attention* ». Il poursuit : *« j'espère que toi qui es musulmane et sénégalaise tu ne cautionnes pas de tels comportements [en parlant des pratiques sexuelles entre hommes*] ». De fait, c'est en raison de mon appartenance religieuse que certains responsables d'ONG locales [non *MSM*] se sont offusqués du fait que je menais des entretiens en plein mois de ramadan [mois sacré, de repentir pour les croyants]. Un de ces derniers s'adresse ainsi à moi sur un ton plaisantin certes, mais critique : « *ton jeûne ne sera pas accepté. C'est toi qui vas faire des entretiens avec eux ! Moi, pendant le mois de ramadan je limite mes contacts avec ces MSM ».* En tant que membre de la société sénégalaise et en me fondant sur les considérations suivantes, je suis porteuse de manière plus ou moins consciente de telles normes et valeurs ou pour le moins je ne peux guère y échapper dans mon milieu d'origine. Toute la difficulté de mon enquête a donc consisté à conjuguer respect des normes de sociabilité, appartenance sociale, religieuse et culturelle et postures d'enquête pour reprendre Mamadou Diawara (1985). Comme l'ont remarqué d'autres auteurs par rapport à leur terrain de recherche « *loin d'être une source de confort ethnographique, la proximité de l'ethnologue autochtone est une épreuve, source d'une fatigue culturelle non moins éprouvante que celle qu'expérimente l'ethnologue dans les sociétés radicalement étrangères* » (Rhani 2009 : 121). En outre, cela « peut accroître également le risque de subjectivité » (Bainilogo 2004). Ainsi, *« toute la question est comment s'assurer que la proximité culturelle du chercheur indigène n'engendre pas une forme de cécité ethnographique, une incapacité de regarder au-delà de la règle et de l'évidence ? »* (Rhani 2009 : 121). Entre engagement et/ou distanciation, quelle (s) posture (s) adopter ?

2. Les postures d'enquête adoptées sur le terrain

Michel Agier (1997) considère que la posture du chercheur ne doit pas être « ni trop loin ni trop près tout en demeurant dans une position d'engagement critique qui garantit notre autonomie de chercheur et de citoyen » (Agier 1997 : 75-76). Prenant au mot cette recommandation, j'ai jonglé tout au long de l'enquête sur différentes postures qui ont été définies par la relation avec les enquêtés. Prenant en compte que « la nécessaire démarche d'objectivation du chercheur lui permet, par sa rigueur méthodologique et par la réflexivité, de prétendre au dépassement de sa propre subjectivité » (Bourdieu 1978 : 67-69) ; j'ai donc effectué un véritable travail sur les stéréotypes ainsi que les représentations sur l'homosexualité afin d'éviter toute stigmatisation et tout jugement des hommes aux identités sexuelles multiples. L'adoption d'une posture empathique, la suspension de mon jugement et le cadre non moraliste qui fut le mien, était donc nécessaire pour comprendre et restituer fidèlement le vécu des hommes que j'ai rencontrés. Tout en entretenant cette proximité avec ces hommes, j'ai observé aussi une certaine distance afin de garantir l'objectivité des données recueillies. Aussi, durant ma présence sur le terrain, mes relations d'enquête avec les associatifs ont parfois suscité de la part de certains responsables d'ONG locales [non MSM], des réflexions telles que : « Gnagna est là pour noter tout ce que l'on va dire sur les MSM ». D'après Jean Pierre Oliver de Sardan :

> *« Dans le cas où la présence du chercheur modifie les comportements de façon significative deux solutions radicales s'offrent à l'anthropologue : la première c'est de tenter d'annuler cette modification par des procédures diverses qui ont pour but d'annuler ce que le statut de l'observateur a d'extérieur, et d'assimiler le chercheur a un indigène plus ou moins indiscernable des autres dans le jeu local : on aura ainsi d'un côté l'endo-ethnologie, ou encore la formation d'enquêteurs 'indigènes', et de l'autre coté la 'conversion', le 'déguisement' ou l''indigénisation'. La seconde solution consiste à y tirer profit ou à l'inverse d'en tirer parti »* (de Sardan 2009 : 93).

D'après cet auteur, la meilleure solution pour l'anthropologue « est à mi-chemin de ces deux attitudes extrêmes » (*ibid. :* 93). Ainsi, pour ne pas

altérer mes rapports avec les responsables des ONG locales, une position moins engagée a été adoptée lorsque nous étions en face d'eux. J'insistais ainsi sur le fait que mon but était de rendre compte de la multiplicité des points de vue des différents partis de façon impartiale. Ainsi, j'ai opéré tout au long de l'enquête des ajustements méthodologiques selon mes interlocuteurs. Adopter cette flexibilité entre engagement et distanciation (Élias 1983) m'a permis de négocier mon introduction et de garder une légitimité auprès des différents acteurs.

Toutefois, d'autres biais au rang desquels mon sexe féminin montre que la place ou l'acceptation du chercheur sur son terrain est un travail continuel et prend en compte plusieurs aspects. Comme le remarque Olivier Leservoisier : « celle-ci [la présence du chercheur sur le terrain] n'est pas obligatoirement acquise et l'acceptation ou non de la présence du chercheur dépend de la place que la société assigne à ce dernier selon les paramètres aussi différents que l'âge, le sexe, ou le statut social, pour ne citer que les principaux » (Leservoisier 2005 : 10). Je partirai de cette remarque de l'auteur, pour réfléchir sur la place de l'ethnologue, femme, autochtone sur son terrain.

3. Contraintes et enjeux dans la pratique du terrain au Sénégal

D'emblée, le fait d'être femme et Sénégalaise m'a paru constituer un obstacle à mon insertion dans le milieu *MSM* au Sénégal. Le refus de certains hommes mariés d'échanger avec moi a confirmé cette crainte.

Ce fut le cas un jour du mois de septembre 2010. Alors que je faisais un entretien sur la plage avec Bernard (cf. son portrait infra), je fis la connaissance de Noël. Ce dernier, âgé de 32 ans au moment de l'enquête, est marié et père de deux enfants. Il est originaire de la région de Dakar, mais occupe un poste de gardien à Mbour. Son travail consiste à surveiller la maison d'un propriétaire français en son absence. C'est devant la villa de ce dernier, que se trouve la paillote dans laquelle Bernard et moi nous sommes installés vers midi afin de réaliser l'entretien. La paillote nous offre en effet

un abri appréciable contre le soleil très brulant à cette heure de la journée. Dix minutes après notre arrivée, un homme se présente devant nous. Il est de taille moyenne, avec une petite barbe, habillé en short et t-shirt, le visage en sueur (il jouait au *football*). Ayant remarqué notre présence sur les lieux, il s'est approché de nous. Bernard lui explique que nous sommes là pour travailler et que la paillote étant inoccupée et éloignée des baigneurs présents sur la plage, nous avons choisi de nous y installer. L'attitude de Noël à l'égard de Bernard (tout souriant et chaleureux à son égard) témoignait alors de leur interconnaissance (ce que Bernard me confirme). Très vite, l'attention de Noël ne se porte plus que sur moi et il me propose de bien vouloir lui accorder cinq minutes à la fin de ma discussion avec Bernard. Une fois qu'il retourne jouer au *football* avec ses amis, Bernard me confie : « *si sama mbaraan yi la bokk* » [il est l'un de mes partenaires sexuels occasionnels]. Et il me propose même de lui parler afin qu'il m'accorde un entretien, ce que j'ai accepté. Un rendez-vous est donc pris pour le surlendemain. Je me présente comme convenu à l'heure fixée. Toutefois, après les *naaga dèf, mangui fi rek*[16] Noël me déclare qu'il s'intéresse à moi, mais pas pour échanger seulement. En clair, il a accepté de me rencontrer, car je lui plais. Cela m'a fort surprise, dans la mesure où Bernard m'avait promis de lui expliquer l'objet de ce rendez-vous. Aussi, par mesure de prudence, je n'ai pas abordé avec lui l'objet de mon travail et après l'avoir quitté, je me suis empressée d'appeler Bernard pour savoir ce qu'il lui avait dit. Ce dernier m'assura que Noël connaissait pertinemment le sujet de l'échange que j'avais eu avec lui, mais qu'étant moi-même une femme et Noël « bisexuel », ce dernier n'a simplement pas voulu me dévoiler son autre identité sexuelle. Bernard me rapporta que Noël avait confié qu'il était gêné d'aborder ce sujet avec une femme et qu'il ne l'avait jamais fait avec sa conjointe. Il poursuivit en m'expliquant si j'avais été un homme il aurait été plus coopératif. J'ai fait cette expérience à plusieurs reprises durant mon enquête. Ainsi, Alexandre m'a opposé le même argument lorsque j'ai sollicité son aide pour rencontrer ses partenaires sexuels (mariés et pères de famille) avec lesquels il vit dans le même quartier. *« J'ai discuté avec eux, et je leur ai*

[16] Salutations d'usage en wolof.

dit que tu leur garantis anonymat et confidentialité. Mais, ils opposent un refus catégorique à l'idée de rencontrer une femme. Tu sais ce sont des hommes mariés dont personne ne soupçonne leur homosexualité. Je comprends leur position » (Discussion téléphonique avec Alexandre, Dakar : octobre 2010).

Plusieurs hypothèses peuvent être formulées pour expliquer la non-coopération de Noël à cette enquête. Premièrement, ce refus de Noël renvoie à ce que Madeleine Grawitz décrit comme les « défenses de l'enquêté ». En effet, d'après l'auteure :

> « *L'entretien déclenche une série d'interactions entre l'enquêteur et l'enquêté. Non seulement l'idée que chacun a de l'autre intervient, mais aussi ce que chacun pense que l'autre va penser de lui. Dans cette relation, ce sont surtout les mécanismes de défense de l'enquêté qui vont jouer. Il devra d'abord faire face à la tension plus ou moins forte que créera chez lui ce premier problème accepter ou non l'interview* » (Grawitz 2001 : 658).

D'autres enseignements peuvent être tirés de cette expérience d'enquête avec Noël. Le premier qui s'impose montre qu'au fond si l'ethnographie est une rencontre, cela signifie un rapport d'échange, une forme de réciprocité. Parmi les raisons qui peuvent pousser un individu à participer à une enquête, Madeleine Grawitz écrit :

> « *La première est un réflexe de politesse. Normalement, il est difficile d'éconduire brutalement quelqu'un qui s'adresse à vous poliment. L'enquêteur devra mettre à profit ce premier instant, neutre, pendant lequel les moyens de défense de l'enquêté, surpris, ne sont pas entrés en action, pour agir et susciter des forces positives. Quelles peuvent être ces forces positives ?*
> *Un des mobiles qui poussera l'enquêté à parler, c'est le désir d'influencer. Il parlera, dans la mesure où il pensera que l'enquête peut, même indirectement, amener un changement heureux et qu'elle a trait à des problèmes qui l'intéressent. L'enquête et l'enquêteur sont confusément perçus comme un moyen d'obtenir un changement. L'enquêteur devra utiliser cet état d'esprit.*
> *Il est enfin une troisième raison qui peut expliquer que l'enquêté réponde : c'est tout simplement le besoin de parler, non pas dans le sens vain de bavardage, mais dans un sens psychologique, un besoin de communiquer, parfois, plus ou plus consciemment, d'être compris* » (Grawitz 2001 : 660).

Si ces remarques de l'auteur demeurent pertinentes, dans le cadre de cette analyse d'autres éléments doivent être mobilisés. Sur le terrain, j'ai remarqué que les associatifs ont plus de facilité à se raconter. Cette mise en récit, ils en ont l'habitude lors des causeries, des groupes de parole ou autres (séminaires, conférences, recherches scientifiques). Inversement, pour les non-militants cela ne va pas de soi. Il ne s'agit pas de comprendre ces refus, de façon mécanique, dans le sens des motifs développés par Madeleine Grawitz, mais de les replacer dans le contexte politique et social de l'homosexualité au Sénégal (arrestations, rejet, ostracisme, etc.) au moment de l'enquête. Partant de là, il est aisé de comprendre que ces hommes n'ont pas tout simplement envie de « sortir du placard » puisqu'ils vivent leur orientation sexuelle sans problème. Se raconter dans ce cas précis c'est prendre le risque de provoquer la fin de sa liberté ou la fin d'un sentiment d'être considéré comme un « citoyen sénégalais modèle ». L'enquête ethnographique révèle que certaines formes de violence (rejet, violence physique, verbale, etc.), dont ces hommes font l'objet en raison de leurs pratiques sexuelles avec d'autres hommes, sont moins apparentes chez ceux qui arrivent à vivre leur homosexualité en catimini. Pour autant, cela ne veut pas dire que ces hommes ne subissent aucune violence, car dans ce cas figure le déni de soi (ou l'impossibilité d'être soi-même) peut être interprétée comme une autre forme de violence.

Au-delà de cette analyse, il faut reconnaître que pour ces hommes les bénéfices de l'enquête semblent minimes au risque de publicisation de leur sexualité. En effet, ces derniers ne s'identifient pas à la revendication de leurs pairs militants. Dès lors, leur attitude pourrait s'expliquer par le fait qu'ils ont une perception tout autre de leurs pratiques sexuelles avec des hommes. Je reprendrai cette question des identifications par la suite avec de plus amples développements au chapitre suivant.

L'autre point que soulèvent ces situations, c'est la difficulté d'une étude sur une « sexualité proscrite ». Cela témoigne les limites d'une étude sur l'intime et le privé. Au final, on s'accordera à reconnaître que dans certains cas au-delà du socialement acceptable, la sexualité devient

difficilement dicible. S'identifier ou se désigner comme *MSM*, *HSH*, *goorjigeen*, ou homosexuel, comporte pour ces hommes le risque de perdre tout ce qui les inscrit dans les réseaux de sociabilité (amicaux, professionnels et familiaux). En ce sens, ne pas se désigner est un moyen d'éviter la marginalisation et témoigne également du besoin d'être considéré comme un citoyen sénégalais à part entière.

Au-delà de cette remarque, cette expérience du terrain ouvre une perspective sur la compréhension du statut de l'ethnographe femme sur le terrain de l'homosexualité masculine au Sénégal.

L'objectif de cette analyse sur le genre de l'ethnographe, comme le souligne Marieké Blondet, n'est pas de « chercher à minimiser, les obstacles qu'un homme doit affronter sur le terrain » (Blondet 2008 : 79). En effet, on peut supposer également qu'une telle enquête présente des difficultés pour un homme hétérosexuel et sénégalais, car il risque souvent d'être assimilé à ce groupe marginalisé. Cela signifie qu'il peut faire l'objet de stigmatisation et discrimination tout comme d'ailleurs le chercheur qui a des rapports sexuels avec une personne de même sexe (Broqua 2000). Mais au-delà des difficultés liées à l'objet étudié qui se posent à n'importe quel ethnographe, je souhaiterais mettre l'accent sur les difficultés spécifiques à l'ethnographe femme. Cette dimension est souvent négligée. Or, comme l'a fort justement montré Marieké Blondet :

> *« Les premiers pas sur le terrain sont toujours déterminants ; c'est d'eux que va dépendre l'accès aux données dont l'ethnographe a besoin. Si cela est vrai pour tout chercheur, il apparait que ces premiers pas sont encore moins subtils à négocier lorsqu'il s'agit d'une femme ethnographe. La question notamment de son positionnement et de son intégration dans la communauté qu'elle étudie se pose de manière vive » (ibid. : 60).*

Autrement dit, si l'anthropologue peut se permettre de s'intéresser à n'importe quel sujet pouvant avoir une portée scientifique, dans certaines situations des obstacles de taille se dressent face à lui et le confrontent à la faisabilité même de son étude. Dans certains cas, ces biais peuvent s'expliquer par un manque de légitimité dans la mesure où le chercheur ne

partage pas forcément les croyances, valeurs ou pratiques des groupes sociaux étudiés comme le soutient Patrick Awondo (2012) dans sa thèse de doctorat[17]. Travaillant sur les trajectoires migratoires en direction de la France de certains individus camerounais aux pratiques homosexuelles, il explique qu'il a dû par moments endossé l'« identité homosexuelle » que ses informateurs lui avaient assignée afin de poursuivre son terrain. Au-delà de la légitimité du chercheur d'étudier un groupe qui a des réalités sexuelles différentes des siennes, il est question du sexe de l'anthropologue sur le terrain de l'homosexualité. La crainte exprimée par Noël à Bernard au sujet d'une révélation de sa bisexualité à une femme en est un bel exemple. Le fait d'être une femme m'a donc limité l'accès à certains informateurs. En contexte de proximité sociale et culturelle, le « sexe de l'ethnographe » se pose en termes plus complexes. C'est le cas par exemple au sujet des horaires de travail. Je sortais les week-ends, mais également très tard le soir pour faire des enquêtes. Or, cela est difficilement accepté au Sénégal par les proches d'une jeune femme célibataire et sans enfant. De même, certains endroits (bars, hôtels, lieux touristiques, etc.) sont connotés négativement et la simple présence de la chercheuse risque non seulement de choquer, mais également peuvent lui valoir certains jugements moraux (de mauvaise fille, de fille de nuit, etc.). Tout cela affecte la pratique du terrain tant la liberté de l'ethnographe femme se voit ainsi réduite à sa condition avant tout de femme appartenant à un groupe social où les normes ne peuvent être méconnues au risque d'en subir les conséquences. C'est ce que précise Marieké Blondet : « *toute société possède un code plus ou moins strict de conduites et qu'elle attend de ses membres qu'ils le respectent. Bien souvent, ces règles sont plus strictes pour les femmes que pour les hommes* » (*ibid. :* 60). Ainsi, de temps à autre, ma grande sœur me rappelait à l'ordre quand je rentrais tard en me disant de ne pas occulter certaines réalités sénégalaises concernant les filles qui se déplacent tout le temps. D'après elle, les gens peuvent m'étiqueter en tant que *jigeenu guddi* [littéralement fille de nuit], en un mot, une prostituée. Au Sénégal, comme le rappelle Gora Mbodj (1988), dans la société wolof la

[17] Je remercie Patrick Awondo d'avoir attiré mon attention sur ce point en mettant à ma disposition un exemplaire de sa thèse.

femme doit avoir des « pas courts » [*gate tank*] ce qui signifie ne pas sortir trop souvent de la maison. Si cette conduite est attendue de la femme mariée, elle l'est davantage pour une jeune femme célibataire, car cela fait partie des qualités recherchées lors du choix de la conjointe. Dans ce contexte d'enquête, le statut de femme se conjugue aussi avec l'autochtonie. Sur un terrain de recherche, l'ethnologue femme autochtone (plus que l'ethnologue femme étrangère) est soumise à des restrictions imposées à toutes les autres femmes de cette communauté.

Cependant, il faut reconnaître que l'anthropologie « chez soi » présente également certains avantages. L'appartenance à la culture sénégalaise m'a été utile dans la mesure où je parle wolof (je n'avais donc pas besoin d'un interprète) et le fait de venir de France et de me préparer depuis Bordeaux, m'a permis de développer un sentiment d'étrangeté vis-à-vis de ma propre société me permettant de mieux l'interroger. En plus, être une femme m'a aidée dans cette recherche, dans la mesure où la plupart des hommes aux identités sexuelles multiples publics s'entourent de filles appelées *jéeggu ubbi* avec qui ils entretiennent de très bons rapports amicaux. Ce terme est utilisé par les *MSM* associatifs rencontrés pour désigner une partenaire féminine non sexuelle, une sœur, une confidente qui les accepte en tant que *goorjigeen*. De même que le terme *gayfriend* est utilisé pour désigner l'homme qui n'est pas un *goorjigeen,* mais qui accepte les *goorjigeen*. (Propos d'un président d'une association de *MSM*, source : données de l'enquête).

Établir un rapport de confiance avec ses informateurs

De façon générale, à travers nos discussions, mais aussi le « bouche à oreille » ont bien fonctionné. Mes informateurs ont été très attentifs à la façon dont je me comportais et échangeais avec eux. Les conditions concrètes de nos interactions répétées m'ont permis d'acquérir auprès d'eux un statut d'interlocuteur légitime et de confiance. Cette attitude qui fut la mienne se caractérise par la suspension du jugement, par une attention exprimée dans le fait de leur rendre visite à domicile, de répondre à certaines de leurs invitations, etc.

Mes interlocuteurs me disaient souvent que je leur faisais une bonne impression car j'étais dans le non-jugement. Alors que dans leurs interactions quotidiennes avec les ONG, ils rapportent de formes de jugement moral (discours homophobes) et de déni (refus de les saluer). Ils me répétaient également que jamais une personne ne s'était déplacée jusque chez eux (dans leur maison) pour voir comment ils vivaient au sein de leur famille. Mes visites à domicile étaient très appréciées et à chaque fois j'étais très chaleureusement présentée dans les familles. Ma place s'est apparentée à celle de *Jéeggu ubbi* auprès de mes informateurs. Concrètement, j'étais constamment conviée lors de leurs activités généralement réservées uniquement aux *MSM*, des repas organisés chez eux. Ce rapport de confiance s'est manifesté également par des sollicitations pour des problèmes plus personnels. Ainsi durant l'enquête, j'ai été parfois enrôlée comme médiatrice lors de certaines disputes comme celle qui avait opposé Raoul avec d'autres membres de l'association de Maurice (partie3). Cela n'aurait pas pu se faire sans cette sympathie, mais plus largement sans la confiance qu'ils m'ont accordée. Nos rapports étaient cordiaux, et ils ne manquaient jamais une occasion de me manifester leur intérêt, me rendant par exemple visite lorsque j'étais souffrante.

La qualité de notre relation, et l'intérêt que ces derniers ont porté à ma recherche se sont également traduits par mon introduction par leur biais auprès de personnes susceptibles d'être intéressantes pour l'étude (des non-militants, des mineurs, des femmes ayant des relations sexuelles avec des femmes) sans attendre aucune motivation financière de ma part, ce qui n'était pas le cas lors de nos premières rencontres.

4. De la légitimité institutionnelle à la rencontre ethnographique

Au début, mon rattachement institutionnel à l'ANRS par mon financement m'a donné du crédit aussi bien du côté des ONG locales que des associatifs. En effet, après avoir attendu trois mois pour obtenir une réponse de la part du coordinateur d'ENDA pour un stage, il a suffi que je mentionne

dans un ultime courrier le financement de l'ANRS pour que ma demande de stage soit immédiatement reconsidérée. Je peux également rapporter la confiance avec laquelle Léon (secrétaire général d'une association de *MSM*) m'avait reçue en tendant vers moi un porte-clés avec le sigle de l'ANRS en me confiant : *« nous, on fait confiance aux bailleurs qui nous financent. ANRS on la connait très bien d'ailleurs nous avons déjà eu à travailler avec certains chercheurs. En plus le fait que ça soit ENDA qui nous a mis en contact c'est un gage de confiance ».* Pourtant très vite, il m'a semblé impératif d'observer une autre posture. En effet, à deux reprises des enquêtés ne se sont pas présentés aux rendez-vous. J'ai essayé de comprendre les motifs de ces refus. C'est alors, en me rapprochant d'un membre d'une association, que ce dernier me rapporte les propos qui circulaient sur mon compte : *« elle est trop radine. Elle rembourse peu alors qu'elle travaille pour l'ANRS et ENDA Santé* ». Ces propos ont leur importance puisque cela pouvait être une contrainte pour accéder à mes informateurs. En effet, un leader associatif dans une autre localité m'avait mis en garde « *Gnagna, évite que les MSM te fassent une mauvaise publicité, car les rumeurs circulent très vite dans le milieu MSM ».* Tel que je l'ai indiqué plus haut, « le bouche à oreille » est une technique de communication très utilisée dans le milieu *MSM* au Sénégal. Cette expérience m'a amenée à entreprendre de nouvelles démarches auprès de certains membres et leaders associatifs pour mieux éclairer ma position sur le terrain. Mon travail était perçu à l'aune d'autres enquêtes menées auprès d'eux et impliquant le versement d'importantes sommes d'argent aux informateurs. L'exemple d'une enquête en cours me fut donné et pour laquelle les facilitateurs expliquaient recevoir 150.000 FCFA. De même, lors des séminaires organisés par les ONG locales (auxquels j'ai pu participer) le remboursement des frais de transport dépasse 50.000 FCFA. Comparés à ces montants, les 2000 FCFA que je destinais aux frais de transport paraissent dérisoires. Ces déconvenues m'invitèrent à questionner l'hypersollicitation de mes informateurs depuis l'arrestation des neuf associatifs, et à intégrer cette réflexion à mon travail. Le statut de victime devenant en effet source de revenus par la rémunération du témoignage, selon une logique décrite en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso par Vinh-Kim

Nguyen (2010). En effet, comme me l'a signifié David, 37 ans, responsable d'une association de *MSM :*

> *« On reçoit des gens qui discutent avec nous on leur livre tout ils s'approprient de nos idées ainsi que de nos projets pour obtenir des financements et cela nous parait injuste. Pensez-vous que c'est sérieux qu'un responsable d'ONG locale [non MSM] aille se présenter lors d'une conférence internationale pour représenter les MSM du Sénégal alors que le financement donné était pour un MSM. Qu'on arrête de nous traiter comme des objets d'études ou des bénéficiaires tout court nous sommes des acteurs à part entière donc nous devons avoir des retours et des retombées de certaines études »* (Entretien avec David : Dakar, 3 août 2010).

Par rapport à ces propos, par la suite, en discutant avec un responsable qui s'investit dans la lutte contre le sida auprès des *MSM,* ce dernier soutient la thèse suivante :

> *« Le discours dominant des ONG envers les partenaires internationaux c'est de dire que les MSM sont stigmatisés, certes ils le sont, mais elles en rajoutent une couche pour avoir des moyens financiers plus importants. C'est cela qui a créé cette accoutumance chez les MSM. De ce fait, maintenant les MSM te disent si l'on ne leur donne rien, ils ne viendront pas »* (Discussion informelle : Dakar, septembre 2010).

À la suite de ces faits, reste comment construire mon identité de chercheur pour reprendre l'expression de Daniel Bertaux (2006). L'expérience de Marieké Blondet faisant du terrain auprès des Samoa américaines après le passage de Margaret Mead montre comment, le travail de ceux qui nous ont précédés peut être un obstacle auquel le chercheur est confronté malgré lui. Cela constitue un héritage qu'il doit négocier. L'auteure explique ainsi : *« le passage de Margaret Mead aux Samoa américaines a ainsi laissé une image plutôt négative de l'anthropologie et a quelque peu discrédité les ethnologues, surtout les femmes »* (Blondet 2008 : 74). Mais également, elle souligne le fait que les populations disposent déjà d'une certaine connaissance de ce que doit être le chercheur. De fait, leurs demandes sont souvent motivées par les représentations qu'ils se font de ce dernier. En d'autres mots, pour elle, *« du point de vue des autochtones, quel que soit son sexe, l'ethnographe est souvent perçu comme une source de*

richesse et de prestige, mais aussi comme le représentant du pouvoir colonial » (*ibid. :* 76). Certes, en ce qui me concerne, la situation est différente parce que je ne suis pas en totale altérité puisque Sénégalaise. Cependant, les registres de l'altérité sont multiples : je suis femme, étudiante en France et financée par l'ANRS. En outre, les sollicitations des enquêtés ne sont pas uniquement fonction du statut d'étranger ou pas de l'ethnologue. L'expérience de Blandine Bila, menant une étude dans sa ville natale Ouagadougou, en est une parfaite illustration. Cette dernière montre que les demandes envers le chercheur ne sont pas seulement particulières à la position d'étranger que celui-ci occupe dans la communauté étudiée. Elle souligne que le chercheur autochtone est ainsi souvent autant sollicité voire plus que son collègue étranger. Elle explique à ce propos :

> *« Mon autochtonie, en favorisant la prolongation des attentes envers moi des participants bien au-delà du terme, me distinguaient de mon collègue expatrié, coordinateur nord du programme, présent par intermittence sur le terrain, et rejoignant son pays dès la fin du programme. Ainsi, ni les conditions de ses relations aux participants, ni les enjeux de ces relations ne seront les mêmes pour lui et pour moi »* (Bila 2008 : 5).

Et elle précise en évoquant son expérience que : « la chercheuse se trouve ainsi placée, bien malgré elle, dans diverses stratégies sociales (attentes multiformes), dont la non-satisfaction comporte dans le futur, un risque de modification des rapports amicaux (crainte de détérioration de la relation) » (*ibid. :* 5). Prenant l'exemple de Blandine Bila, ainsi, pour éviter cette situation (telle que je l'ai annoncé plus haut) une nouvelle rencontre a été organisée avec les leaders associatifs et avec les autres membres pour leur expliquer en quoi ma recherche, qui s'inscrit dans le cadre de mon doctorat, est différente des autres enquêtes auxquelles ils ont eu à participer. Mais également, cette fois-ci en insistant davantage sur mon statut d'étudiant dans la mesure où pour mes informateurs, l'ANRS est un bailleur international. Donc, étant allocataire de recherche de cet organisme, certaines demandes de leur part concernant les frais de transport semblent légitimes. En effet, comme le souligne Daniel Bertaux pour les enquêtés « si vous êtes étudiant, c'est un avantage, on voudra vous aider. Si vous êtes

chercheur c'est que vous êtes payé pour ce travail : par qui ? Pour en faire quoi ? » (Bertaux 2006 : 55). Aussi, étant stagiaire à ENDA Santé pour les besoins de l'enquête, j'étais perçue comme membre de cette association, donc vue différemment comme j'ai dû m'en apercevoir. Il a fallu donc les convaincre de mon indépendance par rapport à leur partenaire local (ENDA Santé) en précisant les raisons de mon immersion. À la suite de cette expérience, avec du recul, certainement j'ai été maladroite sur mon introduction. Certes, au début, cela m'a été avantageux, mais sur le terrain il faut constamment réadapter, réajuster en fonction des circonstances et des interlocuteurs. À cet effet, je souscris à la remarque de Daniel Bertaux lorsqu'il écrit : « si on peut présenter l'opération de recherche de telle sorte qu'elle apparait utile à certaines catégories de personnes, cela vous ouvrira des portes » (Bertaux 2006 : 56). Aussi, la confiance a occupé une place primordiale dans cette recherche. Si, en effet, le statut d'étudiant peut susciter de la sympathie, cela ne suffit pas à tout moment pour réussir son immersion sur le terrain. Mon travail ne s'est pas résumé uniquement à des entretiens, mais a consisté aussi en l'accompagnement des individus dans leur vie quotidienne, en des visites à domicile, en des discussions informelles, etc. Cela a créé des rapports de confiance entre moi et mes informateurs.

En somme, d'une manière plus déterminante, c'est par le biais de relations privilégiées, c'est-à-dire amicales, avec certains (leaders associatifs ainsi que des membres *MSM*) pour lesquelles il n'était pas question de « payer » une rencontre, ou du temps passé avec eux, que les rapports d'enquête ont évolué de façon très significative. Méfiants au début, ces derniers se sont montrés plus confiants, coopératifs, disponibles et admiratifs à mon égard. La relation de confiance qui s'est établie au fil du temps les a amenés à discuter avec leurs pairs. Ils ont insisté sur notre position de jeune chercheuse, courageuse (selon leurs propos), indépendante de toute ONG locale, avec laquelle ils pourront discuter sans censure et même évoquer les conflits d'intérêts avec les partenaires locaux. Ce qu'ils n'avaient pas l'occasion de faire dans les autres enquêtes, car les enjeux étaient différents.

5. De l'inconfort ethnographique à la question de l'éthique en sciences sociales

La pratique du terrain a supposé une grande prudence de ma part. Dans le cadre d'une étude sur le sida, Laurent Vidal souligne : *« autant que des nécessités morales et intellectuelles et épistémologiques, les arguments éthiques représentent, aussi, des justificatifs et des atouts pour la démarche anthropologique »* (Vidal 1997 : 103). J'ai déjà l'expérience de la recherche sur le sida et des enjeux de la confidentialité et de l'anonymat (travaux précédents[18]). Mais, dans cette recherche, la question de l'éthique occupe une place centrale et se pose avec une certaine acuité plus que cela n'a été le cas dans mes enquêtes précédentes. Consciente que la question de l'homosexualité était particulièrement sensible dans la plupart des pays africains (introduction), dont le Sénégal (partie2), j'ai réfléchi aux moyens de préserver l'anonymat de mes informateurs. Tout l'enjeu est de faire de l'anthropologie du « caché » auprès d'une minorité sexuelle discriminée et stigmatisée. La difficulté posée par ce travail consistait donc à articuler présentation des données et protection de l'anonymat.

En conséquence, la confidentialité et l'anonymat ont été placés au cœur de la relation avec mes enquêtés. Ainsi, pour l'anonymisation, j'ai modifié avec l'accord de mes informateurs certaines caractéristiques (nom, prénom, lieu de résidence, profession, etc.) susceptibles de les faire identifier. Cela se traduit par l'usage de pseudonymes tout au long du texte et par l'anonymisation des interviews cités. Les enregistrements des interviews ont été détruits après transcription. Parallèlement, je me suis engagée à ne pas divulguer les paroles des enquêtés à leur entourage, ou à d'autres *MSM.*

Néanmoins, en dépit des précautions prises pour respecter les règles de confidentialité et d'anonymat de mes informateurs, d'autres difficultés sont

---

[18]N. Gning 2006, Comportements sexuels et IST/VIH/SIDA : le cas des routiers de Petersen, Master II Sociologie, Dakar, Université Cheikh Anta Diop.
N. Gning 2008, Les Représentations et Savoirs sur le VIH/SIDA au Sénégal : étude auprès des routiers et pêcheurs, Master II Anthropologie, Bordeaux, Université Victor Segalen de Bordeaux II.

apparues. Comme le remarque Jean Pierre Dozon : *« faire du terrain ne va pas de soi ou, plutôt, que celui-ci peut s'avérer gros de malentendus, surchargé d'acteurs ou de tiers auxquels l'ethnologue aurait bien aimé n'avoir pas eu à se confronter, ou tout simplement devenir impraticable »* (Dozon 2005 : 11).

Dans cette recherche passer par une ONG a été nécessaire pour avoir un premier contact avec mes informateurs. C'est ainsi que je commence en mars 2010 un stage de six mois à ENDA Santé. Mais, dès ma première rencontre avec les responsables d'une association de *MSM* pendant que j'explique à ceux-ci les clauses de confidentialité de l'étude, je suis interpellée par la responsable du volet *MSM* à ENDA Santé. Celle-ci me rappelle l'engagement moral qui me lie à l'ONG. Un engagement moral qui exige un droit de contrôle sur mon travail. Cette situation exprime la crainte de voir les informations recueillies auprès des associatifs utilisées contre l'ONG (comme me l'a signifié, au début, le coordinateur de l'ONG).

Il convient de noter que si l'immersion dans une ONG m'a facilité l'accès aux informateurs, d'un point de vue éthique cette exigence pour accéder aux propos des enquêtés n'est pas sans poser de problème. Dans ces conditions, faut-il respecter le pacte de confidentialité qui me lie à mes informateurs ; ou alors fournir des informations sur eux et les exposer davantage à des tensions qui règnent déjà entre eux et leur partenaire local ? Faut-il tout rendre compte, et comment rendre compte ? Comment concilier démarche ethnographique, respect de la confidentialité (dans le milieu dans lequel l'enquête s'est déroulée), partage de l'information et engagement envers l'ONG ?

a. Le partage de l'information

La restitution des données d'enquête reste une opération très délicate dans certains contextes et plus particulièrement en milieu d'interconnaissance, où il est difficile de respecter la confidentialité des propos des informateurs. De manière révélatrice, c'est ce que montrent notamment Aude Béliard et Jean-Sébastien Eideliman (2008) dans leur

étude sur la question de la prise en charge quotidienne de personnes dépendantes. À propos de cette enquête les auteurs estiment que :

> *« Le respect de la dimension privée de la personne des enquêtés recouvre dans ce cas deux questions bien distinctes. D'une part, il se pourrait que les lecteurs extérieurs à l'enquête soient en mesure de reconnaitre les personnes y ayant participé. D'autre part, ces dernières peuvent se reconnaitre les unes les autres »* (Béliard et Eideliman 2008 : 124).

Ainsi Aude Béliard et Jean-Sébastien Eideliman soulignent : « davantage que l'anonymat, c'est donc l'exigence de confidentialité qui est mise en cause, c'est-à-dire la garantie donnée aux personnes rencontrées que leurs propos ne seront pas répétés » (*ibid. :* 124). Cette situation invite les auteurs à choisir :

> *« De reconstituer des cas fictifs en mélangeant plusieurs parties de différents cas ou en modifiant la structure, par exemple familiale, d'un cas, de façon à ce qu'une personne qui se reconnait elle-même ne puisse pas en déduire systématiquement que les autres personnes représentées dans le cas sont des proches. Une telle opération nécessite plusieurs découpages : d'abord entre l'analyse (qui est menée sur les cas réels) et l'exposition des résultats (qui consiste à mélanger des cas sans modifier les conclusions), ensuite entre la communauté des lecteurs (à la disposition de laquelle il faut tenir un document précisant comment se présentaient les 'vrais' cas comment ils ont été mélangés pour construire les cas exposés dans le texte) » (ibid. :* 138).

Les auteurs montrent qu'anonymat et confidentialité sont les faces d'une même médaille et qu'il est de la responsabilité du chercheur de protéger ses informateurs. M'inspirant de la méthode des deux auteurs, j'ai choisi de faire un découpage des différents témoignages recueillis afin de mieux anonymiser mes informateurs. Par ailleurs, j'ai décidé de rendre compte des problèmes identifiés sans pour autant dévoiler l'identité des personnes concernées et de rester à un niveau de généralité en abordant la question de la famille, du travail, de la participation qui respecte la confidentialité. Cela permet de protéger à la fois mes informateurs tout en respectant mes engagements envers l'ONG.

Dans le même temps, certaines exigences du comité de recherche éthique concernant le processus de recueil du consentement éclairé m'ont conduite à formuler une éthique mieux adaptée à ma recherche. Je propose de l'aborder dans cette section ci-après.

b. L'Éthique de ma recherche

À la suite des procès médicaux des médecins nazis à Nuremberg, le code du même nom a été élaboré puis adopté en 1947 afin de protéger les participants aux études médicales. Ce code concernait également les expérimentations réalisées sur des détenus (sans leur consentement) dans d'autres pays tels que les États-Unis ou la Grande-Bretagne. L'un des principes fondamentaux de ce code est le consentement éclairé, qui doit être un préalable à toute recherche portant sur des sujets humains. Si, aux débuts, ce code ne concernait que les « expériences médicales », depuis la ratification de la déclaration d'Helsinki en 1964 et de sa révision en 1975 à Tokyo, les chercheurs en sciences sociales travaillant sur la santé sont soumis aux mêmes règles que les médecins.

Dans le contexte du sida, l'ANRS a été un acteur important du développement d'une réflexion éthique. Cette agence de financement exige des chercheurs travaillant dans les pays en développement de passer devant un comité d'éthique pour obtenir un financement (cf. charte éthique sur la recherche dans les pays en développement). Cependant, cela ne veut pas dire que les chercheurs en sciences sociales ignoraient l'éthique dans leur recherche, mais comme le remarque Didier Fassin « l'éthos du chercheur fondait l'éthique de sa recherche » (Fassin 2008 : 118).

Cela m'a conduite à déposer donc un dossier au comité éthique de recherche du Sénégal avant le début de mes enquêtes de terrain. Ainsi, le 31 mai 2010, je reçois un courriel du comité. Voici quelques exigences du comité.

> *« Le CNERS dans sa séance du 12 mai 2010 a examiné le protocole SEN 11/10 intitulé « Une réalité invisible : l'homosexualité et la*

prévention du SIDA au Sénégal[19] *» et a retenu les commentaires suivants :*

Le CNERS trouve l'étude intéressante sur le plan scientifique, mais demande au promoteur d'apporter des précisions sur l'aspect méthodologique et de revoir le processus de recueil du consentement.

La destruction immédiate des enregistrements n'est pas acceptable du fait de la nécessité de remonter à cette source pour vérifier si des propos n'ont pas été travestis.

Quelle est la pertinence de déposer les consentements signés en France ? Il convient plutôt de sécuriser les fiches au Sénégal et veiller à ce qu'elles ne soient pas accessibles à n'importe qui.

Les fiches de consentement sont des documents de preuve d'un accord entre le chercheur et l'enquêté et aident à clarifier les responsabilités en cas de litige et si le nom du signataire est travesti, cette fiche n'est plus valable ».

À la réception du courriel, j'explique au secrétaire permanent du comité que ces exigences posent problème. En reportant les noms et prénoms exacts, l'identité de mes enquêtés n'est plus respectée, alors que pour ces hommes, le respect de leur anonymat paraît primordial pour participer à cette enquête. Le secrétaire permanent me conseille alors d'exclure toute personne refusant de se conformer à cette règle. Il me demande aussi de ne pas impliquer les mineurs dans cette étude.

Force est de constater que l'éthique médicale si elle repose sur trois principes : le consentement éclairé, les risques et bénéfices pour les enquêtés, et la sélection des sujets, cependant, comme le souligne Didier Fassin « dans l'application de ces règles des sciences biomédicales aux sciences sociales, c'est essentiellement le premier aspect qui est pris en compte, dans la mesure où les questions des 'risques et avantages' et de 'sélection des sujets' ont une moindre pertinence » (Fassin 2008 : 123). Cette remarque de l'auteur, j'en ai fait l'expérience sur mon terrain. En effet, d'une part si dans les recommandations, le comité me demande d'apporter des preuves que la parole n'a pas été travestie, que chacun ait signé l'accord, etc. d'autre part, jamais la question des risques pris par mes informateurs ainsi

[19] Titre provisoire lors du dépôt du dossier.

que ma capacité à adapter une pratique de recherche au contexte et aux situations d'enquête n'apparaît. Sous cet aspect, il semble ici que l'éthique médicale apparaît surtout comme un moyen de protéger le chercheur.

Cette situation m'a amenée à négocier l'éthique normative des médecins dans sa forme pour développer une éthique pragmatique, plus proche de la vie réelle (situation dont l'enquête ethnographique essaye de s'approcher) en prenant en considération la relation entre moi et mes informateurs, c'est-à-dire leurs attentes et en respectant leurs craintes.

En résumé, dans un premier temps, avec la volonté de respecter les prescriptions éthiques et pouvoir ainsi commencer les enquêtes de terrain, j'ai bien voulu corriger à nouveau mon dossier en prenant en considération les remarques du comité (citées plus haut). Cependant, de façon concrète sur le terrain, cette règle qui s'applique au consentement éclairé n'a pas été respectée pour les raisons suivantes.

Primo, certains *MSM* ne voulaient pas reporter directement sur le formulaire leurs prénoms et noms exacts. Ainsi, je leur ai laissé la possibilité de choisir des pseudonymes. En effet, dans nombre de sociétés africaines, si la parole a plus de valeur symbolique, l'écrit par contre est très redouté. Comme le dit l'adage « une fois sorties de la bouche les paroles s'en vont, mais les écrits restent ». Dans ce cadre, un consentement éclairé daté et signé engage une certaine responsabilité que les acteurs ne sont pas prêts d'accepter en raison des représentations sociales sur l'écrit ainsi que du contexte de l'homosexualité au Sénégal. Donc, suivre la recommandation du comité m'aurait conduite à renoncer à faire des enquêtes.

Secundo, dans certaines circonstances d'interactions (repas, séminaires, causeries, etc.) et dans certains lieux (salle d'attente, salle d'hospitalisation, boîte de nuit, etc.) la signature du consentement s'est avérée difficile, voire inutile, dans la mesure où cela entre en contradiction avec les principes de l'observation. En effet, l'un des principes de l'observation (tel que décrit par Bronislaw Malinowski) implique que le chercheur se fasse « oublier » afin de recueillir de manière informelle certaines données qui échappent aux entretiens, en d'autres mots, des

informations qui sortent du cadre formel de l'enquête. Ainsi, lors des repas, conférences et autres rencontres, j'ai interviewé des hommes aux identités sexuelles multiples à qui j'ai décidé volontairement de ne rien faire signer puisque le cadre n'était pas approprié.

Tertio, le comité éthique m'a demandé de n'impliquer que les hommes aux identités sexuelles multiples majeurs. Ainsi, ayant reçu l'assentiment verbal des mineurs, je ne leur ai pas fait émarger de formulaire pour les protéger. Le terrain m'a amenée à rencontrer ces jeunes. Plutôt que de les ignorer afin de respecter la forme de l'éthique, j'ai préféré son esprit (qui consiste à ne pas faire du mal à autrui) en les intégrant dans cette recherche (au titre de la description du réel tel qu'il est au cœur de la démarche ethnographique).

L'éthique anthropologique ressort plus d'une négociation permanente avec les conditions d'enquête dans le respect de l'autre (avec ses attentes et ses craintes) qu'à l'application d'une règle d'interaction prédéfinie et validée par une signature par laquelle l'enquêté exprime d'une manière définitive son accord à participer à l'enquête. Cela me permet de discuter de la différence entre une éthique formelle (incarnée par la signature d'un formulaire de consentement) et une éthique de la relation, contextuelle plus adaptée aux réalités du terrain et fondée sur une confiance qui ne se traduit pas dans une signature, mais dans une attention, un respect, des actes. Ces questions abordées pour cette recherche concernent la pratique anthropologique dans son ensemble. Elles m'ont accompagnée tout au long de l'enquête et pendant la rédaction des données.

Ce travail réflexif au-delà du témoignage d'un travail sur soi effectué dans le cadre de mon enquête m'a également permis de souligner les limites de l'enquête et de commencer à décrire et de comprendre la société dans laquelle s'inscrit la vie de ceux dont il est question dans ce volume. En ce sens, j'ai proposé d'aborder la manière avec laquelle une étude endotique (être sénégalaise et étudier le Sénégal) s'articule à une démarche exogène (être issue d'une éducation religieuse, étrangère à toute empathie vis-à-vis de l'homosexualité) qui fut couronnée par la découverte d'une altérité (les

hommes aux identités sexuelles multiples) que j'ai appris à comprendre, à déconstruire et à analyser[20]. Par là même, j'ai voulu montrer que l'ethnographie n'est pas une « indigénisation » de l'ethnographe, mais une transformation de soi (Le Marcis 2010). Mieux encore, cela fait de l'ethnographie une rencontre nécessaire, une expérience de transformation de soi et des autres par la rencontre.

C'est par ce regard critique sur la pratique du terrain que j'entends également interroger la pertinence de certaines catégories préconstruites qui limitent la compréhension des univers des (homo) sexualités au Sénégal. Si la démarche anthropologique consiste avant tout à déconstruire les concepts et rendre compte du point de vue des acteurs, les notions de *MSM* et de *HSH* doivent être soumises à discussion. C'est ce que je m'efforcerai de décrire et d'analyser ci-après.

[20] Merci à Fred Eboko d'avoir accepté d'évaluer ce travail et pour ses commentaires constructifs.

RENDRE COMPTE DES SEXUALITÉS ENTRE HOMMES AU SÉNÉGAL

> *« Il n'est guère plus facile de cartographier la sexualité à l'aide de préfixes hétéro, bi et homo compte tenu du caractère mouvant et changeant du genre »* (Butler 2006 : 35)

Mon propos dans ce chapitre consiste à une discussion sur la politique de la nomination des enquêtés afin de mieux repenser les identités, désirs de ceux qui, au Sénégal, ont parfois, occasionnellement, toujours, des pratiques sexuelles avec d'autres hommes. Bref, quels sont les termes employés par ces hommes et comment doit-on en rendre compte dans le cadre de la restitution de ce travail ?

1. Nommer les pratiques sexuelles entre hommes au Sénégal

Si nous admettons que les expressions de la sexualité en Afrique sont multiples, si nous convenons que la catégorisation n'est qu'un construit politique et social pour opprimer, contrôler et exclure des groupes minoritaires (raciaux ou sexués), nous partageons l'avis de Marco Martiniello et Patrick Simon qui pensent qu'il est indispensable que :

> *« Les chercheurs s'interrogent sur leurs propres pratiques de catégorisation et sur leur implication dans les champs médiatique et politique au-delà donc de la sphère académique. Ce questionnement, ou cette prise, par les chercheurs, de leurs pratiques de catégorisation comme objet d'étude, renvoient à différentes problématiques parmi lesquelles celles de l'importation de concepts et catégories d'analyses construites dans d'autres sociétés »* (Martiniello et Simon 2005 : 5).

En d'autres termes, les auteurs nous invitent à réfléchir sur les catégories pratiques avant de les appliquer dans des contextes différents de ceux dans lesquels elles ont été préconstruites. D'après eux, il est difficile de mobiliser certaines catégories de classification sans risquer de renforcer

les stéréotypes et logiques de stigmatisation. Ils soulignent par ailleurs que si plusieurs travaux ont abordé la question de la responsabilité des chercheurs en sciences sociales dans l'institutionnalisation des identités par le biais de « leurs catégories analytiques, souvent trop proche des catégories pratiques, cependant leur travail d'analyse laisse pendante la question des catégories descriptives du monde social » (Martiniello et Simon 2005 : 8). Dès lors, ils nous invitent, en plus de travailler sur la formation des groupes, d'analyser la position des individus dans l'espace social, leurs trajectoires, ainsi que les mécanismes par lesquels les inégalités s'incarnent et sont reproduites. Dans le même temps s'inscrivant dans la démarche de Brubaker (2001), les auteurs suggèrent de :

> *« Lever la confusion entre identité et identification, car si la première est proprement insaisissable et donc dépourvue de circonstance permettant de l'objectiver par les méthodes ordinaires des sciences sociales, l'autre est justiciable d'un protocole d'observation. Il faut envisager un triangle entre d'une part la condition, c'est-à-dire la position et l'expérience sociales des individus, l'identité individuelle et l'identification, chacun des sommets du triangle interagissant avec les autres : l'identification par les ressources mobilisables, leurs distinctions et l'étiquetage social ; l'identité innerve leur condition par des dispositions qu'elle façonne et l'identification en proposant des signes interprétés par les 'autres' pour classer et labelliser »* (Martiniello et Simon 2005 : 9).

Et, enfin, il est indispensable dans ce cadre d'analyse de tenir compte du contexte pour saisir au mieux l'émergence de concepts et de catégories. Comme ils l'écrivent :

> *« Le processus suivi par la production identitaire est étroitement dépendant des contextes historiques, sociaux et politiques dans lesquels il s'inscrit. Ces contextes favorisent les choix et les options, ou les imposent, parmi une grande pluralité d'identités à la disposition des individus. La tension entre les options et les contraintes ou assignations forment du reste l'un des objets d'analyse les plus féconds pour comprendre les mécanismes de la reproduction identitaire » (ibid. : 10).*

Dans de telles circonstances, le plus important est de distinguer de ce qui relève de l'autodénomination et de la description extérieure (voire du jugement). Ce travail d'*aggiornamento* reste indispensable, car comme l'a

justement remarqué Rommel Mendès-Leite *« pour un anthropologue social, cette 'rhétorique' socio-sexuelle est un des points forts pour mieux connaître l'univers des homosexualités »* (Mendès-Leite 1995 : 1). Et au vu des débats actuels sur le déni de l'homosexualité en tant que pratique non africaine, cette rigueur scientifique s'impose à tout chercheur soucieux de rendre compte du point de vue des acteurs locaux. Comme le suggère Howard Becker :

> *« Avant de pouvoir commencer à élaborer des théories et à faire des expériences sur le fonctionnement physiologique et biochimique des animaux, il est nécessaire de disposer de descriptions anatomiques précises ; de même, il nous est nécessaire de disposer de descriptions précises et détaillées de l'anatomie sociale pour savoir exactement quels phénomènes nous devons faire porter à nos théories. Pour revenir à l'exemple de l'homosexualité, nos théories risquent d'être tout à fait inadéquates si nous supposons que tous les homosexuels participent de manière plus ou moins stable à des sous-cultures homosexuelles »* (Becker 1998 : 191).

Il convient de noter dans le contexte globalisé de la prévention du sida que certaines catégories d'analyse occidentales[21] telles *HSH* et *MSM* sont utilisées au détriment des désignations locales. Ces terminologies, d'un usage courant dans le milieu de la lutte contre le sida, désignent tous les hommes ayant des pratiques homosexuelles qu'ils s'identifient ou pas comme des homosexuels. Cependant, il faut considérer que « l'identité se construit dans le rapport à l'autre, au cours de relations qui se tiennent sur plusieurs niveaux : celui des rapports interindividuels (les contrats sociaux), celui des représentations (confrontations des représentations collectives) et celui du rapport aux institutions de classement (administration et science) » (Martiniello et Simon 2005 : 3). Ainsi, dans le cadre de ce travail l'applicabilité de ces termes au Sénégal suscite les interrogations suivantes : ces termes rendent-ils compte correctement des points de vue des acteurs sur la façon dont ils se perçoivent ? Comment se pensent les hommes que nous avons rencontrés au Sénégal ? Comment se

[21]Nous supposons qu'en Occident comme en Afrique il existe différentes façons de se penser « homosexuel ». Et je partage, à cet effet, l'avis de Bruno Spire (président de l'association AIDES, rencontré à Genève en mars 2012 lors de la conférence francophone sur le VIH/sida) que ces termes non plus ne rendent pas compte fidèlement de la multiplicité des identités sexuelles dans le milieu homosexuel en occident.

définissent-ils ? Quand ils reçoivent le soutien d'ENDA ou d'autres partenaires locaux et internationaux, ils se disent *HSH*, homosexuel, *MSM.* En dehors de ces interactions, de ces contextes spécifiques, avec des enjeux différents, comment se désignent-ils ? De leur point de vue, du point de vue de leur identité de genre, qui sont-ils ?

Partant de mon expérience du terrain et des témoignages recueillis, certains termes couramment utilisés ne semblent pas convenir aux différentes réalités sexuelles rencontrées. Aussi, je préfère utiliser dans ce volume la périphrase : hommes aux identités sexuelles multiples. En effet, d'une part, parmi mes informateurs certains sont mariés, pères de famille, polygames, d'autres pas. De même, comme c'est le cas dans d'autres contextes (Broqua et al. 2004), ceux-ci peuvent avoir des rapports sexuels aussi bien avec des hommes qu'avec des femmes. Cette situation a été discutée par Joseph Larmarrange dans l'analyse de l'enquête sur les partenaires féminines sexuelles de ces hommes au Sénégal. L'auteur souligne :

> *« Dans le contexte africain, l'homosexualité exclusive dans l'année est beaucoup plus rare. Au Sénégal, cela concerne à peine un quart des hommes interrogés, alors même qu'il s'agit d'un échantillonnage de convenance qui a tendance à surreprésenter les homosexuels exclusifs. Plusieurs facteurs peuvent expliquer, au moins en partie, cette fréquence élevée d'une 'bisexualité permanente' parmi les HSH : contexte juridique condamnant l'homosexualité, discrimination sociale importante envers l'homosexualité, pression sociale et religieuse très forte au mariage et à la parentalité, milieu associatif et identitaire encore émergent »* (Larmarrange et al 2007 : 747).

D'autre part, parmi eux, certains se considèrent comme *MSM*, alors que d'autres sont moins attachés à une « identité homosexuelle ». Un homme au Sénégal peut avoir plusieurs identités sexuelles masculines et se penser comme un *goor dëgg* ou *goor tiggy* [homme véritable] par opposition à un *goorjigeen* [littéralement homme-femme]. Ce terme n'est pas dénué d'ambigüités. À l'examen des catégories utilisées, il est apparu que son occurrence dépasse largement le cadre des rapports sociaux. La section suivante revient sur les différents usages du terme *goorjigeen* dans la société

sénégalaise. On verra que ce terme revêt en fait une double signification : sociale et sexuelle.

a. Histoire et signification de la notion de goorjigeen et expériences des acteurs

Traditionnellement, les *goorjigeen* désignent dans le langage vernaculaire les hommes efféminés, mais aussi les travestis. Dans ce contexte d'énonciation, être *goorjigeen* n'est pas lié à une pratique sexuelle avec des hommes, mais plutôt à un rôle, un statut occupé dans la hiérarchie sociale, comme pour les hommes de caste, tels les griots [*géewël*]. Cependant, à la différence du goorjigeen, on est griot de père en fils.

Les *goorjigeen* ont toujours été peu ou prou acceptés et tolérés dans la société sénégalaise. En effet, si d'un côté les *goorjigeen* jouissent d'une reconnaissance sociale auprès de certaines populations, de l'autre côté, leurs comportements peuvent susciter du mépris (mais également des moqueries, des railleries). Ce traitement social s'applique aussi aux griots. Dans son ouvrage, *Gens de la parole. Essai sur la condition et rôle des griots dans la société malinké*, Sory Camara revient sur ces comportements ambivalents à l'égard des griots. Il note à ce propos :

> *« Les griots sont membres d'une caste inférieure, les ñàmàkàlà. Cette condition détermine, à leur endroit, une attitude de mépris de la part des représentants de la caste noble ou hóró ; cette attitude est également fondée sur leurs comportements souvent peu conformes aux normes habituelles. Ce mépris se manifestait autrefois d'une manière assez forte singulière ; en effet, ces individus, privés de sépulture, étaient jetés dans le creux de quelque gros arbre (Baobab). De nos jours encore, ils sont enfermés dans une stricte endogamie, ils ne peuvent se marier qu'entre qu'eux »* (Camara 1992 : 9).

Cependant, l'auteur précise : « les griots jouent un rôle essentiel dans la vie sociale et politique des Malinké » (ibid. : 9). Cette observation reste pertinente et d'actualité au Sénégal. Dans la société sénégalaise, les *géewël* [griots], quoique sollicités, peuvent faire l'objet de médisance et d'évitement de la part des *géer* [les nobles], car perçus parfois comme trop encombrants. Aussi, ils éprouvent des difficultés pour trouver une femme ou un mari dans

une autre caste en raison de la « distance sociale[22] », pour employer un concept de Robert Ezra Park (1950), parce qu'étant de rang social jugé inférieur.

Au Sénégal, tout *géer* qui se respecte, a son *géewël*, de même que nombre de *Diriyenke* [femmes plantureuses, 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 *géer* et les *Diriyenke* dans les manifestations importantes de la vie sociale et politique. En effet, dans l'espace public sénégalais les *goorjigeen* et les *géewël*, sont très présents et co-animent parfois des cérémonies [*ngénté*[23], *takk*[24], et autres soirées], choisis pour leurs compétences d'orateurs et d'organisateurs. Pour rappel, dans le Sénégal monarchique, les griots furent les émissaires des rois. Mais également, ils restent des « détenteurs de la parole » ou pour reprendre l'expression de Sory Camara les « gens de la parole » et les « gardiens de la tradition », rôle qu'ils continuent à exercer en dépit de la modernité. Dans ce registre, le *goorjigeen* traditionnel se distingue du *MSM*. Le témoignage de Raoul permet d'apporter plus de précisions à cette distinction.

Raoul a vingt ans. S'il lui arrive de se déplacer dans le cadre de son travail, il vit toujours chez ses parents dans le sud du pays. Il est styliste et a ouvert récemment une agence de mannequinat. Dans le cadre de son métier, il participe et organise des défilés de mode. Mais, il explique que son activité professionnelle ne lui rapporte pas beaucoup pour le moment. C'est pourquoi, il s'est temporairement installé à Mbour.

J'ai rencontré Raoul alors que je menais des observations au sein d'une association à Mbour. Ayant quitté par la suite l'association en raison

[22] Un état d'esprit qui sépare les groupes tels les races ou les classes. Voir Park R.E, 1950, *Race, and Culture*, Glencoe III, the Free Press.
[23] Baptême
[24] Mariage

d'une dispute avec les responsables (partie3), j'ai poursuivi les échanges avec lui, car il avait décidé de rester encore quelque temps sur notre lieu d'enquête.

Raoul fait partie de ces hommes qui ont des relations sexuelles avec des hommes et qui ne s'identifient ni comme *MSM*, ni comme *goorjigeen*, ni comme homosexuel. Il explique à ce propos :

> *« Il y a une différence entre MSM et goorjigeen. Un véritable goorjigeen fait tout comme une fille et si on lui avait donné l'occasion il se ferait opérer pour avoir tous les attributs naturels d'une femme (seins, fesses, vagin, etc.). On le voit dans les cérémonies de mariage et de baptême. Un MSM peut se passer de tout cela. Par contre, il a des relations sexuelles avec des hommes, ce qui n'est pas le cas forcément pour le goorjigeen »* (Entretien avec Raoul : Dakar, juillet 2010).

Partant de telles représentations, il en résulte que tous les *goorjigeen* ne sont pas forcément des homosexuels, entendus dans le sens d'avoir une « identité homosexuelle » ou avoir des rapports sexuels avec des hommes. Pour autant, ce terme connait une autre interprétation. Dans le discours ambiant, *goorjigeen* désigne aussi tout homme efféminé qui a des rapports sexuels avec des hommes.

Dans l'acception usuelle, ce terme recouvre donc deux dimensions : sociale et sexuelle. Sur ce dernier point, le terme *goorjigeen* [littéralement l'homme-femme] est une exodésignation, un terme d'opprobre, par conséquent discriminatoire pour les hommes concernés. En effet, tel que le rapporte Raoul :

> *« Vous ne pouvez même pas imaginer, ce qui se passe en moi à chaque fois que j'entends dans la rue des enfants qui traitent un des leurs de goorjigeen ou que quelqu'un le dit comme cela. Moi, il est arrivé que ma grande sœur en colère lors d'une dispute me traite de goorjigeen; j'étais hors de moi. Et malgré le fait qu'elle soit enceinte, je me suis rué sur elle. Je n'aime pas ce terme. Et vous ne savez même pas comment cela peut nous atteindre même si l'on sait que nous sommes des goorjigeen. Je vous donne un exemple, une prostituée*

n'aimerait jamais qu'on l'appelle caaga[25] *même si elle sait qu'elle est une caaga* » (Entretien avec Raoul : Dakar, mai 2010).

Prenant en considération l'organisation sociale de la société sénégalaise (partie2), il est évident de comprendre pourquoi ce terme affecte les hommes aux identités sexuelles multiples. En effet, le terme g*oorjigeen* est utilisé souvent pour insulter l'homme voire l'humilier, et par extension lui enlever son statut de mâle dominant, viril et autoritaire. Les propos de Pierre Bourdieu prennent tout leur sens dans ce contexte lorsqu'il écrit, « *il n'y a pas pire insulte que les mots désignant l'homme 'possédé'*, 'baisé' » (Bourdieu 1998 : 33).

Cependant, il importe de lire les propos de Raoul au regard de discours recueillis auprès d'autres individus. D'autres interprétations existent. En effet, dans les faits, lorsque les hommes aux identités sexuelles multiples se regroupent, le terme *goorjigeen,* très discriminant, est souvent employé. Pour mieux rendre compte de l'usage de ce terme, l'observation ci-dessous nous semble intéressante.

Le 16 juin 2010, je retrouve dans le début de l'après-midi, l'association de Maurice pour un groupe de discussion. Cette rencontre s'est tenue à ENDA Santé, car l'association de Maurice, comme d'ailleurs celles basées à Dakar, ne dispose pas de locaux. Maurice (président de l'association) souligne à cet effet « nous avons besoin d'un siège ou d'un local pour tenir nos activités, mais les partenaires locaux ne sont pas de notre avis. Ils disent que c'est risqué. Mais, moi ce que je trouve le plus risqué c'est d'aller saisir nos rapports d'activités, dans les cybercafés ». Dans la salle de conférence prêtée à cette occasion, se trouvent déjà Maurice, Léon (secrétaire général) rencontré préalablement dans d'autres circonstances et trois autres membres. Deux groupes se sont formés. D'un côté Maurice et Léon en train d'établir une liste, et de l'autre côté, les trois membres ayant déjà pris place autour d'une table. L'un d'eux confectionne un soutien-gorge en perles. Ses camarades, assis à côté de lui très admiratifs devant son travail, gardent le silence. Il s'appelle Alexandre,

[25] Terme wolof qui désigne une prostituée.

associatif depuis 2007. À côté de lui se trouvent ceux que j'ai nommés Rodolphe et Vincent âgés respectivement de vingt-deux ans et vingt-cinq ans. Rodolphe a intégré l'association en 2009 par le biais de Vincent, un de ses amis, qui s'est engagé depuis 2008. D'ailleurs, la majeure partie a intégré l'association de cette façon. Après les avoir salués, je m'intéresse aussitôt au travail d'Alexandre, car c'est la première fois que je vois un homme faire du perlage[26] avec autant de dextérité. Il m'apprend qu'il est tailleur et que cela fait partie de son métier. J'en profite pour lui passer une commande. Il est très enchanté que je sois intéressée par son travail. Par la suite, je rejoins Maurice et son secrétaire général, à l'autre bout de la salle. Entre temps, un nouveau participant fait son entrée dans la salle et les rejoint. Il s'appelle Mathieu, un des jeunes frères d'un ancien ami de Maurice (Maurice ne le fréquente plus depuis qu'il est devenu visible dans le milieu *MSM*). Maurice dit avoir pris Mathieu sous son aile parce qu'il le considère comme « son fils ainé ». Il me confie :

> *« Nous avons dans le milieu ce qu'on appelle un système de parrainage. Mathieu est mon fils et j'ai un autre fils dans le milieu. Leur père se trouve au Maroc (un partenaire sexuel). Mais, ils ont d'autres pères (mes partenaires sexuels qui se trouvent au Sénégal). C'est une façon d'aider les nouveaux arrivants à réussir leur intégration dans le milieu. Mais aussi si tu prends quelqu'un sous ton aile, tu lui donnes des conseils, tu lui indiques les endroits dangereux, les comportements à adopter, etc., car toi tu as déjà une expérience dans le milieu. Et quand il a des problèmes avec sa famille ou ses pairs, tu fais la médiation. Et cela est d'un soutien précieux dans ce milieu ».*

Sur ces propos, Léon mentionne :

> *« Tu as vu on fait tout comme les filles. Nous aussi nous avons des familles, on enfante et on éduque nos enfants. Notre souci premier c'est l'infidélité de nos hommes. Nous les ubbi [ce terme est plus un statut social que sexuel, je le développerai plus loin] nous nous investissons entièrement dans nos relations amoureuses. Par contre, les yoos nous trompent tout le temps. Et il nous arrive de nous bagarrer pour eux. Moi depuis que j'ai été trompé maintenant je multiplie les expériences sexuelles ».*

[26] Action pratiquée d'ordinaire par les femmes consiste à coudre des perles sur un tissu.

Après cette courte conversation, nous décidons tous d'aller rejoindre le petit groupe déjà installé autour d'une table. À peine installés, les deux retardataires arrivent enfin. L'un d'eux porte un débardeur blanc qui met en évidence sa corpulence, bien musclée, ainsi qu'un jeans bleu. Ce qui retient mon attention c'est que malgré sa stature, une fois franchie la porte, il adopte des manières féminines (gestuelle et timbre de la voix) en s'adressant à ses pairs. Il précise : « *à ENDA Santé, je suis un goorjigeen, mais dehors je suis un vrai homme. Je ne fais des folies que quand je suis avec mes pairs* ». Par contre, son camarade, avec lequel il est venu, est plus dans la retenue et se contente d'esquisser un sourire face à ce comportement. D'ailleurs, tout le monde est très amusé. On sent une très bonne entente entre eux.

Lors de cette première discussion collective que j'ai organisée avec ce groupe d'associatifs au moment des présentations ces jeunes gens commencent toujours par me dire *« je suis un tel et je suis goorjigeen ».* À un moment donné, c'est Maurice (le président de l'association) qui prend la parole pour me dire de ne pas me gêner et d'utiliser *goorjigeen* pour m'adresser à eux : *« juste une chose, il ne faut pas qu'il y'ait de tabous. Ne soit pas gênée de dire goorjigeen quand il s'agit de le dire ou kat*[27] *quand il s'agit de le dire. Nous sommes là pour répondre à toutes tes questions ».* Mais tel que le précise Maurice au cours de cette discussion, *« quand cela nous est dit par une personne hétérosexuelle, ça a une connotation très péjorative et cela nous fait très mal, mais entre nous il nous arrive de nous appeler ainsi »* (Discussion de groupe, Mbour : juin 2010).

Ces extraits d'entretien soulèvent tout le problème de la description. Parfois, en décrivant nous prenons le risque de réifier la réalité, de figer les individus dans des statuts, des situations qui dans la vie ordinaire sont plus souples, ou plus complexes. Cela signifie que le sens des dénominations est contextuel, qu'il dépend de l'intentionnalité de l'interlocuteur et du contexte d'énonciation (Ricœur 1983). Quoi que, à certains égards insultant, diffamatoire et infamant, comme on vient d'en rendre compte avec le récit de

[27] Terme vulgaire utilisé en wolof pour dire baiser, mais également il peut être utilisé pour insulter quelqu'un.

Raoul, le terme *goorjigeen* peut être ainsi pensé comme affectueux marque d'une expérience partagée.

Dans un autre sens, la reprise de ces termes stigmatisants par ces hommes s'inscrit dans une logique de renversement du stigmate dans la mesure où elle permet « de requalifier les identités discréditées et donc, pour les minorisés, de se réapproprier les catégories forgées dans le rapport de domination pour en modifier le contenu et les signes » (Martiniello et Simon 2005 : 11). Au-delà de la question des minorités sexuelles, cette façon d'agir concerne aussi les groupes raciaux. Comme le remarquent Marco Martiniello et Patrick Simon :

> *« l'effet de la position subalterne du minoritaire sur sa construction identitaire est inséparablement double : l'étiquetage social le pousse soit à reprendre l'identité stigmatisée pour se l'approprier et la requalifier en inversant le stigmate, selon le processus topique du 'black is beautiful', avec le projet ultime de détacher l'image négative de la catégorie; soit à l'inverse à rechercher l'assimilation au groupe dominant ou du moins au système de signes pour éviter d'être pris dans la dépréciation, avec l'espoir de passer inaperçu et éviter les assignations identitaires et le renvoi aux origines »* (Martiniello et Simon 2005 : 13).

Malgré le caractère stigmatisant de certains termes, les hommes aux identités sexuelles multiples sont aujourd'hui plus susceptibles d'assumer, par exemple, le fait d'être désigné *goorjigeen* ou « pédé » tel qu'en attestent certains témoignages. Pour n'en citer que deux exemples, ceux de Maurice et de Robert. Maurice, trente-sept ans, a été rencontré lors de la réunion d'information avec les leaders associatifs. En février 2008 avec l'épisode du mariage des deux hommes de Petit-Mbao (partie2), il s'était exilé en Afrique du Nord pendant six mois. Ses partenaires internationaux lui avaient conseillé de quitter le pays dès lors qu'ils ont su qu'il avait été identifié sur les photos du mariage. Il est le président d'une association de *MSM,* qu'il a créée dans les années 2000, après avoir fréquenté d'autres associations. Je reviendrai plus en détail sur le portrait de Maurice (partie3). Il soutient : « si *au début le terme goorjigeen me faisait mal. Aujourd'hui, cela ne me fait plus rien. Car je suis un goorjigeen. Je l'assume entièrement* » (entretien avec

Maurice : Mbour août 2012). Cet avis est partagé par Robert, jeune homme camerounais rencontré lors d'une conférence francophone sur le sida à Genève en mars 2012. Ce dernier est cofondateur d'une association de *MSM* dans son pays. D'après lui, s'identifier comme « pédé » permet de lutter contre la stigmatisation et offre par extension une meilleure estime de soi. Ce dernier affirme :

> *« Moi maintenant, cela ne me fait plus rien d'être traité de pédé. Moi-même je me présente comme un pédé, car je suis fier de ce que je suis. C'est aussi une façon de dire à l'autre que, si moi je m'assume comme tel. Toutes tes insultes ne pourront pas m'atteindre parce qu'après pédé ou un autre terme insultant il ne pourra que me laisser tranquille »* (Discussion informelle avec Robert : Genève, mars 2012).

On retiendra ainsi que « la grammaire identitaire n'est sans doute pas extensible, mais les frontières peuvent être déplacées, en dépit du caractère ontologiquement stigmatisant de la catégorie. Le minoritaire n'est pas uniquement agi, subissant passivement les mécanismes d'imposition identitaire conduits par l'État ou le majoritaire et n'ayant comme alternative que le refus des identités prescrites » (Martiniello et Simon 2005 : 12), dans le même geste, il peut se le réapproprier ce dont témoignent, entre autres, les récits de Maurice et Robert. Dans ce sens, l'acceptation de soi pour les acteurs rencontrés apparaît comme une forme de reconnaissance et de fierté. Il convient de souligner également que les acteurs sont dans la créativité et l'invention de soi. D'autres terminologies sont ainsi utilisées en fonction des espaces et des interlocuteurs. C'est ce que j'exposerai ci-après.

b. Se désigner dans le contexte de l'homosexualité au Sénégal

L'étude de Cheikh Niang (2002) a entamé la réflexion sur les descriptions locales des hommes aux identités sexuelles multiples. L'auteur montre que les terminologies utilisées par ces hommes sont en rapport aussi bien avec le rôle sexuel dans la relation sexuelle avec un homme qu'avec l'âge et leur militantisme. Ces descriptions locales ont été confirmées par les donnes recueillies sur mon terrain.

D'un côté, il y a les *ubbi.* Ce terme signifie en wolof ouvrir. Comme dans la phrase : *ubbil buntu bi [ouvre la porte]. Lu ubbéku* signifie ce qui est ouvert. De façon symbolique, il désigne dans le milieu *MSM*, celui qui s'« ouvre » à l'autre pendant la relation sexuelle entre hommes. Il est généralement désigner par le qualificatif de passif et sur le plan social est souvent confondu avec les hommes efféminés. Il est souvent désigné dans l'espace public comme le *goorjigeen* [homme-femme]. Ces hommes sont le plus souvent efféminés à travers leur démarche, leur façon de parler ou de faire. Ils sont aussi appelés par leurs pairs *xaleeyi folle yi.*

Xalee yi	*Ces Jeunes*
Folle	*Folle (terme emprunté au français)*
Yi	*Ces*
Xaleeyi folle yi	*Ces jeunes folles (ou ceux qui se travestissent)*

De l'autre côté, il y a les *yoos*[28] (terme utilisé dans leur jargon pour désigner l'actif dans la relation sexuelle avec des hommes) ou *goor tiggy*.

Goor	Homme
Tiggy	Authentique, vrai
Goor tiggy	Un homme véritable

L'occurrence du vocable yoos est très suggestive. Ce terme s'insère dans un langage courant qui désigne en wolof petit poisson. Cette espèce marine rare est très prisée en raison de sa chair tendre et de son goût. Aussi, d'après les associatifs les hommes désignés *yoos* sont très convoités en ce sens qu'ils sont moins visibles que les *ubbi* dans le milieu *MSM*.

Cependant, si dans ses analyses Cheikh Niang présente les *yoos* et les *ubbi* comme deux identités sexuelles distinctes, dans les faits la réalité est plus complexe. Ces termes sont plutôt utilisés plus pour se démarquer au niveau des rapports sociaux qu'une véritable identité sexuelle figée dans le temps. La frontière entre *ubbi* et *yoss* reste poreuse. En réalité, ce serait simpliste de réduire le *yoos* ou l'*ubbi* à son physique, son habillement, ou

[28] Terme wolof qui signifie un petit poisson.

sa façon de se comporter. Au Sénégal, dans la conception populaire des pratiques sexuelles entre hommes, le *goorjigeen* c'est celui qui est efféminé de même que la « lesbienne » est celle qui se comporte comme un homme. Il faut préciser que cette réalité n'est pas propre au Sénégal, mais il s'agit de l'image caricaturale qui circule dans le monde hétérosexuel. Ainsi, dans le cadre d'une relation sexuelle, il arrive que l'*ubbi*, celui qui est efféminé soit le pénétrant et que le *yoos* soit le pénétré quand bien même dans l'imaginaire collectif la virilité est toujours associée au rôle sexuel actif dans la relation sexuelle avec pénétration. En d'autres termes, il s'agit de « pénétrer sans pour autant se faire pénétrer ». C'est ce dont témoigne Maurice lors d'une discussion de groupe :

> *« Dans nos soirées de folie, des fois on est actif, parfois on est passif. Cependant, les gens pensent que ce ne sont que les goorjigeen à cent pour cent qui sont passifs. Non, non les gens se trompent. Actuellement, on n'accorde pas trop d'importance à cette classification, car si toutefois ils partent de notre vécu, le terme actif ou passif n'a guère de sens chez nous. Parfois, tu vois des gens efféminés, mais qui sont plus actifs que passifs. Aujourd'hui, tu vois certaines personnes, s'il y a soulèvements populaires, ils vont être les premiers au front pour appeler publiquement à la mort des homosexuels et au fond ce sont eux les passifs lors des relations homosexuelles à cent pour cent. Donc, l'apparence est trompeuse. Ndeyssane [rires nostalgiques] Boy Nar, tu sais ce dernier les TS [travailleuses du sexe] lui courraient après à cause de sa virilité. Si les TS le voient la plupart du temps elles se le disputent pour coucher avec lui alors que ce gars était notre passif. Ma chérie [en s'adressant à moi], tu ne sais pas ce qui est en dessous des réalités. Je te dis à chaque fois que les TS faisaient le pied de grue devant chez lui, ce dernier était à notre recherche pour coucher avec nous »* (Discussion de groupe : Dakar, août 2010).

De ce point de vue, la virilité dans le milieu *MSM* au Sénégal ne signifie pas vraisemblablement masculinité dans le sens d'être le dominant dans la relation sexuelle. En effet, « la subversion du genre ne nous renseigne pas nécessairement sur la sexualité, ni sur la pratique » (Butler 2006). En un mot, l'identité genrée dans ce cas est différente de la pratique sexuelle. En résumé, ce qu'on retiendra de cet extrait d'entretien ci-dessus est : les catégories *yoos* et *ubbi* semblent refléter plus un fantasme de l'extérieur que

des catégories émiques valides. Lors d'un entretien individuel, Rémy, associatif de vingt-quatre ans. Je l'ai rencontré lors d'un groupe de discussion. Il habite à quelques kilomètres de la région de Dakar et réside chez ses parents. Rémy est le benjamin d'une fratrie de cinq. Il est associatif depuis trois ans. Il affirme : « l'autre fois, c'est moi qui étais actif, mais il m'arrive d'être passif. Cela dépend des circonstances. Certes il y en a qui ne sont qu'actifs, mais moi je fais les deux ». Et il me confie que ceux qui ne sont ni passifs, ni actifs « nous les appelons gouine [actif-passif] ou lesbienne dans notre milieu ». Cette discussion de la terminologie émique du milieu *MSM* au Sénégal nous renseigne ainsi sur les acceptions locales de termes dont l'usage est différent en Occident. Questionné sur l'utilisation de ces termes français au lieu du wolof, Rémy me répond : « oui, mais vous savez tous les termes que nous utilisons ne sont pas du wolof ». Cependant, lors de ma présence sur le terrain j'ai pris connaissance d'un autre terme cette fois-ci en wolof utilisé par ceux qui dans la relation sexuelle avec un homme sont tantôt passifs tantôt actifs. Le terme répertorié c'est ñar yéep.

Ñar	Deux
Yeep	Ensemble
Ñar Yeep	Les deux à la fois

Cela renseigne sur le caractère interchangeable, voire évolutif, des profils lors des rapports sexuels. D'autres appellations décrivent les statuts d'aîné et de cadet dans le milieu. On parle ainsi de *maam maré* [l'adulte, le vétéran] et de *mbérémessé* [les jeunes]. Parfois, il arrive que les plus jeunes charrient ces pairs en leur faisant savoir qu'ils ont fait leur temps et que maintenant ils doivent laisser la place à la nouvelle génération. De même, se retrouvent dans leur langage les mêmes expressions utilisées pour désigner une femme par rapport à sa situation matrimoniale par exemple : *Janq* ou *Jégg.*

Janq	Une femme encore vierge
Jégg	Une jeune femme mariée ; une femme qui n'est plus vierge

Un interviewé souligne lorsque la personne dit : « *man duma ubbi bu kaf, bu perte am na lu muy tékki. Moy duma Jégg* » [moi je ne suis pas un *ubbi* qui frivole ou qui se donne à n'importe qui, cela signifie que je ne suis pas vieux]. Cela suppose que du point de vue des performances sexuelles, l'individu est plus opérationnel que les autres. Le terme *branché* aussi est répertorié pour désigner un homme qui a des pratiques sexuelles avec des hommes. *Branché* doit être compris dans le sens précis de quelqu'un qui est connecté au milieu *MSM*. Ce terme est utilisé souvent par les associatifs rencontrés. De la même façon, les hommes rencontrés préfèrent des pseudonymes très souvent des prénoms chrétiens ou de filles pour se désigner. Ce choix n'est pas anodin et s'inscrit dans le cadre de stratégies de protection développées par ces acteurs dans un contexte où il est difficile d'assumer ouvertement des identités sexuelles multiples sans conséquence. Le témoignage de Benoist m'a apporté quelques éclaircissements sur ces stratégies de subversion.

Benoist, vingt-sept ans, étudiant en marketing, est membre d'une association de *MSM*. J'ai pris contact avec lui lors d'une causerie organisée par l'association dont il est secrétaire général. Ce jour-là l'association recevait des *MSM* venant d'un autre pays africain pour un voyage d'études au Sénégal afin d'apprendre de l'expérience des associations sénégalaises. Nous étions au nombre de vingt-cinq (vingt *MSM*, les trois représentants de l'association camerounaise, moi et une représentante d'ENDA Santé). La réunion s'est déroulée dans un centre d'informations et de prévention pour jeunes. Un lieu qu'on avait l'habitude de leur prêter pour ce genre de rencontre. Bien évidemment, ma présence a suscité quelques regards inquisiteurs. J'avais rencontré au préalable le président de l'association, mais c'était la première fois que je rencontrais les autres membres. À l'issue de la rencontre, je lui ai proposé de nous revoir et j'ai pris son contact. Interrogé sur la logique du choix des nominations, Benoist explique :

> *« Ça, ce sont des codes que nous utilisons. Au sein des MSM, nous avons notre propre code, notre propre langage. Tu peux rester ici et je*

discute avec un pair, mais tu ne vas rien comprendre que l'on parle wolof, français, ou anglais parce que chaque chose chez nous à un nom. Pourquoi ? Pour ne pas nous rendre visibles. En ce qui me concerne, ce n'est pas mon cas même si j'utilise le diminutif de mon vrai prénom. On dit D pour les amis pour d'autres c'est R, et dans d'autres endroits je suis L. Quand des gens m'appellent au téléphone et disent allo L je sais de quel milieu ils sont. Si d'autres disent R, je sais qu'ils appartiennent à tel milieu parce que nous fréquentons beaucoup de milieux raison pour laquelle ce n'est pas prudent de donner sa vraie identité. Tu te trouves un nom et tu te le colles. Cela te permettra de différencier tes fréquentations et d'avoir une identité par rapport aux différents milieux que tu fréquentes. Par exemple dans mon cas je fréquente plusieurs milieux » (Entretien avec Benoist : Dakar, août 2010).

Ces stratégies de différenciation ou ces « noms de milieux » comme les appelle Benoist permettent aux acteurs à la fois de se singulariser et de conserver étanches les frontières des divers milieux sociaux dans lesquels ils évoluent. Ces diverses dénominations témoignent d'une séparation entre vie publique, vie privée et activités associatives. Autrement dit, il permet aux acteurs d'avoir une existence spécifique dans les différents espaces de sociabilité.

Si cette logique traduit une crainte de rejet social, l'usage de pseudonymes pour ces hommes témoigne aussi d'une transformation de soi et au-delà des référents sociaux traditionnels révèlent d'autres formes d'« écritures de soi » (Mbembe 2000). J'ai remarqué que certains de mes informateurs utilisent souvent dans le milieu des prénoms de stars féminines (nationales ou internationales). C'est le cas notamment de Léon qui s'est rebaptisé Noémie Campbell (mannequin noire internationale). Le choix de ce prénom découle de deux logiques. De façon symbolique, il procède d'une part d'une logique de transformation de soi et exprime dans le même temps une volonté de quitter un statut oppressant quant à l'expression de son désir (homo) sexuel et de revendiquer une identité nouvelle, un genre autre que celui dans lequel la société sénégalaise l'a assigné. Bref, cela permet d'avoir une prise sur sa propre existence. D'autre part, l'identification de Léon à une star internationale s'inscrit dans « une logique d'extraversion » (Fouquet 2011). Cette « logique d'extraversion » dont

parle Thomas Fouquet dans son analyse sur les « trajectoires des filles de nuit au Sénégal » témoigne d'un exil imaginaire consistant à cultiver une différence symbolique avec les autres à travers un mode de vie particulier ou une nouvelle perception de soi aux antipodes des canaux traditionnels. Ici, Noémie Campbell (de par sa stature internationale et en tant que figure emblématique de la beauté noire) représente pour Léon à la fois un modèle d'ouverture et d'enracinement. Ainsi, le choix porté sur Noémie Campbell doit être compris, dans une logique qui s'inscrit « entre proche et lointain, proximité et distance, soi-même et l'autre (mais aussi *soi-même comme un autre*) » (Fouquet 2012 : 441). In fine, le choix des prénoms pour ces acteurs marque un véritable moment de renaissance parce qu'il leur permet de refaçonner les identités.

Alors que les hommes militants utilisent un certain nombre d'appellations pour se désigner entre eux, je n'ai pas répertorié de terminologie spécifique utilisée par les non-militants. L'un d'eux dit ne pas avoir de « noms de milieux ». Mais, il soutient utiliser des prénoms de filles pour enregistrer les coordonnées de ses copains afin d'éviter que son entourage ne les identifie. Cela apparaît ainsi comme une autre façon de s'assurer du secret.

S'agissant toujours des appellations qu'ils utilisent entre eux, j'ai noté que pour parler de leurs pairs non-militants dans une association, les associatifs disent *ubbi secret (ubbi* c'est-à-dire le passif dans la relation sexuelle et *secret* comme la signification en français caché. *Ubbi secret* signifie donc le *MSM* caché qui est dans l'ombre, en un mot le clandestin). Ces individualités distinctes ont été déjà décrites par Maurice Leznoff et William A. Westley au Canada. Ces derniers distinguent dans leur étude deux groupes distincts : ceux qui se considèrent comme « homosexuels dévoilés » à la différence des « homosexuels secrets ». Les auteurs expliquent :

> *« De tels homosexuels sont soumis à la contrainte du secret et du camouflage de leurs pratiques déviantes. Ils seront donc désignés comme homosexuels secrets (secret). Une minorité renonce à satisfaire aux attentes de la société et abandonne toute ambition*

sociétale. De tels individus seront désignés comme homosexuels dévoilés (overt) » (Leznoff et Westley 1956 : 5).

Par ailleurs, les auteurs mentionnent que plusieurs mécanismes d'évitement sont ainsi mis en œuvre. Ces mécanismes varient en fonction des groupes sociaux (dévoilés ou secrets), mais plus largement de la profession. Les auteurs soutiennent à ce propos :

> *« Le niveau de tolérance de l'homosexualité selon les professions détermine en grande partie le mode d'évitement choisi par l'homosexuel. Ainsi il existe de nombreuses professions, dont les professions libérales sont un exemple évident, où les homosexuels ne sont pas tolérés. Dans d'autres domaines, certaines professions ont vu leurs liens avec l'homosexualité passer dans l'imagerie populaire, ou encore sont situées suffisamment bas dans l'échelle sociale pour accepter des homosexuels dans leurs rangs. Ainsi, on observe une relation étroite entre la forme d'évitement et la profession. L'homosexuel dévoilé a tendance à exercer une profession de rang social inférieur ; l'homosexuel secret une profession de rang plus élevé »* (*ibid. :* 5).

Afin d'éviter certaines formes de contrôle social, l'homosexuel passe d'un statut de dévoilé à un statut de secret au fur et à mesure de son ascension sociale. Toujours est-il, précisent les auteurs, même si ces deux groupes se distinguent socialement *« les homosexuels, secrets comme dévoilés sont liés les uns aux autres, que ça soit par la sexualité ou par l'amitié »* (Leznoff et Westley 1956 : 9). Cependant, selon les auteurs, des tensions existent entre ces deux groupes, car les secrets considèrent les dévoilés comme une menace à leur sécurité. Dans la mesure où malgré la distance sociale et les stratégies d'évitement adoptées, certaines activités comme la fréquentation de lieux communs homosexuels (bars, hôtels, coins de rue, ou toilettes publiques spécifiques) font de *l'homosexuel secret* une personne de plus en plus reconnue dans le monde homosexuel (*ibid. :* 9). Ces remarques restent pertinentes et d'actualité au Sénégal, car elles corroborent les témoignages des hommes rencontrés sur mon terrain. C'est le point de vue de Sylvain, vingt-six ans. Il est marchand ambulant dans un grand marché de la Capitale Dakaroise. Il m'a été présenté par un associatif. D'après lui :

> *« Tu sais moi je suis quelqu'un de très discret. Je suis ce que je suis, mais je ne vais pas le crier sur tous les toits. Par contre, il y a des gens qui tombent dans la provocation. Ils organisent des anniversaires ou des soirées où tu ne verras que des hommes. Bien sûr que cela va éveiller les soupçons, car les voisins ne sont pas dupes. Et beaucoup de personnes arrêtées ces derniers mois l'ont été en partie à cause de cela. Auparavant, les gens ne faisaient pas attention, mais depuis lors ils sont plus attentifs par rapport à certains comportements. Moi je ne fréquente ni certains milieux, ni ceux qui sont trop visibles. Car, c'est t'attirer des ennuis pour rien. Je les évite tout bonnement »* (Entretien avec Sylvain : Dakar, octobre 2010).

Au Sénégal, la clandestinité se décline en deux réalités : une « clandestinité partielle » et une « clandestinité totale ». Il paraît logique que les associatifs soient plus visibles que les non-militants en raison de leur engagement. Cependant, pour les uns comme pour les autres selon les circonstances et les interlocuteurs, il apparaît nécessaire d'adopter la *sutura* [pudeur, discrétion], entendu dans le sens de ne pas dévoiler ses désirs et pratiques sexuels avec des hommes. Ainsi, certains hommes quoique membres d'une association ne souhaitent pas rendre publique leur homosexualité. C'est ce qui ressort des témoignages de certains associatifs, dont Sébastien. Originaire du Sénégal oriental et âgé de trente ans, Sébastien a quitté les siens depuis cinq ans pour venir travailler en tant que tailleur à Mbour (à environ 383 kilomètres de sa ville d'origine) où je le rencontre. Célibataire, Sébastien réside seul et les grandes fêtes musulmanes [*Tabaski*[29] et *Korité*[30]] sont pour lui l'occasion de retrouver le cocon familial. Son appartenance à une famille très conservatrice l'incite à rester dans l'anonymat.

> *« Pour moi, personne n'est au courant ni ma famille, ni mon entourage, ni mes collègues de travail. Je ne rencontre pas de difficulté, car ce n'est pas quelque chose que je montre à cent pour cent. Être un homosexuel ne veut pas dire le montrer à tout le monde. Je ne fréquente pas beaucoup de MSM non plus. À la maison également je ne reçois pas des MSM. Je pense qu'il existe des personnes qui font*

---

[29] Tabaski [terme wolof] ou Aïd al-Kabîr [terme arabe] : signifie la grande fête. Cette fête musulmane commémore le sacrifice d'Abraham.

[30] Korité [terme wolof] ou Aïd el-Fitr [terme arabe] : signifie la petite fête. Elle est célébrée à la fin du mois de ramadan.

pire que les goorjigeen, mais elles vivent leur vie dans la plus grande discrétion. Chaque personne doit se protéger, car sutura da fa bax ci nit [car la pudeur est indispensable chez la personne]. En plus, si ta famille est au courant tu peux risquer gros. En effet, moi qui ai grandi dans une famille très conservatrice, telle que je la connais, les gens peuvent te renier pour l'éternité. C'est pourquoi je me protège toujours, personne ne sait chez moi mon identité sexuelle. Je fais mon travail tranquillement sans éveiller aucun soupçon » (Entretien avec Sébastien : Mbour, juillet 2010).

Cet exemple rend compte le fait que les comportements de ces hommes ne sont pas forcément en contradiction avec certaines valeurs sénégalaises notamment la *sutura* [la discrétion, pudeur]. Comme l'ont largement développé Maurice Leznoff et William A. Westley, plusieurs raisons peuvent expliquer cette discrétion. Dans le contexte sénégalais, on peut considérer le besoin d'intégrer les normes sociales dominantes et la peur des tensions sociales et familiales comme étant l'un des facteurs explicatifs de cet anonymat. Je développerai cette question, avec Richard et Raoul, ci-dessous. À la lumière des multiples appellations décrites, il apparaît évident que dans le contexte sénégalais le terme *MSM* est restrictif. Ce sera l'objet de la section suivante.

c. Sens et conditions d'usage de l'acronyme MSM

Une fois sur le terrain en mai 2010, j'ai remarqué l'usage très fréquent de l'acronyme anglais *MSM* [Men who have sex with men] signifiant ainsi la même chose que *HSH* [hommes ayant des rapports sexuels avec d'autres hommes] très utilisé par les ONG locales, les structures de soins et de prise en charge médicaux telles qu'ENDA Santé, ANCS, DLSI, CTA, mais également par les hommes militants dans la lutte contre le sida au Sénégal. Cela m'a amenée à les interroger sur le choix du terme *MSM*. Un des responsables d'ENDA Santé précise ainsi : *« le terme MSM est un terme de communication »*. Pour le dire autrement, c'est un instrument voire un outil de travail permettant de faire des activités avec les hommes aux identités sexuelles multiples sans éveiller les soupçons des populations sénégalaises extérieures au milieu du VIH/SIDA. Cet avis est également partagé par François, trente-cinq ans, rencontré lors de la réunion d'information destinée

aux leaders associatifs. Ce dernier, ouvrier dans le bâtiment, réside dans la banlieue dakaroise. Il est expulsé de chez lui lors de l'arrestation des neuf associatifs après que sa famille a reconnu l'un de ses proches amis sur les photos publiées dans les journaux. Il me confie :

> *« C'est plus discret, quand tu dis HSH, les gens peuvent deviner, mais MSM c'est un terme anglais c'est plus compliqué, il n'y a que les gens qui travaillent avec nous et bien évidemment les MSM militants qui le savons, mais si tu t'adresses à un ubbi secret 'un passif clandestin' il ne saura pas te dire c'est quoi »* (Entretien avec François : Dakar, juin 2010).

Bertrand défend le même point de vue. Il réside dans la banlieue dakaroise. C'est quelqu'un de très engagé sur lequel j'ai pu compter énormément sur le terrain. Son aide m'a été très précieuse pour rencontrer des non-militants. Benoist est fils unique, mais vit au sein d'une famille élargie (avec sa mère, ses oncles et leurs enfants ainsi que ses sœurs). Il a vingt-trois ans et suit un cursus scolaire au lycée. Il est le secrétaire général de son association et le président d'un *dahira* [association culturelle et religieuse]. Notre première rencontre a lieu lors d'une réunion que j'avais organisée pour les leaders associatifs. Il était venu accompagner par le président de son association. Je le retrouve une seconde fois lors d'un groupe de discussion, puis je lui propose de le revoir pour un entretien individuel. Bertrand explique :

> *« Je me rappelle, c'était lors d'une formation, que cette terminologie a été adoptée. Bon à un certain moment on utilisait LGBT, mais les gens sont parvenus à déchiffrer ça. Maintenant, c'est le terme MSM qui est utilisé lors des discussions pour que les gens ne soupçonnent rien. Si l'on est dans le milieu, autre que le milieu MSM on arrive à discuter entre MSM sans que personne ne se doute de rien. C'est une sorte de langage qui nous aide et nous permet de communiquer partout »* (Entretien avec Bertrand : Dakar, août 2010).

Ainsi, « il importe dès lors de replacer l'opération de catégorisation dans son contexte d'élaboration et son cadre d'utilisation pour éviter de plaquer des significations décalées » (Martiniello et Simon 2005 : 17). Les propos de Bertrand, j'ai eu à les vérifier sur le terrain lorsque je me suis adressée à des *ubbi secrets* (comme leurs pairs militants les appellent). En

effet, à chaque fois que j'utilisais le terme *MSM*, ils répondaient qu'ils ne savaient pas ou me disaient « *ah, oui j'ai des amis qui sont membres d'une association de MSM, mais moi je n'utilise pas ce terme* ». Il convient de noter que si certains termes sont de catégories émiques (car elles ont un sens local) ; d'autres sont de catégories éthiques (issues du discours international des droits des minorités sexuelles, de la mobilisation « gaie » occidentale). Cependant, cela ne signifie pas que les acteurs ne les mobiliseront pas (ils le font). Aussi, certaines de ces catégories peuvent devenir émiques (comme le terme *MSM,* puisqu'il a un sens pour les associatifs sénégalais). Il est chargé de significations nouvelles qu'on peut voir à partir de ses usages. Ainsi, au Sénégal la catégorie *MSM* ne vise pas à dénommer une réalité en évitant un vocabulaire connoté, mais plutôt à masquer ce dont on parle. On retrouve cette logique dans le discours de la santé publique où l'expression « populations clefs » permet d'annoncer la mise en place de plans de lutte contre le sida en direction de populations spécifiques (usagers de drogues injectables, travailleurs du sexe, populations carcérales, *HSH*) sans pour autant nommer des catégories d'individus dont la légitimité est faible dans les pays concernés.

Toutefois, il convient de prendre soin de dépasser la discussion de la nomination afin d'interroger la façon dont ces hommes se pensent en fonction de leurs désirs et de leurs pratiques sexuelles avec des hommes ? C'est le but de l'analyse ci-dessous.

d. Le récit de soi. De la catégorisation aux identifications

D'après certains individus interrogés, avoir des pratiques sexuelles avec des hommes n'est : « qu'un vice épisodique » (extrait du récit de Raoul) qu'ils comptent délaisser au fil du temps, « un simple moyen de revenus » (extrait du récit de Richard), ou un « penchant sexuel pour les hommes » (extrait du récit de Raoul) qui n'est pas synonyme forcément d'homosexualité ou d'homosexuel ou de *MSM*. Ils se considèrent comme des hétérosexuels. Pour ceux-ci avoir des rapports sexuels avec des hommes n'a rien à voir leur identité d'homme viril et masculin. D'ailleurs, certains ont du mal à

comprendre qu'il y ait des gens qui ont « une vraie identité homosexuelle ». Ce que nous voudrions résumer dans ces récits ci-dessous.

Richard est un jeune homme de vingt-cinq ans, étudiant rencontré par le biais d'un associatif. Il est membre d'aucune association de *MSM*, mais fréquente cependant dans son quartier quelques associatifs. Richard reste très prudent quant à ses fréquentations et préfère ne jamais recevoir chez lui, mais plutôt à l'hôtel. Il affirme « moins tu as d'amis dans le milieu, plus longtemps tu vivras dans l'anonymat ». Il s'est installé dans une ville proche de Dakar dans le cadre de sa formation universitaire, mais son domicile familial se trouve à Petit-Mbao (20km au sud-est de Dakar). S'il dit entretenir des relations sexuelles aussi bien avec des hommes ainsi qu'avec des femmes, il s'identifie, cependant, comme un hétérosexuel. Pour cela, Richard cultive une forme d'ambiguïté. En effet, il affiche des critères d'identification qui le rendent légitime autant auprès des femmes que des hommes. Richard est un homme musclé (aspect physique qui renvoie la plupart du temps à la virilité autrement dit signe d'une hétérosexualité pour l'imaginaire collectif, peut aussi être un critère de beauté valorisé dans le milieu *MSM*), habillé comme un *goor tiggy* pour reprendre l'expression de certains *MSM*. Lors de cette rencontre, Richard explique :

> *« Moi, je suis un vrai homme et pas goorjigeen, on n'a jamais abusé de moi sexuellement. Et je n'ai jamais été pénétré par-derrière. J'ai des pratiques sexuelles avec des hommes dans le but de financer mes études. J'ai grandi dans un milieu où chacun se débrouille [goorgoorlu] comme il peut. Je n'ai personne qui peut prendre en charge mes frais de scolarité et je suis dans une école de formation où je dois payer et subvenir à mes besoins. Je ne savais même pas qu'au Sénégal, il y a des gens qui se sont mobilisés pour former une association de MSM. Cela ne m'intéresse aucunement. Moi, j'ai des rapports sexuels par simple nécessité financière. J'ai des objectifs dans la vie et pour les atteindre il me faut de l'argent et c'est le seul moyen de gagner suffisamment d'argent pour mes études. Pendant les vacances, je fais de la maçonnerie, mais je gagne peu et pendant l'année scolaire je ne peux rien faire d'autre. Peut-être, les associations de MSM ou les ONG de lutte contre le sida intéresseraient plus ceux qui sont devenus MSM par choix. D'ailleurs, ce que je n'arrive pas à admettre, car pour moi c'est par obligation. Je répète [sur un ton persuasif, et convaincant] c'est par nécessité*

financière, et si j'obtiens ce que je veux, je laisserai tomber. Vous-même, si vous m'aviez croisée dans la rue vous n'allez pas dire que j'ai des rapports homosexuels, car je ne ressemble pas à ces gens-là [comme pour se démarquer] » (Entretien avec Richard : Dakar, 6 septembre 2010).

Pris sous cet angle, pour Richard avoir des relations sexuelles avec des hommes n'est plus ou moins qu'un rapport sexuel transactionnel qu'il n'articule pas avec la construction d'une identité sexuelle. Ici, pratique et identité ne vont pas de pair. On ne peut inférer une identité d'une pratique. Richard montre qu'avoir des relations sexuelles avec des hommes ne lui convient pas et qu'il compte délaisser ces pratiques dès qu'il aura une bonne situation socioprofessionnelle. Albert.J Reiss a bien illustré ce type de relation sexuelle dans la société américaine. L'auteur explique qu'il existe une forme de relation sexuelle transactionnelle particulière entre des « pairs délinquants » [*peers*] et des « adultes pédés » [*queers*]. Cette transaction constitue une forme de « prostitution homosexuelle entre un jeune homme et un homme adulte fellateur (*Fellator*). Le client adulte paye une certaine somme d'argent à un garçon délinquant prostitué pour être autorisé à lui faire une fellation. La transaction est limitée à la fellation ». Il est important de souligner que cette relation sexuelle s'inscrit d'une manière générale dans les formes de déviance définies dans la société américaine. Selon l'auteur, « du point de vue des prescriptions normatives de la société américaine, la délinquance sexuelle constitue l'une des principales formes de comportement déviant. Un grand nombre de comportements tels que les relations hétérosexuelles pré-maritales, la pédérastie et la fellation, par exemple, sont considérés comme de la délinquance sexuelle » (Reiss 1961 : 1). Fort de tout cela, les garçons impliqués dans ce type de relation sexuelle considèrent « la prostitution comme un substitut acceptable à d'autres sources de revenus ou activités délinquantes » (Reiss 1961 : 2).

Pour Nestor Perlongher (1987) : « le fait d'adopter des comportements en accord avec les paradigmes discursifs et gestuels de la masculinité 'normale' leur donne cet alibi ». D'où une conception différentielle de leur comportement sexuel avec les hommes avec qui ils ont des rapports sexuels.

Dans le même ordre d'idées Rommel Mendès-Leite dans une étude menée au Brésil, confirme l'analyse défendue par Nestor Perlongher. Il note à cet effet :

> *« Les miches, qui, en grande majorité, s'affirment hétérosexuels, se considèrent comme des individus 'normaux', qui 'sont obligés' de se prostituer provisoirement pour un besoin d'argent et qui laissent tomber 'cette vie' dès qu'ils trouvent un emploi stable. C'est un discours constant chez eux. Ils ont aussi l'habitude de regarder leurs clients homosexuels comme des bichas, c'est à dire pour eux des anormaux »* (Mendès-Leite 1996 : 20).

C'est dans la même rationalité que s'inscrit le récit de Raoul. D'après lui, ces relations avec des hommes se dissocient de l'homosexualité parce qu'elles se réduisent à la dimension génésique et n'impliquent pas de manifestations d'affection. Il s'exprime en ces termes :

> *« Moi, je n'adhère pas à la revendication des branchés qui réclament plus de liberté pour vivre leur orientation sexuelle. En plus de cela, ceux qui ont subi des violences de la part des populations je les tiens pour responsables de ce qui leur est arrivé. Si tu te comportes comme une fille dans la rue et que tu te fais tabasser, cela relève de la faute du goorjigeen, car c'est une atteinte à la masculinité, aux valeurs morales et religieuses de la société. Moi, je ne m'identifie ni comme un MSM (d'ailleurs, j'ai appris cette appellation aujourd'hui) ni comme un goorjigeen […]. Mais, moi le terme même de MSM me dérange, car je ne me retrouve pas dans cette appellation. Pour moi, les rapports homosexuels ne sont qu'un vice, de temps en temps je les fais. Parfois, il m'arrive de rester deux mois sans avoir de relations sexuelles avec un homme. Après chaque rapport sexuel avec un homme je suis dégoûté par mon partenaire sexuel. J'éprouve un grand regret. Je me lève du lit et je prends une douche et je me rhabille et je n'ai aucune marque d'affection à son égard. Par contre, avec les filles c'est différent, il y a plus d'affection, car après le rapport sexuel je la prends dans mes bras. Je lui fais des caresses »* (Entretien avec Raoul : Dakar, 5 août 2010).

Dans cet extrait d'entretien on voit d'une part une tension entre les relations (homo) sexuelles que vit Raoul et le poids de la société sénégalaise lui imposant de se penser dans des termes non *MSM*. En effet, le choix qui s'impose à Raoul pour être considéré comme un sujet communautaire et social semble restrictif et très contraignant. Ostensiblement, en se définissant comme *MSM* Raoul risque de perdre tout ce qui l'inscrit dans les

réseaux de sociabilité (amis et familles). En ce sens, ne pas se désigner est un moyen de se soustraire d'une catégorie marginalisée et exprime le besoin, dans le même temps, d'être reconnu comme *goor* [un homme]. L'exemple de Raoul n'est pas isolé des discours de certains hommes rencontrés. Si en France le *coming out* est considéré comme un moment de libération et d'affirmation pour l'homosexuel, au Sénégal, la découverte de la pratique sexuelle avec des hommes marque, dans la plupart des cas, la fin de l'appartenance au groupe des hommes, des dominants et par voie de conséquence signifie être exposé à l'ostracisme, à la stigmatisation ainsi qu'à la discrimination. Dans ce contexte, on peut considérer que beaucoup d'hommes qui ont des rapports sexuels avec des hommes épousent les catégories de la doxa en choisissant de ne pas se définir comme *MSM, HSH*, *goorjigeen*, ou homosexuel pour échapper à la violence.

En outre, en refusant de s'inscrire dans une catégorie construite par la société en tant que *goorjigeen* en dépit des rapports sexuels entretenus avec des hommes, Raoul montre qu'il est possible de se penser autrement que dans la « grammaire » imposée par la société qui définit un *go*or comme un homme, masculin, viril et ayant des rapports hétérosexuels. Cela pose la question de la subjectivation, des conditions dans lesquelles l'individu se construit en articulant contraintes sociales et culturelles et autonomie de pensée. Dans ce contexte, comme le soulignent Arthur Kleinman, Joao Biehl et Bryon Good (2007), la subjectivité doit être comprise en fonction des transformations de la société. Il faut donc comprendre que la perception que Raoul a de lui est façonnée par le contexte social, économique, politique dans lequel s'inscrit l'expérience des hommes aux identités sexuelles multiples.

Le troisième point de vue qui se dégage à la lecture de cet extrait renvoie à l'analyse de Rommel Mendès-Leite (1995). Il donne une illustration parfaite de la façon dont l'identité sexuelle est différenciée des comportements sexuels. Il écrit :

> *« Certains individus qui ont des comportements homosexuels n'ont pas forcément une identité homosexuelle, ni même bisexuelle. C'est-à-*

dire, qu'ils font mais ils ne sont pas, du moins de leur point de vue. Ces décalages entre pratiques, comportements et identités sexuelles font partie du phénomène que j'appelle ambigusexualité » (Mendès-Leite 1995 : 1).

Cela signifie dans ce contexte que « telle ou telle pratique sexuelle ne correspond pas dans les faits à l'identité sexuelle qui lui est socialement assignée. Ainsi peut-on se sentir hétérosexuel et avoir des rapports sexuels fréquents avec des personnes du même sexe. À l'inverse, on peut être marié, avoir des enfants et une vie sexuelle active avec son épouse, et néanmoins se considérer comme homosexuel » (Mendès-Leite 1996 : 20). C'est notamment le cas de Maurice.

Maurice se considère comme *MSM* et dit avoir toujours su qu'il désire les hommes depuis sa tendre enfance et l'a accepté comme tel même si cela a été très difficile de dissimuler son orientation sexuelle à son proche entourage. Il est marié depuis trois ans avec une jeune femme de confession chrétienne qui d'après lui sait qu'il est homosexuel, mais l'a accepté. Il est actuellement père d'une petite fille née en 2010 lors de ma présence sur le terrain. S'il reconnait son amour pour sa femme, il se définit cependant comme *MSM*. Dans ce contexte, les pratiques sexuelles et amoureuses avec des partenaires hommes ne sont pas forcément incompatibles avec une relation amoureuse avec une femme. Dans ce sens, on pourrait rapporter aussi l'exemple de Rémy.

Rémy : Moi ces derniers temps je voulais arrêter et me marier.

Gning Ndèye : Vous êtes donc déjà tombé amoureux d'une femme ?

Rémy : oui, elle habite dans le nord du pays, mais elle ne sait pas que je suis goorjigeen. C'est la première fille avec laquelle je suis sorti et tombé amoureux. Nous sommes sortis pendant un an. Par la suite, nous avons perdu tout contact. Du coup, on ne se voyait plus. Pendant ce temps, sa famille l'a obligée à se marier avec une autre personne, car elle n'avait plus de nouvelles de moi. Durant ma fugue, elle avait appelé 3 fois à la maison pour demander mon numéro de téléphone à ma mère. Mais cette dernière lui a dit que personne n'a de nouvelles de moi depuis longtemps. Je l'aimais. Le jour où j'ai su qu'elle s'est mariée, cela m'avait beaucoup affecté.

Gning Ndèye : Donc vous prévoyez de vous marier avec une femme ?

Rémy : Oui dans peu de temps. À chaque fois, je dis à ma mère que je me marierai si j'arrive à trouver un boulot.

Gning Ndèye : Pensez-vous rester encore dans le milieu MSM une fois marié ?

Rémy : Oui je pense, car tu peux être marié, mais avoir aussi un copain.

Gning Ndèye : Seriez-vous prêt à mettre votre partenaire féminine dans la confidence ?

Rémy : non, car aucune femme n'accepte que son homme soit goorjigeen. Une fois qu'elle saura, elle quittera son mari.

Gning Ndèye : Si vous vous mariez avec une fille, ce sera par amour ou par obligation ?

Rémy : je peux le faire par amour, si j'ai des sentiments pour elle. Mais, puisque, depuis le mariage de mon ex, je n'ai personne, si je me marie présentement ce sera pour ma mère. (Entretien avec Rémy, Dakar, 25 septembre 2010).

Dans ce cas précis, Rommel Mendès-Leite propose de parler d'une « bisexualité non désirée par la peur du stigmate homosexuel, ou l'hétérosexualité comme camouflage de l'homosexualité » (Mendès-Leite 2000 : 54). Pour l'auteur, cette attitude traduit non pas une envie de bisexualité, mais davantage un désir social de rester dans la norme exigée par la société. Il explique à ce propos :

> *« En fait, ils cherchent à combattre leur différence en voulant intégrer la norme dont l'homosexualité est absente. Dans nombre de cas exposés, être amoureux d'une femme, c'est pouvoir se positionner dans une mouvance générale qui normalise son rapport à la société. L'obsession de paraître 'comme les autres' peut conduire jusqu'au désir social de l'autre féminin, animé d'un amour physique platonique, que l'on pourrait résumer ainsi : tomber amoureux d'une femme, mais sans la désirer, ni la satisfaire sexuellement »* (*ibid. :* 56).

Dans cette optique, le mariage pour un homosexuel renvoie à ce qu'Erving Goffman (1963) appelle un recours à une couverture. Si nous nous accordons avec les remarques des auteurs, disons dans d'autres cas que l'on peut élargir la compréhension des motivations du mariage en dehors de

l'analyse de ceux-ci. La fin du récit de Rémy, en effet, montre que le mariage peut également être envisagé comme un choix réfléchi de vivre son amour avec une femme, ou bien comme l'expression d'un désir d'enfant, d'homoparentalité, comme le soutient Léon. Je suis entrée en contact avec Léon par le biais d'une responsable d'ENDA Santé durant mon séjour sur le terrain en 2010. Léon est un associatif de trente-deux ans qui occupe un poste clé dans son association et est médiateur de santé (le cas de Léon est abordé plus en détail dans la partie3). Il affirme :

> « *Moi je suis MSM et je sais que je le resterai toute ma vie. C'est quelque chose de naturel qui est en moi, je n'y peux rien. Je suis très efféminé et c'est comme cela que je marche dans la rue. Ce que je suis je ne le cache pas à Dieu, ni à ma famille pourquoi vais-je le cacher à la société. D'autres par contre refusent de s'identifier en tant que MSM. Je m'accepte en tant que goorjigeen qui n'a pas que des gestes féminins, mais qui a des rapports sexuels avec d'autres hommes. Je suis lesbienne. Cela veut dire que je suis tantôt passif ou actif, mais je n'ai de rapports sexuels qu'avec des hommes. Si je me marie un jour, ça ne serait pas par obligation comme les autres, mais tout simplement parce que je veux avoir des enfants, après je divorce* » (Entretien avec Léon : Dakar, 20 juillet 2010).

D'un premier point de vue, on peut avancer que le récit de Léon n'a rien de particulier dans une société où la procréation est très valorisée. Dans ce contexte, ceux qui ne peuvent pas procréer (femmes stériles et hommes impuissants) sont ainsi condamnés à la mort sociale, en ce sens que l'enfant représente le « symbole de la vie » (Ndiaye 2009). Toutefois, au-delà de l'immortalité, le désir d'enfant exprimé par Léon peut être compris comme la seule possibilité de s'humaniser, d'accéder à une existence sociale, dans un contexte sociopolitique où les hommes aux identités sexuelles multiples sont enfermés dans le carcan de l'animalité, du néant, de l'innommable, parce que l'homosexualité paraît tellement incompréhensible, qu'elle est classée en dehors de l'humanité (partie3).

Cette description du lexique était utile à plus d'un titre. Elle a permis de me déprendre des stéréotypes qui circulent dans le milieu hétérosexuel auquel j'appartiens pour appréhender le sens local des dénominations. Les termes *goorjigeen, MSM,* homosexuel, recouvrent une multiplicité de réalités

qui se traduit par un lexique pour se désigner par rapport aux réalités concrètes du quotidien. La reconnaissance de la richesse du lexique usité pour désigner les expériences des hommes aux identités sexuelles multiples est à l'origine du projet développé dans ce volume. Partant de cette richesse lexicale renvoyant à de multiples réalités, je souhaite décrire et comprendre les différentes façons de penser et de vivre son homosexualité au Sénégal. Ces réalités multiples s'inscrivent dans un contexte où les représentations sociales négatives concernant les pratiques sexuelles entre hommes sont prévalentes. L'idée que ces pratiques ont un caractère illégitime est présente dans l'ensemble de la société sénégalaise. Le Sénégal : une société hétérosexuelle ? Pour répondre à cette question, il convient de replacer la question de l'homosexualité dans un contexte politique et social spécifique. Cependant, il est essentiel de situer d'abord le déni de l'homosexualité dans un contexte plus large. En effet, il importe de préciser que les sciences sociales, comme la société sénégalaise, ont eu des difficultés à penser l'homosexualité et aujourd'hui les chercheurs bénéficient d'outils d'analyse qui se sont construits dans la durée. Dans cette perspective, je propose de revenir sur le discours des sciences sociales et de son évolution.

DEUXIÈME PARTIE :
LE DISCOURS SUR LA SEXUALITÉ

SEXUALITÉ ET HOMOSEXUALITÉ DANS LES SCIENCES SOCIALES

1. Penser et décrire les sexualités en Occident

La situation de l'homosexualité a considérablement changé les recherches sur la sexualité tant du point de vue de la réflexion que des publications massives parues ces dernières années. Depuis les années 1980, nous assistions à un véritable *coming out* de la sexualité (du moins en Occident) en tant qu'objet d'étude et d'attention particulière des sciences sociales. Aujourd'hui, les questions sur la sexualité, l'homoparentalité, le PACS, les identités sexuelles et de genre, et plus récemment le « mariage pour tous » sont de plus en plus présentes au cœur des débats actuels de nos sociétés et témoignent d'une visibilité politique et scientifique accentuée.

Toutefois, pour écarter tout malentendu, souligner l'intérêt actuel des sciences sociales pour la sexualité ne signifie pas que ces dernières ne s'y sont pas intéressées avant les années 80. La sexualité est présente dans certains travaux classiques en sciences sociales. En anthropologie, par exemple, la sexualité émerge en tant qu'objet d'analyse permettant de saisir les modes de pensée et d'organisation des sociétés comme en témoignent les travaux précurseurs de Bronislaw Malinowski (1929). Alors que la sexualité occupe une position moindre dans les préoccupations des chercheurs de l'époque, il propose une étude sur les pratiques sexuelles des « peuples primitifs » et publie *Sexe et répression dans la société sauvage.* L'auteur relève dans cette étude que les Trobriandais, contrairement aux Occidentaux, sont un peuple avec une grande liberté sexuelle. À ce sujet, il écrit : « jeunes garçons et filles ont de multiples occasions de s'instruire sur les choses sexuelles, sans sortir du cercle de leurs camarades. Les enfants s'initient les uns les autres aux mystères de la vie sexuelle, et cela d'une manière directe et pratique, et dès l'âge le plus tendre » (Malinowski 1929 : 55). Par la description de l'entrée dans la sexualité, Malinowski dédramatise

la sexualité : « en situant le commencement de la vie sexuelle véritable à l'âge de six à huit ans pour les filles, de dix à douze ans pour les petits garçons, nous nous rapprocherons, je crois, davantage de la vérité. Et à partir de cette époque, la sexualité prend une importance de plus en plus grande, pour assumer finalement un caractère naturellement calme » (*ibid. :* 56). D'après Malinowski, le seul tabou, voire la seule restriction à la liberté sexuelle, c'est celle de l'inceste entre frère et sœur. Il explique à ce propos : « de petites filles accompagnent leurs pères dans les expéditions de pêche, au cours desquelles les hommes enlèvent leur feuille pubienne. La nudité, dans ces conditions, est considérée comme naturelle, puisqu'elle est nécessaire. Aucune idée de licence ou d'obscénité n'y est associée » (*ibid. :* 54). À l'inverse, il précise :

> *« Mais sous ce rapport, un petit garçon est beaucoup moins en contact avec sa mère, car en ce qui concerne les relations avec celle-ci qui sont, aux yeux des indigènes, celles entre parents véritables, le tabou, l'inceste entre en application dès l'âge le plus tendre et s'oppose à toute intimité, susceptible de provoquer des convoitises sexuelles entre le garçon et sa mère et, surtout, ses sœurs » (ibid. : 54-55).*

En mettant l'articulation entre culture et expressions de la sexualité chez les Trobriandais, Bronislaw Malinowski nous amène à penser la sexualité en termes de relativisme culturel. En effet, comme l'indique Daniel Vangroenweghe : « la sexualité humaine n'est jamais l'expression de la seule nature, mais elle est également une construction culturelle. Selon les cultures, les conceptions varient à propos des relations sexuelles prénuptiales, conjugales ou extraconjugales » (Vangroenweghe 2000 : 148). Peu d'années après, dans la même lancée que Malinowski, Margaret Mead reprend cette notion de relativisme culturel, dans son ouvrage *Mœurs et Sexualité en Océanie*. Dans le livre I : *Trois Sociétés Primitives de Nouvelle-Guinée*, l'auteure observe et décrit l'organisation sociale et sexuelle de trois peuples : les Arapesh, les Mundugumor et les Chambuli. D'après elle, les traits de personnalité assignés à chaque sexe chez ces trois peuples ne sont que « d'essence sociale ». Margaret Mead rapporte que :

> *« L'idéal arapesh est celui d'un homme doux et sensible, marié à une femme également douce et sensible. Pour les Mundugumor, c'est celui d'un homme violent, agressif marié à une femme tout aussi violente et agressive. Les Chambuli, en revanche, nous ont donné une image renversée de ce qui se passe dans notre société. La femme y est le partenaire dominant ; elle a la tête froide, et c'est elle qui mène la barque; l'homme est, des deux, le moins capable et le plus émotif » (Mead 1963 : 311).*

Partant de ces observations, elle écrit :

> *« Si certaines attitudes que nous considérons comme traditionnellement associées au tempérament féminin- telle la passivité, la sensibilité, l'amour des enfants-peuvent si aisément être typiques des hommes d'une tribu, et dans une autre, au contraire, être rejetées par la majorité des hommes comme des femmes, nous n'avons plus aucune raison de croire qu'elles sont irrévocablement déterminées par le sexe de l'individu. Et cette conclusion s'impose avec d'autant plus de force que les Chambuli ont renversé les rôles, tout en conservant officiellement des institutions patrilinéaires »* (Mead 1963 : 312).

En ce sens, les différences de comportements typiques masculins et féminins observées chez ces trois peuples primitifs, d'après elle, « apparaissent de toute évidence être le résultat de conditionnement social ». En effet, l'auteure mentionne :

> *« Nous sommes obligés de conclure que la nature humaine est éminemment malléable, obéit fidèlement aux impulsions que lui communique le corps social. Si deux individus, appartenant chacun à une civilisation différente, ne sont pas semblables (et le raisonnement s'applique aussi bien aux membres d'une même société), c'est, avant tout, qu'ils ont été conditionnés de façon différente, particulièrement au cours de leurs premières années : or c'est la société qui décide de la nature de ce conditionnement. La formation de la personnalité de chaque sexe n'échappe pas à cette règle : elle est le fait d'une société qui veille à ce que chaque génération, masculine ou féminine, se plie au type qu'elle a imposé »* (*ibid. :* 312-313).

Dans son livre II *Coming of Age in Samoa*, Margaret Mead observe les rites sexuels ayant cours chez les Samoa. Elle montre comment par le biais de l'apprentissage social se forme et se construit la sexualité des adolescentes samoanes, qu'elle juge moins contraignante que celle des adolescentes américaines basée sur un certain nombre de restrictions. Pour

elle, « l'adolescence n'est nécessairement pas une période tendue et tourmentée » (*ibid. :* 457) à Samoa. Elle soutient que si l'adolescente américaine est sujette à plus de troubles d'ordre psychologique, « la jeune Samoane n'a à faire à aucun dilemme de cette sorte. L'activité sexuelle est chose naturelle et agréable. On peut s'y adonner librement, dans les seules limites qu'impose le rang social : les filles de chefs et les épouses de chefs ne doivent se permettre aucun écart en dehors du mariage. Les adultes, chefs ou mères, qui assument des responsabilités familiales sont trop occupés pour pouvoir consacrer beaucoup de temps aux relations amoureuses » (*ibid. :* 524). Toutefois, Margaret Mead met en garde contre une possible transformation de l'organisation sociale de la société samoane avec l'influence occidentale :

> *« Tout le monde est d'accord sur ces conceptions, sauf les missionnaires : mais les protestations ont bien peu d'effet. Il est cependant à craindre que si l'on se rapproche suffisamment de leur point de vue, fondé sur la morale sexuelle européenne, l'impératif du choix, avant-coureur de conflits, fera son apparition dans la société samoane »* (Mead 1963 : 524).

D'une façon générale, pour Margaret Mead les différences entre les sexes ne sont ni biologiques, ni naturelles, mais relèvent plutôt de la socialisation, de l'éducation. Elles sont donc culturelles.

L'apport de Bronislaw Malinowski et Margaret Mead à l'approche du domaine de la sexualité par l'anthropologie est considérable. Leurs contributions ont initié une démarche nouvelle dans la compréhension du rapport entre les sexes, comme construction sociale. Avec Bronislaw Malinowski et Margaret Mead, la sexualité est dénaturalisée et inscrite dans l'ordre de la culture.

Cependant, les analyses des auteurs, quoique marquant une rupture avec une vision naturaliste de la sexualité et par extension freudienne du comportement sexuel infantile[31], relèvent d'une autre forme d'essentialisme.

[31] Pour Sigmund Freud (1905) dans Trois essais, la sexualité infantile détermine la sexualité à l'âge adulte. Il résume la libido infantile en trois stades : le stade oral (un plaisir buccal par la succion), le stade anal (plaisir anal par la rétention et l'élimination des matières fécales, et le stade phallique (le plaisir par la masturbation). Ces trois stades sont suivis d'une période de latence, après laquelle une

En effet, la sexualité n'est pas seulement le produit de la culture. Comme le souligne Daniel Vangroenweghe « ce n'est pas tant l'individu que la culture qui détermine ce qui peut se faire et comment on doit se comporter sexuellement. Néanmoins, au sein de chaque culture, il existe une grande différence entre les normes et la réalité vécue » (Vangroenweghe 2000 : 149). Ainsi, une approche purement culturelle risque d'enfermer toute analyse aux représentations culturelles et sociales. En ignorant les stratégies individuelles développées par les acteurs, elle fait l'impasse sur l'expérience du vécu de ces derniers. La critique de Derek Freeman à l'encontre de Margaret Mead rejoint ce point de vue. Les travaux de Margaret Mead ont suscité nombre de critiques posthumes dont les plus marquantes sont celles de Derek Freeman. Pour vérifier le bien-fondé des résultats de Margaret Mead, Derek Freeman a mené une étude similaire auprès des Samoans quelques années après le passage de Margaret Mead. Dans *Margaret Mead and Samoa : the Making and Unmaking of an Anthropological Myth* publié en 1983, il démontre en quoi Margaret Mead reste prisonnière de son projet de validation de la théorie de son mentor Franck Boas défendant la thèse de la primauté de la culture sur la biologie pour rendre compte de la personnalité et des comportements. Derek Freeman remet en cause l'homogénéité des propos de Margaret Mead sur la sexualité des adolescentes samoanes qu'il estime être arbitraire. Derek Freeman met également en doute son interprétation. Il estime en effet que la difficulté d'évoquer les questions de sexualité avant le mariage hypothèque la qualité des données recueillies par Margaret Mead auprès de ses informatrices. Il souligne d'une part que les jeunes filles samoanes ne parlaient pas anglais, d'autre part Margaret Mead avait une compréhension limitée de la langue samoane. Ainsi, il a été facile pour les jeunes filles samoanes de fournir délibérément à Margaret Mead de fausses informations sur elles.

Sans trop nous étendre sur cette controverse, l'analyse de Margaret Mead pose le rapport du chercheur à son objet d'étude. Pour saisir les

---

sexualité génitale réapparait. L'auteur conclut que les « perversions sexuelles » s'expliqueraient par le retour des plaisirs non génitaux et la maladie mentale dérive du refoulement de ces plaisirs dans l'inconscient.

enjeux de l'analyse de Margaret Mead, il convient de la replacer dans son contexte historique. Dans l'entre-deux-guerres, la société américaine était très puritaine et conservatrice. Les rôles entre les sexes étaient définis selon la nature assignant la femme dans un rôle social contraignant. Mais, au 19e siècle, cette conception hégémonique du sexe semble avoir cédé la place aux débats politiques sur la libération sexuelle dans l'espace public. En dénonçant les normes sexuelles ayant cours dans la société de son époque, Margaret Mead fait en miroir une critique de la morale américaine. Son analyse révèle ainsi un enjeu politique et renvoie à l'intentionnalité de l'auteure. En outre, en analysant la sexualité des jeunes samoanes comme unique donc spécifiquement différente de celle des adolescentes en Occident, en cela elle n'échappe pas au discours moralisateur sur la sexualité des « peuples primitifs ».

Dans le même temps, il faut considérer que ces études classiques sur la sexualité n'ont pas abordé de front les autres expressions de la sexualité dans ces sociétés, comme si elles en étaient exemptes. Le peu d'intérêt pour la sexualité non reproductive notée pendant cette période témoigne d'une situation particulière. La sexualité (aussi bien aux États-Unis qu'en France) reste à ses débuts un domaine privilégié de la religion (le christianisme), et de la science médicale (la psychiatrie, ainsi que de la psychanalyse). En effet, comme le rappelle Evelyn Hooker, « traditionnellement, le comportement homosexuel de l'adulte est considéré comme une psychopathologie individuelle, relevant des compétences du clinicien, comme la déviance est une pathologie sociale qui concerne le sociologue ou l'anthropologue et l'anormalité biologique l'endocrinologue ou le généticien. La littérature sur l'homosexualité, aujourd'hui considérable, se caractérise par l'hégémonie des recherches ou des spéculations produites par les spécialistes des disciplines biologiques » (Hooker 1965 : 2). En termes plus clairs, les discours des médecins sur la sexualité étaient plutôt de nature biologique confinant ainsi les pratiques sexuelles de façon schématique dans un cadre normatif, moral, voire thérapeutique ou médical. Comme le note Philippe Ariès, « la médecine, dès la fin du XVIIIe siècle, a repris à son compte la conception cléricale de

l'homosexualité. Celle-ci devient une maladie, au mieux une infirmité dont l'examen clinique permettrait le diagnostic » (Ariès 1982 : 59).

En outre, l'homosexualité fait l'objet de condamnations légales. Ainsi, d'après Evelyn Hooker c'est le caractère illégal et immoral associé à l'homosexualité qui explique le manque d'intérêt des sciences sociales pour les sexualités jugées non orthodoxes. L'auteur mentionne à ce sujet : « dans notre propre société, comme dans beaucoup d'autres, ce comportement fait l'objet de tabous légaux et sociaux, ce qui a largement contribué au manque d'intérêt relatif de la recherche pour des individus extérieurs aux cliniques ou institutions thérapeutiques et correctionnelles » (Hooker 1963 : 2).

De la même façon, David Sonenschein attire notre attention dans son article publié en 1966 « *Homosexuality as a Subject of Anthropological Inquiry* » sur la littérature insignifiante en anthropologie sur l'homosexualité dans les sociétés occidentales. Et souligne à cet effet : « les trois principales sortes de considérations relatives à l'homosexualité proposées par les psychologues ont porté sur son origine ou ses causes (2) son fonctionnement et (3) son traitement en vue d'une guérison » (Sonenschein 1966 : 3). Autrement dit, les spécialistes de ces disciplines susmentionnées ont étudié et diagnostiqué l'homosexualité comme un état pathologique, donc soignable. Il en était de même en France, comme l'indique Rommel Mendès-Leite : « en fait, la question de l'étiologie de l'homosexualité connait un grand essor au XIXe siècle à partir surtout des recherches des psychiatres, qui considéraient les rapports sexuels entre personnes de même sexe comme relevant du domaine de la pathologie » (Mendès-Leite 2000 : 32). Aussi comme le rappelle Rommel Mendès-Leite, c'est sous les termes de *monomanie érotique ou érotomanie* (Esquirol, 1772-1840), de *dégénérescence héréditaire* (Auguste Morel, 1809-1873), de *psychopathie* (Ernst Von Feuchtersleben, 1806-1849), de *perversion* dans le sens d'une *altération pathologique d'une fonction vers le pire*, de *déviance* qui désignerait dans ce contexte *une disparition normale d'un organe*, d'*aliénation morale* terme introduit par James Crowles Pritchard (1786-1848) ou encore de *passion*

sexuelle morbide (Dictionnaire Oxford, 1872) que l'homosexualité fut désignée dans le passé.

Concrètement, c'est dans les années 1950-1960 que sont publiés, dans la revue *Sexual deviance*, les premiers articles traitant de l'homosexualité. À ce sujet, il est intéressant de souligner bien avant le mouvement de libération gay et lesbien des années 1970 né lors des événements de Stonewall (qui marque historiquement le début de la libération homosexuelle aux États-Unis, en 1969) et de la *Fondation du Gay Libération Front*, il existait une approche sociologique de l'homosexualité qui a très vite introduit au cœur des débats la dimension sociale des identités sexuelles. Un exemple simple est celui des études menées par les fondateurs de l'école de Chicago (Albert Reiss, Nancy Achilles, William Simon et John Gagnon, Evelyn Hooker, Maurice Leznoff et William A. Westley, etc.). Ces travaux restent novateurs en ce sens qu'ils ont apporté des éclairages nouveaux sur les organisations sociales des gays aux États-Unis (j'y reviendrai plus loin). Retenons que ces réflexions ont fait évoluer aussi bien le discours des sciences sociales sur l'homosexualité que l'approche méthodologique (des histoires de vie) des groupes sociosexuels. À l'encontre d'une approche biomédicale, les homosexuels sont considérés « comme une catégorie sociale plutôt que comme une catégorie médicale, psychiatrique » (McIntosh 1963). Dans ce contexte, les analyses des auteurs ont permis de rompre avec la vision naturaliste développée par les psychanalystes et psychologues et marquent dans le même temps *« la fin de l'hégémonie intellectuelle de la psychanalyse en tant que cadre théorique et idéologique pour penser la sexualité »* (Giami 2003 : 27). On peut parler dans ce sens d'« inversion de la question homosexuelle » (Fassin 2003).

Ces études (menées par les auteurs susmentionnés) réalisées dans différentes villes des États-Unis (San Francisco, Los Angeles), mais aussi au Canada se sont intéressées particulièrement au traitement social de l'homosexualité (Kitsuse 1962), aux communautés gay, à leurs modes de vie ainsi qu'aux différents milieux de sociabilité homosexuelle (les bars, saunas,

pub, etc.) (Achilles 1967), à la construction de l'identité gay (Simon et Gagnon 1967), etc.

Dans ce cadre, citons l'article consacré aux réactions sociales face aux comportements déviants que John I. Kitsuse publie en 1962. Dans cette étude, l'auteur analyse les processus par lesquels les personnes en viennent à être définies comme déviantes par les autres. Il pose les questions suivantes : quels sont les comportements qui sont définis par les membres du groupe, de la communauté, de la société, comme déviants et comment ces définitions organisent et activent-elles les réactions sociales par lesquelles les personnes en viennent à être différenciées et traitées comme déviantes ? John I. Kitsuse remarque que dans la société américaine la déviance est définie « comme un processus par lequel les membres d'un groupe, d'une communauté, d'une société interprètent un comportement comme déviant, définissent les personnes qui se comportent ainsi comme une certaine catégorie de déviant, et leur accordent le traitement jugé approprié à de tels déviants » (Kitsuse 1962 : 3). L'auteur souligne à cet effet : « l'assignation des statuts de sexe est censée procurer un ensemble de rôles et de comportements culturellement proscrits, dont il est attendu des individus qu'ils les apprennent et les exécutent (perform). Dans une telle conception, les rôles et comportements homosexuels sont considérés comme étant 'inappropriés' aux statuts de sexe assignés à l'individu, et sont ainsi théoriquement définis comme déviants » (*ibid. :* 3). Par conséquent, les comportements sexuels jugés comme immoraux impliquent des « réactions uniformément sévères et effectives » *(ibid. :* 3). Ainsi, l'auteur note que : « les individus qui sont publiquement identifiés comme homosexuels se voient fréquemment refuser les droits sociaux, économiques et légaux des hommes 'normaux'. Sur le plan social, ils peuvent être traités comme objets d'amusement, de ridicule, de mépris et, souvent, de peur ; sur le plan économique ; ils peuvent être sommairement renvoyés de leur travail ; enfin du point de vue légal, ils font fréquemment l'objet d'interrogations et de harcèlement par la police » (*ibid. :* 3). Cependant, contrairement à certaines analyses, un des apports significatifs de l'étude de John I. Kitsuse consiste à souligner que : « les réactions face aux homosexuels dans la société

américaine ne sont pas sociales au sens où elles seraient uniformes au sein d'un segment limité ; mais plutôt qu'elles sont largement conditionnées par des facteurs subculturels aussi bien que situationnels. Ainsi, non seulement les processus par lesquels les personnes en viennent à être définies comme homosexuelles dépendent de l'interprétation de leur comportement par les autres, mais en outre, les sanctions imposées et le traitement accordé en conséquence de cette définition changent largement parmi les membres conventionnels de divers groupes subculturels » (*ibid. :* 12).

Au Sénégal, lors des débats récents sur l'homosexualité dans l'espace public, deux positions sur l'homosexualité se sont opposées. Dans ce contexte, il est également intéressant de documenter, au-delà des raisons sociales (les rapports sociaux de sexe) qui expliquent les violences envers les hommes aux identités sexuelles multiples, d'autres facteurs explicatifs qui sous-tendent ces prises de position d'une part et d'autre part de montrer comment cette violence est vécue différemment selon les hommes concernés (partie2 et 3).

D'autres études intéressantes ont porté, cette fois-ci, sur les bars gays. À ce sujet, citons tout particulièrement celle de Nancy Achilles. Dans l'article qu'elle consacre aux bars gays à San Francisco, l'auteure montre comment les bars gays ont porté sur le plan politique les revendications de leurs clients. Selon elle, les bars se révèlent non seulement être de véritables organisations, voire des institutions, mais également sont des lieux de sociabilité dans lesquels se développent d'autres formes de services. Dans une large mesure, l'auteure explique à ce sujet : « en développant sa propre 'personnalité' et en devenant une institution à part entière, le bar remplit des fonctions sociales plus spécialisées qui dépassent sa fonction de sociabilité. Un bar particulier, par exemple, peut servir de bureau de prêt, de restaurant, de centre de réception et de transmission de messages, de central téléphonique, etc. » (Achilles 1967 : 2). D'autre part, les bars fréquentés par les gays font preuve d'un véritable engagement aux côtés de leurs clients dans la lutte contre les répressions policières. Nancy Achilles souligne à cet effet : « ce sont souvent les bars eux-mêmes qui produisent les

appels les plus vifs en faveur des droits des homosexuels, car ce sont le plus souvent les bars qui prennent la tête de la défense dans les affaires juridiques. Les avocats engagés pour défendre les bars servent d'intermédiaires entre les institutions du groupe homosexuel et celles du reste de la société » (*ibid. :* 6).

Si cette étude a l'avantage de présenter les modes d'organisation et la manière, dont la lutte pour la reconnaissance s'opère à travers l'occupation de l'espace et des lieux de loisirs, cependant elle laisse pendante la question de la vie ordinaire de ces groupes sociaux dans des espaces plus confinés tels la famille. En effet, comme le remarquent William Simon et John H. Gagnon « on sait par exemple beaucoup sur les bars homosexuels, mais très peu sur la façon dont l'homosexuel gagne sa vie, trouve un logement ou gère ses relations familiales » (Simon et Gagnon 1967 : 2). C'est donc dans une tout autre perspective que William Simon et John H. Gagnon, de façon pertinente, mettent l'accent sur certains aspects des adaptations sexuelles et non sexuelles des lesbiennes vis-à-vis des modèles féminins généraux. Pour les auteurs, la vie de ces groupes sociaux n'est pas seulement caractérisée par des comportements déviants. En ce sens, pour mieux saisir l'homosexualité il est essentiel « d'observer ou de rendre compte du comportement conforme, auquel le déviant consacre pourtant fréquemment une grande part de son temps et de son énergie et qui constitue le contexte des performances déviantes et bien souvent, leur donne sens » (Simon et Gagnon 1967 : 2). Perçue ainsi, l'homosexualité ne constitue pas forcément une rupture avec la société ou la norme sexuelle dominante. Cela se traduit aussi par l'adoption de certains comportements conventionnels. D'après eux : « dans la plupart des cas, les femmes homosexuelles suivent les modèles féminins conventionnels tant en ce qui concerne le développement de leur sexualité que l'ensemble de leur parcours sexuel » (*ibid. :* 3). Autrement dit, « quel que soit le désir des femmes pour le prestige, une carrière professionnelle ou une union harmonieuse, la société s'emploie de la manière la plus insidieuse à produire des épouses et des mères » (*ibid. :* 3). Cependant, il faudrait tenir compte évidemment tel que le précisent les deux auteurs « les exceptions à cette généralité résultent soit de l'expérience de la

prison, soit d'autres situations de groupe restreint où les contraintes s'exerçant sur les performances sexuelles et les assignations de rôles sont fondamentalement différentes de celles observables dans le reste de la société (Gialombardo 1966 ; Ward, Kassebaum 1965) » (*ibid. :* 4). Loin d'affirmer que l'expérience de l'homosexualité soit la même pour les hommes ainsi que pour les femmes au Sénégal ; je rejoins le point de vue des auteurs en me donnant comme objectif de rendre compte du vécu et de l'expérience (vie de famille, professionnelle, amicale, etc.) des hommes aux identités sexuelles multiples avant de réfléchir à la question de la prévention. Ce faisant, je souhaite privilégier l'ordinaire plutôt que le sensationnel. Cela revient également, au-delà des singularités à replacer ces vécus dans l'environnement social dans lequel évoluent ces hommes afin de voir, par exemple, comment certains rapports de domination et de genre, qui caractérisent les relations hétérosexuelles, sont reproduits dans les relations entre hommes. D'une manière générale, ce qui est le plus frappant en lisant ces articles publiés depuis une soixante d'années, ce sont les parallélismes avec ce que j'ai pu observer au Sénégal. Certes, si l'on peut parler d'une culture « subalterne » (Guha 1982) même si le terme est connoté (car suppose une position d'infériorité et une incapacité des sujets à l'action), ou alors d'une culture qui s'exprime clandestinement ; il est difficile de parler d'une véritable culture gay (avec des bars spécifiques, des quartiers, etc. comme c'est le cas en Occident) en raison de la répression sociale et légale de l'homosexualité. Cependant, plusieurs aspects développés par les fondateurs de l'École de Chicago concernant les modes de vie ainsi que les représentations sur l'homosexualité sont fort pertinents. Je reprendrai l'analyse de ces différents aspects de façon plus détaillée (partie3).

En France, contrairement aux États-Unis, la sexualité a occupé une place marginale dans les réflexions des chercheurs en sciences sociales. Certes, l'étude de Marcel Mauss sur les techniques du corps dans les années 1950 permet d'appréhender le corps comme un produit social. De la même manière, des sociologues tels Norbert Elias et Pierre Bourdieu « méritent en particulier l'attention pour leur contribution fondatrice à une théorie de l'incorporation » (Fassin et Memmi 2004 : 13). Pour autant, peu de

recherches se sont intéressées à cette thématique. Cette situation s'explique aussi bien par le contexte juridique, social et moral de l'homosexualité en France que pour des raisons d'ordre épistémologique et méthodologique. Comme l'explique Sonia Dayan-Herzbrun la plupart des études sur la sexualité sont restées longtemps orientées vers la conjugalité et se sont insérées jusqu'à une période assez récente, dans trois paradigmes majeurs de la sexualité : le durkheimisme, le freudisme et le structuralisme. Elle note à ce propos :

> *« La prohibition de l'inceste, forme sous laquelle semble s'énoncer cette règle, devient un thème central dans des paradigmes qui, encore aujourd'hui, dominent en France les sciences sociales dans la mesure où nombre de travaux continuent à se situer par rapport à eux : le durkheimisme, l'œuvre de Freud et le structuralisme anthropologique »* (Herzbrun 1991 : 10).

Dans l'approche structurale développée par Claude Lévi-Strauss (1947), les pratiques sexuelles sont appréhendées en lien avec les interdits mis en place par les institutions la cantonnant ainsi à des aspects purement conventionnels tels que la famille, la parenté, le mariage, la reproduction, et la prohibition de l'inceste. Ainsi conçue, l'homosexualité se voit réduite à un comportement sexuel jugé anormal par rapport aux normes sexuelles reconnues comme légales et légitimes. Cela explique que les relations intimes, érotiques, étaient négligées dans l'analyse des écrits des sociologues. Ainsi, on peut évoquer Émile Durkheim lorsqu'il écrit : « le mariage fonde la famille et en même temps en dérive. Ainsi, toute union sexuelle qui ne se contracte pas dans la forme matrimoniale est perturbatrice du devoir, du lien domestique, et, du jour où l'État lui-même est intervenu dans la vie de la famille, elle trouble l'ordre public (…) Il n'y a pas de société morale dont les membres n'aient les uns envers les autres des obligations, et quand ces obligations ont une certaine importance, elles prennent un caractère juridique. L'union libre est une société conjugale où ces obligations n'existent pas. C'est donc une société immorale » (Durkheim, 1975 T3 : 74). Émile Durkheim, rapporte que dans les sociétés étudiées la sexualité n'était légitime que dans le cadre du mariage. Dans cette perspective, la famille ainsi que le mariage constituent la relation sociale la

plus aboutie qui apparaît comme nécessaire au bon fonctionnement de la société. Cela explique que la sexualité soit contrôlée et les individus soumis à des règles de bonne conduite sexuelle pour assurer une certaine cohésion sociale. « L'homosexualité était alors bien séparée de l'hétérosexualité, seule pratique normale et admise, mais elle était en même temps rejetée et noyée dans le vaste arsenal des perversités, l'a*rs erotica* occidentale est un catalogue de perversités toutes peccamineuses. Il se créait ainsi une catégorie de pervers, ou, comme on disait, de luxurieux, d'où l'homosexualité avait de la peine à se détacher » (Ariès 1982 : 58). Ainsi, bon nombre de travaux en sciences sociales dans l'hexagone ont mis en relief cette dimension reproductive et institutionnalisée de la sexualité sous-entendant une dichotomie entre le bien et le mal, le normal et le pathologique, la norme et l'interdit.

Dans ce contexte historique et politique, il est question de sexualité conjugale entre deux sexes opposés. Jean Louis Flandrin fait remarquer que : « par la conjonction de ce principe moral et de ce fait démographique, les pulsions sexuelles des jeunes gens se sont trouvées soumises, dans l'Europe occidentale des XVIIe et XVIIIe siècles, à une répression qui n'a guère d'équivalent en d'autres lieux et d'autres temps » (Flandrin 1981 : 280).

L'institutionnalisation de la sexualité dans le milieu académique ne permettait pas la multiplication des recherches universitaires. Cette situation contribue à la compréhension du manque de légitimité de l'homosexualité en tant qu'objet d'étude scientifique, qui s'est traduit aussi par la non-reconnaissance des chercheurs travaillant sur cette thématique. Sylvie Chaperon (2002) rapporte à ce propos que la plupart des chercheurs qui s'intéressaient à l'homosexualité ne parvenaient pas à trouver des maisons d'édition s'ils n'étaient pas simplement stigmatisés au sein des institutions universitaires. En outre, comme le soutiennent Didier Fassin et Dominique Memmi « la sexuation du corps, distinguant les êtres humains au lieu le plus fondamental d'interface entre la nature et la culture, est longtemps demeurée un point aveugle de disciplines qui considéraient de fait

la société dans une perspective asexuée, c'est-à-dire masculine, reléguant la différenciation sexuelle du côté du biologique qui relevait d'autres savoirs et appelé du même coup au régime d'hétérosexualité » (Fassin et Memmi 2004 : 12). D'autre part, les auteurs estiment que « la séparation du corps et de l'esprit, fondée dans la pensée cartésienne, a également opéré comme un implicite des sciences sociales qui considéraient l'homme en société du point de vue presque exclusif de sa participation intellectuelle à la construction du monde social par le langage (...). Être sans sexe, être sans langage, l'objet des sciences sociales est ainsi resté, pour l'essentiel, un sujet sans corps » (*ibid. :* 12).

En résumé, la conjonction de ces différentes raisons justifie le fait que la sexualité soit relativement peu développée par les chercheurs en sciences sociales. Il a fallu attendre le courant des années soixante-dix afin que les écrits en sciences sociales sur la sexualité se fassent plus nombreux. Cette évolution s'accompagne d'un certain nombre de changements sur le plan politique et social. C'est à cela que traite la section suivante.

Contexte politique et social de l'émergence des études sur la sexualité en France

Avant les années 70, en France, l'étude de la sexualité s'inscrivait particulièrement dans un champ médical, juridique, mais aussi littéraire. Ensuite, mise à part la démographie qui s'est penchée sur la question de la baisse de la fécondité ainsi que des naissances, rares sont les chercheurs qui ont investi le domaine de la sexualité à part les historiens (Tamagne 2006). Ces derniers ont mené des travaux sur les pratiques sexuelles des hommes et des femmes dans le passé pour envisager la diversité des formes d'expressions de la sexualité juvénile tout en replaçant l'évolution de la sexualité en Occident dans diverses mutations qui ont eu lieu dans la société française en particulier. C'est le cas des travaux de Jean Louis Flandrin et Philippe Ariès.

Par la suite, on peut distinguer dans l'évolution des études sur la sexualité deux événements majeurs essentiels : d'une part le mouvement de mai 1968 qui a conduit à la reconnaissance des mouvements homosexuels à

partir de 1970 avec l'arrivée de la gauche au pouvoir, d'autre part l'apparition du sida dans les années 1980.

Dans un premier temps, la sexualité a été marquée dans les années 1970 par les publications des mouvements sociaux révolutionnaires homosexuels (Mendès-Leite 2000). Il n'est pas question ici de faire une présentation exhaustive et analytique de ces différentes recherches ce qui aurait nécessité me semble-t-il des développements plus larges. L'objectif c'est de citer sommairement quelques travaux significatifs qui ont marqué cette période. À cet effet, on peut retenir l'ouvrage collectif, de Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jean Genet, et leurs collaborateurs, publié en 1973 dans la revue Recherches sur les Trois milliards de pervers (Grande Encyclopédie des Homosexualités). Cet ouvrage s'inscrit dans un registre politique et révolutionnaire. Sur un style provocateur, les auteurs mettent en scène l'homosexualité masculine avec des scènes érotiques. La publication de la première version a suscité de vives critiques à l'époque. L'ouvrage est considéré comme une menace à l'ordre symbolique. Ainsi, la publication de la première version fut sursise par la Commission de censure et certains passages dont ceux de Guy Hocquenghem, n'apparaissent pas dans la seconde version. C'est dans le même registre que s'inscrivent aussi d'autres travaux engagés. L'ouvrage de René Schérer, *Une érotique puérile,* paraît en 1977. L'auteur grand défenseur de la liberté sexuelle, prône une révision du code pénal sur la majorité sexuelle afin de permettre aux mineurs d'avoir une sexualité libre avec des adultes. L'ouvrage de Guy Hocquenghem, *la Dérive homosexuelle,* publié à la même période s'inscrit également dans le mouvement révolutionnaire de l'époque. Guy Hocquenghem, militant du FHAR [Front homosexuel d'action révolutionnaire, crée en 1971], analyse le lien entre l'évolution de la société occidentale et la construction socio-culturelle de l'homosexualité contemporaine. En outre, il dénonce l'implication de l'État dans la formation et le maintien de l'ordre symbolique.

D'autres recherches rejoignent un vaste domaine d'études développées aux États-Unis par les féministes de la première époque (1970) ou les mouvements *gender-studies*. Ces recherches remettent en cause la notion de

différence naturelle des sexes et montrent que le masculin et le féminin ne sont que des assignations sociales, mais ils sont aussi symboliques. Toutefois, les études des féministes de la première époque privilégiaient les thèmes qui concernent surtout l'avortement, la sexualité et le viol. En d'autres termes, les études défendent la thèse d'une exploitation des femmes (sur le plan social et sexuel). La principale critique adressée à ces travaux menés par ces mouvements, comme le mouvement FHAR [Front homosexuel d'action révolutionnaire], est d'alimenter une vision binaire du genre. En effet, la question du genre se limite à une réflexion du rapport homme-femme comme un rapport de domination, occultant ainsi les réalités sociales et sexuelles des hommes.

Par la suite, « la seconde moitié des années 1970, mais surtout des années 1980 ont connu un déplacement des fronts militants, en plein déclin depuis l'apogée du gouvernement socialiste, vers des travaux à caractère universitaire et scientifique. Bien sûr, le nouveau statut social de l'homosexualité et le déclin du mouvement homosexuel revendicatif pendant le premier septennat de François Mitterrand y sont pour quelque chose » (Mendès-Leite 2000 : 63). On voit ainsi émerger timidement quelques études sur l'homosexualité dans des disciplines telles que la sociologie, l'histoire, etc. On peut souligner la première enquête sociologique française sur l'homosexualité de l'Homme (Bon et Arc 1974). L'enquête s'intéresse aux modes de vie des militants homosexuels d'une association. L'article sociologique « la Rationalisation de la sexualité » (1977) d'André Béjin et de Michael Pollak s'inscrit aussi dans cette perspective. Les auteurs défendent l'existence d'une sexualité rationnelle. « La rationalisation de la sexualité » implique une dissociation de l'intérêt sexuel de la procréation, de la sexualité des tendances affectives. Ce cadre d'analyse permet aux auteurs d'établir un lien entre la gestion des risques et l'expérience de l'homosexualité.

En histoire, les travaux de Michel Foucault (dont on reconnaît l'influence sur la théorie *queer*) servent de référence à l'étude de l'histoire contemporaine de la sexualité. Dans son ouvrage qu'il consacre à *l'Histoire de la sexualité* (1976) constituée en trois volumes : 1 (la volonté de savoir), 2

(l'usage des plaisirs), 3 (le souci de soi), Michel Foucault se propose de comprendre le régime de « pouvoir-savoir-plaisir » qui sous-tend le discours sur la sexualité humaine. Il parle de biopouvoir au sens où la notion de sexe relève d'un dispositif du pouvoir. Cela le conduit à considérer la politique du sexe, au-delà des lois répressives, comme une forme de pouvoir et de domination. D'après l'auteur, pour analyser les réalités actuelles sur la sexualité, il apparait nécessaire de comprendre le dispositif du pouvoir. En cela, il s'intéresse « aux techniques polyphormes du pouvoir » (Foucault 1976 : 20) par lesquels le Pouvoir contrôle la sexualité au quotidien afin de mieux asseoir sa souveraineté. Ainsi, il s'agit pour Michel Foucault de dégager la « volonté de savoir qui leur sert à la fois de support et d'instrument » (*ibid. :* 20).

Foucault soutient que « les disciplines du corps et les régulations de la population constituent les deux pôles autour desquelles s'est déployée l'organisation du pouvoir sur la vie » (*ibid. :* 183).

D'une part, l'auteur considère que si en Occident, la sexualité bénéficiait d'une certaine tolérance, au XVIIe siècle l'ascension de la bourgeoisie s'est accompagnée par l'adoption de nouvelles normes sexuelles. Par la suite, à la place de la répression et du droit de mort de l'État sur ses sujets, le début du XVIIIe siècle est marqué par une forte incitation institutionnelle à parler du sexe. La mise en discours participe au dressage du corps. Le sexe est alors considéré comme le mal par la pastorale catholique. Ainsi, parler du sexe est devenu un moyen d'amener les fidèles à confesser leurs péchés et leur permettre de purifier leur âme. À cela s'ajoute au « XVIIIe siècle une incitation politique, économique, technique, à parler du sexe » (*ibid. :* 33). Il s'agit, au-delà du discours moral, de parler du sexe de façon rationnelle notamment à travers des disciplines nouvelles que Michel Foucault désigne « anatomo-politique du corps humain » (Foucault 1976 : 183).

D'autre part, au milieu du XVIIIe siècle avec le contrôle des naissances et de la mortalité, le niveau de santé, la durée de la vie, de la longévité, s'opère toute une série d'interventions et de contrôles régulateurs que Michel

Foucault considère comme une « bio-politique de la population » (*ibid. :* 183) dans le but d'assujettir les corps. Il parle de « corps-espèce » en ce sens que « l'on se sert de lui comme matrice des disciplines et comme principe des régulations » (*ibid. :* 192)

Cette vision du corps s'inscrit dans une perspective anthropologique développée par Marcel Mauss dans les « techniques du corps » publié en 1934. À travers son analyse, Marcel Mauss nous enseigne à penser le corps non pas comme un produit de la nature, mais plutôt de la culture. Autrement dit, le corps est une réalité sociale et culturelle. L'auteur parle ainsi de « corps instrument » dans un sens où il considère qu'il se présente comme un lieu de socialisation, de contraintes sociales. Cependant, si Michel Foucault se sert du modèle maussien du corps, par ailleurs il suggère de penser conjointement contraintes sociales et capacité d'action du sujet. Car comme le rappellent Marie-Pierre Julien et Jean-Pierre Warnier (1999), le modèle d'analyse de Marcel Mauss pose problème dans la mesure où il n'appréhende le corps que sous l'angle culturel et oblitère ainsi l'autonomie du sujet. Dans ce sens, les auteurs écrivent : « il n'est pas pour autant question de nier le poids socioculturel des modes de pensées ou des attitudes corporelles qui pèse sur le comportement de chacun comme le montre très bien en évidence Mauss, mais il faut leur associer tous les enjeux de pouvoir (politiques, économiques…) au cours desquels le sujet construit son propre itinéraire » (Julien et Warnier 1999 : 19).

La problématique posée par Michel Foucault fournit un cadre d'analyse théorique dans la compréhension des enjeux du discours sur la sexualité contemporaine. En cela, il est intéressant dans la réflexion portant sur la société sénégalaise de saisir les logiques politiques et sociales qui sous-tendent les débats actuels sur l'homosexualité dans l'espace public. En d'autres termes pourquoi l'homosexualité suscite actuellement beaucoup de discours.

Par la suite, dans les années 80, avec l'apparition du sida, les études des chercheurs en sciences sociales gagnent plus de visibilité dans le

domaine de la sexualité. En effet, comme le mentionne Rommel Mendès-Leite :

> « *Le fait que le besoin et l'importance des recherches en sciences humaines et sociales ainsi qu'en santé publique pour la prévention aient considérablement contribué à une plus grande allocation de fonds et, par conséquent, à un important développement des recherches sur les sexualités est incontestable. Dans ce contexte, les recherches sur l'homosexualité masculine ont connu un essor inouï* » (Mendès-Leite 2000 : 82).

Dès 1985, un programme de recherche en sociologie sur les « homosexuels face au sida » est mis en place, sous la direction de Michael Pollak, dans le cadre du CNRS. Cette recherche s'appuyant sur des enquêtes annuelles en collaboration avec la revue Gai Pied Hebdo (Jaspard 1997 : 77), s'intéresse aux homosexuels masculins, à leurs modes de vie et leur rapport au sida. Ce dispositif a permis de suivre l'évolution des comportements préventifs face au VIH « mais aussi la transformation des rapports établis avec les autres homosexuels ou leur entourage social, l'évolution des revendications portées par le groupe, sans oublier l'acceptation de l'homosexuel par son entourage le plus proche » (Boshow et al 2003 : 36).

Aussi, il convient de souligner que la création de l'ANRS en 1988 a contribué à l'émergence d'études sur les gaies et lesbiennes en rapport avec le sida. Ces études s'inscrivent dans les préoccupations de lutte contre le sida. Dans cette optique, une attention particulière est accordée aux perceptions du sida, aux comportements sexuels, à la gestion du risque, etc. Ces données servent de cadre de référence pour l'élaboration de politiques de prévention spécifiques à l'endroit des populations homosexuelles (Broqua et al 2003). En outre, le recueil de données ethnographiques sur les conditions de vie, l'environnement social, l'expérience homosexuelle au quotidien, permet de dépasser une vision épidémiologique, voire sexuelle, de l'homosexualité et d'aborder des problématiques plus larges liées à la construction socio-politique de l'identité sexuelle, du genre, s'inscrivant ainsi dans le cadre théorique des *queer studies*.

À l'encontre des féministes de la première époque, la *queer theory* (1990) ou le mouvement postmodernisme s'inspire de la théorie constructionnisme développée par les fondateurs de l'École de Chicago. Dans la même perspective, la théorie *queer* propose de reconsidérer les inégalités de genre et de dénaturaliser le sexe et la domination masculine. Le travail de Judith Butler offre ainsi un bel exemple de déconstruction du genre, pour repenser autrement la question des minorités sexuelles. En effet, elle développe une approche singulière du genre qui n'est pas fondée sur une division binaire (masculine et féminine). L'auteure reproche aux psychanalystes, féministes (de la première époque) et autres de « décrire les corps en fonction de deux et seulement deux sexes » (Butler 2006 : 220). Pour elle, leur analyse n'est pas différente du discours homophobe, car ils associent « le genre d'une personne à la position sexuelle qu'elle occupe ». Or, l'existence d'hermaphrodites permet de remettre en cause l'existence de deux sexes biologiques. L'auteure mentionne : « de plus, même si la morphologie et la constitution des corps apparaissent confirmer l'existence de deux sexes rien ne nous autorise à penser que les genres devraient aussi s'en tenir au nombre de deux » (*ibid. :* 67). En ce sens, à l'instar de Michel Foucault (1976), Judith Butler estime que sexe et genre relèvent tous deux d'une construction sociale et politique. Elle parle dans ce sens de façonnage. Analyse déjà présente dans l'œuvre de Simone de Beauvoir. Judith Butler s'inspire de l'idée selon laquelle *« on ne nait pas femme on le devient »* (de Beauvoir 1949). Autrement dit, le sexe n'est pas seulement une donnée biologique, il est aussi socialement construit. Contrairement à la théorie naturaliste qui défend une vision des sexes fondée sur le biologique, d'après Judith Butler la sexualité et les pratiques sexuelles ne sont pas déterminées par le genre. En somme, le genre est l'identité construite par l'environnement social. En d'autres termes, la « masculinité » ou la « féminité » est le produit d'une socialisation intériorisée.

Pour résumer, comme j'en ai fait état dans les pages précédentes, le discours des sciences sociales sur la sexualité a connu une évolution certaine en Occident. Réprimée et médicalisée, l'homosexualité a été finalement rayée de la liste des maladies mentales en 1973 par l'association

américaine de psychiatrie [*American psychiatric association*]. En France, l'homosexualité a été dépénalisée en 1982 (Broqua 2003). Dans la même dynamique, on assiste, dans les années 1990, à la légalisation d'unions homosexuelles dans plusieurs pays européens, dont les Pays-Bas. En France, l'intérêt des sciences sociales porté à cette pratique sexuelle doit être corrélé à ce nouveau statut juridique dont bénéficient les groupes sociaux concernés avec notamment l'apparition du sida. Bien évidemment, on peut discuter du statut de l'homosexualité par rapport à cette évolution. Au début, la visibilité de l'homosexualité en rapport avec le sida c'est aussi la théorie des « 4H » (Farmer 1996) : Haïtiens, Hémophiles, Héroïnomanes, Homosexuels qui indexait les homosexuels et les autres H comme vecteurs de la maladie. En outre, si aujourd'hui l'homosexualité est au cœur des débats contemporains, on note aussi une invisibilité scientifique de l'homosexualité féminine. Dans le même temps, on ne saurait envisager l'évolution de l'homosexualité de façon linéaire. En ce sens, « plutôt qu'une dislocation du système gouvernant les comportements amoureux, il faudrait y voir l'émergence de débats qui révèlent tous à la fois les conflits de la sexualité et de la démocratie qui y est en cours » (Chaperon 2002 : 49). S'il existe des acquis non négligeables pour les homosexuels, il faut considérer que, comme le montrent Christophe Broqua et al. (2003), la reconnaissance sociale de l'homosexualité est plutôt onirique. Les auteurs parlent dans ce sens de paradoxes de la « reconnaissance sociale », dans la mesure où la construction identitaire des homosexuels reste émaillée par nombre de difficultés d'ordre familial et social. L'ouvrage dirigé par Didier Fassin et Dominique Memmi, *Le gouvernement des corps*, revient sur cette dichotomie entre la reconnaissance juridique et la marginalité des homosexuels dans la société française. En effet, « si la législation paraît avoir progressivement acquis une certaine neutralité en matière de norme sexuelle, l'étude des interprétations jurisprudentielles et des commentaires doctrinaux viennent rappeler que les magistrats et les juristes continuent d'opérer des évaluations morales qui énoncent la bonne sexualité » (Fassin et Memmi 2004 : 19). Cela explique qu'en France, depuis l'adoption du PACS en 1999, le débat sur le mariage et le droit à l'adoption pour les couples homosexuels

se posent difficilement et provoquent des réactions sociales parfois violentes. En effet, comme le remarque Daniel Borillo : « la question de l'égalité c'est-à-dire l'accès au mariage civil pour les unions de même sexe fut sciemment esquivée. Le gouvernement et les parlementaires n'ont de cesse de manifester leur attachement au modèle familial classique évitant soigneusement de mettre en question la 'nature hétérosexuelle' de l'institution matrimoniale » (Borillo 2004 : 186). En ce sens, finalement, il semble comme le suggère Daniel Borillo que « comme le mariage, le Pacs participe d'une forme spécifique de gouvernementalité des sexualités, et tout particulièrement de l'homosexualité, non plus pour la condamner, mais pour la placer dans un rang de subordination formelle. Ainsi, l'espace de la discrimination n'a fait que se déplacer du droit pénal (avec la décriminalisation de l'homosexualité) au droit civil et particulièrement au droit civil de la famille » (*ibid. :* 186). Les controverses autour du mariage pour tous (l'une des promesses majeures du Président François Hollande lors des élections présidentielles de 2012) viennent nous le rappeler. Ces tensions se sont révélées lors du vote concernant le « mariage pour tous » et les réactions violentes observées au sein de la population française.

À l'issue de ce bref rappel, dans d'autres contextes, il est aussi nécessaire de faire appel au passé pour comprendre le présent. Ainsi, c'est à la lumière de cette revue rapide de la littérature concernant le discours des sciences sociales en Occident qu'il faut également comprendre les lectures hégémoniques sur la sexualité en Afrique.

2. Discours des Sciences sociales sur la sexualité en Afrique

Le passé s'est-il actualisé dans le présent ?

En Afrique, tel que le rapporte Daniel Vangroenweghe : « la conception prétendant que l'homosexualité était inconnue en Afrique remonte à Edward Gibbon et à son célèbre ouvrage *Le déclin et la chute de l'Empire romain* (1776-1788), où l'auteur insiste sur l'influence malsaine de l'homosexualité (qu'il appelait sodomie) sur les affaires d'État. Après avoir traité de l'homosexualité dans les territoires méditerranéens et ailleurs, il écrit : « Je crois et j'espère que les Noirs dans leur pays étaient exempts de cette peste morale ». Un siècle plus tard, en 1886, Richard Burton va encore consolider ce mythe. Il situait l'Afrique subsaharienne hors de la sodatic zone, c'est-à-dire hors de la zone où l'on rencontrait l'homosexualité, sa pratique et son acceptation » (Vangroenweghe 2000 : 193). Sous ce rapport, l'homosexualité apparaît fort peu dans les travaux des sciences sociales. Comme le note Daniel Vangroenweghe :

> *« Les africanistes ont peu publié sur la sexualité. On a néanmoins consacré de nombreuses publications sur le mariage et au divorce, aux rôles social, économique ou rituel des femmes et aux changements dans les relations homme-femme ou dans d'autres formes constitutionnalisées de comportement sexuel »* (Vangroenweghe 2000 : 149).

En raison des enjeux politiques, le discours des sciences sociales sur la sexualité obéissait aux normes dominantes de l'époque coloniale. Cela explique que « les anthropologues qui avaient pourtant rassemblé nombre de données ne les publièrent pas » (Vangroenweghe 2000 : 200). Le texte d'Evans Pritchard publié en 1970, quarante ans après sa production (1929), est à ce titre exemplaire. Daniel Vangroenweghe estime que ce silence est imputable au mythe sur la sexualité des Africains, l'un des arguments de l'esclavage. Il soutient ainsi : « on avait besoin d'hommes forts et de femmes fécondes. Si l'on dépeignait les esclaves africains sous les traits de fragiles « chochottes » on perdait par la même occasion l'une des raisons de

remplacer les Indiens par des Africains dans les plantations » (*ibid. :* 200). En outre, il convient de considérer le contexte répressif de l'homosexualité en Occident. Mieux, comme l'écrit Christophe Broca (2012) dans la présentation de la première publication d'Evans Pritchard (1929), le contexte de l'homosexualité en Angleterre ne favorisait pas la publication des écrits D'Evans Pritchard puisque lui-même étant « bisexuel » il risquait la répression au même titre que les homosexuels.

Ce discours sur « la sexualité africaine » pendant la période coloniale alimente encore nombre de représentations actuelles sur la sexualité en Afrique. Plus encore, il convient de souligner qu'après les indépendances, l'Afrique n'a pas tout simplement hérité d'un mode de pensée la sexualité, mais également de lois qui criminalisent l'homosexualité. La plupart des législations condamnant l'homosexualité en Afrique sont en effet directement héritées de la période coloniale. Cependant, il ne s'agit pas seulement d'envisager le déni de l'homosexualité sous cet angle. « Si l'information sur l'homosexualité fait défaut, c'est imputable à la fois aux indigènes et aux anthropologues. Les indigènes se sont tus sur la sexualité en général et sur les pratiques spéciales, comme l'homosexualité rituelle ou chamanique en particulier. La conception occidentale ethnocentrique de l'homosexualité qui prévalait à cette époque a rendu toute compréhension mutuelle encore plus malaisée » (Vangroenweghe 2000 : 200). De la même façon, il convient de préciser que jusqu'à une période assez récente, il faut souligner que les études sur le genre en Afrique sont dans leur majorité associée aux questions sur les rituels de construction de la masculinité (Godelier 1982), les rapports sociaux de sexes (Meillassoux 1982, Sow 2007), le développement ou la question féministe (Sow 2007), la santé de la reproduction (Bozon et Heztrich 2004), etc.

En outre, comme l'a déjà relevé Marc Epprecht, ce regard que les Africains portent sur la sexualité, à l'échelle du continent, a été conforté par les premières études sur le sida. Si l'apparition du sida dans les années 1980 a permis une littérature conséquente sur la sexualité en Afrique en particulier ; le nombre important d'études épidémiologiques,

sociodémographiques, comportementales, historiques, sociologiques, anthropologiques, etc. était cependant centré jusqu'à une période assez récente sur l'hétérosexualité. Non seulement cela a renforcé la notion « de promiscuité africaine », mais également inventé un « sida hétérosexuel en Afrique » par opposition à une pandémie « gay américaine » pour reprendre Marc Epprecht (2008). Rappelons que les lectures dominantes sur le sida avaient démontré trois modes principaux de transmission du virus en Afrique : sexuel (rapports sexuels entre hommes et femmes) sanguin (objets tranchants et souillés), mère-enfant (lors de l'accouchement ou de l'allaitement) ; alors que la réalité se révèle sous un autre angle. Dans certains pays d'Afrique, les hommes aux identités sexuelles multiples sont aussi touchés que le reste de la population générale, comme c'est le cas au Sénégal. Les modes de contamination ignorés sur le continent concernent également les injecteurs de drogues et les contaminations ayant lieu dans le milieu hospitalier en raison de l'usage de matériel souillé (Packard et Epstein 1991).

En somme, l'analyse des travaux et écrits sur l'homosexualité montre que l'Occident n'est pas exempt de ce que l'on décrit en Afrique. En outre, comme l'observe Marc Epprecht, si « l'homophobie est d'importation occidentale », en tout état de cause, des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe existaient bien avant l'arrivée des colons. Cependant, bon nombre d'Africains continuent de nier l'existence de pratiques sexuelles entre personnes de même sexe. Ce déni s'appuie sur une hétéronormativité dont la société sénégalaise offre un bon exemple. L'enjeu du chapitre suivant est donc de comprendre les logiques des argumentaires sur l'homosexualité dans la sphère publique. S'il convient de ne pas occulter l'histoire coloniale et les premières études sur le sida, la compréhension du déni de l'homosexualité implique de prendre en compte le contexte national sénégalais notamment en matière de politiques de genre et de normes sexuelles.

ANALYSE D'UNE CONTROVERSE : DISCOURS SUR L'HOMOSEXUALITÉ DANS L'ESPACE PUBLIC AU SÉNÉGAL

Rappel des faits

Au Sénégal depuis 2008, les hommes aux identités sexuelles multiples font l'objet d'une attention considérable de la part de la presse sénégalaise. D'ailleurs, pendant plusieurs mois, ils font la couverture des journaux locaux. Ils sont présentés dans les médias en des termes dévalorisants et insultants tels : « *pédé, homo,* ou *goorjigeen* ». Rappelons que cette médiatisation négative s'est accompagnée de plusieurs arrestations de ces hommes dont les plus publicisées ont été celle des cinq personnes interpellées par la Division des investigations criminelles en février 2008 à la suite de la publication de photos de mariage de deux hommes à Petit-Mbao par le magazine d'information mensuel *Icône*. En janvier 2009, s'en est suivie l'arrestation de neuf associatifs dans la demeure du président d'AIDES-Sénégal (association de *MSM*[32]) pour « acte contre nature et association de malfaiteurs ». Ces deux séries d'arrestations et les débats qui s'en suivirent témoignent de la visibilité croissante de l'homosexualité et de la perception négative qui l'entoure, ou plus justement de sa construction récente comme un problème dans l'espace public sénégalais. En effet, en décembre 2003, l'histoire de Maniang Kassé désigné dans les médias comme « le transsexuel le plus célèbre au Sénégal » n'avait pas suscité autant de violence, comme en témoigne le récit de ce journaliste.

> *« Dès 8 heures, la foule assaillit l'exigu tribunal qui avait connu, ce jour-là, un dispositif de sécurité impressionnant. Lorsque l'homosexuel fit son entrée en scène, on découvrit un individu paré comme une femme : une robe blanche, des bracelets aux bras, des bagues aux doigts et des ongles vernis. Une chaîne au cou, le pas posé, Maniang Kassé était accueilli par les applaudissements de la*

[32] Tel qu'ils se désignent.

foule. Et il ne s'était pas fait prier pour répondre de la main. Les cheveux bien arrangés, il prit place dans le box où il était le seul prévenu ce jour : audience spéciale oblige. Évidemment, toute la presse était là pour suivre de près ce procès qu'elle avait déjà annoncé comme s'il s'agissait d'un événement majeur. La déception des journalistes fut grande lorsque le président du tribunal, Bara Gaye, lança en début de procès : 'compte tenu du contexte tout à fait exceptionnel, en vertu de l'article383 du Code de procédure pénale, l'audience se tiendra à huis clos pour préserver l'ordre'. C'est la mort dans l'âme que le public et la presse quittèrent la salle d'audience » (Journal, Le soleil, vendredi 28 août 2009).

Si Maniang Kassé (arrêté pour tentative d'extorsion de fonds sur Donal Baron 'industriel français') avait suscité la curiosité et la sympathie de beaucoup de Sénégalais et de journalistes, par contre le mariage des hommes de Petit-Mbao et l'histoire des neuf associatifs ont créé une panique morale et suscités de nombreuses violences. Partant de ces faits, il serait important de comprendre pourquoi l'homosexualité suscite une telle forme de panique morale ? Pour le dire autrement, pourquoi l'homosexualité pose problème actuellement au Sénégal ? Coïncidence saisissante, le mariage de Petit-Mbao qui s'était déroulé en 2006 n'a été porté à la connaissance du public qu'en février 2008, à un mois du sixième sommet de l'organisation de la conférence islamique [OCI] à Dakar[33]. Dès lors, on peut s'interroger sur les conditions de son déploiement. Il convient ainsi d'étudier la nature et la portée des discours sur l'homosexualité dans la sphère publique. Quels sont les enjeux et les logiques politiques, historiques, permettant de comprendre ces épisodes et plus largement la situation des hommes aux identités sexuelles multiples au Sénégal ?

Après avoir rappelé l'actualité du débat sur l'homosexualité au Sénégal, je propose une forme d'épidémiologie des représentations relative à l'homosexualité en m'inscrivant dans la démarche initiée par Dan Sperber. D'après Dan Sperber, faire une épidémiologie des représentations revient à s'intéresser à la distribution des représentations. Il mentionne à cet effet :

[33] Le sixième sommet de l'Organisation de la conférence islamique s'est tenu du 8-14 mars pour la deuxième fois au Sénégal.

> « *Dans une perspective épidémiologique, l'explication causale des faits culturels relève d'une sorte d'épidémiologie des représentations. L'épidémiologie des représentations cherchera à expliquer les macrophénomènes culturels par l'effet combiné de deux types de micromécanismes : des mécanismes individuels de formation et des mécanismes interindividuels qui par le biais de transformations de l'environnement, aboutissent à la transmission de représentations* » (Sperber 1996 : 71-72).

Cette démarche peut se résumer comme suit : tout d'abord, l'épidémiologie s'intéresse non pas aux représentations, mais à leur diffusion. Ensuite, elle cherche à expliquer cette distribution par des facteurs « psychologiques » et « écologiques ». Toutefois, comme nous y invite Julien Bonhomme (2007) l'épidémiologie des représentations est pertinente, à l'étude des faits socioculturels, à condition de la dissocier de « l'approche pathologique ». Par ailleurs, dans la mesure où l'épidémiologie des représentations se situe à un certain niveau de généralité, pour répondre aux exigences de l'analyse ethnographique, elle doit rendre compte de manière fine de matériaux ethnographiques précis. Ainsi, cette analyse est complétée par des entretiens réalisés auprès de certains acteurs (*MSM*, rappeurs entre autres). Concrètement, l'épidémiologie des représentations relative à l'homosexualité au Sénégal (c'est-à-dire de leur distribution au travers des médias, des prêches, de chansons rap, etc.) est articulée à l'interprétation de leur contenu. On verra que les débats sur l'homosexualité alimentent deux questions : celle de la légalité de l'homosexualité et celle de la légitimité sociale des hommes concernés. Dans un premier temps, il s'agit donc de comprendre en quoi les constructions sociales sur l'homosexualité s'articulent à une conception naturaliste des identités sexuelles (identité masculine et identité féminine). Ensuite, reconnaissant que ces constructions sociales ne reposent pas seulement sur une vision essentialiste, il s'agit d'analyser d'autres logiques qui les sous-tendent et dont certaines ont à voir avec le VIH/sida. Pour ce faire, on identifiera les logiques de ces constructions sociales sur l'homosexualité au regard de la séroprévalence du VIH au Sénégal. On verra ainsi que s'il existe des politiques de prévention à l'endroit de ces hommes, pour des raisons sociales et religieuses, l'existence de ces politiques existe en parallèle du maintien de

leur l'illégalité. On rendra compte ainsi des effets induits par ces constructions sociales sur les politiques de prévention. Dans ce contexte, on verra en quoi la non-reconnaissance de l'homosexualité apparaît pour les acteurs comme nécessaire à la revendication d'une identité nationale sénégalaise (face à la « domination occidentale »), dans un monde globalisé où la crise politique et socio-économique que traverse le Sénégal paraît devoir en menacer les fondements. Cependant, ce qui peut apparaître comme une posture concernant que le rapport de la société sénégalaise à l'homosexualité relève en réalité d'une série de commentaires sur la sexualité. En outre, cela reflète de manière sous-jacente la crise que traverse le Sénégal. Cette articulation entre sexualité et crise au Sénégal était déjà perceptible dans le traitement médiatique et judiciaire de l'affaire *Guddi Town*. L'affaire *Guddi Town* fait référence à une vidéo d'un concours de danses jugées obscènes (le lëmbël : danse érotique pratiquée par les femmes lors des cérémonies), filmée dans une boîte de nuit de Dakar. La diffusion de cette vidéo sur internet fut suivie de l'arrestation en 2007 d'une célèbre danseuse sénégalaise, d'autres filles, ainsi que des organisateurs de la soirée pour « attentat à la pudeur, outrage aux bonnes mœurs, diffusion de films à caractère pornographique et association de malfaiteurs ». Ainsi, les productions discursives sur l'homosexualité au Sénégal ne doivent pas être considérées sous l'angle de leur exceptionnalité, mais plutôt comme une conséquence de la désacralisation de la sexualité dans un contexte de crise économique, morale et politique.

Partant de là, je m'efforcerai d'analyser de concert discours sur l'homosexualité et incertitudes au Sénégal (une incertitude relevant autant de la crise économique que d'une crise politique et morale). L'objectif est donc de démontrer les liens entre ces différents facteurs et de replacer la lecture de cette controverse ainsi que les violences dans les angoisses et incertitudes de la société sénégalaise face à sa situation politique (homosexualité comme un moyen d'accéder au pouvoir), face à sa situation économique bloquée du Sénégal (homosexualité comme un moyen d'enrichissement) face à un monde globalisé.

Enfin, dans un second temps, comptant rompre avec une vision globalisante négative de l'homosexualité au Sénégal, j'aborderai des discours sans doute moins sonores et radicaux et pourtant bien présents. Il s'agit de positions adoptées par certains acteurs en faveur des hommes aux identités sexuelles multiples. L'existence de ces prises de position témoigne du fait que le discours local sur l'homosexualité au Sénégal n'est pas homogène. Ces réactions dénotent une affirmation de la démocratie à travers non seulement l'attachement au principe fondamental de la Constitution du Sénégal, à savoir « tous les hommes naissent libres et égaux en droit et en devoir », mais aussi la reconnaissance de la liberté des minorités sexuelles sénégalaises comme partie intégrante de la charte des Nations-Unies sur les Droits de l'homme. Tout cela doit être analysé, bien évidemment, comme un aspect non négligeable d'un changement social perceptible dans les dynamiques et logiques des acteurs concernant l'homosexualité. En effet, dans une large mesure, la visibilité croissante ces dernières années des hommes aux identités sexuelles multiples dans les grandes métropoles africaines y compris au Sénégal m'amène à l'appréhender au-delà de la question du VIH/Sida comme une revendication sexuelle identitaire.

1. Les homosexualités face à l'hétéronormativité de la société sénégalaise

a. **Les Statuts sociaux de sexe au Sénégal**

Au Sénégal, comme je l'ai évoqué précédemment le terme *goorjigeen* est utilisé pour désigner ceux qui désirent ou qui ont des rapports sexuels avec des hommes. Tel que mis en récit dans cet extrait de chanson de rap.

Texte original en wolof	Traduction en français
Goor-jigeen wala jigeen goor	Homme-femme ou femme-homme
Lan la goor yi deef	Qu'ont bien pu te faire les hommes ?
Mais li woor, moy woorul sax neex si sa weet	Mais ce qui est certain, c'est que ce n'est même pas sûr d'être à côté de toi
Yalla may la jon ngani beugeu too, boy yaka kon	Dieu t'a donné une bite, tu dis que t'en veux pas, mais boy t'es vraiment con
Ken beugeu tul di jutu	Nul n'a envie de se faire culbuter
Jigeen yi sax beugeu to yu feeté si	Même les femmes n'ont plus envie

suuf	d'être en dessous
Ngani tu t'en fous	Mais toi tu t'en fous

Rap'Adio, extrait de la chanson « Guddi Town » (Les Nuits de Dakar), *Xu weet xam sa bop*, Fitna Production, 1998.

Il découle, à la lecture de cet extrait, que pour ces acteurs du hip-hop, l'homosexualité est incompréhensible eu égard à la socialisation des hommes dans la société sénégalaise. Selon eux, les hommes doivent impérativement désirer le sexe opposé, d'où leur indignation : « qu'ont bien pu te faire les hommes ». Par rapport à de tels comportements qu'ils jugent très négativement, ils adoptent l'ostracisme, « Mais ce qui est certain, c'est que ce n'est même pas sûr d'être à côté de toi », ici les rappeurs ont repris une idée largement répandue dans la société qui considère que même le fait de marcher dans la même direction qu'un *goorjigeen* est un péché qui implique pour le croyant concerné que ses prières ne seront pas entendues par Dieu pendant quarante jours. Ces propos traduisent également l'idée que l'homosexualité est contagieuse. Ainsi, les hommes désignés comme homosexuels sont à éviter par tous les moyens pour ne pas subir le châtiment divin d'une part et afin de préserver son statut de dominant dans la hiérarchie sociale d'autre part. La fin du texte de la chanson : « nul n'a envie de se faire culbuter. Même les femmes ont plus envie d'être en dessous. Mais toi tu t'en fous », indique le degré de mépris envers les *goorjigeen*. En effet, les rappeurs n'arrivent pas à concevoir qu'un homme puisse occuper la position d'une femme. Position dont-ils considèrent que même les femmes n'en veulent plus en raison de la modernité ou l'influence d'images d'une sexualité plus libre qui fait que les femmes ne veulent plus « être dessous ». Nous considérons avec Michel Foucault (1976) que la sexualité est marquée par des rapports de pouvoir, de domination. L'homme dispose d'un statut social valorisé en raison de son organe sexuel, d'où une domination phallique sur le « sexe faible », à savoir, la femme. De fait, un *goorjigeen* dans l'imaginaire collectif est celui qui parce qu'il a laissé son statut d'homme pour celui de femme est honni. Il perd ainsi toute légitimité sociale. En raison de cette vision dépréciative de l'homosexualité, les hommes aux identités sexuelles multiples au Sénégal sont de plus en plus confrontés à un problème d'affirmation et de rejet dans leur famille,

mais plus largement au sein de la société (partie3). La stigmatisation de l'homosexualité au Sénégal se place d'emblée dans une vision essentialiste de la sexualité et des rapports sociaux de sexe. « La division diacritique » (expression que j'emprunte à Pierre Bourdieu 1998) des rôles sexuels apposés aux genres (masculin et féminin) dans la société sénégalaise confirme cette vision naturaliste. C'est sur la base d'une « opposition de genre » pour reprendre l'expression de Khaled El-Rouayheb (2010) que les rôles sociaux sont attribués. *« La différence anatomique entre les organes sexuels peut ainsi apparaître comme la justification de la différence socialement construite entre les genres, et en particulier de la division sexuelle du travail »* (Bourdieu 1998 : 22-23). Dans cette optique aussi, la sexualité est institutionnalisée et n'est légitime que dans le contexte du mariage, de la parenté, et en dehors de l'inceste (Diop 1981) et structurée par la société en fonction des rapports homme-femme. En vertu du sexe, il est attendu de l'homme un certain type de comportement qui le différencie fondamentalement de la femme (Balandier 1985). Cela signifie que les caractéristiques du genre sont bien définies à travers la division des sexes. Être un homme, masculin c'est avoir aussi des rôles bien définis dans l'organisation sociale du travail, mais également dans la relation sexuelle. Les rôles sexuels se distinguent du point de vue des deux sexes opposés (masculin versus féminin). Dans le dispositif social, une séparation distincte des sexes s'opère.

Goor ña sa goor ña	*Les hommes doivent être avec les hommes*
Jigeen ña sa jigeen ña	*Les femmes doivent être avec les femmes*

Les rôles dévolus à chaque genre se dessinent très tôt à travers les rites initiatiques. Pour la femme nous pouvons noter entre autres : « *le xarfal* (l'excision), plus particulièrement chez certains groupes tels que les *Fulbe* et les *Halpulaar'en*[34], mais aussi le *ñaas* [la scarification], le *bën nopp* [perçage des oreilles], le *jamu ciñ* [tatouage de la gencive], etc. ».

[34] Une des populations présentes au Sénégal.

L'homme fait également l'objet d'une inscription corporelle de l'identité sexuelle comme dans le cadre du *xarfal*[35] [la circoncision] qui d'après Pierre Bourdieu « est un rite d'institution de la masculinité par excellence, entre ceux dont elle consacre la virilité tout en les préparant symboliquement à l'exercer et celles qui ne sont en état de subir l'initiation et qui ne peuvent pas se découvrir comme privées de ce qui constitue l'occasion et le support du rituel de confirmation de la virilité » (Bourdieu 1998 : 42). La circoncision est souvent dite aussi : *dugë neegu goor* (admis ou accédé à la case des hommes). Ce rite initiatique, qui consiste de façon symbolique à enseigner aux garçons les astuces de la masculinité et de la virilité, est un tremplin entre l'enfance et l'adolescence. Il se déroule principalement dans la majeure partie du temps dans un endroit tenu secret à l'écart des regards curieux. Chez les *Joola*[36] de la Basse-Casamance (Thomas 1959, Journet-Diallo 1979), il se déroule dans le bois sacré. En référence à la société wolof, Gora Mbodj, relève que l'entrée dans la case de l'homme englobe quatre moments distincts : « la préparation dont la phase la plus importante est le *Ngomaar ;* l'opération elle-même : *Xarfal ;* les séjours dans la case de l'homme avec les chants initiatiques et l'éducation de la personne ; la fin de la réclusion et le retour dans la société avec de nouveaux statuts » (Mbodj 1987 : 753). D'une manière analogue, Daniel Welzer Lang nous parle de la « maison des hommes », « qui aurait pour fonction de façonner le corps et la sexualité des hommes d'après un modèle viril. Selon ce modèle totalisant, tout ce qui est différent est considéré comme anormal et renvoie à l'ensemble des représentations associées culturellement à la féminité, y compris l'homosexualité » (Welzer-Lang 1994 : 203). Je m'inscris dans la même démarche d'analyse que Gora Mbodj pour dire que, ainsi conçus, ces rites initiatiques sont des passages obligés pour marquer la fracture entre les deux sexes (pensés toujours comme inégaux, différents donc obligatoirement complémentaires) afin de préparer chaque sujet social à son rôle d'adulte dans l'espace privé et public. Comme l'écrit Pierre Bourdieu à propos de ces rites :

---

[35] En wolof, circoncision et excision sont désignées par le même terme.
[36] Une des populations de la Basse-Casamance (Sénégal).

> *« Ils s'inscrivent dans la série des opérations de différenciation visant à accentuer en chaque agent, homme ou femme, les signes extérieurs les plus immédiatement conforme à la définition sociale de sa distinction sexuelle ou à encourager les pratiques qui conviennent plus à son sexe tout en interdisant ou en décourageant les conduites impropres, notamment dans la relation avec l'autre sexe »* (Bourdieu 1998 : 42).

Cette stratification des rôles favorise fortement une masculinité hégémonique, car « l'acte sexuel lui-même est pensé en fonction du principe du primat de la masculinité » (*ibid. :* 33).

D'une manière idéale, au Sénégal, la masculinité hégémonique se décline par le *doole* [la force], le *jambaar* ou le *joom* [la bravoure], le *katan* [la capacité, l'aptitude], etc. Comme l'ont souligné Carrigan, Connell et Lee (1985) *« malgré le fait qu'il y ait de nombreuses manières d'être un homme, certaines sont plus valorisées que d'autres et les hommes subissent une pression sociale pour être conformes aux idées dominantes sur l'identité de l'homme »* (Carrigan, Connell et Lee (1985) cités par Corneau et al. 2010 :136-166). Nonobstant le « trouble dans le genre » (Butler 2006) observé avec la visibilité des hommes aux identités sexuelles multiples, le modèle traditionnel de la masculinité est toujours valorisé et défendu dans la société sénégalaise. En effet, si en milieu urbain les rituels se sont transformés les valeurs qu'ils véhiculaient autour de la masculinité sont toujours présentes et empruntent des canaux différents. Cela explique d'ailleurs qu'au Sénégal à la suite de l'arrestation des neuf associatifs en 2009, tous les hommes qui ne répondaient pas aux critères traditionnels de la masculinité étaient pris pour cibles et violentés dans la rue. L'expérience du terrain nous amène à affirmer que les hommes les plus efféminés sont davantage victimes de violences dans l'espace public que ceux qui arrivent à vivre leur orientation sexuelle en catimini sans aucun signe ostentatoire (gestuelle, habillement, ton de la voix, etc.). Je le développerai plus tard de façon plus détaillée (partie3).

Sur le plan sexuel, également on note le pouvoir, la domination, la puissance, l'agressivité (rapportés dans un autre contexte par Fethi Benslama et Nadia Tazi 2004) qui doivent caractériser un « homme

véritable ». En ce sens, pour être considéré comme un « vrai homme » [*goor dëgg*] ces conditions doivent être remplies. L'homme représente : le *goor*, l'homme, le masculin, le viril, le puissant sexuel, comme le traduit cette expression *man goor la* [moi, je suis un homme]. Par opposition à *Do goor* [tu n'es pas un homme]. Cette expression est une insulte à l'identité sexuelle masculine, elle désigne un homme impuissant sexuellement, et par extension un homosexuel. Ainsi, l'on comprend aisément que la pire humiliation pour un homme, c'est d'être pris pour un *goorjigeen*. En témoigne cette conversation téléphonique avec un ami rencontré pendant mon terrain dans le milieu de la lutte contre le sida et avec lequel j'avais pris l'habitude d'échanger sur mon travail.

Cet ami, bel homme et séduisant m'appelle un soir. D'ordinaire, lui d'un tempérament très calme était hors de lui. Il me confia :

> *« Tu ne vas pas en croire à tes oreilles. Aujourd'hui, tandis que j'attendais tranquillement un taxi pour rentrer à la maison, un homme a fait deux fois le tour du rond-point avant de m'aborder. Je croyais qu'il cherchait sa route, mais non. Imagine-toi, le gars m'a proposé de me ramener avant de rajouter 'mais boy est-ce que tu sais que tu es le plus beau mannequin du coin'. J'ai été tellement surpris et choqué que je suis monté dans le premier taxi que j'ai vu. Une fois rentré, je n'arrête pas d'y repenser. Pourquoi, m'a-t-il dragué ? Avec du recul, j'aurais dû lui mettre un poing dans la figure. Je ressemble à une de tes cibles ? [En s'adressant à moi] »* (Conversation téléphonique, Dakar : 2010).

Cela peut sembler anecdotique certes, mais sa question « je ressemble à une de tes cibles » en référence à mon terrain prend tout son sens. Cela témoigne de l'angoisse éprouvée par cet ami, mais aussi par d'autres hommes d'être confondus avec un *goorjigeen*. Sa réaction fait écho aux propos de Richard. Ce dernier estime qu'il n'est pas homosexuel bien qu'ayant des rapports sexuels avec des hommes et par moment comme pour s'en convaincre, il me pose des questions comme : « si vous me voyiez, est-ce que vous diriez que celui-là est un goorjigeen. Non, parce que je n'ai pas l'apparence d'un goorjigeen, je ne suis pas efféminé ». L'attitude de Richard peut être comprise de la manière suivante : 1) Richard prétend incarner la norme masculine dominante puisque selon lui rien de son apparence ne

laisse supposer que c'est un *goorjigeen* ; 2) cependant, il existe une tension permanente de ne plus apparaître auprès des autres comme un « homme véritable ». Ce qui est fort désagréable pour l'image qu'il véhicule dans l'espace public.

Dans la conception essentialiste de la masculinité, les *goor* sont de vrais hommes, virils, masculins, des dominants puisque « l'acte sexuel lui-même est conçu par les hommes comme une forme de domination, d'appropriation, de possession » (Bourdieu 1998 : 36). Alors que les *goorjigeen* sont perçus comme non virils, non masculins, donc inévitablement efféminés. Ils sont aussi pensés comme des dominés (p.137). Comme le précise Daniel Welzer-Lang : *« le masculin, les rapports entre hommes sont structurés à l'image hiérarchisée des rapports hommes/femmes. Ceux qui ne peuvent pas prouver qu'ils 'en ont' sont alors menacés d'être déclassés et considérés comme des dominées, comme des femmes »* (Welzer Lang 2000 : 121).

« Un vrai homme » c'est également le *borom kër* [le maître de la maison, le chef de famille, c'est celui qui détient le pouvoir décisionnel, le pourvoyeur, c'est à lui que l'on à recourt en premier en cas de problème]. Il se distingue de la *jigeen* [femme] qui est caractérisée par des qualificatifs moins liés à l'autorité. Les rôles qu'on lui assigne sont davantage orientés vers la soumission, l'obéissance, la persévérance, la procréation et l'éducation des enfants (Mbodj 1988). C'est à la femme mariée [*jabar*] que l'ont dit : « lève-tôt » et « couche-tard », pour faire référence à la femme soumise, celle qui doit être à la merci de son mari et qui doit se lever avant son mari et qui ne doit jamais se coucher avant son mari. On entend souvent des propos tels : *Jigeen day degël jëkëram [*la femme doit obéissance à son mari]. Cette obligation d'obéir à son mari est même rapportée par les religieux comme une obéissance envers Dieu. Aussi, ce n'est que par le biais de cette obéissance qu'elle peut espérer faire réussir (socialement et professionnellement) ses enfants. Il est souvent dit : *Liggeeyu ndey añup dom* [le travail de la mère est la récompense future des enfants]. Par voie de conséquence, quand quelqu'un a une réussite socioprofessionnelle, on

entend la plupart du temps : *Sa ndey mo ko liggeey*[37] *si sa kër baay* [c'est en raison du comportement exemplaire de ta mère dans son ménage]. Au-delà des traditions culturelles, cette notion de l'obéissance a été largement reprise dans les codes de mariages dans plusieurs États africains. C'est le cas par exemple au Mali (Art32 du code de mariage). Il est attendu également de la femme qu'elle soit patiente et tolérante. *Jigeen day muñal jëkëram* [la femme doit faire preuve de patience et d'endurance]. Aussi, la femme doit pouvoir procréer [*jur*]. Ce terme *jur* représente d'ailleurs, chez la femme la dimension la plus substantielle de son identité de genre. Ainsi, la stérilité [*jacir*] est, dans certains cas, un des facteurs de la polygamie en Afrique où la notion de descendance (ou de progéniture) occupe une place importante. La femme doit également être une bonne éducatrice puisque c'est elle qui est le plus souvent avec les enfants. Cela implique une assignation de la femme de préférence au foyer, pour éduquer les enfants [*yar jaboot gui*] tandis que l'homme doit travailler afin d'assurer la survie de la famille. En ce sens, on peut parler d'une *sorte de confinement symbolique* (Bourdieu 1998) pour parler de la place de la femme dans la société sénégalaise. Cependant, il convient de préciser que la crise économique a favorisé un bouleversement des rôles. Dans certains foyers sénégalais, les femmes occupent de plus en plus la position de chef de ménage. Elles se débrouillent avec de petits commerces dans les quartiers pour subvenir aux besoins de leur famille. En outre, si les situations évoluent, cette vision traditionnelle du rôle de l'homme reste toujours d'actualité au Sénégal.

De façon schématique, si les rapports sociaux de sexe sont socialement construits à travers divers rites initiatiques, la société institue également une organisation où l'essence même des rapports sociaux homme-femme est la reproduction, d'où la prééminence de la famille hétérosexuelle ainsi que du régime du patriarcat. Le discours religieux renforce cette répartition des sexes. Ainsi, l'hétérosexualité reste la seule norme sexuelle reconnue et légale au Sénégal.

[37]Liggeey signifie littéralement travail, mais son occurrence ici signifie prouver.

De ce fait, l'homosexualité masculine et féminine est perçue comme une déviance ou un « acte contre nature ». Les constructions culturelles de la sexualité au Sénégal s'inscrivent dans un schème naturaliste. Cependant, l'analyse de ce schème ne suffit pas à rendre compte de ce qui sous-tend la problématique de la sexualité. Les discours relatifs à l'homosexualité au Sénégal (comme l'expérience des hommes aux identités sexuelles multiples) doivent également être compris au regard des enjeux du présent, et plus particulièrement au regard du contexte épidémiologique (relatif au VIH/Sida) et politique sénégalais.

b. Situation politique, épidémiologique et lectures dominantes sur l'homosexualité

La situation de l'homosexualité au Sénégal

En Afrique, dans la plupart des pays, l'homosexualité est passible de peines de prison et d'amendes. En Ouganda, comme le rapporte Élise Demange (2012), le 14 octobre 2009, un parlementaire ougandais déposa une proposition de loi pour condamner jusqu'à 3 ans d'emprisonnement la non-dénonciation d'un « homosexuel », à sept ans la promotion de l'homosexualité et enfin la prison à perpétuité pour tout « acte homosexuel » et la peine de mort en cas d'« homosexualité aggravée » (pour les « homosexuels séropositifs »). Dans la plupart des pays musulmans, les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe sont interdites et considérées comme un crime (à titre d'exemple, 12 États du nord du Nigéria évoquent la charia[38] pour maintenir la peine de mort en cas de « rapports homosexuels »). Dans un autre registre, ceux qui ont des rapports sexuels avec une personne de même sexe sont stigmatisés et discriminés. L'exemple de l'Afrique du Sud est illustratif à ce sujet. En Afrique du Sud, l'homosexualité est dépénalisée depuis 1995 et c'est le seul pays d'Afrique où les homosexuels peuvent se marier et adopter des enfants. C'est l'un des rares pays au monde où il existe des lois contre la discrimination des homosexuels. Pour autant, la légalité ne signifie pas nécessairement

[38]La Charia : loi islamique. Contrairement au Nigéria, la charia n'est pas appliquée dans les autres pays tels que la Turquie, la Tunisie, le Maroc, le Mali ainsi que le Sénégal qui est un pays laïc avec 95 pour cent de musulmans.

reconnaissance sociale. L'écart entre légalité et légitimité vis-à-vis de l'homosexualité est ainsi tristement illustré à travers les séries de meurtres et de viols correctifs à l'endroit des lesbiennes relayées par le journal *le Monde*.

Au Sénégal, l'homosexualité s'inscrit au cœur d'une tension de la loi sénégalaise défendant d'un côté les libertés individuelles relevant de la sphère privée et familiale, mais condamnant par ailleurs les relations sexuelles entre deux individus de même sexe. En outre, les politiques de prévention à l'endroit de ceux qui sont désignés dans le contexte de la prévention *MSM* s'inscrivent au cœur d'un paradoxe : celui d'une politique de prévention du sida qui cible les *MSM* de façon affichée, avec des financements internationaux à destination d'ONG, alors même que l'homosexualité est illégale.

Les homosexualités au Sénégal : légalité-illégalité, illégitimité sociale

Au Sénégal, l'article319 de la loi de base n° 6560 du 21 juillet 1965 du Code pénal dispose que :

> *« Sans préjudice des peines les plus graves prévues par les alinéas qui précédent ou par les articles320 et 321 du présent Code, sera puni d'un emprisonnement d'un à cinq ans et une amende de 100.000F CFA à 1.500.000F CFA, quiconque aura commis un acte impudique ou contre nature avec un individu de son sexe. Si l'acte a été commis sur un mineur de 21 ans, le maximum de la peine sera toujours prononcé ».*

C'est conformément à cette loi que les neuf *MSM* membres de l'association AIDES ont été condamnés. Alors que, par ailleurs, le Sénégal a signé en 1978 le pacte international relatif aux droits civils et politiques qui stipule dans l'article17 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 sa réputation ».*

Il faut comprendre dans ce contexte que la vie privée et la famille sont du ressort du privé. Cela signifie que le père de famille est maître chez lui (l'autorité du *pater familias* est donc reconnue et respectée par l'État. Cette

situation est typique des sociétés patriarcales). Mais, l'illégalité de l'homosexualité témoigne du fait que les questions morales sont du ressort de l'État ce qui se traduit par une interprétation restreinte de la loi. Comme en attestent les propos de ce député du PDS [Parti démocratique sénégalais au pouvoir de 2000 à 2012] :

> *« Moi je dis non, nous sommes un pays démocratique qui est régi par des textes, par des lois on peut dire voilà ce que nous pouvons accepter dans nos pays et voilà ce que nous ne pouvons pas accepter. C'est ça la loi, c'est la loi, c'est applicable pour tout sénégalais. La loi interdit à deux hommes d'avoir des rapports sexuels ; pourquoi ces gens qui sont au courant de cette loi s'adonnent à des pratiques homosexuelles ? Ou bien, ils peuvent aller dans un autre pays où on l'accepte. Si tu sais qu'un pays n'accepte pas ces pratiques, il ne faut pas le faire pour ne pas enfreindre la loi. C'est un fléau international. Je ne dis pas malheureusement pour eux, mais nous sommes des croyants et nous n'acceptons pas ces pratiques. Vous voyez que le président de la République est le président de l'OCI[39], le président des musulmans, donc ce serait mal vu en tant que musulman d'autoriser une pratique bannie par la religion »* (Entretien avec un parlementaire du PDS, membre de la commission santé à l'Assemblée nationale, Dakar : août 2010).

Trois ordres d'arguments sont mobilisés dans cet extrait d'entretien. Il est d'abord fait appel à la législation sénégalaise qu'il convient d'appliquer, et ce même si l'on est étranger (l'« homosexuel » est ici l'étranger qui pervertit la morale nationale). Il est ensuite, fait mention de la nécessité de respecter la spécificité culturelle du Sénégal (avec le rôle primordial de l'Islam tout en rappelant que le président Wade est à la tête de l'OCI). Enfin, la souveraineté du Sénégal et sa résistance quant à une orientation sexuelle perçue comme « un fléau international » sont réitérées. Cette position est défendue aussi par le secrétaire permanent du comité de défense des droits de l'homme du Sénégal :

> *« Vous savez les droits humains, sont des droits universels. Est-ce que vous voyez ! La Déclaration universelle des droits de l'homme qui est le texte fondamental de référence en matière des droits humains parle d'idéal à atteindre. Il n'y a pas dans ce monde un pays où tous les droits humains sont respectés à cent pour cent. Ça, c'est un.*

[39] Organisation de la conférence islamique.

Deuxième chose vous savez en Afrique nous avons nos us et coutumes, des valeurs qui ne sont pas les mêmes qu'en Occident. Au niveau de chaque pays, les peuples essayent de mettre en œuvre ces valeurs de la Déclaration universelle, mais en prenant en compte ses propres us et coutumes. On ne peut pas les dissocier. Il existe des pratiques et croyances qui ne sont pas en conformité avec certaines valeurs universelles. Quand on prend l'exemple du Sénégal où les valeurs religieuses sont extrêmement importantes, ce n'est pas du jour au lendemain que l'on va accepter l'homosexuel ou le couple homosexuel. Et ce n'est pas quelque chose que l'on va imposer à notre pays. On ne peut pas occulter sincèrement les coutumes et les valeurs religieuses ou culturelles. Ce n'est pas possible. Même en Europe, continent que l'on prend comme référence [sourire], ce n'est pas dans tous les pays que l'homosexualité est acceptée. Est-ce que vous voyez ? » (Entretien avec le secrétaire permanent du comité de défense des droits de l'homme : Dakar, septembre 2010).

De la même façon, Me Madické Niang (ministre des Affaires étrangères sous le régime de Wade) soutient : « la dépénalisation ne va pas avec nos réalités. La communauté internationale ne doit pas l'imposer au Sénégal. Il y a des intégristes qui se soulèveront et les conséquences seront plus dramatiques, car cela ne va pas avec nos réalités. Chaque pays a ses réalités sociales et la communauté internationale doit tenir compte des différences et ne doit pas imposer de légaliser des relations contre nature » (source : pressafrik.com, 11/12/2009). Ce discours publié dans la presse sénégalaise en 2009 constitue une réponse de l'État du Sénégal à la demande formulée par la France, et par des organismes nationaux et internationaux de défense des droits de l'homme et par des associations de lutte contre le sida comme Act-up et Sidaction à la suite de l'emprisonnement des neuf associatifs. Cette demande enjoignait le Sénégal à dépénaliser l'homosexualité. Comme d'autres commentaires collectés dans les médias, les propos de Maître Madické Niang concernent les réactions internationales dénonçant les arrestations de 2009 en leur opposant l'argument d'une homosexualité perçue comme l'imposition de valeurs occidentales. Beaucoup d'acteurs sénégalais, y compris des acteurs de lutte contre le sida comme le président de l'ONG confession musulmane JAMRA, dénoncent une ingérence de la France dans les affaires politiques et publiques du Sénégal. Ce dernier s'exprime en ces termes : « cette proposition est grave et provocatrice, car

étant aux antipodes de nos valeurs et croyances socioculturelles ». C'est dans la même dynamique que plusieurs commentaires des journaux parus le 21 avril 2009 avancent l'idée d'une théorie du complot à la suite de la libération des neuf associatifs. Ainsi, dans l'Office, un quotidien d'information sénégalais, on lit : « les 9 homosexuels recouvrent la liberté : Sarkozy et Delanoë font plier les autorités ». Dans la même veine, le journal Le Quotidien publie : « en plus de la réaction de Nicolas Sarkozy, toute la presse française et les organismes de défense des droits de l'homme se sont investis dans le combat pour la libération de ces homosexuels ». L'éditorial de presse L'As écrit également : « les homosexuels de Mbao sauvés par des pressions de Nicolas Sarkozy, des organismes de défense des droits de l'homme comme la RADDHO[40], Human Right Watch, Amnesty International ». Pour le journal Walfadjri : « les pressions internationales ont payé dans cette affaire, l'argument selon lequel les personnes doivent pouvoir vivre de leur sexualité comme elles l'entendent aura pesé dans la balance dans le suivi du dossier ». Le communiqué de l'ONG JAMRA publié par Ferloo.com (Quotidien d'information) du 22/04/2009 était particulièrement explicite:

> *« Soutenus par des bras longs sans visage, les homos partouzards de Mbao viennent de narguer notre justice, du fait du malheureux bâclage d'un dossier, qui constituait une occasion rêvée de faire comprendre aux activistes de la métropole que le Sénégal n'est pas prêt de se laisser mener au pas, dans le fonctionnement de sa justice souveraine. Et c'est bien malheureux que le dénouement obscur de cette non moins sombre affaire puisse donner l'impression que c'est l'inadmissible ingérence de la France qui aura fait ses effets, particulièrement le trafic d'influence d'un célèbre maire français homosexuel ».*

Aussi, certains acteurs investis dans la lutte contre le VIH au Sénégal n'apprécient pas ce qu'ils considèrent comme une ingérence de la France dans les affaires publiques du Sénégal. Selon ces derniers, la réponse doit

[40]Rencontre africaine pour la défense des droits de l'homme.

être portée par les acteurs locaux et non par les Occidentaux. L'un[41] d'eux affirme :

> *« La polygamie est interdite en France parce que c'est une réalité qui leur est étrangère et nous comprenons la position des autorités françaises. Donc, ils ne peuvent pas venir au Sénégal pour imposer un mode de vie que la société ainsi que la religion rejettent. La prise en compte des MSM dans les programmes de prévention du VIH/SIDA fait partie des priorités en santé publique. Toutefois, la réponse doit tenir du contexte social et religieux. La dépénalisation de l'homosexualité ne fait pas partie de notre plaidoyer, mais nous œuvrons pour une prise en charge psychosociale et médicale des MSM ».* (Entretien avec un responsable d'ONG, Dakar : 06/10/2010).

La majorité des « discours sonores audibles »[42] (Mernissi 1991) sur l'homosexualité se caractérisent ainsi par une non-reconnaissance de la pratique et par une conception de cette dernière comme exogène aux valeurs et croyances (morales et religieuses) sénégalaises.

L'homosexualité : une réalité exclusivement occidentale ?

De nos jours, pour beaucoup de Sénégalais l'homosexualité apparaît comme une importation occidentale. C'est à ces discours que cette section est consacrée.

Rappelons brièvement en quelques lignes, les propos récurrents notés au Sénégal au travers des médias :

> *« Nous ne connaissons pas l'homosexualité », « C'est un phénomène malsain qui nous vient de l'extérieur », « Nous ne pouvons pas accepter l'homosexualité parce qu'elle ne fait pas partie de notre culture et l'Islam l'interdit », etc.* (Jean Rossignol, documentaire France 24 : les Senegagays, 06/04/2009)

> *« Toutes ces pratiques nous viennent de l'occident. Maintenant, les toubabs viennent chez nous et détruisent complètement nos cultures. Il est temps qu'on arrête cela. Il faut que les pouvoirs publics commencent à punir sévèrement ces goorjigeen qui ternissent l'image*

[41]Nous avons choisi de ne pas donner plus de renseignements sur notre interlocuteur vu son statut de directeur de programmes dans le milieu de la lutte contre le sida au Sénégal.
[42] Fatima Mernissi parle de discours sonores pour désigner les discours dominants dans l'espace public et portés par les médias.

de notre pays qui va abriter sous peu de temps la conférence islamique » (journal Le Matin, Dakar, 08/02/2008 : 11).

Ces discours d'accusation de l'Autre doivent être placés dans un contexte où la mondialisation est souvent considérée responsable de la perte des valeurs morales. Commentant l'affaire *Guddi Town* Djiby Diakhaté (sociologue) soutient pour sa part :

> « *Nous sommes en train de constater des transformations radicales dans la société sénégalaise. Il y a des pratiques modernes particulièrement structurées autour du modèle culturel occidental. Alors que traditionnellement, l'individu était fort de son appartenance au groupe, l'individu était ce que le groupe fait de lui et son statut dans le monde révèle son appartenance à un groupe et au respect des valeurs du groupe* » (journal Walfadjri, Dakar, 25/07/2008 : 7).

Selon Djiby Diakhaté, la libéralisation sexuelle (prostitution, pornographie, etc.) doit être comprise dans le contexte global de l'occidentalisation des mœurs. C'est dans cette perspective de « modèle culturel occidental » que l'homosexualité est perçue par beaucoup de Sénégalais. Dominique Mendy (professeur de sociologie à l'université Cheikh Anta Diop) explique : « à cela, s'ajoute le tourisme. C'est comme si tous les touristes qui arrivent au Sénégal sont des homosexuels. C'est grave » (source : Inter Press Service).

Bien évidemment, ce discours sur l'homosexualité n'est pas particulier au cas du Sénégal. Ailleurs, en France par exemple, l'homosexualité était proscrite et même considérée, tel que le souligne Henry Médard, comme d'importation étrangère. L'auteur mentionne à ce propos : « l'acculturation est un prétexte commode pour préserver l'honneur d'une culture, d'une pratique qui encourt l'opprobre. Comme en Afrique, en France, au début de l'époque moderne, l'homosexualité (le mal florentin) et les maladies vénériennes (le mal de Naples) sont parfois considérées comme des importations italiennes » (Médard 1999 : 7).

Si l'homosexualité est pensée aujourd'hui comme non africaine, les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe ont été décrites sur le continent bien avant l'époque coloniale (cf. Introduction). Force est

cependant de reconnaître que si les pratiques ont toujours existé, les manières de les nommer et de les penser ont quant à elles évolué (p.74).

En outre, l'épidémie de sida a joué récemment au Sénégal un rôle majeur dans la visibilité des hommes aux identités multiples dans la sphère publique. L'épidémie, à elle seule, cristallise nombre de débats sur la sexualité en Afrique et de représentations négatives sur les catégories les plus touchées par le virus y compris les hommes aux identités sexuelles multiples. De fait, il est essentiel pour comprendre le statut de l'homosexualité au Sénégal aujourd'hui de poser un regard sur la séroprévalence particulière dans ce pays et sur l'émergence d'une prévention du sida auprès des hommes aux identités sexuelles multiples.

Homosexualité au Sénégal au regard de la séroprévalence

Dès le début de l'épidémie du sida, dans les pays du nord, un lien fort est établi entre homosexualité et sida. Les homosexuels ont été ainsi indexés avec les Héroïnomanes, les Hémophiles et les Haïtiens et le sida défini comme la maladie des « 4H » (Farmer 1996). La stigmatisation initiale de certaines populations (en raison de leur origine géographique, de leur addiction ou orientation sexuelle) a d'autant plus d'impacts sociaux que la séroprévalence est faible et que ces derniers sont les seules concernées. Au Sénégal, le taux de séroprévalence du VIH est de 0,7 pour cent dans la population générale et la maladie reste concentrée auprès des populations dites « à risque » (prostituées, homosexuels, injecteurs de drogue, etc.). D'autant qu'on estime ainsi à 21,5 pour cent le taux de séroprévalence chez ceux qui sont désignés *MSM.* Si ces hommes sont les premiers concernés par l'épidémie, ce n'est qu'en 2007, sur l'insistance des institutions internationales que les autorités sénégalaises et les différents partenaires ont élaborées à travers le Programme national stratégique 2007-2011 des stratégies visant la prise en charge des « communautés homosexuelles ». Pourtant au Sénégal, la vulnérabilité de ces hommes quant aux IST/VIH/SIDA est bien connue depuis les travaux précurseurs de Cheikh Niang de 2002. Si l'on observe un retard dans les politiques de prévention, ce n'est donc pas par défaut de connaissance, mais plutôt par manque de

reconnaissance de ces groupes sociaux. Dans le contexte sénégalais, la non-reconnaissance des individus aux orientations sexuelles multiples a constitué un véritable frein dans la mise en place de politiques de prévention. Aujourd'hui, au risque de l'épidémie s'ajoute une discrimination sociale. Mais sur quels motifs précis repose cette illégitimité ?

2. **Les constructions de l'illégitimité sociale de l'homosexualité au Sénégal**

À la Suite de l'arrestation des neuf associatifs, une série de commentaires a été produite sur l'homosexualité en général et sur le dénouement judiciaire de cette affaire (ainsi que sur les interventions étrangères dans son déroulement). Au travers de ces commentaires apparaissent trois dimensions de la production du discours sur l'homosexualité : morale, identitaire et politique.

Une approche morale de l'homosexualité : la reprise des arguments religieux, du domaine politique au domaine culturel

Dans bien des cas, l'homophobie populaire en Afrique, notamment au Sénégal, fait appel à des motifs, des arguments, des explications reposant sur la religion. Ainsi, c'est sur un ton réprobateur que l'homosexualité est abordée, par exemple, dans les mosquées. En outre, dans les chansons de rap, certains rappeurs estiment que cette pratique sexuelle est aux antipodes de la culture et de la religion islamique. L'homosexualité est présentée dans les discours de la majorité des acteurs comme une perversion condamnable. Pour saisir les logiques de ces discours, il convient de préciser la conception musulmane de la sexualité pour ensuite réfléchir sur le sens de l'homosexualité.

Le Sénégal est un pays à 95 pour cent musulman. L'Islam au Sénégal n'est pas monolithique en raison de son caractère confrérique (Coulon et Cruise 1988). On note l'existence de confréries [ou *Tariqa* en wolof] d'origine locale [la *Mouridiyya* et les *Layennes*] et arabe [la *Tijâniyya* et la

Quadirriya]. Mais malgré ces différences tous se retrouvent autour de la condamnation de l'homosexualité et une conception des sexes relative à la création divine. Dans la conception musulmane, la sexualité est un acte d'adoration envers Dieu. Ainsi, « plus qu'une dépravation, plus qu'une recherche d'un plaisir raffiné, l'homosexualité est contestation de l'ordre du monde tel que l'a voulu Dieu et qui est fondé sur l'harmonie et la séparation des sexes » (Bouhdiba 1975 : 44). Ceci explique que, dans la tradition musulmane l'homosexualité fait l'objet d'une condamnation morale. Comme le rappelle Abdelwahab Bouhdiba « la tradition veut que quatre catégories de gens tombent sous le courroux de Dieu et soient l'objet de sa colère : 'les hommes qui se travestissent en femmes et les femmes qui se travestissent en hommes, ceux qui couchent avec les animaux, et ceux qui couchent avec des hommes'. L'homosexualité fait la condamnation la plus vive » (*ibid. :* 44). Dans ce cadre, l'homosexualité est dans un hors place, à cheval sur plusieurs catégories (homme et femme). En ce sens, l'homosexualité crée du désordre. Par conséquent, elle est perçue comme une révolte contre Dieu. Cela explique le sort qui est réservé à ceux qui ne respectent pas cette restriction. Comme en témoignent les références au message du prophète Loth à son peuple et à la destruction de Sodome et Gomorrhe :

> *80) Rappelez-vous aussi Loth, quand il dit à son peuple : « Comment osez-vous pratiquer un vice qu'aucun peuple avant vous n'avait pratiqué ?*
> *81) Vous vous obstinez à assouvir vos désirs charnels sur les hommes, plutôt que sur les femmes ! N'est-ce pas là l'œuvre d'un peuple pervers, »* (Source : Coran 7 : 80-84).
> *28) Et Lot, quand il dit à son peuple : « Vraiment, vous commettez la turpitude où nul dans l'univers ne vous a précédés.*
> *29) Aurez-vous commerce charnel avec des mâles ? Pratiquerez-vous le brigandage ? Commettrez-vous le blâmable dans votre assemblée ? » Mais son peuple ne fit d'autre réponse que : « Fait que le châtiment de Dieu nous vienne, si tu es du nombre des véridiques ».*
> *30) Il dit : « Seigneur, donne-moi victoire sur ce peuple de corrupteurs ! ».*
> *31) Et quand Nos Anges apportèrent à Abraham la bonne annonce, ils dirent : « Nous allons anéantir les habitants de cette cité car ses habitants sont injustes ».*
> *32) Il dit : « Mais Lot s'y trouve ! » Ils dirent : « Nous savons parfaitement qui y habite : nous le sauverons certainement, lui et sa famille, excepté sa femme qui sera parmi ceux qui périront ».*

33) Et quand Nos Anges vinrent à Lot, il fut affligé pour eux, et se sentit incapable de les protéger. Ils lui dirent : « Ne crains rien et ne t'afflige pas... Nous te sauverons ainsi que ta famille, excepté ta femme qui sera parmi ceux qui périront.
34) Nous ferons tomber du ciel un châtiment sur les habitants de cette cité, pour leur perversité ».
35) Et certainement, Nous avons laissé (des ruines de cette cité) un signe (d'avertissement) évident pour des gens qui comprennent. (Source : Coran, 29: 28-35)

Cette vision du châtiment divin explique en partie cette panique morale grandissante dans l'espace public sénégalais et le récit du peuple de Loth revient constamment dans les discours. Pour ce groupe de rap, le Sénégal risque de subir le même sort, car les modes de vie actuels ne sont pas si éloignés de ceux du peuple de Loth.

Texte original en wolof	Traduction en français
Keyti	
Yoon béeko juboon, ler te yaatu	Que le chemin était droit, bien éclairé et grand
Waye du na ñog aduna si lëndëm, Réer di lambaatu	Mais on a entrainé le monde dans les ténèbres et avançons à tâtons
Ñaawtéef yu ne gañ	Que de mauvais actes
Si baakaaru bès yuné sama xèl di firi	À travers les péchés de tous les jours
Missalyu léer naañ	Mon esprit déchiffre des signes évidents
Té mu woor mani du ay tips	Et je sais que ce n'est pas le fruit de mon imagination
Xamnaa ni soorée tuñu apocalypse	Je suis sûr qu'on n'est pas loin de l'Apocalypse
Ndax tay suñu doxaline si kaw suuf	Car notre façon de vivre aujourd'hui
Mengoo nag bawoon Sodome ak Ghomorre	Ressemble étrangement à celle de Sodome et de Gomorrhe
Xéetu yoonéent yall hud, wa had ag Cha'mud	À celle du peuple du prophète de Hûd, Ha' ad et de Cha'mud
Daalé si mussiba yi tukké sunu déétélub xèl	Des vices qui nous viennent du plus profond de notre subconscient
Ba si yokuwaayu dééwu ñi Yalla nara téexéel	À la mort de plus en plus fréquente d'hommes saints
Lépa ngi wané ni Axiruzaman nangi ñu waja féxéel […]	Tout prédestine de la fin du monde […]

Titre : *Ban Lagn LA DEFARE* (*Rap'Adio*), *Soldaaru Mbed*, 2001

Dans cet extrait, les rappeurs font le lien entre crise morale et homosexualité. Sur un ton alarmiste et apocalyptique, ils comparent ainsi certains comportements d'aujourd'hui avec ceux du peuple de Loth dont la Bible et le Coran rapportent qu'il pratiquait l'homosexualité. Ainsi, ils estiment être en danger parce que la transgression d'un interdit entraine inévitablement des conséquences, comme cela fut le cas dans le passé.

En second lieu, pour le rappeur Keyti la visibilité actuelle de l'homosexualité dans l'espace public traduit sans nul doute les prémisses de la fin du monde. Ce discours mérite d'être compris dans une vision plus large de la sexualité au Sénégal. Dans l'imaginaire collectif, la sexualité reproductive assure la survie de l'être humain. Cela explique d'ailleurs l'importance accordée au mariage hétérosexuel puisqu'il permet la procréation naturelle. Alors que les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe ne favorisent pas la réalisation d'un tel processus (du moins telle qu'elle est perçue au Sénégal). Dans ce contexte, l'homosexualité devient ainsi une menace à la survie de l'espèce humaine vouée à disparaitre, d'où la référence à l'apocalypse. On retrouve dans ce discours, l'opinion défendue par les tenants « contre le mariage pour tous ».

Il faut donc comprendre que pour ces acteurs du hip-hop dénoncer à travers la musique l'homosexualité est une façon de s'inscrire dans une rhétorique morale sénégalaise : condamnation de l'homosexualité, affirmation de sa foi.

Les rappeurs reproduisent ainsi l'hétéronormativité présente dans la société sénégalaise. Cependant, il est important de souligner que, comme le rappelle Sophie Moulard-Kouka, ce mode de pensée n'est pas particulier aux rappeurs. Les rappeurs, véritables « chroniqueurs de la réalité sociale », pour reprendre ici une expression d'Éva Kimminich (2001), ne font que véhiculer cette doxa de façon plus formelle à travers leurs textes comme le font entre autres les imams dans leurs sermons du vendredi ou les journalistes dans les émissions radiotélévisées. Toutes ces productions textuelles et visuelles rappellent ce que Saint Lary et Fabienne Samson (2011) désignent comme les « modes de réislamisation ». Les auteurs les définissent comme l'ensemble des supports et pratiques de diffusion de l'Islam en Afrique subsaharienne. Plus largement, ils s'inscrivent dans les discours sonores que je traite dans ce volume : droit, médias, religion.

Cette position sur l'homosexualité est très largement partagée par les religieux et acteurs politiques. Ces derniers opposent une désapprobation totale à l'homosexualité. Seydina Issa Thiaw Laye (fils ainé du khalife

général des Layennes[43]) souligne à cet effet *: « Le mariage des homosexuels est un acte abominable »* (journal *Le Quotidien*, Dakar, 20/02/2008 : 3). C'est aussi l'opinion du pasteur Waly Sarr, président de la Fraternité évangélique du Sénégal, qui soutient que : *« l'homosexualité n'est pas héréditaire, c'est un péché grave »* (journal *Le Soleil*, Dakar, 21/02/2008 : 14). Ainsi, dans l'espace public, le discours des religieux est plus orienté sur l'homosexualité en tant que déviance sexuelle.

Lors de l'emprisonnement et de la libération des neuf associatifs, des prêches désapprobateurs sont ainsi exprimés après chaque prière du vendredi [jour saint pour les musulmans] à l'endroit des fidèles musulmans et l'on note des expressions très virulentes et d'appel public à l'extermination de ces derniers. « *De pratiques non africaines* », *« l'homosexualité est aux antipodes des valeurs religieuses et culturelles du Sénégal »* on passe à des expressions *« on doit les bastonner »*, « *on doit les tuer* » (source : prêches d'imams[44]). Ces discours trouvent écho auprès de guides religieux et autres responsables politiques du pays. Ceux-ci font cause commune pour dénoncer la « démoralisation de la sexualité » dans la société sénégalaise. D'ailleurs, très vite, un mouvement (rassemblant des imams, et religieux-politiciens), le Front islamique pour la défense des valeurs éthiques, invite les croyants à s'insurger contre les hommes aux identités sexuelles multiples en appelant publiquement à un lynchage de ces derniers au nom des textes sacrés de l'Islam comme en témoigne une des déclarations du Front : « *Le prophète (PSL) a dit : si vous trouvez les gens en train de pratiquer les pratiques du peuple de Loth, tuez-les. Ses paroles d'Allah et du Prophète nous obligent à réagir contre toutes les attaques de l'islam, d'où qu'elles viennent* » (Source : *AFP.com*, Dakar, 30/04/2009). Pour sa part, Mamadou Lamine Diop, l'imam de Guédiawaye (banlieue dakaroise), affirme : *« les goorjigeen sont des gens qui méritent d'être au ban de la société quitte même, s'ils refusent de le faire, à ce qu'ils rejoignent le silence des cimetières, qu'ils soient tout simplement éliminés de*

[43] Confrérie religieuse présente au Sénégal.

[44] L'accès des mosquées étant limité aux jeunes femmes en général (par contre, les femmes âgées peuvent y faire leurs prières du vendredi dans un espace séparé de celui des hommes), ces propos m'ont été rapportés par des amis ayant assisté aux prières du vendredi.

la vie » (source : *AFP.com*, Dakar, 30/04/2009). Rappelons aussi les propos de l'Imam Massamba Diop interviewé dans l'émission de France 24 « l'effet papillon » en janvier 2009, qui annonce publiquement : *« Juge bi dafa bax su fekkone charia la nu dawal, ňi danu lèena wa rona ray »* [le juge a été clément avec eux, car si on avait appliqué la charia ces personnes devraient être tuées]. Mamadou Dia (homme politique d'envergure nationale, ancien membre du parti socialiste) s'exprime en ces termes *« nous espérons que le peuple des croyants sénégalais (musulmans et chrétiens) ne baissera pas les bras et qu'il poursuivra sa lutte pour la sauvegarde de nos valeurs sociales et religieuses les plus sacrées »* (journal W*alfadjri*, Dakar, 19/02/2008 : 7). C'est dans ce sens que s'inscrivent aussi les propos de ce parlementaire du Parti démocratique sénégalais :

> *« Moi, je vous dis que je suis un croyant, un vrai croyant ne doit pas pratiquer cet acte. Si quelqu'un est homosexuel, c'est quelqu'un qui n'est pas un croyant, qui est hors de sa religion. S'il y a des pays qui acceptent cette pratique sexuelle, chez nous c'est hors de question (…) »* (Entretien avec un parlementaire du PDS, membre de la commission santé à l'Assemblée nationale : Dakar, 08/07/2010).

D'après ce député, un bon musulman ne peut être un homosexuel. En conséquence, le Sénégal musulman ne peut reconnaître l'homosexualité. C'est également en fonction de la spécificité religieuse du Sénégal que le rappeur *Maxi Krezy* s'indigne que deux hommes se marient dans un pays tel que le Sénégal a 95 pour cent musulman, pays d'hommes saints en référence aux grands guides religieux (Serigne Touba [fondateur du mouridisme] et Mame Baye Niass [guide spirituel des Niassènes]). Il s'exprime ainsi :

Texte original	Traduction en français
Nit yi danu dund bu dul jeex	Les gens vivent comme s'ils ne vont pas mourir
Sa baamèl kéen du la fa gungée	Ne pensez pas avoir de la compagnie dans vos tombes
Bodon néela bu yaabo na nga maar yéewul	Si tu dormais, il est temps de te réveiller
Bul fok ni jëf ju boon bi di nalaw	Vous pensez que tous ces mauvais actes vont continuer
Déegena ay goorjigeen na done mariéewu kéerok sama xool bi dafa jéex	La fois dernière, j'ai été choqué et peiné d'apprendre que des goorjigeen se mariaient.
Sénégal dëk Mame Bamba ak Mame Baye	Le Sénégal, pays de Mame Bamba et Mame Baye
Soppi nañ ko dëk mumbay ak rumbay	Est transformé maintenant en lieux de débauche et de perversités

Jiité njacaay noppi si ginaw tak séen bët	Et ces dirigeants qui ferment les yeux devant de tels comportements
Ñom mame di wëlbëtu si seen baamèl xamné tu nu seen sët	Nos ancêtres doivent se retourner dans leur tombe, car ils ne reconnaissent plus leur peuple
Mangui naan si barké samxatu arabe ba	Je prie par la grâce de l'Éleveur arabe [en référence au Prophète de l'Islam]
Ki wax lo wone mbut ma	Celui qui avait fait parler le varan
Doxlo wone garab nga	Fait marcher l'arbre
Sangou kourey chi ak Bani Khassim	Le prince des Kourey et Bani Khassim
Barké suratul Yassine yalla na caac caac ngaday Galsen	Par la puissance de la sourate Yassine que la perversion quitte le Sénégal

Maxi Krezy, Lux mea Lex, Dakar, 2008

Toutefois, ce qui est énoncé au nom de la religion devient ici un enjeu politique puisque le rappeur critique ces « dirigeants qui ferment les yeux ». Il faut donc comprendre que la critique de l'homosexualité est une façon déguisée de les accuser d'en être également (p.176).

Mais aussi, au-delà du devoir moral et religieux, condamner l'homosexualité apparaît comme un devoir patriotique. Sur ce dernier point, le collectif des religieux souligne : *« c'est donc un devoir religieux et patriotique, auquel ne peut se soustraire toute personne éprise de paix et soucieuse de préserver notre jeunesse de la turpitude »* (journal *le Matin*, Dakar, 07/02/2008 : 10). Ainsi, une manifestation contre l'homosexualité fut organisée le 5 février 2008. Ces démarches sont justifiées non seulement par le respect de l'Islam, mais par la non-reconnaissance de cette pratique en tant que réalité africaine. Soulignons que cette marche a été finalement réprimée par la police, car le préfet de Dakar n'avait pas autorisé sa tenue. La police a ainsi procédé à plusieurs arrestations et on a noté des blessés du côté des manifestants contre l'homosexualité. Les médias déplorent ces arrestations et considèrent que les mosquées sont des lieux saints qu'il ne faut pas profaner même pour rappeler à l'ordre les opposants de l'homosexualité. Cela signifie que les réactions des religieux et des politiques autour de cette controverse sont parfois différentes. Pour autant, la position du gouvernement d'Abdoulaye Wade sur l'homosexualité reste très ambigüe. Pour s'en convaincre, il suffit de se référer à certaines déclarations publiques, dont celle de maître Madické Niang ministre des Affaires étrangères sous le régime de Wade (rapportée à la page 148).

Malgré les prises de position explicites de certains représentants de l'État (comme Madické Niang), l'État reste soupçonné de collusion la cause homosexuelle et soumis aux exigences de l'Occident. Il est pris à parti et critiqué pour sa faiblesse et son laxisme. Ainsi, certains estiment que l'État est responsable de la visibilité de l'homosexualité dans l'espace public et fustigent le manque de contrôle policier. C'est une telle position qu'exprime ce groupe de rap.

Rap'Adio, "Guddi Town", Album Ku weet xam sa bop, 1998

Texte original	Traduction en français
Tay ma jiité suma bàat di la wax si guddi Town	C'est par le biais de la musique underground que je viens te parler des nuits de Dakar.
Guddi town dafa ñang. Caaga ya ngini fang Goorjigeen yi di lang	Les nuits de Dakar sont dangereuses : les putes s'exposent Alors que les homosexuels sont en bande
Li doy na waar	C'est étrange
La police ne fait rien, ce n'est pas normal, c'est même banal	La police ne fait rien, ce n'est pas normal, c'est même banal
Dangay bëkëntéek béen miss guddi nga bëggë ko iri	Tu croises une dame de nuit et tu as envie de la lever
Munila amulo money déemal nga guiss kenéen. Wala nga sèeti lénèen amulo kañ	Mais elle te répond : « si tu n'as pas d'argent, va en voir une autre », ou bien va voir ailleurs
Money mo fiy time, so amul money do ma time	Il te faut de l'argent, si tu n'en as pas, tu ne me baiseras pas
« Regardes là-bas ne vois-tu pas des bagnoles, des voitures immatriculées CD ou AD, des hommes déguisés	Regardes là-bas ne vois-tu pas des bagnoles, des voitures immatriculées CD ou AD, des hommes déguisés
Des visages masqués, les autorités	Des visages masqués, les autorités
Top secret, n'en parle à personne »	Top secret, n'en parle à personne »
Sur ce flot mes mots sonnent, résonnent	Sur ce flot mes mots sonnent, résonnent
Mes paroles tuent comme les balles d'un gun	Mes paroles tuent comme les balles d'un gun
B.I.B.S.O.N, Daddy Bibson (d'un esprit sain, gars)	B.I.B.S.O.N, Daddy Bibson (d'un esprit sain, gars)
Voilà ton refrain	Voilà ton refrain
Je suis le maitre du micro	Je suis le maître du micro
Le tueur, le chanteur hip-hop	Le tueur, le chanteur hip-hop
Kon naak bayil ma nëwëti wax la kan ñoy goorjigeen yi ak caaga yi ndax cooy dan léena xooy money	Donc laisse, que je revienne avec le style qui désignera qui sont les homosexuels et qui sont les prostituées, car les flics sont corrompus
Police centrale bi ñu doone xaar	La police centrale que l'on attendait
Mom mi donoone sunu yakaar	Celle qui était notre espoir
Wara géenée beep goorjigeen ak caaga ci biir béed Dakar	Qui devait sortir tous les goorjigeen et putes des rues de Dakar
Tëj béep bar, tekk ay mine nguir dakk béep caaga si trottoirs yi	Fermer tous les bars, repères des putes et poser des mines sur tous les trottoirs
Nguir suñu town séet wéec mèelni musique underground de	Pour qu'enfin la ville soit saine comme la musique underground de
Rap'Adio, Sen-Kumpë, Nonni Nonne	Rap'Adio, Sen-Kumpë, Nonni Nonne

wala bénéen groupe Caaga yi fi ñul tambaalé la ñu waroona tocc, Nok bèep goorjigeen	ou d'autres groupes C'est à la source que l'on devrait combattre les putes, bastonner les pédés

De la même façon, ce Sénégalais dans une contribution au journal *Le Populaire* soutient :

> *« Pour moi, l'État est extrêmement faible par rapport à cette situation, il est même complexé, je dirais parce qu'un homosexuel n'est pas reconnu par le Coran, ni la Bible et même la civilisation. Donc, à mon avis, on devait les pendre un à un sur la place publique devant tous les Sénégalais et ce n'est pas la peine de demander pourquoi ils font cela, puisqu'ils sont majeurs et savent ce qui est bien et ce qui est mal. Aussi à mon avis les policiers n'ont rien fait ils n'ont fait qu'exécuter des ordres donnés ; c'est la faute de l'État et je ne suis pas d'accord sur cela et je sais qu'une personne sensée ne le serait pas »* (journal le Populaire, Dakar, 18/02/2008 : 4).

Afin de préserver l'intégrité nationale contre ce qu'ils conçoivent comme une « menace étrangère », certains représentants politiques en appellent à la responsabilité de l'État. Dans le même temps, les interventions dans les médias se multiplient. On assiste également à la mise en place d'initiatives visant à contrer l'homosexualité : des débats à travers les médias audiovisuels, des pièces de théâtre et des propositions de lois plus répressives.

C'est dans un but persuasif et dissuasif que des pièces de théâtre (« déception » et « Azou le beau ») mettent en scène l'histoire de *goorjigeen*. Ces mises en scène théâtrales reprennent une idée largement répandue dans la société sénégalaise qui associe l'homosexualité à une influence étrangère particulièrement occidentale. Elles rendent compte aussi du traitement social des hommes aux identités sexuelles multiples (mépris, moqueries, refus d'inhumation), mais également punition divine (l'enfer plutôt que le paradis). Il est clair que l'objectif affiché est de susciter la peur chez ceux qui osent s'aventurer à de telles pratiques. La proposition de loi de la part de certains politiques s'inscrit dans cette lancée.

En mars 2008, des députés de l'opposition ainsi que de la majorité (imam Mbaye Niang[45], Ndèye Fatou Touré[46], Cheikh Samba Dièye[47], et Mously Diakhaté[48]) déposèrent une proposition de loi visant à condamner plus sévèrement l'homosexualité avec « des peines de prison de 5 à 10 ans et d'une amende de 1 à 5 millions sans possibilité de sursis » (journal *L'Observateur*, Dakar, 11/03/2008 : 3) La condamnation de l'homosexualité fait ainsi l'unanimité dans l'ensemble du champ politique public puisqu'il rassemble des partis politiques habituellement opposés. Ce parlementaire de la majorité (parti au pouvoir, le Parti démocratique sénégalais) soutient :

> *« Pour le maintien de la paix sociale au sein de notre État, nous ne pouvons pas accepter des choses qui nous viennent d'ailleurs parce que si nous nous disons être des musulmans notre religion déjà rejette cette pratique et nous on se retourne pour faire la promotion de l'homosexualité c'est impensable »* (entretien avec un parlementaire du PDS, membre de la commission santé à l'Assemblée nationale, Dakar : 08/07/2010).

Dans ce contexte, les principes de laïcité, de droits de l'homme, de libertés individuelles pourtant au cœur du principe démocratique de la République sénégalaise passent au second plan face à la défense de ce qui est construit comme une caractéristique essentialisée du Sénégal.

Étant donné la naturalisation de la « la sociodicée hétérosexuelle » (Bourdieu 1998) et son ancrage dans les valeurs culturelles, religieuses et politiques les hommes aux identités sexuelles multiples sont confinés dans un statut de déviants et sont victimes de violences jugées majoritairement légitimes. Dans la rue, les attaques se multiplient. Des hommes, identifiés sur les photos publiées dans les médias ou sur simple dénonciation, sont pris pour cibles et agressés. La violence s'est particulièrement accrue dans la banlieue dakaroise où la police est intervenue afin d'éviter la mise à mort de certains hommes. Les violences ne se limitent plus à des insultes,

---

[45] Député du Mouvement politique sénégalais pour la Réforme et le Développement social (MSRS), un des responsables du Front islamique pour la défense des valeurs morales.
[46] Député du Mouvement politique citoyen sénégalais TEKKI.
[47] Député et Responsable du parti politique sénégalais FS/Bj (Front pour le Socialisme et la Démocratie/Benno Jubël).
[48] Député du parti politique sénégalais l'Alliance pour le Progrès et la Justice/ Jëf-Jël.

agressions physiques (bastonnades) et on a assisté à la profanation de cadavres d'hommes présentés comme des *goorjigeen*. Ainsi pouvait-on lire dans le quotidien *L'Observateur* du 28 novembre 2008 : *« croisade contre l'homosexualité à Pikine : les populations s'opposent à l'exposition du cadavre d'un g*oorjigeen *à la mosquée »*. Cet extrait d'entretien rapporte les propos de Patrick (*MSM* associatif de 24 ans), très affecté par la scène à laquelle il a assisté :

> *« Il y avait un goorjigeen qui habitait le quartier et les jeunes s'étaient rués sur sa dépouille pour le trainer dans le quartier. C'est ce goorjigeen Li Siw*[49] *que walf TV*[50] *avait diffusé. C'était très dur. Il habitait auparavant dans notre quartier [Pikine, banlieue dakaroise] après ils ont aménagé à Guinaw rail. Mais, à sa mort, comme sa famille ainsi que ses voisins savaient qu'il était goorjigeen de son vivant, ils l'ont amené dans la mosquée de notre quartier. Et c'est son propre grand-père [chef de quartier] qui mit au courant du décès de son petit-fils les jeunes du quartier en leur servant un discours religieux sur l'homosexualité leur rappelant que l'Islam bannit l'homosexualité et qu'ils ne devraient pas accepter que le défunt MSM reste à l'intérieur de la mosquée. Les jeunes sont allés sortir le corps du défunt en le trainant et en y jetant des pierres [grande émotion de la part de l'enquêté]. Finalement, ce sont les présidents des associations de MSM qui sont venus le prendre pour l'amener dans une voiture »* (Entretien avec Patrick, Dakar : 03/08/2010).

D'autres actions similaires ont été notées ailleurs dans le pays notamment dans un village à Guinguinéo [une localité dans le centre du pays] en 2008. Mais aussi, dans la région de Thiès [ville située dans l'ouest du Sénégal], en mai 2009, où le cadavre d'un homme a été exhumé à deux reprises dans un cimetière musulman (source : une informatrice sur Thiès). Dans ce contexte, les cadavres deviennent des victimes émissaires et le non-respect du cérémonial de la mort (de funérailles officielles) a pour but d'enfermer ces corps stigmatisés dans le néant, dans l'oubli (partie3).

Comment comprendre cette explosion de la violence dans la société sénégalaise ? Quelles sont les logiques en jeu ? C'est à ces questions qu'est consacrée la section suivante.

---

[49] La signification du nom que portait le MSM est : « ce qui est célèbre ou connu de tous ».
[50] Chaine de télévision locale.

3. Le discours sur l'homosexualité : le discours de la crise

Au Sénégal, la crise économique qui caractérise nombre de pays africains depuis la dévaluation du franc CFA dans les années 1990 a eu des conséquences économiques, sociales, politiques, etc.

Le Sénégal occupe la position de deuxième économie de l'UEMOA[51] (Union Économique Monétaire Ouest africain) avec un taux de croissance de 5% noté en 1997. Si cette croissance a été jugée satisfaisante par le Fonds Monétaire international (FMI), la situation économique du Sénégal reste fragile. Car « le début des années 80 a coïncidé avec la récession économique occasionnant pour la première fois la mise en situation du Sénégal sous redressement économique et financier suivi plus tard de l'ajustement structurel avec tout le corollaire qu'on lui connait en terme de pertes d'emplois, de réduction drastique des dépenses publiques même pour les équipements essentiels, mais surtout des transferts de l'État vers le monde rural. Toutes les mesures d'accompagnement ainsi que les programmes de l'État dans cette période (nouvelle politique agricole, nouvelle politique industrielle, les programmes aidés d'insertion des diplômés de l'enseignement supérieur) ont connu des échecs » (Rapport de l'Oxfam International au Sénégal 2009). Au vu de sa situation économique désastreuse, en 1994, le Sénégal est également contraint à la dévaluation du franc CFA. Les plans d'ajustement structurel ainsi que la dévaluation monétaire ont créé des bouleversements tant politiques que sociaux. Avec l'endettement de l'État, la baisse de la production agricole, la faible exportation des produits locaux, et l'augmentation du prix international du pétrole, la paupérisation s'est installée dans la continuité et la majeure partie des Sénégalais voit leur pouvoir d'achat baissé, avec la perte de nombreux emplois (par licenciement abusif ou départ volontaire), une déscolarisation précoce très significative des jeunes par manque de moyens financiers. Par voie de conséquence, les inégalités sociales se sont

[51] Les pays de l'UEMOA sont le Bénin, le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire, la Guinée-Bissau, le Mali, le Niger, le Sénégal et le Togo.

accentuées. Dakar, espace urbain où se côtoient pauvreté et opulence, est la parfaite illustration de cette scission. À côté des maisons en tôle et autres abris de fortune se dressent des grattes ciel ou de belles villas façon hollywoodienne.

Il importe de noter que cette situation n'est pas particulière au Sénégal. Elle caractérise d'autres pays africains. Comme l'observe Alain Marie à propos de la Côte d'Ivoire : « ici comme ailleurs, une dualisation de la société sur la base d'un clivage entre les élites politico-économiques associées aux fractions supérieures des classes moyennes, les unes et les autres s'intégrant de plus en plus dans le système mondial, d'une part, et d'autre part, les fractions inférieures des classes moyennes urbaines et des milieux populaires, citadins et paysans, livrées à une précarité grandissante, dans un climat de concurrence accrue sur le marché du travail (salarié et surtout informel) et des revenus » (Marie 1997 : 102).

Dans le contexte du Sénégal, il convient de souligner que la moitié de la population a 17 ans (l'âge médian[52] de la population est de 17 ans). Quant à l'âge moyen[53], il se situe à 22 ans. La population ayant moins de 15 ans représente 43,3 pour cent de la population totale tandis que celle de moins de 25 ans représente 64 pour cent (ANDS 2011 : 33). Le Sénégal présente donc une population très jeune avec un taux de chômage de 5,6 pour cent. D'une manière générale, selon les données de l'ESPS 2005-2006, pour une population de 10,6 millions, le taux de pauvreté est de 50.6 pour cent, dont 15,9 pour cent se retrouvent dans une situation d'extrême pauvreté. Le PIB s'élève à 6365 milliards de CFA pour 509.096 CFA par habitant. Son taux de croissance en 2010 est de 4,1 pour cent, avec un indice de développement humain selon le rapport du PNUD de 0.459 et un taux d'inflation de +3,4 pour cent (ANSD 2011). Plus précisément, d'après les données du rapport de 2011 relatives à la situation économique et sociale du Sénégal, 89,5 personnes sont inactives c'est-à-dire moins de 15

[52] L'âge médian divise la population générale d'un pays en deux groupes numériques égaux : un groupe adulte et un groupe jeune.
[53] C'est la moyenne d'âge des populations d'une région.

ans et 65 ans et plus pour 100 personnes actives de 15-64 ans (ANDS 2011 : 35).

Cette conjoncture économique a eu des conséquences aussi bien sur le projet professionnel qu'amoureux et sentimental des jeunes. En effet, le manque d'emploi s'accompagne d'un recul de l'âge du mariage chez les jeunes. « Ils ne disposent pas de suffisamment d'argent pour entretenir une relation qui repose sur des cadeaux et des bijoux tout en contribuant mensuellement à la fourniture du pain journalier » (Biaya 2001 : 78). Ce constat amène certains analystes (Marie 1997, Werner 1997) à soutenir que les stratégies individuelles de survie (de ruse, de la débrouille [*goorgoorlu*], etc.) pour faire face à la paupérisation sont tributaires de la crise.

Plus encore, sur le plan social, l'équilibre familial et communautaire n'échappe pas à ces transformations sociétales. Dans cette dynamique, les instances traditionnelles de contrôle de la sexualité perdent progressivement leur pouvoir. C'est dans cette optique que Séverin Cécile Abéga soutient :

> *« Sur le plan des comportements sexuels, les populations rurales perdent un peu plus de contrôle de la sexualité des jeunes, notamment dans la région Sud-Cameroun. Cet affaiblissement du pouvoir familial et communautaire sur la sexualité des jeunes et notamment des jeunes filles, droit que matérialisaient par exemple le lévirat, le sororat et les divers arrangements matrimoniaux, ne s'accompagne pas d'un meilleur contrôle individuel compte tenu de la précarité matérielle inhérente à ce système »* (Abéga 2007 : 125).

Au Sénégal, cette conjoncture a fait émerger chez les jeunes de nouvelles valeurs éthiques ainsi que sexuelles. Si dès l'époque coloniale, le contrôle des lieux de jouissance et de loisirs a été l'une des préoccupations majeures du pouvoir puis des autorités politiques et religieuses nationales, du moins jusqu'à Senghor (Biaya 2001), cependant, dans les années 1980 l'arrivée au pouvoir d'Abdou Diouf marque la rupture avec la politique morale et sexuelle instituée sous Senghor. On assiste ainsi au développement des lieux de loisirs (casinos, dancing, dibiteries[54], etc.) dans

[54]Établissements commerciaux jouant le rôle de fast food spécialisés dans la grillade de moutons.

l'espace public et l'expression de nouvelles formes d'identifications, dont le *sassouman.* Biaya le décrit comme « la figure centrale de ces espaces modernes, figure par excellence de l'assimilé. Celui-ci tire son nom de zazzou, le jeune à la mode et friand de jazz d'après la seconde guerre mondiale en Europe. Menant sa vie à l'écart de la cité musulmane, il s'adonnait à l'alcool, à la danse moderne et à une vie de débauche. Cette dernière pouvait aller jusqu'à la pratique de l'homosexualité vénale dans le quartier de Reubbeus qui regroupait alors les blancs de seconde zone (Libanais, Portugais, Grecs…) exerçant le commerce et tenant des bars-restaurants et dancings. Ce quartier servait de zone tampon entre la ville européenne et la Médina (comme noire islamisée peuplée de fonctionnaires, enseignants, travailleurs) où l'alcool et le commerce du sexe étaient prohibés » (Biaya 2001 : 74).

À propos du Sénégal, Tshikala Kayembe Biaya estime aussi que cette nouvelle situation économique a bouleversé de façon considérable « les modes de construction de la masculinité du jeune citadin ». L'auteur note à ce propos :

> « *Dans le contexte dakarois de la fin des années quatre-vingt-dix, sexualité, masculinité et féminité se déclinent d'abord sur le registre de la crise. L'âge d'entrée dans la vie adulte –qui se caractérise, du moins chez les garçons, par l'autonomie financière, la sortie du toit parental et l'entrée dans l'univers de l'emploi recule. Ce recul entraine une grande part d'angoisse sexuelle et est à l'origine de conduites neuves* » (Biaya 2001 : 77).

En outre, la crise économique a favorisé l'émergence de nouvelles formes de revendications politico-religieuses dans l'espace public. Comme le souligne Alain Marie « le déclin de l'État-providence, sous l'effet de la crise économique et des injonctions de la tutelle internationale, en lui interdisant de déployer avec la même ampleur qu'autrefois sa logique clientéliste, explique la montée en puissance, à partir de 1990, des revendications démocratiques portées par les fractions non intégrées des élites, tenues à l'écart ou expulsés des positions prébendières qu'on leur laissait occuper jusqu'alors » (Marie 1997 : 101).

Au Sénégal, depuis les années 90 on note une visibilité politique des religieux dans l'espace public.

D'une part, de jeunes religieux, issus de grandes confréries, à l'instar de Serigne Modou Kara Mbacké [petit fils de Cheikh Amadou Bamba, fondateur du mouridisme (Coulon 1983)] ainsi que le marabout Serigne Cheikh Ahmeth Tidiane Sy [fils d'El Hadj Malick Sy, rénovateur de la *Tijânyya* (Coulon 1983)] créent des *Daahiras* [associations religieuses et socioculturelles] au sein desquels, ils rassemblent des jeunes autour des valeurs communes de dévotion envers Dieu et de travail champêtre. Ils organisent ainsi à l'occasion des fêtes de Noël et de réveillon du Nouvel An (en plus des fêtes musulmanes nationales) des soirées religieuses. Ces activités s'inscrivent dans le cadre du projet de contrôle de la jeunesse et de remoralisation de la société afin d'éviter à ces jeunes la fréquentation des lieux de débauche et de loisirs (Biaya 2001). Mais également, d'autres manifestations sous forme de rencontres avec la jeunesse se tiennent régulièrement à Dakar et dans les différentes régions du Sénégal (Samson 2006). Ces activités s'inscrivent dans le cadre du projet de réislamisation ou bien, pourrait-on dire, de « mondialisation par le bas » pour reprendre le titre de l'article d'Alejandro Portes (1999) afin de contrer celle « d'en haut », synonyme de perte des valeurs traditionnelles et religieuses. Cependant, « même si leur but final est d'instaurer un État islamique » (Guolo 2003 : 60) d'où leur implication en politique[55], comme le souligne Renzo Guolo « l'une des particularités de ces mouvements est qu'« ils opposent au modèle radical d'islamisation 'par le haut' un modèle de transformation de la société 'par le bas', fondé sur le comportement vertueux des individus et sur la mise en place des mouvements socioculturels » (*ibid. :* 60).

À côté des confréries traditionnelles, un autre mouvement fait son apparition sur la scène politique. On peut parler dans ce cas de figure de mouvement réformiste ou d'« islamisation par le haut » (Guolo 2003). Ce

[55] En 2005, Serigne Modou Kara Mbacké, ou le « Général » comme ses disciples le nomment, a fait son entrée en politique en créant son parti le PVD (Parti de la vérité pour le développement).
De la même façon, le très populaire Moustapha Sy (fils de Cheikh Ahmeth Tidiane Sy), guide moral des moustarchidine wal moustarchidate, à la suite de désaccords avec le parti D'Abdou Diouf (parti au pouvoir de 1960 à 2000), a créé son parti politique. Toutefois, rappelons qu'il s'était finalement retiré de la liste électorale pour les présidentielles de 2000.

mouvement réformisme regroupe ceux que René Otayek désigne : « les nouveaux intellectuels musulmans d'Afrique Noire » (Otayek 2000). Toutefois, l'auteur précise que ceux-ci ne se limitent pas seulement aux arabisants. La plupart sont à cheval entre deux cultures : islamique et occidentale. Il poursuit : « ce chevauchement loin d'être un handicap, favorise au contraire l'élaboration de la critique » (Otayek 2000 : 12). En outre, comme le soulignent Muriel Gomez-Perez : « l'islamisme à Dakar c'est aussi une jeune génération qui veut trouver sa place dans la société sénégalaise » (Gomez-Pérez 1994 : 80). Leur engagement politique et religieux relève d'une situation particulière que résument fort bien Marie Nathalie Leblanc et Muriel Gomez Perez. Les auteurs expliquent : « l'exclusion politique et économique des jeunes au cours des années 1980 les a conduits à se créer des espaces multiples, parallèles à ceux crées par l'État, au sein desquels le religieux devient objet de revendication, de négociation et de pouvoir. De fait, le religieux se transforme pour les jeunes en une arène où se jouent leur consentement et leur résistance aux modèles de socialisation existants » (Leblanc et Gomez-Perez 2007 : 43). En effet, certains guides spirituels semblent indifférents aux problèmes et à l'avenir des jeunes. Ils n'hésitent plus à s'allier, comme ce fût le cas, lors des élections présidentielles de 2000, avec les hommes politiques (en contrepartie de certains avantages en nature ou autres faveurs qui les contraignent à rester loyaux au pouvoir en place) au détriment des jeunes (Audrain 2004). Ces derniers en raison de l'incapacité de ces hommes religieux à résoudre leurs problèmes ont de moins en moins foi en eux. Le pouvoir religieux est plus ou moins contesté selon les circonstances. Certains marabouts sont de plus en plus déboutés par les jeunes qui s'en éloignent progressivement comme en attestent d'ailleurs les formes de contestation de l'ordre religieux et politique dans l'espace urbain avec l'idéologie entre autres du *bul faale* [t'occupe pas]. Cette nouvelle idéologie révélatrice de la souffrance des jeunes traduite par un mode de pensée, de comportements et d'occupation de l'espace urbain n'est pas spécifique au contexte sénégalais. Il se retrouve ailleurs en Afrique comme en témoignent les travaux de Tshikala Kayembe Biaya. L'auteur explique qu'avec cette

mise en scène, « le jeune parvient à contourner les codes moraux imposés par sa société ou les autorités religieuses, soit en leur tournant le dos, soit en les tournant en dérision. La consommation publique du *khat*, l'exposition du corps du *bul faale* ou la danse érotique *ndombolo* possèdent à cet égard un pouvoir évident de subversion et de contestation politiques » (Biaya 2000 : 24).

Dans le contexte de la crise économique, les associations religieuses deviennent une valeur refuge pour les jeunes. La particularité d'un mouvement réformiste dans l'espace public c'est son caractère revendicatif et politique. L'Islam devient un contre-pouvoir face au système politique hérité de la colonisation. La mise en place d'associations politico-religieuses s'inscrivait ainsi dans la lutte contre le pouvoir. Mais au-delà, il convient de préciser que leur objectif est de redynamiser l'Islam et de réactualiser les valeurs morales dans la société sénégalaise. En ce sens, ils sont à la fois « militants et missionnaires » (Fall 1993 : 250). Ainsi, pour les réformistes le contrôle du pouvoir étatique devient un enjeu majeur pour construire un État islamique basé sur la religion. « En effet, l'État est conçu comme un levier dans le but de forger la nouvelle communauté islamique. Par conséquent, selon cette thèse, seul son plein contrôle peut garantir la réelle mise en œuvre de la Shari'a, ou loi d'inspiration religieuse, ainsi qu'une orientation correcte des établissements éducatifs et l'emploi politique et religieux de l'administration publique et des institutions répressives de contrôle nécessaires à sauvegarder l'ordre islamique. Il faut donc s'emparer de l'appareil de l'État pour réunir la religion et la politique » (Guolo 2003 : 59). C'est dans cette perspective qu'il faut inscrire l'émergence de partis politiques religieux aussi bien au sein de la majorité que dans l'opposition. Il faut considérer dans ce sens que si en 2007 le Collectif des associations islamiques du Sénégal (CAIS) n'avait pas pu recueillir suffisamment de voix lors des élections législatives, depuis quelques années, il dispose d'une certaine force politique et d'une légitimité importante auprès des populations locales. D'ailleurs, c'est en raison de son alliance avec ces religieux que le parti de Macky Sall a pu obtenir la majorité parlementaire

en 2012. Sur le plan politique[56], le Pouvoir a toujours su tirer parti de cette alliance avec les religieux (Coulon 1981). Toutefois, aujourd'hui la réalité se présente sous un nouvel angle. Pour la première fois, dans l'histoire politique du Sénégal, on note un grand nombre de religieux à l'Assemblée nationale ; huit au total contre un en 1998 (celui du parti de Feu Cheikh Abdoulaye Dièye, le Front pour le socialisme et la démocratie[57] 'FSD'). Cela témoigne de la force et de la capacité de ces religieux à rallier la majorité des Sénégalais à leur cause. Ces derniers ont pu tirer parti de l'attention accordée lors de certains événements majeurs (comme le sommet de l'OCI) et autres soulèvements populaires, en utilisant l'Islam pour politiser les questions relatives à la famille et à la sexualité qui occupent une place de choix dans les préoccupations des traditionalistes et autres Sénégalais soucieux de l'évolution actuelle de la société face à la mondialisation.

Il convient de préciser que cette prise de position politique des religieux dans l'espace public n'est pas une question nouvelle. Comme nous l'explique Penda Mbow, elle revêt une affirmation d'une identité nationale perceptible bien avant les indépendances avec l'Union culturelle musulmane (UMC) dirigée par Cheikh Touré. L'auteure souligne en ce sens : « dès sa naissance l'UMC opta pour l'État islamique, l'instauration de la Shar'ia et une critique de l'Islam confrérique » (Mbow 2001 : 5). Aussi, elle précise que si dans les années 1970 l'UMC perd son caractère de mouvement islamique de réforme indépendant, cependant dès 1980 d'autres mouvements (Al Fellah, Wahla, CERID) financés par l'Arabie Saoudite émergent (*ibid. :* 5). Il faut noter également qu'en 1996 est créé le Comité islamique pour la réforme du Code de la famille au Sénégal (CIRCOFS). Ce comité demande l'abrogation du Code napoléonien[58] (voté en 1972). En effet, il estime que ce Code napoléonien, hérité de la colonisation, est en inadéquation avec les valeurs religieuses et culturelles du Sénégal. Il

---

56 En effet, il convient de faire remarquer que même si l'État leur accorde quelques privilèges en contrepartie de leur soutien, les religieux n'ont jamais eu à occuper de postes stratégiques leur permettant d'intervenir directement dans les décisions politiques importantes.

57 Parti politique islamique créé en 1996, par Feu Cheikh Abdoulaye Dièye, dirigé actuellement par son fils Ahmadou Bamba Dièye.

58 Les fondamentaux de ce Code sont : le caractère laïc de la République, la reconnaissance des droits individuels et l'égalité de tous les citoyens.

faut aussi souligner que dans le passé certains religieux avaient fait entendre leur désapprobation quant à l'application du Code napoléonien (Diouf 1997). Ainsi, pour le CIRCOFS un État islamique ne pourrait prendre forme qu'à condition de rompre avec le passé, notamment colonial. Dans ce sens, il demande l'instauration d'un nouveau Code de la famille pour maintenir le patriarcat et l'excision, la répudiation, refuser le droit de succession à « l'enfant naturel » et renforcer l'autorité du père (Mbow 2010), pour garantir l'équilibre au sein de la famille et par extension de la société dans son ensemble. Ainsi, ils défendent une vision traditionnelle de la famille favorable aux hommes. En 2003, le débat sur la réforme du Code de la famille fut réactualisé. Malgré les pressions des religieux, L'État maintint l'ancien Code. Cependant, comme le remarque Penda Mbow « le Code est relativement pratiqué en milieu urbain, par contre il reste ignoré dans les zones rurales qui sont sous l'influence des religieux » (Mbow 2010 : 87-96).

À la lecture de cet épisode, tout indique que la revendication identitaire religieuse témoigne d'une offensive contre l'égalité des genres qui s'inscrit dans un souci de réhabilitation et de (re) valorisation de l'identité masculine. Il est clair que la domination masculine est ébranlée depuis la crise économique d'une part et de l'émergence de mouvements féministes (perçus comme des formes de résistance à l'ordre hégémonique) d'autre part.

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 (p.137). Bref, c'est être un 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 sociales 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 leur contrôle économique sur les femmes et dans une

certaine mesure leur puissance sociale (Jewkes 2002). De nombreux chercheurs estiment que la crise de l'identité masculine est liée à la paupérisation (Moore 1994, Bourgois 1996, Morrell 2001, Wooks et Jewkes 2001, Biaya 2001, Jewkes 2002, etc.). Ce sentiment d'émasculation induit par la perte du pouvoir économique produit des actes de violence comme l'a souligné Rachel Jewkes. Dans ce contexte, l'auteur remarque : « la violence est souvent utilisée pour résoudre une crise de l'identité masculine parfois causée par la pauvreté ou une incapacité à contrôler les femmes[59] » (Jewkes 2002 : 1423). Cette frustration masculine est exacerbée par l'ascension socio-économique des femmes. Au Sénégal, nul doute que le pouvoir économique (Dial 2008), mais également intellectuel, des femmes leur ont permis de jouir d'une autorité plus grande au sein des foyers, mais plus largement au sein de la société et une meilleure connaissance de leurs droits. Cette autonomie économique tend à égaliser leur rapport avec les hommes. Cela est perçu comme une menace à l'identité masculine. Cette émancipation des femmes soutenue par des mouvements féministes dont le COSEF [Conseil sénégalais des femmes] a permis une avancée non négligeable en matière de revendications de droits des femmes. Ainsi, c'est grâce à son engagement dans la sphère politique que le COSEF a obtenu en 1999, le vote d'une loi interdisant l'excision, et la réforme de la loi fiscale en 2001. C'est dans ce contexte qu'il faut inscrire l'offensive des religieux qui s'en prennent ouvertement aux mouvements féministes qu'ils considèrent comme des « aliénés », dont le but est de pervertir la femme sénégalaise dans son entendement traditionnel.

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. Dans plusieurs études (Diop 1997, Biaya 2001, Fouquet 2011, etc.) cette situation fait écho à un héritage colonial et reflète un projet de « gouvernement des corps » (Fassin et Memmi

[59] "Violence is frequently used to resolve a crisis of male identity, at times caused by poverty or an inability to control women" (Jewkes 2002 :1423)

2004). En effet, le développement des maladies vénériennes dans la colonie a poussé l'administration coloniale à créer dès 1849, un dispensaire de salubrité publique à Saint-Louis (Diop 1997 : 1139). La prostitution est ainsi soumise à un contrôle policier et sanitaire. La réglementation n'autorise sa pratique que dans « les maisons dites de tolérance » et rend obligatoires l'inscription sur un registre spécial à la police ainsi que les visites médicales « aux filles publiques » (Diop 1997). Aujourd'hui, les prostituées au Sénégal doivent obligatoirement détenir un carnet de santé.

Toutefois, la régulation de la sexualité dépasse le seul cadre des politiques de santé (Fassin et Memmi 2004). À l'indépendance, sous Léopold Sédar Senghor[60], ce dispositif de contrôle d'ordre sanitaire est aussi moral. Ainsi, « on assiste en ce sens à une mise sous tutelle gouvernementale de la moralité publique, avec pour projet la construction et l'unité nationales, mais aussi l'invention d'un 'type d'homme' sénégalais postcolonial » (Fouquet 2011 : 359-360). Les autorités politiques nationales considèrent la prostitution comme un danger à l'ordre social notamment pour l'institution familiale. Il suffit de se reporter aux travaux de Momar Coumba Diop (1997), pour se rendre compte de l'importance de ce projet pour les hommes politiques. Plusieurs déclarations et commentaires ont été relayés par les médias locaux à cette époque. Ce projet s'accompagne par l'intensification de l'encadrement moral[61]. De fait, la réglementation devient plus répressive et s'applique à tous les « fléaux sociaux » comme l'alcool, la mendicité, le vagabondage, et d'autres pratiques culturelles telles que les danses jugées érotiques (Diop 1997 : 1128).

À la lecture, des travaux portant sur l'histoire des discours politiques sur la « bonne sexualité », on peut en conclure qu'aujourd'hui, comme hier, l'enjeu des débats sur les questions sexuelles s'inscrit dans un ordre social et moral. Toutefois, l'État n'est pas le seul organe de régulation de la sexualité. De la même manière, la plupart des religieux défendent l'adoption de règles plus strictes en matière de sexualité. Dans le domaine de la santé,

---

[60] Premier Président de la République du Sénégal après les indépendances (1960-1980).

61 Cette politique de répression est décrite plus en détail dans les travaux de Momar Coumba Diop (1997), de Biaya (2001), et de Thomas Fouquet (2011).

puisque la jouissance sexuelle n'entre que dans le cadre du mariage, l'usage du préservatif fait ainsi l'objet d'une condamnation morale. C'est dans ce sens que s'inscrit la démarche de l'ONG JAMRA, pourtant très investie dans la lutte contre le sida, qui prône l'abstinence et la fidélité, mais par ailleurs condamne l'usage du préservatif. Aussi, ils s'opposent à toute libération sexuelle (avortement, prostitution) et défendent une position restrictive de la planification familiale. Au Sénégal, la planification familiale comme approche de limitation des naissances est critiquée par les leaders d'opinion religieux, car pour eux la finalité de l'accouplement c'est la reproduction. Toutefois, elle est tolérée si cela concerne l'espacement des naissances. Sur ces points, l'enjeu des débats a pour trait le maintien de l'ordre social dominant qui fait la part belle aux hommes. À cet égard, la liberté des femmes de disposer de leurs corps, autrement dit, de gérer leur sexualité est réduite, voire contrainte. Cette politique du sexe qui n'est pas sans rappeler l'« ordre des sexualités » (Borillo et Lascoumes 2002) s'applique aussi à toute pratique qui s'oppose à l'ordre social dominant, telle l'homosexualité. Ainsi, les religieux politiciens veulent voter une loi plus répressive contre l'homosexualité (p.161).

Au Sénégal, l'homosexualité a toujours fait l'objet d'une condamnation morale, mais on l'a vu depuis 2008 le discours s'est depuis lors radicalisé. Les discours se multiplient à travers les médias. En effet, depuis 2000 avec la libération de la presse, dans la sphère médiatique on note la visibilité croissante d'islamologues [*oustaz*] et d'islamistes qui animent des émissions à la radio et à la télévision. Les audiences se multiplient et leurs prêches trouvent un écho favorable au sein d'un large public.

Dans ce contexte de moralisation de la société sénégalaise, la femme active (sur le plan sexuel et économique) de même que l'homosexuel représentent une menace face à une masculinité aux prises avec d'importantes difficultés (dont économiques) pour se maintenir.

La moralisation et politisation de la sexualité explique donc en partie l'homophobie populaire au Sénégal en particulier et dans d'autres contextes. C'est ce que montre l'analyse d'Élise Demange (2012) en

Ouganda. L'auteure met l'accent sur la dimension transnationale des discours homophobes qu'elle associe à l'influence des mouvements chrétiens évangéliques. Dans ce contexte, l'homophobie apparaît comme la continuité de la politisation des questions sexuelles liées à la sexualité et au sida.

Au fond, la situation de l'homosexualité au Sénégal illustre bien ce qu'a décrit Daniel Borillo en France. L'auteur montre ainsi que sur le plan juridique, l'homosexualité est considérée comme une raison de divorce pour faute. En ce sens, il estime qu'« indépendamment des conséquences adultérines, l'homosexualité est condamnée en tant que telle comme n'importe quel autre 'vice' » (Borillo 2004 : 196). Il apparaît donc que la condamnation de l'homosexualité est liée avec la mise en cause d'un ensemble de comportements sexuels qui portent atteinte à la hiérarchie des sexes, à la sexualité et à l'institution familiale.

Au Sénégal, comme ailleurs, les productions discursives sur l'homosexualité s'inscrivent dans un cadre moral (l'hétérosexualité est érigée comme la seule norme sexuelle). En outre, elles impliquent un passé d'encadrement moral qui contribue à modeler les comportements. Au-delà de cette analyse, la position critique sur l'homosexualité dans l'espace public sénégalais, comme on l'a vu, reflète aussi une forme de résistance face à une « occidentalisation des mœurs » perçue comme une nouvelle forme de domination, d'aliénation, une atteinte à la souveraineté nationale du pays.

C'est dans ce contexte particulier marqué par la crise économique, sociale et politique favorisant les méfiances et soupçons, corrélée à des bouleversements majeurs dans la société sénégalaise (urbanisation rapide, recul de l'âge du mariage, nouveaux modes de construction de la masculinité et de la féminité, etc.) et l'émergence de mouvements politico-religieux que prennent forme les lectures locales sur l'homosexualité. L'homosexualité est utilisée pour dénoncer l'individualisme, les inégalités sociales, la corruption et la rétention des ressources. Elle est ainsi pensée en rapport avec le pouvoir et la richesse.

a. Homosexualité et pouvoir : une pratique de classe ?

Le lien entre pouvoir et sexualité a fait l'objet de nombreux travaux (cf. Introduction). Les pratiques sexuelles avec une personne de même sexe étaient inscrites dans certaines sociétés africaines dans le domaine du surnaturel, du mysticisme. Ceux concernés par de telles pratiques étaient placés dans la catégorie des êtres surnaturels. Cela explique l'association faite entre ces formes de pratiques sexuelles ancestrales et la sorcellerie (Geschiere 1995, Lad 2011). Nombre d'observateurs ont mentionné le lien établi entre homosexualité, mysticisme et/ou sorcellerie en Afrique. Dans leur contribution « l'homosexualité en Afrique, un tabou persistant : l'exemple de la RDC » parue en 2009 sur le site d'Africultures, Christophe Cassiau-Haurie et Sylvestre Luwa affirment à propos de la RDC (République Démocratique du Congo) :

> *« L'homosexualité est classée parmi les actes liés au mysticisme. Ce fait est en partie justifié par certaines pratiques initiatiques ancestrales. Par exemple, chez le peuple Sanga de la province du Katanga, on retrouve des cas où des sorciers ont fait avaler des organes sexuels masculins à des hommes pour les rendre plus forts »* (Cassiau-Haurie et Luwa 2009 : 1).

De ce point de vue, si le rapport entre homosexualité et pouvoir n'a rien d'original, il est devenu plus saillant en raison de la crise, comme le montre Peter Geschiere (2010). À propos du Cameroun, l'auteur note que l'homosexualité est associée à des pratiques mystiques depuis la période coloniale. L'homosexualité est perçue comme une pratique de classe faisant allusion à la franc-maçonnerie ou au mouvement de la Rose-Croix[62], dont certains hauts dirigeants des pays africains[63] sont soupçonnés d'être membres, quand d'autres (dont le président camerounais Paul Biya) revendiquent ouvertement leur appartenance. Rappelons qu'au Cameroun,

---

[62] La Rose-Croix : société secrète (à but initiatique), créée en Europe au XVe s autour d'un personnage fictif, Christian Rosenkreutz. Elle exerça une forte influence sur la franc-maçonnerie (Dictionnaire le Robert Illustré d'aujourd'hui, 2000, Paris).

[63] Au Sénégal pendant la campagne présidentielle une photo de Me Abdoulaye Wade publiée sur internet l'avait obligé à reconnaitre être un ancien membre de la franc-maçonnerie. Toutefois, cela n'avait pas empêché aux gens de croire qu'il est toujours un franc-maçon. D'où les propos de Me Elhadji Diouf : « franc-maçon un jour, franc-maçon pour toujours ». [Cf. http://www.seneweb.com/news/Politique/photo-exclusive-abdoulaye-wade-dans-une-loge-maconnique_n_62046.html]

ces mouvements contestés font l'objet d'attaque de la part de l'Église catholique qui qualifie leurs pratiques comme étant aux antipodes de l'idéologie du christianisme orthodoxe. En outre, en 2006, la publication par la presse camerounaise (La *Météo*, *l'Anecdote*, *Nouvelles d'Afrique)* d'une liste de personnalités (responsables politiques membres du gouvernement, hauts fonctionnaires, hommes d'affaires, etc.) supposées être des homosexuels avait suscité de très violents discours à l'endroit de ces hommes de la part de l'Église catholique ainsi que du côté des populations locales. En ce sens pour l'auteur, « les accusations d'homosexualité et de pratiques occultes révèlent une forme de défense de l'ordre social contre ces nouvelles formes d'individualités qui tendent à s'exacerber avec la crise économique et la modernité (considérée comme un produit occidental). Toutefois, il est essentiel de souligner que si ces critiques révèlent des conflits d'intérêts, elles dénoncent aussi l'enrichissement illicite et les incompétences des dirigeants face à la situation économique »[64] (Geschiere 2010 : 127). L'homosexualité apparaît alors comme un registre par lequel la population scrute, analyse, critique le pouvoir. Comme c'est le cas au Sénégal.

Dans l'espace public on évoque, à tort ou à raison, la tendance bi ou multi sexuelle de certaines personnalités de l'État tel Karim Wade (fils du président sortant Abdoulaye Wade), des ministres ou autres personnalités publiques. C'est dans ce sens, qu'El Hadji Ndiaye, secrétaire général d'ALC Wacco Alternance-Fc[65] affirme : « *il y a des homosexuels ministres d'État dans le gouvernement* » (journal *Le Quotidien*, Dakar, 16/02/2008 : 5). Les accusations d'homosexualité sont également formulées par les membres du parti au pouvoir à l'endroit des opposants. Mame Mactar Gueye porte-parole

---

[64]"Within the country, there is growing anger against Biya and his regime which, prior to 1990, was based on a one-party dictatorship. In spite of the wave of democratisation during the early 1990's, he succeeded in holding on to power due to massive electoral fraud. The rising economic crisis of the same years is placing terrible burdens on the population. Over the last few years the regime, with the consent of the World Bank, publishes very positive figures of economic growth. But all that is happening is the enrichment of a small elite group around the president. This is painfully clear in an ongoing building boom in the elite neighbourhoods of the big cities which contrasts poignantly with the impoverishment of the vast majority of the population. Indeed, it is with good reason that Cameroon has been at the top of the list of most corrupt countries in the world for years now". (Geschiere 2010 : 127)

[65] ALCL Wacco/ Fc : Alternance libérale et Citoyenne Wacco/ Force du changement est un parti politique proche du Parti démocratique sénégalais.

de la CAP21[66] soutient ainsi : *« six membres du M23 sont liés à des lobbies homosexuels » (*source : *Seneweb. com*, Dakar, 09/08/11) et dit avoir des preuves suffisantes (relevés d'opérations bancaires, fax et courriels) sur le fait que le *M23* dirigé par Alioune Tine, président de la RADHHO, est « infiltré par des homosexuels ». Le deuxième tour, de la campagne présidentielle de mars 2012, a ravivé le débat sur la question de l'homosexualité dans la sphère politique et publique. Lors d'une conférence de presse en mars 2012, le candidat du parti *Beenno Book Yakaar* [Rassemblement pour le changement], Macky Sall (ancien candidat à la présidentielle et Président du Sénégal depuis mars 2012) s'était exprimé en ces termes sur la question de la dépénalisation de l'homosexualité :

> *« Si nous arrivons au pouvoir, nous la gérerons de façon responsable avec toutes les forces vives qui sont mobilisées pour donner une société moderne au Sénégal. L'homosexualité est un problème de société. Ce n'est pas le propre du Sénégal. Dans toutes les sociétés du monde, ce débat se pose de façon plus ou moins pacifique d'autres ont des solutions très violentes selon la philosophie politique ou religieuse des pays » (*Leral.net, Dakar : 11/05/2012).

Ces propos ont par la suite été interprétés par les membres du parti de Me Abdoulaye Wade (candidat sortant) comme un soutien tacite aux « réseaux homosexuels ». Certains, tels Mouhamadou Lamine Massaly (un dirigeant du parti démocratique sénégalais), accusent Macky Sall d'être « le candidat des homosexuels » (*seneweb.com*, Dakar : 12/03/2012). La déclaration de Macky Sall a suscité des réactions plus ou moins violentes de la part de certains Sénégalais. Ceux-ci accordent du crédit à ces accusations et pensent même que cela pourrait changer leur vote en faveur du candidat Abdoulaye Wade. Ainsi, le lundi 12 mars 2012, j'ai surpris à Bordeaux dans un commerce, la conversation de deux Sénégalais (un homme et une femme) s'exprimant en wolof et français :

L'homme :

[66] La CAP21 (Citoyenneté, action, participation pour le 21e siècle) regroupe plusieurs partis politiques sous la direction du professeur Iba Der Thiam. Ce parti soutient le parti démocratique sénégalais (PDS) au pouvoir de 2000 à 2012.

« Man [moi], je suis très déçu par la position de Macky Sall, car sa position n'est pas claire. Qu'entend-il lorsqu'il dit : l'homosexualité est un problème de société, qu'il faut gérer avec responsabilité. Il veut dire qu'il va la dépénaliser une fois élu ? Je ne voterai pas pour lui s'il ne fait pas une autre déclaration avant le deuxième tour du 25 mars ».

La femme :

« Wakatiko [tu ne sais pas si bien le dire], doyna war [c'est bizarre !]. Sénégal daal li fa xéew amu fa wone [au Sénégal, ce qui y existe maintenant, n'y était pas]. Ainsi, pour moi, il devait dire clairement que l'homosexualité va continuer à être pénalisée pour faire comprendre aux autres [sous-entendant les Occidentaux] que ces choses sont incompatibles avec nos valeurs religieuses et sociales ».

D'autres se sont exprimés sur les forums internet allant jusqu'à accuser Macky Sall d'être le complice de l'Occident et dénoncent une théorie du complot. Cet internaute affirme à ce sujet :

« Dire qu'on va organiser une réflexion sur l'homosexualité au Sénégal (pays de croyants) au lendemain d'un périple dans les familles religieuses est très troublant. Dire que la question de la dépénalisation de l'homosexualité sera étudiée au regard des 'sociétés modernes', c'est préparer les esprits et nous faire suivre ce qui se passe en Europe et aux USA sur cette question.
Cette question dépasse le simple cadre électoral. C'est défendre les valeurs de notre cher pays. Macky, je ne te fais pas confiance comme quelqu'un qui pense par lui-même, mais qui essaye de rassurer l'Occident.
Demande aux Européens et aux Américains pourquoi ils ne légalisent pas la polygamie, n'aiment pas le port du voile par les femmes, et voient d'un mauvais œil la construction de mosquées chez eux » (Leral.net, Dakar : commentaire mis en ligne le 11/05/2012).

De la même façon, cet autre internaute souligne :

« Il ne faut quand même pas défendre l'indéfendable. Cette position de Macky Sall sur l'homosexualité est contre les valeurs du Sénégal. Aucun croyant n'a le droit de fermer les yeux sur ce qui se prépare : l'encouragement de l'homosexualité par sa dépénalisation. Ce n'est pas parce qu'on ne veut plus des dérives du système de Wade qu'on va choisir la peste à la place du choléra. La meilleure façon c'est de le faire s'engager publiquement à ne pas remettre en cause les équilibres de notre société sur cette question. Cette position pro-pédé

est indéfendable dans ce pays par un homme sénégalais » (*seneweb.com*, Dakar : commentaire mis en ligne le 12/05/2012).

Celui-ci va dans le même sens que les deux premiers : « Non à l'homosexualité, non à Macky Sall. Votons Wade pour un Sénégal des valeurs. Wade oui, Macky non » (*seneweb.com,* Dakar : 11/05/2012)

Conscient de l'enjeu de telles accusations, le camp de Macky Sall par l'intermédiaire de Me Elhadj Diouf (membre du directoire du candidat Macky Sall) n'a pas tardé à réagir dans ce sens :

> *« Macky Sall n'est pas un homosexuel. Par contre, ceux-là qui avaient autorisé une manifestation d'homosexuels qui devaient défiler à Dakar sont des gens de Wade. À l'époque, toute la société s'était mobilisée contre cette tentative de banalisation de l'homosexualité. Les vrais homosexuels sont à l'avenue Léopold Sédar Senghor. Dans le gouvernement, ceux qui s'adonnent à ces jeux-là et qui louent des avions uniquement pour leur plaisir et qui ont les moyens d'être des homosexuels de luxe, on les connait »* (*dakaractu.com*, Dakar : 13/03/2012).

À l'arrière-plan de ces récits, il est permis de soutenir que tous ces discours d'accusation d'homosexualité ont simplement une visée destructrice aux fins de gagner en sympathie populaire et aspirer à une ascension politique. En effet, ce mode opératoire est souvent utilisé par les différents camps depuis l'approche des élections présidentielles de février 2012 pour porter des discrédits (accusations de pratiques homosexuelles) auprès de chefs religieux qui disposent d'un réel pouvoir de persuasion. Ils peuvent en effet donner des consignes de vote, comme cela fût le cas dans le passé, à leurs *taalibés*[67], en faveur de tel ou tel candidat.

L'homosexualité, comme en témoignent les discours des hommes politiques, est devenue pour ainsi dire un enjeu politique, électoral considérable au Sénégal, rendu possible par un contexte d'homophobie entretenu par les autorités morales. Cependant, l'histoire de Philippe Maynard (conseiller municipal UDF) à qui l'on avait menacé de dénoncer son homosexualité s'il se présentait aux élections régionales de 1998 (Broqua et

[67] Dans ce contexte d'énonciation taalibés désignent disciples. De l'autre côté, ce terme est utilisé pour nommer les enfants qui sont dans les internats coraniques.

al. 2003) nous invite à considérer cette analyse au-delà du seul contexte sénégalais.

Au Sénégal, la critique de l'homosexualité dans la rue peut ainsi être comprise à la fois comme un enjeu politique (la critique vaut défense de ce qui caractérise le Sénégal) et une critique des pratiques du pouvoir. En outre, il convient de comprendre les accusations de l'homosexualité en rapport avec les difficultés économiques rencontrées par les populations sénégalaises au quotidien.

Le 19 mars 2000 marque l'alternance politique au Sénégal par l'arrivée au pouvoir de maître Abdoulaye Wade après quarante ans de règne du régime du Parti socialiste (DIOP 2000). Force est cependant de constater que très vite l'espoir laisse la place à la déception. En effet, avec le régime d'Abdoulaye Wade on assiste à des problèmes de mal gouvernance et d'abus de pouvoir (report des élections, augmentation du mandat présidentiel de cinq à sept ans, suppression de communes d'arrondissements, emprisonnement d'opposants politiques, et de journalistes). Pour rappel, la parution du livre en 2003, L'alternance piégée, du journaliste Abdou Laty Coulibaly était très mal accueillie par le pouvoir à l'époque. Celui-ci dit être victime de harcèlement de la part des autorités étatiques. Aussi, on se souvient de l'expulsion le 7 octobre 2007 de la journaliste de Radio France internationale (RFI), Sophie Malibeaux accusée d'avoir pris parti pour le Mouvement des forces démocratiques de Casamance (MFDC). Le régime d'Abdou Laye Wade est aussi marqué par des dépenses ostentatoires et un train de vie élevé des membres du gouvernement (Coulibaly 2003). Alors que La « politique du ventre » (Bayart 2006) comme « le moteur de la solidarité communautaire » (Marie1997 : 94) impose l'éthique du partage. Ainsi, il est reproché à l'État la non-distribution des ressources aux populations, autrement dit son individualisme qui va à l'encontre de l'éthique de la solidarité communautaire.

Dans le contexte de la crise économique marqué par de fortes inégalités sociales et d'importantes difficultés au quotidien (augmentation

des denrées de première nécessité, délestages intempestifs d'électricité et d'eau, problèmes d'inondations dans la banlieue, etc.), parler de déviance sexuelle est devenu « un baromètre moral » et « une puissante métaphore pour exprimer des préoccupations au sujet de la république » (Nguyen 2010 : 159).

Si en Afrique, le succès et l'enrichissement rapide évoquent de plus en plus suspicions, méfiances et accusations c'est parce que les figures classiques de prestige social conférées autre fois par l'appartenance à un lignage (famille royale ou religieuse) ou par le travail (diplôme) sont remplacées par d'autres modes d'accumulation de richesse jugés suspects (Banégas et Warnier 2001). Dans ce contexte, l'homosexualité s'inscrit dans ces pratiques modernes occultes. La richesse soulève ainsi une autre discussion sur l'homosexualité, faisant ainsi de l'homosexuel une nouvelle figure de réussite sociale et économique. Il existe une opinion répandue au Sénégal et entretenue notamment par des marabouts sénégalais qui veut que pour un homme, avoir des rapports sexuels avec de jeunes garçons ou un homme adulte procure pouvoir et richesse. Ces représentations ne sont pas seulement propres à l'homosexualité et s'appliquent également aux malades mentales ou aux femmes handicapées. La particularité de telles relations sexuelles a été soulignée par Séverin Cécile Abéga à propos du Cameroun. L'auteur nous parle de « femmes pourvoyeuses de chance ». Il écrit :

> *« Certaines femmes sont en effet perçues comme pouvant transmettre, à travers le contact sexuel, la chance. Elles sont activement courtisées pour cette raison. Un homme d'affaires qui a ainsi identifié une partenaire recherchera son intimité avant d'entamer une transaction importante. Il paiera même des sommes substantielles pour bénéficier des faveurs d'une femme qui jouit d'une telle aura »* (Abéga 2007 : 150).

À propos du Sénégal, la crédibilité d'une telle thèse se manifeste à bien des égards à travers les récits de Joseph et de Bertrand. Pour eux, ces représentations sociales sur le pouvoir de ce type de relation sexuelle avec un homme expliquent sa récurrence.

Joseph jeune homme de vingt-sept ans réside dans le sud du pays. Il est comptable dans un organisme qui s'investit dans la promotion du développement local dans cette localité. Mais, Joseph est natif de Dakar. C'est dans la banlieue dakaroise que se trouve sa maison familiale. Il rejoint la Capitale chaque année à l'occasion des grandes fêtes musulmanes [*Korité* et *Tabaski*] ou lors de ses congés. Je fais sa connaissance lors d'une causerie organisée par une association de *MSM* à Dakar. Il n'est pas associatif, mais a des fréquentations dans le milieu associatif.

> *« Un jour, je me suis rendu dans le sud du pays, je fis la connaissance d'un comptable qui travaille dans une banque de la sous-région. En fait, c'est lui qui m'avait contacté, car il était tombé sur un badge où était marqué mon nom. C'est ainsi qu'il m'a appelé pour me demander si je suis bien le représentant des MSM dans cette localité. À la suite de cette rencontre, il me rappela pour me demander un service. En fait, il voulait un homme qui accepte de coucher avec lui moyennant une certaine somme d'argent. Curieux de savoir ce qui avait motivé sa démarche, j'ai voulu savoir la raison pour laquelle il aimerait coucher avec un homme. Il me confie : 'c'est mon marabout qui m'a conseillé de coucher avec un homme pour un statut plus élevé dans ma boite. D'après lui, c'est la solution à tous mes problèmes'. Et je peux vous dire que ce n'est pas la première fois que j'entends ce genre de discours. Ici dans le sud, les gens te disent oui j'aimerais coucher avec un homme, car un tel marabout me l'a conseillé. C'est une pratique courante. Je pense que cela a un rapport avec la magie noire »* (Entretien avec Joseph, Dakar : 13/11/2010).

Bertrand aussi défend ce point de vue :

> *« Vous savez dans le milieu, on voit, beaucoup de choses. Parfois, on est sollicité par une personnalité de l'État ou une grande personnalité parce qu'un marabout le lui a conseillé pour le rendre plus fort, riche. C'est devenu même banal. D'où penses-tu qu'on sort tout cet argent ? Cela ne peut venir que de ces hommes haut placés »* (Entretien avec Bertrand, Mbour : 15/10/2010).

Ces croyances véhiculées sur le pouvoir de telles pratiques sexuelles forgent également la conviction de certains hommes interrogés quant à la cause de leur homosexualité. On pourrait prendre exemple sur le témoignage de Léon. Si Léon assume son homosexualité, il évoque cependant les viols subis pendant son enfance comme facteur explicatif. Les parents de Léon ont

divorcé quand il avait quatre ans. Après le divorce de ses parents, il est resté vivre avec son père, ses autres frères, demi-frères et ses tantes (les femmes de son père, qui sont au nombre de trois). Par la suite, est survenue dans la vie de Léon une série de viols, qui pour lui est la cause de son homosexualité. Il s'exprime en ces termes :

> *« L'ami de mon père c'est le premier homme qui m'a pénétré. Mais, à cet âge, je n'avais pas conscience de ce qu'il me faisait. Quand j'ai grandi et que j'y repense, je me pose la question à savoir : est-ce le gars ne m'avait pas pénétré parce qu'un marabout le lui avait suggéré pour des raisons mystiques. En effet, à chaque fois qu'il entretenait avec moi des rapports sexuels, il mettait autour des reins des talismans. C'est pourquoi je pense que c'était mystique. Et depuis lors, je n'arrête pas d'y penser »* (Extrait du récit de vie de Léon, Dakar : 22/07/ 2010).

Bien évidemment, ce récit de Léon doit être replacé dans le contexte sénégalais. Son discours ne constitue pas une rupture, mais plutôt une reprise de l'un des registres d'interprétation actuels mobilisés dans l'explication de l'homosexualité au Sénégal. Cela permet de soutenir que dans l'imaginaire populaire l'homosexualité ne peut-être l'expression d'un désir, mais plutôt un comportement anormal, pervers, un vice ou un moyen occulte d'obtenir du pouvoir. Dès lors, s'en remettre à ces explications pour Léon c'est se considérer comme victime d'un système social responsable de son vécu actuel et qui de surcroît le discrimine. Léon remarque à cet effet :

> *« Lui est un dignitaire riche avec quatre femmes, des enfants, une belle villa. Tandis que moi, je suis devenu un pauvre goorjigeen que l'on stigmatise. Pourtant, il est responsable de tout ce qui m'est arrivé aujourd'hui ».*

Dans le récit de Léon, l'homosexualité est perçue comme un mode d'accumulation de ressources et de pouvoir. Dans ce contexte, pourquoi ce type de rapport sexuel donne-t-il de la chance, du pouvoir ? Quelles sont les logiques qui forgent ces croyances ? D'après Julien Bonhomme « en Afrique puissance sexuelle et réussite sociale sont intimement liées » (Bonhomme 2009 : 49). Dans ce sens, il suggère qu'avoir des rapports sexuels avec des hommes rend plus fort. Mais alors, pourquoi cela ne marche que dans un sens ? Mieux comprendre la lecture locale de l'homosexualité nécessite de se

référer à l'organisation sociosexuelle de la société sénégalaise (p.136). La sexualité est un « espace d'assujettissement », là où se jouent les « rapports de pouvoir » (Warnier 2009). Dans nombre de sociétés (Mendès-Leite 1995, Bourdieu 1998, etc.) si posséder un homme rend plus fort, plus puissant, par contre, l'homme qui se laisse dominer par un homme est dépossédé de sa substance virile, en un mot de sa puissance sexuelle (qui renvoie dans ce contexte à son pouvoir de domination). Cela signifie que le dominé n'est plus un homme. Cela explique que ce type de pratique sexuelle ne marche que dans un sens. En effet, si l'on s'en tient au récit de Léon, il est un « un pauvre goorjigeen ». Cependant, son agresseur est devenu « un riche dignitaire », cela signifie qu'il a pu être socialement reconnu et avoir une ascension économique.

Cette situation montre qu'en contexte de crise où les ressources se raréfient et laissent apparaître de fortes inégalités sociales, le pouvoir économique peut donc être perçu comme un signe révélateur de l'homosexualité. C'est dans ce sens que prennent forment les explications économiques sur l'émergence de l'homosexualité au Sénégal. Je propose de les aborder ci-dessous.

b. Homosexualité comme moyen d'obtenir une ressource. Une stratégie de survie en temps de crise

Au Sénégal, beaucoup (rappeurs, intellectuels, citoyen lambda, journalistes, etc.) considèrent que la crise identitaire est liée à la crise existentielle exacerbée par la crise économique. Ainsi, la visibilité de l'homosexualité est associée à la paupérisation. Comme l'indiquent les données de l'Agence nationale de la statistique et du développement, les jeunes sont les plus affectés par le chômage. Cette situation explique, d'après certains témoignages, l'homosexualité de ces derniers, le tourisme sexuel constituant un facteur important. Les propos de ce Sénégalais s'inscrivent dans ce cadre :

> *« Et Dieu sait que, du fait du tourisme, il y a plein d'hommes qui ont choisi cette alliance contre nature, la plupart pour des raisons matérielles. En effet, les gays européens qui envahissent notre pays*

proposent des espèces sonnantes et trébuchantes, des villas aux Sénégalais en échange de relations amoureuses » (journal *Le matin*, Dakar : 15/02/2008).

Dans la même lancée, ce psychologue soutient :

> *« Tous les gens qui se réclament actuellement homos ne le sont pas. C'est un raccourci pour les jeunes de gagner de l'argent. C'est une forme de prostitution. Il s'est développé au Sénégal une autre forme d'homosexualité, différente de celle pathologique. Tous les gens qui se réclament actuellement homos ne le sont pas. L'homosexualité touristique est arrivée à la Petite Côte depuis quelque temps. Ces jeunes garçons qui voyaient des prostituées recevoir beaucoup d'argent ont commencé à aller vers les touristes, hommes comme femmes, pour juste satisfaire leurs besoins financiers »* (journal *L'Observateur*, Dakar, 07/02/2008 : 4).

C'est l'opinion défendue aussi par Simon (rappeur du groupe de rap « Bis Bi Clan »). Ce dernier, s'il s'abstient de tout commentaire homophobe, estime que : « c'est à cause de ces crises que rien ne va dans les familles. Du coup, les jeunes sont obligés de faire du n'importe quoi. Certains agressent, d'autres volent, d'autres virent dans le banditisme, d'autres dans la prostitution, en l'occurrence l'homosexualité. Il y a de petits vices qui sont aussi là » (entretien avec Simon, Dakar : août 2012).

Cet avis est partagé également par Dominique Mendy, professeur de Sociologie à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar :

> *« L'homosexualité est un phénomène social dont les causes sont à la fois lointaines et actuelles. L'ampleur que prend l'homosexualité dans notre pays est liée d'abord à la dégradation de nos valeurs sociales. La paupérisation de notre société a entraîné les jeunes sur ce chemin-là »* (*Ipsinternational.org*, Dakar : 10/04/2009).

Ce dernier insiste sur le fait que la situation économique désastreuse (paupérisation) a pour conséquences la transformation des valeurs qui sont en effet « hétérosexistes ». Le discours de ce sociologue tout en soulignant les mécanismes économiques de l'homosexualité ne remet pas pour autant en cause la doxa. En effet, même l'explication sociologique ne peut aller contre l'idée commune de l'homosexualité comme non africaine. En clair, certains schèmes de pensée sur l'homosexualité sont sous-jacents des analyses faites

par ce sociologue caractérisant dans l'ensemble aussi bien les écrits des journalistes que d'autres acteurs sociaux. Dans les extraits ci-dessus, l'homosexualité est soit pathologique, soit vénale. Toutes ces analyses s'accordent pour voir l'homosexualité comme un phénomène conjoncturel, imposé par l'extérieur, selon la doxa d'une homosexualité non africaine, importée, occidentale, marchande, tout comme la prostitution féminine ou bien encore comme la prostitution masculine. Thomas Fouquet rappelle ainsi :

> « *Dans l'esprit du plus grand nombre, les prostituées sont effectivement des individus dominés: soit par la quête frénétique et exclusive de plaisir sexuel (qui renvoie à la dépravation morale), soit par la nécessité vitale (misère extrême)* » (Fouquet 2007 : 106).

Or tel que le précise l'auteur :

> « *Ces représentations clôturent si bien le phénomène qu'elles empêchent, notamment, de voir comment ces pratiques singulières s'intègrent à une économie morale dominante et la questionnent, comment les stratégies individuelles sont façonnées par la tension des contraintes morales et quêtes d'émancipation ; bref, comment s'opèrent les subjectivations* » (*ibid. :* 106).

Fort de cet enseignement, dans le cadre de l'homosexualité si d'un côté on ne peut pas écarter que la crise économique, sociale et politique qui caractérise bon nombre d'États africains depuis la dévaluation du franc CFA en 1994 a eu des conséquences telles que le chômage, la baisse du pouvoir d'achat, la paupérisation, la transformation des modes de construction de la masculinité et de la féminité, etc. ; de l'autre côté comme nous y invite Julien Bonhomme dans une analyse sur les voleurs de sexe, l'explication de la crise « ne serait-elle pas trop lâche pour être pertinente ». Dans ce cadre, Thomas Fouquet nous invite à sortir :

> « *Du carcan misérabiliste et/ou moral qui fonde les principales représentations sur la prostitution au Sénégal, pour repartir justement de l'intelligence des circonstances qui donne un sens aux pratiques du point de vue de l'implication stratégique et de l'investissement subjectifs des acteurs* » (*ibid. :* 105).

En ce sens, cette assertion de Thomas Fouquet résume bien la situation au Sénégal et est partagée par d'autres auteurs. Dans une étude intitulée « Antiquaires et businessmen de la petite côte du Sénégal. Le commerce des illusions amoureuses », Christine Salomon propose une autre interprétation de ces relations sexuelles et/ou amoureuses. L'auteure estime : « dans le contexte actuel où les inégalités entre le Nord et le Sud se dessinent fortement par le biais de la mondialisation rendant de plus en plus difficile l'accès des gens du Sud aux pays du Nord (en raison des lois de plus en plus restrictives) au-delà d'une forme persistante d'aliénation postcoloniale, met en lumière l'extraversion de la jeunesse sénégalaise urbaine et son inscription, pour échapper à la pauvreté et à son système national » (Salomon 2009 : 150).

Ainsi, dans la même démarche que Thomas Fouquet, il est essentiel d'interroger d'autres éléments qui depuis lors ont été peu exploités pour saisir la rationalité des pratiques des acteurs. Dès lors, la sexualité doit être pensée comme un lieu de construction de soi. Le mode d'intelligibilité de la sexualité, par les pratiques de soi subversives inscrites dans des économies morales spécifiques (de la débrouille [goorgoorlu], de la ruse et de la prise de risque) et la poursuite d'arguments prestigieux de l'extraversion, proposé par Thomas Fouquet nous semble plus pertinent et s'applique davantage à ces pratiques sexuelles entre hommes. Pour mieux saisir les logiques en jeu, je propose d'examiner ci-dessous les points de vue des individus concernés.

4. Réactions des hommes aux identités sexuelles multiples quant aux discours dominants sur l'homosexualité dans l'espace public

L'expérience du terrain auprès d'hommes rencontrés montre que l'homosexualité au Sénégal est une réalité complexe aussi bien du point de vue de la multiplicité des identités sexuelles rencontrées que des logiques qui ont à voir avec le désir, la construction de soi, même si elles peuvent

avoir une dimension marchande. En effet, certains hommes interrogés admettent le fait d'avoir parfois des relations sexuelles monnayées (que cela soit de l'argent, des avantages en nature ou autres petits cadeaux de façon régulière ou sporadique).

> *Ndèye Gning : dans l'espace public, on rapporte que vous êtes homosexuels pour de l'argent. Qu'en pensez-vous ?*
>
> *Bertrand : je dirais oui, j'ai eu à monnayer mes rapports sexuels. D'ailleurs, je l'ai fait deux fois. La première fois, j'étais contraint de le faire parce que je n'avais pas de quoi payer ma scolarité. Donc, avant de commencer le rapport avec le toubab, je lui ai demandé combien il allait me payer. La seconde fois, je n'ai rien dit après c'est mon partenaire qui m'a donné une enveloppe. Quand je l'ai ouverte, j'ai vu qu'elle contenait une somme assez importante. Toutefois, je tiens à le préciser, tous les MSM qui sont dans le milieu ne le sont pas pour de l'argent. Il y a des MSM déguisés et des MSM normaux. Les MSM normaux sont des gens comme moi ou un autre MSM associatif. Des MSM qui se sentent MSM un bon jour et qui acceptent de vivre leur homosexualité sans plus se cacher malgré la pression sociale. Par contre, il y a ceux qui sont devenus MSM parce qu'ils ont vu les conditions favorables dans lesquelles vit un MSM pour le devenir à leur tour. Un exemple, voilà quelque temps que j'ai appris qu'une connaissance est dans le milieu. Cette personne a vu que j'ai un appartement, que j'étudie dans une école de commerce. Il me voit aussi me déplacer la majeure partie du temps en taxi. Et ce gars-là veut devenir MSM. Est-ce qu'il sait réellement ce que c'est être un MSM ? Il croit que c'est faire un rapport sexuel avec un premier gars, un second puis un troisième et tu as 30.000 FCFA ou 65.000 FCFA. Non, nos réalités sont plus complexes. Certains pensent qu'on vit l'homosexualité pour de l'argent, oui parfois nous pouvons avoir des rapports monnayés pour décanter des situations difficiles, mais être homosexuel ne se limite pas à un rapport monnayé. Nous sommes de vrais MSM, nous ne le sommes pas pour de l'argent* (Entretien avec Benoist, Dakar : 15 juin 2010)

Au Sénégal, ces relations économicosexuelles sont souvent rapportées dans les médias comme étant l'une des conséquences majeures du tourisme, autrement dit de la mondialisation. Toutefois, pour ces hommes cela ne peut être assimilé à de la prostitution masculine. Parfois, ce type de relation entre locaux et étrangers s'inscrit dans les stratégies des acteurs pour une vie meilleure, d'un besoin de liberté et d'expression de soi. Pour

nombre d'entre eux, avoir un partenaire blanc est une possibilité de voyage, de fuir un quotidien pesant. Marc rapporte à ce propos :

> *« Je pense que je pouvais sortir [entendu dans le sens de voyager] avec l'histoire des photos du mariage de Mbao. D'ailleurs, la plupart de mes amis sont allés dire qu'ils sont persécutés au Sénégal et en danger de mort, du coup leurs copains toubabs [le blanc et par extension l'occidental] qui se trouvent à l'étranger les ont aidés à quitter le pays. De plus en plus de jeunes usent de cet argument pour demander le statut de réfugié en France ou ailleurs. Oui ! Disons-le, l'homosexualité permet aujourd'hui de sortir du pays. Une façon de vivre ailleurs plus librement et de se réaliser pleinement sans aucune répression ni policière, ni sociale. Mais, moi je n'ai pas voulu, car je suis trop famille. N'empêche, c'est une possibilité à laquelle je pense fortement, car c'est dur ici »* (Entretien avec Marc, Dakar : août 2010)

Philippe soutient pour sa part :

> *« Si je fréquente des blancs, c'est parce que je veux quitter le pays pour un avenir meilleur. Je suis le seul homme de la famille ; donc je me dois de réussir. Mais pas seulement, je voudrais vivre mon homosexualité en toute liberté dans un pays où je ne risque pas de me retrouver à la une des journaux ou d'être arrêté par la police »* (Entretien avec Philippe, Dakar : 19 septembre 2010).

Dans les extraits d'entretien ci-dessus deux motifs justifient le « désir d'ailleurs » pour reprendre une expression utilisée par Thomas Fouquet (2007) : d'une part, la réussite socioéconomique et, d'autre part, la réalisation sexuelle sans aucune forme de pression sociale. De telles logiques ont été également soulignées par Patrick Awondo (2012). En étudiant les trajectoires homosexuelles en direction de la France, Patrick Awondo rapporte que dans le contexte de l'internationalisation de la question homosexuelle, pour ses informateurs camerounais la migration vers les pays occidentaux dans ce contexte se traduit par un besoin d'autonomie, par une capacité des acteurs à « reprendre le contrôle de leur vie et de produire de nouvelles expériences » (Awondo 2012 : 263).

En outre, cette capacité d'agir des acteurs ne se limite pas seulement à l'exil. Dans ce contexte, Erving Goffman (1975) nous invite à parler d'inversion du stigmate. En effet, au-delà de certains contraintes et problèmes du quotidien, les hommes rencontrés arrivent à tirer de « petits

profits » de leur stigmate par la pratique du *mbaraan*. Comme le soutient Bertrand « *parmi nos mbaraan riches, il y a des blancs, mais la plupart sont des Sénégalais. Les MSM sont très convoités par de grandes personnalités du pays en raison de leur aura* » (Entretien avec Bertrand Dakar : juin 2010).

Au Sénégal, le *mbaraan,* comme pratique sociale, est souvent décrié et considéré comme une forme de prostitution clandestine telle que mise en récit dans cette chanson de rap.

(Voir tableau page suivante)

Texte original en wolof	Traduction en français
Gaston	
Naa batu wajur yi xiipéku nu wanleen seen jiko doom yi nabatu	Que les yeux des parents s'ouvrent, pour qu'on puisse leur montrer la vraie personnalité de leurs filles
Ci collectionner far ak mbaran la gèl yi di jangé cagatu	C'est dans l'apprentissage de la collection des garçons qu'elles apprennent à devenir des prostituées
Ana jariñu jur dom ? Su fekke bu judoo mùbed mi la koy gën moom	Où est l'importance d'avoir des filles si c'est pour qu'elles deviennent des filles de la rue ?
Footal sa far wala togal sa yayu nekhalé ñata si yèn nakofi ndamo. Mu juk diamono li mo kay fiirnde xolal ni ñu tuggal di gindé diiko yi fi mama bayu woon xolal ni ko télé bi di dinde.	Combien de jeunes filles se glorifient de faire la cuisine et le linge de leur petit ami ? Ceci représente un signe annonciateur de l'apocalypse. Regarde comment l'occident nous pervertit !
Dèmb, yangui woon Sally Portugal ak ben toubab	Hier, tu étais à Sally Portugal avec un toubab
Tey, yangui Hotel Méridien ak ben "gayn"	Aujourd'hui, tu es à l'hôtel Méridien avec un gars
Bu la ya gonna (gën ?) bap nga bañ	Qui t'a proposé pendant très longtemps de sortir avec lui et tu avais refusé
Mu déem kaw ñi bi si nga dègge mu ngèk kan nga langal koko	Et voilà maintenant que tu lui cours après parce qu'il vient de rentrer de l'étranger
Mu doon sa chéri coco	Il est devenu ton chéri
Sans compter ki nga defal jirimi att ba seen wa kër xam ko	Sans compter celui avec qui tu es depuis cinq ans et que toute la famille connait
Bouk's	
Wa lan la jigèen di doye ñeti goor ?	Qu'est-ce qu'une fille fait avec 3 ou 4 mecs à la fois ?
Refrain	
Gèl buy gènn ak juromi gars waru ko meeti su ma koy wowé caaga	Une nana qui sort avec 5 mecs, ne devra pas être choquée quand je lui dis que c'est une pute.
Bu démul Ponty tamit jokkom nunga fa biebo say bët taa. Li nga nekke jèm ko baa	Si elle ne va pas à Ponty, son comportement n'est pas si éloigné de celles qui fréquentent cette avenue. Essaye de changer de comportement.
Bouk's	
Yallah ba neck vedette wala venant danga lèni daw sax ñu lay dutti.	À plus forte raison si vous êtes une vedette ou vous arrivez de l'étranger, c'est elles qui vous courent après.
Li du xass remarque la nexul si nopp waye jigèen buy gènn aka ñar wala ñeti goor jèeg là.	Ceci n'est pas des calomnies, mais de simples remarques.
Bula méeté féxèl ba jikko bi la war wacci la	Si ce n'est pas agréable à entendre, tu n'as qu'à changer de comportement.
Ganayo xolu clando tey ni la mel	Avoir un cœur de clando, c'est ainsi que sont les filles d'aujourd'hui.
Temèr yo giss ñetacci fidèles	Il n'y a que trois cents d'entre elles qui sont fidèles
Sen kooloru xol ñul la	La couleur de leur cœur est noire
Bo santul Bathily wala Joxané dunduñu lu	Si tu n'es pas quelqu'un (Bathily ou Joxané), elles t'ignorent.
Yaw mi tog sa weetu yaay ga ce jarama.	Hommage à celles qui restent auprès de leurs mères.
Ya ma gënnal ki ndayalz tankam mbed mi nan ndeye wèer ban poche may facce ñama	Je vous préfère à celles qui passent toute leur journée à vadrouiller à la recherche de poches à percer.
Refrain	
Gèl buy gènn ak juromi gars waru ko meeti su ma koy wowé caaga	Une nana qui sort avec 5 mecs, ne devra pas être choquée quand je lui dis que c'est une pute.
Bu demul Ponty tamit jokkom nunga fa biebo say bët taa. Li nga nekke jèm ko baa	Si elle ne va pas à Ponty, son comportement n'est pas si éloigné de celles qui fréquentent cette avenue. Essaye plutôt de changer de comportement.

Sen Kupë, Nëbëtu, album *Khelkom*, Dakar, 2007

Cependant, cette vision du *mbaraan* ne rend pas compte convenablement des points de vue des hommes rencontrés. Il convient de replacer ces échanges économicosexuels entre hommes dans un cadre plus global où les rapports amoureux et/ou sexuels sont perçus comme une forme d'échange, de réciprocité ou de « don et de contre don » qui ne se limite pas à une dimension financière. Par conséquent, le *mbaraan* ne s'inscrit pas nécessairement dans un cadre prostitutionnel. Il est généralement admis au Sénégal que le partenaire prenne en charge financièrement sa compagne. Cette prise en charge financière constitue un des moyens par lesquels s'exprime l'affection d'un partenaire. Si cette conception est valable pour les relations hétérosexuelles, elle est largement partagée notamment par les hommes interrogés, dont Francis. En Afrique du Sud, Frédéric Le Marcis a rapporté des expériences très proches de celles décrites dans le contexte sénégalais. D'après cet auteur, si ce type « de relation sexuelle transactionnelle (…) implique l'échange de faveurs sexuelles entre autres, contre le don de cadeaux et/ou d'argent » (Le Marcis 2010 : 95), il doit être distingué de la prostitution. En ce sens qu'il *« implique une relation de couple qui dépasse l'aspect uniquement transactionnel »* (*ibid. :* 95). Ainsi, il faut également y voir des relations d'affection, d'amour, une attention envers l'autre, de la romance.

Francis devait être présent au groupe de discussion organisé à Dakar, malheureusement n'ayant pas pu se libérer très tôt, je l'ai recontacté pour un entretien individuel. Il a vingt-six ans et boîte légèrement du côté droit. Francis travaille dans un hôtel comme cuisinier à la suite d'une formation effectuée au Maroc avec l'aide de son compagnon de l'époque avec lequel il a vécu pendant cinq ans dans ce pays. Au décès de celui-ci en France, il est revenu s'installer au Sénégal, mais a décidé de prendre un appartement seul pour plus d'indépendance. Il est issu d'une famille polygame et sa mère ainsi que ses demi-frères et sœurs sont au courant de son homosexualité, ce qui n'est pas sans problème pour lui. Cependant, d'après lui, c'est en toute connaissance de cause qu'à l'âge de vingt ans que sa mère l'a laissé partir vivre au Maroc avec son partenaire de l'époque. Ce dernier était un soutien financier très important pour lui et sa mère.

Il me confie :

> « *Pour moi, un partenaire doit être généreux, c'est cela que la logique voudrait. Il doit bien s'occuper de moi financièrement. Je suis pire que les filles, si je sens que tu es avare, je ne vais pas durer avec toi. Car, il y a des cons parmi eux, des gens sans aucune civilité. Si tu ne leur dis rien, ils ne penseront pas par exemple à te faire de petits cadeaux ou te donner de l'argent à la fin du mois. Si je tombe sur des gens pareils, je leur fais comprendre cela gentiment. S'ils ne comprennent pas, je préfère leur dire d'aller voir ailleurs. Sur ce point-là, les hommes blancs sont plus généreux que les hommes sénégalais. Moi, je les préfère aux hommes noirs. J'aime fréquenter les endroits chics et je suis un bon vivant donc c'est un homme avec du pognon qu'il me faut. J'ai été habitué à cette vie avec mon ex-copain, décédé. Je le regrette vraiment, car j'avais des sentiments sincères pour lui. C'est quelqu'un qui a beaucoup fait pour moi et ma famille. Après son décès, j'avais complètement sombré dans le désespoir ; puis, j'ai repris goût à la vie en sortant de nouveau et en rencontrant d'autres hommes. Quand je sors, je vais aller dans des endroits où je suis sûr de tomber sur des hommes riches. Mais, cela demande également un certain investissement en habits, chaussures et accessoires. Aussi, je n'y vais jamais les mains vides. Une fois au bar, j'aime si quelqu'un m'aborde et me paye à boire en faire autant pour lui. Mais, je suis certain de récupérer tout cela d'une manière ou d'une autre. Ce jeu est essentiel. J'aime l'argent. En plus, qui peut se vanter du contraire ? Pas moi. Avec les hommes noirs, je suis très exigeant si tu veux me baiser, je baise d'abord ton argent* » (Entretien avec Francis, Dakar : 07 novembre 2010).

Si dans le discours de Francis l'aspect financier est présent, cependant une telle relation ne se limite pas uniquement au matériel. Au-delà des enjeux économiques qui s'inscrivent dans une logique d'indépendance, d'une capacité d'agir, ce type de rapport pourrait aussi se comprendre en lien avec la question de la reconnaissance sociale individuelle au sein des familles. (partie3).

En outre, l'affectivité occupe aussi une place non des moindres dans ces relations, ce dont témoigne parfaitement le récit de Francis. C'est la même opinion qui découle du témoignage de Bertrand. Il réside dans la banlieue dakaroise. Bertrand est fils unique, mais vit au sein d'une famille élargie (avec sa mère, ses oncles et leurs enfants ainsi que ses sœurs). Il a vingt-trois ans et suit un cursus scolaire au lycée. Il est le secrétaire général

de son association et le président d'un *daahira* [président d'une association religieuse]. Il soutient :

> *« Moi, je pense que notre façon de concevoir une relation n'est pas si différente de celle des filles. Un MSM aime le luxe, le paraitre, les beaux endroits. Donc, si tu as quelqu'un qui peut payer cela, pourquoi pas. Moi mes partenaires ne me donnent pas forcément de l'argent. Mais ils m'envoient parfois des cartes de recharge téléphoniques. Ou alors, lors de nos sorties ils me payent le taxi, ou un repas au restaurant, etc. De plus, il faut souligner une chose dans certains cas il y a du don et du contre don. Par exemple, il m'arrive de trouver un t-shirt ou quelque chose qui pourrait plaire à un de mes partenaires, je l'achète pour lui faire la surprise. Je le fais aussi bien avec des Sénégalais qu'avec des Européens. Pour vous dire que l'échange n'est pas forcément un rapport sexuel »* (Entretien avec Bertrand, Dakar : 10 09/2010).

Vivre sa sexualité avec des hommes c'est aussi saisir les opportunités du présent. Être des acteurs d'une vie qui *a priori* est source d'inquiétudes, de frustrations, mais aussi de challenge et d'espoir de vivre une histoire d'amour avec un homme. Ce qui n'est pas sans poser de problème dans un milieu profondément marqué par des histoires de jalousie, de rivalité et de compétition pour accéder aux partenaires actifs considérés comme peu visibles donc source de convoitise, mais aussi de violence. Ce qui m'amène à envisager les hommes aux identités sexuelles multiples comme victimes et acteurs de la violence. J'y reviendrai plus en détail (partie3).

Il convient de souligner également que, pour ces hommes, l'homosexualité n'est pas un phénomène nouveau au Sénégal tel qu'il est écrit dans les journaux. Comme on l'a vu (cf. Introduction), pour Maurice l'homosexualité a toujours existé au Sénégal et même tolérée jusqu'à une période assez récente.

> *« Certes, nous admettons que l'homosexualité est plus visible dans l'espace public parce que les MSM n'ont plus envie de se cacher comme avant, car ils ne font de mal à personne. Cependant, on ne peut pas dire que c'est nouveau au Sénégal. Vous savez dans certains endroits de Dakar même si ce n'est pas de façon formelle, des gérants de boîtes de nuit organisent des soirées pour des branchés, car ils savent que nous dépensons beaucoup en consommation. Il y a une certaine hypocrisie dans la société*

sénégalaise que je ne supporte pas. Qu'on arrête ces discours » (Entretien informel avec Maurice).

De fait, la majeure partie d'hommes rencontrés suppose être victime de politiciens et religieux peu scrupuleux prêts à tout faire pour le pouvoir. Contrairement à ces acteurs publics, pour ces hommes l'homosexualité est naturalisée. D'ailleurs, certains comme Éric et Benoist pensent que leur homosexualité est d'ordre naturel. De ce point de vue, loin d'être un choix de vie ou un mode de vie, l'homosexualité est plutôt une fatalité à laquelle, ils ne peuvent se soustraire malgré toutes les difficultés rencontrées au quotidien. Dans ce sens, Éric affirme :

> *« Qu'on nous laisse vivre en paix. Ce que nous faisons peut-être c'est un destin déjà tracé par Dieu. À chaque fois que je vois des garçons de mon quartier avec leur petite amie je me pose la question à savoir pourquoi je ne suis pas comme eux. Tout un chacun s'il pouvait n'allait pas être un MSM. C'est le destin, on n'y peut rien. J'ai un ami, il peut rester un an en disant qu'il arrête complément les pratiques homosexuelles, mais à chaque fois il craque à nouveau. Même moi, ces derniers temps je voulais arrêter et me marier. Mais, je me suis rendu compte que je suis un vrai MSM, maintenant je m'assume en tant que tel. Ils n'ont qu'à s'occuper des problèmes des Sénégalais, plus importants, qui souffrent profondément de la pauvreté et de l'augmentation du coût de la vie ».* (Entretien avec Éric, Dakar : 05/10/2010).

Ce sentiment d'incapacité pour un tel désir sexuel se retrouve également dans les propos de Benoist.

> *Benoist : Moi en 1998 déjà je me disais qu'il y a quelque chose qui ne va pas. Même si je ne me suis pas senti homosexuel, car je n'avais jamais eu de relations sexuelles avec un homme et cela ne m'avait d'ailleurs jamais traversé l'esprit. Mais en 2002, je ne dirais pas que j'ai commencé à fréquenter des MSM, mais en ce moment précis j'ai senti qu'il y a autre chose en moi. Il y avait une anomalie chez moi. Mais quoi, je ne savais pas. Déjà avec ma copine cela n'allait plus. Je commençais à ne plus supporter les filles, au début cela a commencé ainsi. Je ne dirais pas que j'étais dégoûté complètement par les filles, mais je ressentais autre chose. C'est là que tout a commencé. Je me suis préservé, car j'avais peur de ce qui se passait en moi. Avoir la sensation des hommes c'est autre chose !*

Gning Ndèye : Pour vous l'homosexualité c'est une anomalie ? Vous l'avez évoqué dans vos propos.

Benoist : oui, parce que c'est quelque chose qu'on ne peut pas prédire, mais plutôt anomalie par rapport à la normalité. Car un homme dans l'ordre normal des choses doit désirer une femme. C'est une fatalité. Tu ne peux pas dire que j'ai passé l'âge d'être un homosexuel. Moi, avant 2008, je ne me suis jamais dit que j'allais vivre ça. Encore une fois, cela ne m'avait jamais traversé l'esprit. Par contre, j'avoue que je faisais partie des jeunes de mon âge qui discriminaient les goorjigeen à cause de leur aspect efféminé. Vous voyez, on ne peut pas dire, ça y est, j'ai cinquante ans, je ne vais pas devenir homosexuel. Me concernant, ce n'est qu'en 1998 que j'ai commencé à sentir que je peux être ou je suis déjà homosexuel. Ce n'est pas quelque chose d'acquis, c'est Dieu qui en a voulu ainsi. Je ne vais pas lutter contre quelque chose de naturel. Je n'y peux rien. Je suis un homosexuel, c'est dur, mais je l'accepte et j'essaye par tous les moyens de réussir afin de faire taire les mauvaises langues » (Entretien avec Benoist, Dakar : 08/09/2010).

La représentation que ces hommes ont d'eux-mêmes s'inscrit dans un discours général de normalisation rendant difficile la compréhension de soi, car la reconnaissance de soi est liée dans ce contexte à la reconnaissance des autres (Ikäheimo 2009).

Pour conclure, l'analyse purement économique et utilitariste défendue par certains acteurs locaux, dont Dominique Mendy, fait l'impasse sur toute la complexité et la variété des homosexualités au Sénégal. Comme l'a précisé Tshikala Kayembe Biaya, après les indépendances, à la suite de la crise multiforme, de nouvelles formes de sexualité des jeunes garçons et filles voient le jour dans un pays où la constitution des lieux de loisirs et de jouissance a toujours été contrôlée par la politique de l'État et de l'Islam maraboutique. Cependant, tel que le précise l'auteur en analysant l'homosexualité :

« *Son apparition et son exhibition publiques indiquent cependant que la mutation en cours n'est pas accidentelle. Elle relève d'une dynamique pulsionnelle authentique, qui va au-delà du besoin d'argent ou de la simple curiosité. Les transformations concernant le rapport au corps l'attestent fortement* » (Biaya 1997 : 82).

La majeure partie des discours audibles dans l'espace public relève de l'expression d'« une homophobie populaire ». D'autres opinions certes moins audibles existent à côté de ces derniers. En effet, le débat sur l'homosexualité dans la sphère publique s'inscrit également dans un champ plus large, celui du respect des droits de l'homme en particulier des droits des minorités sexuelles.

L'homosexualité au Sénégal : un discours pour la défense des droits de l'homme

Au Sénégal, à côté des déclarations et commentaires offensants, des discours plus distanciés (certes peu significatifs par rapport aux premiers) ont cependant émergé. Dans ce sens, l'on pourrait parler d'évolution des représentations sur l'homosexualité dans la mesure où certains individus (dans des journaux écrits et sur les forums internet) ont exprimé ouvertement leur soutien à ces hommes ostracisés. L'une des particularités de ces réactions, c'est qu'elles se situent en dehors du discours habituel des ONG locales (s'investissant dans la lutte contre le sida) qui légitiment leurs interventions auprès de ces groupes pour des raisons de santé publique. Comme tient à nous le préciser ce d'ONG [non MSM] :

> *« Au niveau de notre organisme*[68] *depuis 2000, on a initié un programme qui cible les hommes qui ont des rapports sexuels avec d'autres hommes et ça, c'était vraiment pour répondre à un besoin de santé publique. Parce que comme tu le sais on a un format épidémiologique qui est de type concentré. C'est vrai, le niveau de l'infection est très bas au niveau de la population générale, mais on a constaté de très fortes prévalences au niveau de certains groupes notamment des MSM. C'est dans ce cadre-là qu'on a voulu apporter une réponse ciblée à ce groupe »* (Entretien avec un responsable de projet de prévention pour les MSM, Dakar : août 2010).

Mais aussi, ce discours est porté non pas par des institutions internationales, mais par des Sénégalais eux-mêmes (RADDHO [Rencontre africaine de défense des droits de l'homme], ou des associations de *MSM*, entre autres, etc.) et s'insère plus largement dans la question du respect des droits de l'homme. À ce propos, dans une interview accordée au quotidien

[68] Par souci du respect de l'anonymat, j'ai décidé volontairement de taire le nom de cet organisme.

d'information *l'Observateur*, le sociologue Cheikh Niang (spécialiste de la question de l'homosexualité en Afrique de l'Ouest) estime que « *la diversité sexuelle, le fait qu'il y ait différentes formes d'orientation sexuelle, est un phénomène anthropologique qui a existé dans toutes les sociétés* » (*Courrierinternational.com,* Dakar, 30/04/2009) et se prononce favorablement pour le respect de l'identité sexuelle de ces derniers. De la même façon, d'autres acteurs locaux se prononcent aussi favorablement pour la dépénalisation de l'homosexualité. C'est dans cette perspective que s'inscrivent respectivement les déclarations d'Alioune Tine [secrétaire général de la RADHHO] et de Sémou Pathé Gueye [professeur de philosophie à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar]. Ainsi, pour Alioune Tine :

> « *L'État doit garantir le droit à l'intimité. Nous venons de célébrer Durban2 et il est temps que le Sénégal lutte contre toute forme de discrimination : race, sexe, religion, mais aussi orientation sexuelle (...). Il faut donc immédiatement dépénaliser l'homosexualité* » (Courrierinternational.com, Dakar : 30/04/2009).

Pour Sémou Pathé Gueye :

> « *Le Sénégal est un État de droit. La laïcité en constitue le ciment. Notre volonté de vivre ensemble doit prendre le dessus sur l'identification des particularismes éclatés, tant que ceux-ci apparaissent comme des occasions pour faciliter le déclenchement de violences générées par des arrière-pensées politiques, voire politiciennes* » (*Le Matin*, Dakar : 23/02/2008).

Défendant un point de vue similaire, un citoyen sénégalais donne son point de vue dans le journal *le Populaire*, et souligne :

> « *Moi, je pense que c'est un problème de libertés individuelles. Il est vrai qu'on est dans un pays musulman, mais chacun est libre de faire ce qu'il veut. C'est pourquoi je ne trouve pas cela tellement grave; seulement, c'est parce qu'on est au Sénégal que cela a pris cette ampleur, mais si c'était ailleurs, en Europe, cela passerait de façon inaperçue. Voilà en tant que démocrate, c'est ce que je pense de cette situation; vraiment, je ne condamne pas cet acte, dans la mesure où l'on est dans un pays démocratique* » (*Le Populaire*, Dakar : 05/02/2008).

Pour cet internaute qui réagit à un article sur *Seneweb*, l'acte sexuel entre hommes ne doit pas être condamné puisqu'il fait partie de la vie privée donc de la liberté individuelle.

> *« Libre à eux de s'envoyer en l'air entre mecs. Ça ne mérite pas l'emprisonnement, juste une réprimande pour l'avoir fait sur la place publique et non dans un endroit privé. Arrêtons ce délire homophobe. Seul God [Dieu] est juge de nos actes. Y a des enjeux plus importants »* (*seneweb.com*, Dakar : 21/01/2012).

En outre les violences à l'endroit des hommes aux identités sexuelles multiples ont suscité des réactions. C'est le cas de ce jeune homme sénégalais de vingt-deux ans rencontré à Dakar qui souligne :

> *« Moi, je suis contre l'homosexualité, mais franchement en tant que musulman, je trouve que c'est d'une extrême violence. Les morts méritent le respect. C'est cela que nous apprend le Coran. Donc, quand j'ai vu la vidéo (qui montrait comment les gens avaient pris d'assaut le cadavre de cet homme) circulait sur internet et être partagée entre téléphones portables, j'ai été profondément choqué. Un musulman ne doit pas se comporter ainsi »* (Discussion informelle, Dakar : août 2010).

Dans le même temps, des islamologues tels que Taïb Socé, pourtant très connu pour son discours radical et moralisateur, adoptent une posture plus souple. Ce dernier condamne ainsi dans l'un de ses prêches la profanation de tombe d'homosexuel. Il appelle ainsi à la retenue et à la tolérance des musulmans conformément aux préceptes de l'Islam. À ce propos, Keyti (rappeur, ancien membre du groupe *Rap'Adio*) souligne :

> *« Des gens comme Taïb Socé, moi personnellement, je ne l'ai pas écouté. Mais, on m'a juste rapporté qu'une fois dans l'un de ses prêches il a dit qu'il faut sortir la passion de ce débat sur les homosexuels. Et se dire que ces homosexuels ne viennent pas d'ailleurs. Ils viennent de familles bien sénégalaises avec des parents qui sont des musulmans, qui sont nés et qui ont grandi dans l'Islam. Eux, ils ont fait le choix d'être homosexuels, choix entre guillemets. Euh, parce qu'ils savaient que c'est interdit par la religion, la société sénégalaise ne l'accepte pas. Mais, malgré tous ces interdits-là, ils ont voulu vivre cette sexualité-là. Donc, autant adopter une autre solution par rapport à ces gens-là. C'est l'époque où, ils étaient allés dans un cimetière déterrer un soi-disant homosexuel. C'est en ce moment que Taïb a dit : 'on est allés trop loin. On ne peut pas*

déterrer un mort, car quoi qu'il en soit il faut avoir du respect pour un mort. Et voilà de ne pas choquer les familles endeuillées'. Et voilà, je pense que malgré le fait que je ne sois pas tout le temps en accord avec Taïb sur ce coup-là, il avait vraiment raison » (entretien avec Keyti, Dakar : août 2012).

Enfin, il convient aussi de noter que le traitement médiatique de la question de l'homosexualité connait une évolution vers plus de modération ces derniers mois. En effet, l'arrestation et la condamnation d'un journaliste-chroniqueur à *Nouvel Horizon* prouvent aisément un traitement plus distancié et moins virulent par rapport à la posture critique adoptée lors des arrestations de 2008 et de 2009. Ce journaliste-chroniqueur, ainsi que son partenaire sexuel, a été condamné à quatre ans de prison « pour acte contre nature » et à verser une amende de 200.000 FCFA pour « coups et blessures sur son partenaire sexuel (ce dernier avait porté plainte à la suite d'une bagarre l'ayant opposé au journaliste) ». Dans certains articles, ses confrères journalistes dénoncent même le manque d'intérêt des défenseurs des droits de l'homme et parlent « de silence coupable » (*seneweb.com*, Dakar : 12/10/2012), et de « désolidarisation des défenseurs des droits de l'homme » (*seneweb.com*, Dakar : 07/11/2012)

En fin de compte, loin d'un supposé monopole de parole par les « défenseurs de la morale » ces réactions sont révélatrices des clivages dans la société sénégalaise sur la question de l'homosexualité. Ces discours permettent d'éclairer un changement en cours dans la société sénégalaise. Ce changement ne fait que commencer. Il est marqué, comme nous venons de le voir, par des discours pour une reconnaissance légale des minorités sexuelles portés par les acteurs pour la défense des droits de l'homme. Parallèlement, d'autres postures coexistent de la part de certains Sénégalais moins radicaux, plus tolérants.

Pour conclure, la visibilité de l'homosexualité dans l'espace public au Sénégal a eu comme conséquence une panique qui s'est traduite par des déclarations ainsi que des manifestations contre une réalité non africaine et exogène aux valeurs et croyances (morales et religieuses sénégalaises). Afin de mieux saisir les logiques ainsi que les dynamiques des violences nouvelles

à l'endroit de ceux qui sont désignés *goorjigeen,* j'ai proposé une épidémiologie des représentations sur l'homosexualité. Ce faisant, il est apparu que le discours naturaliste s'inscrivait dans un contexte particulier (celui de la crise économique, politique, morale, etc.) qui l'alimente et dont il témoigne en retour. En effet, le discours sur l'homosexualité au Sénégal s'il repose sur le paradigme naturaliste des constructions de la sexualité doit se comprendre au regard du contexte épidémiologique et politique qui influe sur la construction de sexualités non orthodoxes. L'idée de cette réflexion articulant paradigme naturaliste et discussion du contexte épidémiologique et politique peut poser les termes du débat sur la sexualité dans un registre politique non moral (ce qui facilite l'exercice de la démocratie) tout en identifiant les difficultés concrètes que pose le développement de politiques de prévention efficaces en direction de ces populations dans des contextes similaires à celui du Sénégal.

Après avoir exposé les discours sur l'homosexualité dans l'espace public, reste alors à restituer le vécu et l'expérience des hommes aux identités sexuelles multiples dans ce contexte. Dans la partie suivante, l'expérience de l'homosexualité au Sénégal est appréhendée sous deux aspects : celui de la violence et de la reconnaissance.

TROISIÈME PARTIE :
EXPÉRIENCE ET VÉCU
DE L'HOMOSEXUALITÉ AU SÉNÉGAL

L'EXPÉRIENCE DE L'HOMOSEXUALITÉ AU SÉNÉGAL ENTRE ASSUJETTISSEMENT ET SUBJECTIVATION

> *« Ici au Sénégal, homosexuel veut dire goorjigeen. Ce n'est pas facile du tout de l'être. Car, de façon quotidienne, cela engendre beaucoup de problèmes que ça soit du côté religieux, familial, dans les quartiers et dans les hôpitaux, dans les transports en commun. Je peux dire que nous sommes stigmatisés partout. Partout où tu passes et que les gens disent (ou savent) que tu es un goorjigeen, tu risques ta vie, parce qu'au Sénégal ils n'aiment pas les goorjigeen. Ils préfèrent les voir mourir. Ils ne nous supportent pas. Il y a certains milieux, telles les mosquées, que nous ne voudrions même plus fréquenter, car si tu sais qu'en te rendant là-bas il y aura quelqu'un qui va te reconnaître en tant que goorjigeen, cela ne te motive pas. Les gens, s'ils t'identifient, ils te fuient comme la peste. Je ne rigole pas : si tu leur donnes la main pour les saluer, ils ne te regardent même pas. Cela te met mal à l'aise c'est pourquoi moi je n'ose pas fréquenter certains milieux. Sans compter qu'ils peuvent te faire la peau »* témoigne Bertrand.

Le regard que Bertrand porte sur l'expérience de l'homosexualité au Sénégal s'inscrit dans un contexte social et politique marqué par un déni de l'homosexualité, au sens d'un déni de l'existence des hommes aux identités sexuelles multiples. Ici, on se demandera alors comment l'homosexualité est vécue dans ce contexte violent ?

Penser la violence vécue par les hommes aux identités sexuelles multiples au Sénégal

En Afrique, depuis les années 2000 plusieurs productions scientifiques ont concerné les réactions sociales contre l'homosexualité (Niang 2002, Epprecht 2008, Broqua 2012, Awondo 2013, etc.). Au Sénégal, les premiers travaux (Niang 2002) visent à rapporter l'expression de la violence, les pratiques violentes contre les hommes aux identités sexuelles multiples dans l'espace public. Inversement, le regard de Bertrand montre une expérience quotidienne de la violence que les écrits ignorent ou soulignent avec légèreté, occultant dans le même temps toute la complexité du vécu de l'homosexualité au quotidien à travers les diverses

interactions. Bref, l'on pourrait dire que l'on est au stade de la dénonciation des actes violents à l'endroit de ces hommes. Mon projet est d'analyser et de dépasser la simple dénonciation. Pour ce faire, je propose une ethnographie de la question de la violence en allant au plus près des acteurs afin d'en saisir la dimension individuelle, celle du vécu de la violence au quotidien, dans ses formes les plus subtiles, moins visibles, mais qui caractérise cependant le quotidien des individus, qui sous-tendent leur expérience. En ce sens, *« interroger la question de l'expérience ou mieux des expériences de la violence permet d'aborder la violence, non pas comme objet, mais comme témoin d'une forme de vie singulière »* (Le Marcis 2010 : 33). Mais, esquisser une telle réflexion sur la violence nécessite avant tout d'interroger ce qui constitue la première violence dans ce contexte social. De quelle violence s'agit-il ? En effet, si dans plusieurs travaux la violence a été décrite et qualifiée de structurelle (Farmer 2003), institutionnelle (Wood et Jewkes 2001), on a aussi parlé de violence de genre (Cruise O'Brien 1971, Jewkes 2002), toutefois, il ne faut pas céder à la tentation d'enfermer la violence dans ces modes d'intelligibilité. En effet, la situation présente de l'homosexualité au Sénégal (partie2) montre que la première violence vécue est la négation du sujet, celle de son existence et de sa condition humaine, l'impossibilité d'être reconnu comme membre de l'humanité. Cette violence a des soubassements anthropologiques. Comme le souligne Guillaume Le Blanc (2009), la qualité d'humain est loin d'être acquise de façon définitive. Celle-ci est soumise à des conditions qui si elles ne sont pas remplies peuvent conduire à la déshumanisation, à la perte de sa place dans l'humanité. Ici, ce n'est pas l'humain en tant qu'animal pensant (doué de raison : constitutif par ailleurs de sa dimension ontologique) distinct d'autres animaux que je voudrais analyser, mais plutôt sa reconnaissance comme un humain à travers ses activités, ses actions, objet par ailleurs d'un consensus social collectif. Car, la différence qui mérite plus d'être retenu entre le monde animal et celui de l'humain est l'organisation sociopolitique de l'environnement dans lequel l'individu évolue qui détermine les modes de vie en société (Ikäheimo 2009). L'humain apparaît donc comme ce qui est valorisé et communément admis comme humain.

Ainsi est qualifié d'inhumain tout ce qui s'inscrit au-delà des limites du socialement légitime dans le groupe. On l'a vu, la société sénégalaise à travers le langage, le travail et l'organisation sociosexuelle impose une normalité sociale pour se dire, se penser et se comporter comme homme ou femme. Dans ce contexte, les rituels d'institution (Bourdieu 1998) servent à discipliner le corps individuel afin de le transformer en corps social (partie2). Ainsi c'est par le corps, mais également les rôles sociosexuels que l'homme se distingue de la femme et valide dans le même temps son appartenance sociale au groupe. Tout comme le corps, la sexualité humaine est définie socialement et culturellement. Elle obéit à des normes sociales et ne peut être exercée qu'entre deux sexes opposés. De ce point de vue, la sexualité n'est légitime que dans un contexte de procréation. Dans ce cadre, la condition d'humain procède de la capacité à remplir cette fonction capitale pour la survie de la lignée, du groupe. Dès lors, l'homosexualité est perçue comme une menace pour le groupe, un acte contre nature, puisqu'il ne permet pas la réalisation d'un tel processus (du moins telle qu'elle est perçue au Sénégal). Ainsi conçue, l'homosexualité est extérieure à l'humanité. Cela conduit à la déshumanisation et à la perte de la légitimité sociale. La conséquence d'un tel processus de mépris social ce n'est pas la violence physique largement décrite dans les travaux scientifiques, mais plutôt l'impossibilité pour l'homosexuel d'exister dans la vie sociale, car il se situe en dehors de la normalité qui fait le genre humain. Et le récit de Bertrand illustre bien ce point de vue : *« Les gens, s'ils t'identifient, ils te fuient comme la peste. Je ne rigole pas : si tu leur donnes la main pour les saluer, ils ne te regardent même pas ».* Les fuir, les ignorer, ne pas les saluer en dit long sur le processus de dépersonnalisation ou de dénégation de l'homosexuel. L'homosexuel devient ainsi un non-sujet. C'est précisément parce que l'homosexuel est considéré comme dangereux pour les autres que l'on veut se débarrasser de lui, comme l'on se débarrasse des « pestiférés ». L'homosexuel dépossédé de sa part d'humanité se trouve ainsi relégué dans le monde animal tel qu'il se donne à lire par exemple dans le récit d'animalisation du président Robert Mugabe « pires que des porcs, des chiens » (Vangroenweghe 2000), jugement assez répandu au Sénégal où

l'homosexualité est décrite comme une « pratique bestiale », ce qui situe l'homosexuel en dehors de la légitimité culturelle, donc dépourvue de formes légales et sociales de reconnaissance. De la même façon, l'homosexualité devient aussi impensable. Cette déshumanisation circonscrit ainsi l'homosexualité dans l'indicible, et exclut l'homosexuel de la grammaire sociale. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas de terme pour le désigner, mais plutôt que l'homosexualité n'existe pas dans le langage socialement légitime. D'ailleurs, le terme *goorjigeen* [homme-femme] témoigne déjà d'un processus d'exclusion, d'effacement dans le cercle de l'humanité, car étant une catégorie inclassable dans l'ordre symbolique des sexes. Par là même, l'homosexualité s'inscrit dans la marginalité ou pourrait-on dire dans un non-sens qui l'enferme dans le néant. Non reconnue socialement, l'homosexualité pour les acteurs devient aussi indicible au quotidien. La déshumanisation pour ces acteurs est l'impossibilité, contrairement aux autres, de participer à certaines activités et de se mouvoir librement (cf. récit de Bertrand), puisque dans pareille situation le pouvoir d'agir présuppose d'être reconnu. Dans un tel contexte, l'homosexuel devient invisible, même si paradoxalement l'homosexualité « mise en discours » (Kosofsky Sedgwick 2008) au travers des médias occupe l'espace public. En ce sens comme le note Guillaume le Blanc, « l'invisibilité sociale répond, plus encore que d'un déni de reconnaissance, d'un déni de perception de l'agir d'un sujet » (Le Blanc 2009 : 33). Cela a des conséquences secondaires telle la violence verbale, physique, psychologique, symbolique (remarques désobligeantes, mise à l'écart, insultes, moqueries, menaces de mort, harcèlement, interdictions de sorties, expulsions, diffamations, privation de biens, dégradation de biens, déni de l'intégrité physique, viols), institutionnelle (répression, déni de soins, etc.). On peut parler aussi d'un déni de reconnaissance des corps (par exemple traitement stigmatisant de la dépouille d'hommes désignés comme homosexuels). Cette non-reconnaissance du sujet s'opère même après la mort par le refus d'une sépulture ou le non-droit d'être enterré dans un cimetière musulman puisque le stigmate est non seulement lié au corps, mais aussi à l'esprit du défunt en raison des représentations

socioculturelles de la mort, porteuse de significations. En Afrique, comme le rappelle Birago Diop (1960) dans l'un de ces poèmes « les morts ne sont pas morts (...). Ceux qui sont morts ne sont jamais partis »[69]. Ces propos prennent tout leur sens dans le contexte sénégalais. Dans ce contexte, Lamine Ndiaye rapporte que chez les *Wolofs*, la mort représente un moment de renaissance. Sous cet aspect, la mort ne constitue pas une rupture au sens de « mort-finitude », mais se présente plutôt comme la continuité de la vie. Par ailleurs, si la mort inscrit le défunt dans le monde des esprits, celui des ancêtres, elle lui octroie un pouvoir d'ubiquité lui permettant ainsi d'appartenir à deux mondes : celui des vivants et des morts. Ce pouvoir d'ubiquité justifie d'ailleurs pour l'auteur le sentiment ambivalent envers le mort. D'une part, le mort est respecté en raison de sa position de « créature spirituelle » aux potentialités devenues fécondes pouvant veiller sur le groupe. La place privilégiée accordée aux morts dans le monde des vivants est révélatrice de ce statut particulier. On leur fait des offrandes, des prières régulières leur sont adressées et des cérémonies commémoratives ont lieu. D'autre part, il est craint en raison de son pouvoir, de son statut « d'être invisible », d'être surnaturel, capable de nuire notamment en se réincarnant dans le monde des vivants (Ndiaye 2009 : 303). La signification de l'exhumation des cadavres d'hommes supposés être des *goorjigeen* doit être comprise au regard de cette conception de la mort. Il ne s'agit pas seulement là du manque de respect à un défunt, mais bien de l'anéantissement définitif du sujet dans le cercle de l'humanité. En effet, refuser à ces individus le droit au rituel symbolique de la mort marque leur non-entrée dans le monde des morts et empêche tout retour dans le monde des vivants qui finalement ne constituent qu'un. En outre, le refus d'inhumation relève aussi d'un souci de purification dont la fonction est de rétablir l'ordre social dominant. Sur ce dernier point, le constat de Georges Balandier concernant la violence faite au corps du sorcier recoupe cette analyse. Il constate : « les sociétés de la tradition font du sorcier une victime émissaire : son corps coupable est séparé, mis à l'écart, condamné à l'effacement ; il est anéanti pour que la société effectue l'anéantissement de

[69] cf. poème de l'auteur en annexes.

ses propres 'maux' » (Balandier 1985 : 13). Au-delà de la mort, dans la vie quotidienne, cette capacité de nuisance justifie par ailleurs la mise à distance sociale et le maintien de l'homosexuel dans une mort sociale. In fine, ces formes de violence ne sont que le continuum de la négation du sujet qui constitue en réalité la première violence vécue.

Pour autant, faut-il limiter l'expérience de l'homosexualité au Sénégal qu'à l'expérience de la violence ? Les récits d'hommes permettent de rendre compte d'une réalité bien plus complexe. Ici, je ne cherche pas à sous-estimer les différentes formes de violence dont font l'objet les hommes aux identités sexuelles multiples, mais s'y limiter c'est occulter le pouvoir d'agir [*agency*] des acteurs, d'être des sujets. En outre, l'enquête ethnographique confirme à la fois que la violence est moins apparente dans le quotidien de certains acteurs, mais également que les acteurs disposent d'une capacité à sortir de la violence dont il faut rendre compte. À cet égard, pour échapper de ce qu'Élisabeth Badinter (2005) a qualifié de « victimisme », mon objectif est d'appréhender la violence vécue par ces hommes sans négliger leur capacité d'action. Je préfère ici, plutôt que d'analyser le déni de soi, mettre l'accent à l'instar de Judith Butler sur l'aspect performatif de la subversion pour négocier ou contourner la violence, dans la mesure où « faire œuvre, c'est inventer, à même le genre social dans lequel on est situé, une allure de vie singulière » affirme Guillaume Le Blanc (Le Blanc 2009 : 26-27). Le fait que Bertrand dit « éviter de fréquenter certains milieux » témoigne implicitement que ces hommes sont capables de stratégies pour se protéger de la violence.

S'inscrivant dans la même lignée que Friedrich Hegel et George Hevert Mead, Axel Honneth (2000) distingue trois sphères de la reconnaissance nécessaires à la réalisation de soi : l'amour, le droit et la solidarité sociale.

En nous référant au cadre d'analyse de la reconnaissance d'Axel Honneth, il est possible de parler de formes de reconnaissance pour les hommes aux identités sexuelles multiples à travers des logiques d'extraversion (exil, se mettre en couple) rapportées dans un autre contexte par Patrick Awondo (2012), d'intégration d'associations. Cependant, dans

son analyse Axel Honneth soutient que la reconnaissance sociale procède de la reconnaissance juridique. Or, si la reconnaissance de ces hommes peut se faire à travers les programmes nationaux de lutte contre le sida, pour autant cela ne favorise pas une reconnaissance sociale et l'effacement du mépris au sein des structures de soins. En outre, au Sénégal d'autres processus de reconnaissance existent pour les hommes aux identités sexuelles multiples. La capacité des acteurs renvoie aussi à la manière dont ils parviennent à se faire reconnaître à travers des techniques d'inversion du stigmate (par les finances). En cela, si la typologie de la reconnaissance d'Axel est un bon cadre d'analyse, toutefois d'un point de vue anthropologique elle reste trop générale pour penser la manière dont la reconnaissance se déploie dans d'autres contextes. C'est pourquoi « au lieu de considérer la société comme un cadre déjà donné configurant des distributions de la reconnaissance, l'attention a été portée sur la reconnaissance comme modalité du « faire société », incitant à prendre en compte le caractère moral des faits sociaux et à prendre la mesure de cet événement contemporain de re-fabrication des altérités. Les revendications de reconnaissance ont été approchées dans leur complexité, leur labilité, leur ambivalence, exigeant du travail de recherche une plus grande réflexivité » (Payet et Battegay 2008 : 24).

L'engagement dans les associations de *MSM* permet d'appréhender la question de la reconnaissance sous deux angles : collectif et individuel. En effet, si l'engagement associatif obéit dans une certaine mesure à des logiques économiques (recherche de rémunération en fonction de certains postes, financements, opportunités de voyage, etc.), à des logiques de formation et dans certains cas de soins, on observe également des motivations d'ordre politique. Ainsi l'engagement associatif dans la lutte contre le sida s'inscrit également dans une quête de reconnaissance collective. Discutant des motivations au volontariat dans le cadre du sida en Afrique du Sud, Frédéric Le Marcis (2010) estime qu'au-delà des logiques économiques et politiques, un autre type de motivation est à prendre en considération : celui relatif à la réalisation de soi. En effet, dans un contexte où le sida fragilise fortement les liens de solidarité primaire, les associations se présentent comme des espaces de soutien, de liberté et de subjectivation

pour les militants. À propos du Sénégal, l'enquête ethnographique révèle l'existence de logiques similaires. S'engager pour ces hommes signifie la possibilité d'une construction de soi à travers l'expérience des autres avec comme objectif l'acceptation de soi et l'estime de soi, bref d'obtenir « une citoyenneté thérapeutique » (Nguyen 2010). Cependant, il me semble que rendre compte des logiques de reconnaissance, de ces espaces situés à diverses échelles et de leur enchâssement est nécessaire avant d'entamer une discussion de la notion. Les logiques associatives (qui militent le plus souvent pour la reconnaissance du sujet politique) entrent parfois en contradiction avec les logiques individuelles de reconnaissance puisque dans certaines circonstances l'engagement associatif contraint la reconnaissance de l'individu en tant que sujet social (c'est-à-dire son inscription dans un tissu social plus vaste, à savoir la société), bref d'exister socialement. En effet la quête de la reconnaissance « ce n'est pas seulement une question d'estime de soi : il s'agit plus largement d'être relié en tant que personne et d'une manière qu'il ait un sens et soit épanouissante, au réseau des relations et des activités interpersonnelles qui constituent le milieu de vie des personnes » (Ikäheimo 2009 : 15-16). Par ailleurs, comme nous y invite Frédéric Le Marcis, il importe de considérer que dans ces lieux la violence et la reconnaissance de soi ne s'excluent pas, mais doivent être comprises dans un même processus d'inclusion/d'exclusion. En effet, il existe une stigmatisation au sein des associations de *MSM*. Cela indique une des limites de la solidarité entre pairs. On le verra avec la stigmatisation des hommes vivant avec le VIH.

Des logiques similaires s'observent aussi dans des sphères plus intimes, au sein des couples et des familles. L'expérience d'hommes qui vivent leur homosexualité sans problème permet de nuancer la violence vécue dans les familles. En effet, si l'environnement familial reste répressif et contraignant quant à l'expression de l'homosexualité, paradoxalement comme le montre Axel Honneth (2000) l'espace domestique (ici l'espace domestique renvoie à l'espace de l'intime, de l'entre-soi, mais aussi de l'amour) est le premier espace de reconnaissance. La reconnaissance de soi au sein des familles, s'acquiert à travers diverses stratégies d'inversion du

stigmate. En effet, il semble que d'après certains récits les ressources financières permettent de contrôler ou d'échapper à la violence et d'obtenir la reconnaissance de soi. Comme on le verra avec Maurice. Comprendre une telle acceptation sociale nécessite d'esquisser une réflexion sur la place accordée au sujet économique dans la société sénégalaise. En effet, le contexte de crise économique transcende les rapports interpersonnels et valorise cette forme de mise en valeur sociale (Simmel 1999).

En outre, la reconnaissance sociale ne se limite pas seulement à la situation matérielle. Dans bien des cas, comme l'a souligné Frédéric Le Marcis (2010) en Afrique du Sud, la maladie peut refaçonner les relations sociales et familiales. Si le sida explique certaines formes d'exclusion au sein des familles et associations de *MSM*, en outre, elle peut être un moment de pardon, de réconciliation, de la reconnaissance du sujet dans les familles. Je propose d'aborder à cet effet, l'exemple d'Alain séropositif (décédé peu de temps après son hospitalisation).

Ces remarques permettent de souligner la diversité et la complexité de l'expérience de l'homosexualité au Sénégal et légitiment de fait le choix d'aborder conjointement la question de la violence et celle de la reconnaissance. En cela, ma démarche s'inspire de travaux d'auteurs comme Christian Geffray (1990), Valentine Daniel (1996), Veena Das (2000, 2007) et Frédéric Le Marcis (2004, 2010). L'intérêt de cette approche anthropologique est de saisir les ressorts de la violence, non pas pour la justifier, mais plutôt pour en comprendre la logique tout en privilégiant les stratégies des acteurs pour la contourner ou la négocier. Il s'agit donc ici de déterminer l'expérience de l'homosexualité entre assujettissement et subjectivation.

Ainsi, dans cette analyse, je souhaiterais faire émerger les liens entre expériences de la violence et rapport à l'épidémie et la prévention à partir d'une réflexion sur les arrangements avec la violence parmi les hommes rencontrés ou les arrangements avec un contexte social violent. De la même façon, il s'agit de s'intéresser à la manière dont ces hommes s'impliquent, à

leur tour, comme acteurs de la violence. Encore une fois non pas pour justifier la violence, mais pour saisir les logiques en jeu.

1. **Les manifestations de la violence dans l'espace public**

Dans le contexte actuel de l'homosexualité au Sénégal, la violence dans l'espace public peut revêtir plusieurs formes. Tout d'abord, elle peut être imaginée. Comme pour Sylvain qui dit, depuis l'affaire d'*Icône*, avoir peur en permanence (même si, il n'a jamais été agressé et vit son homosexualité dans le secret de la famille). Cette violence peut être aussi réelle, c'est l'exemple de Benoist. Celui-ci rapporte une violence sous forme de harcèlement moral dans l'espace public.

> *Benoist : Au Sénégal, comme partout ailleurs en Afrique, je pense qu'il est dangereux d'afficher au grand jour son homosexualité parce qu'il y a ceux que l'on appelle les traqueurs. Beaucoup de gens ne font pas attention à eux, mais ils sont là, tapis dans l'ombre.*
>
> *Ndèye Gning : vous pouvez m'en dire plus sur ces gens. Qui sont-ils ?*
>
> *Benoist : Ce sont ces gens qui nous harcèlent régulièrement. Personnellement, j'ai déjà reçu plusieurs menaces de mort sur internet, au téléphone, dans la rue, au taf, partout. Au début, je croyais que c'est un copain qui me faisait une blague. Mais, j'ai pris connaissance d'autres cas. Un ami qui habite à Thiès est confronté au même problème que moi. Cette violence, elle est réelle. Dans la rue, je me sens constamment en danger parce que l'on est tout le temps surveillé. Lors d'une interview accordée à un journaliste français de la RFI, je lui avais dit que quiconque veut nous aider doit d'abord nous débarrasser de ces traqueurs. Je peux vous dire ici le MSM qui n'est pas traqué, le sera bientôt. Les traqueurs ce sont les gens avec lesquels nous vivons, nous savons qui ils sont. Ce sont des musulmans. Je veux dire que ce sont des musulmans qui n'acceptent pas l'homosexualité et qui sont prêts à te suivre partout où tu peux aller. Il n'y a jamais eu d'étude sur ça. Auparavant, il n'y avait pas cette violence. Mais, maintenant, tout MSM qui se fait agresser, c'est parce qu'un traqueur l'a dénoncé. Les traqueurs, ce sont des gens qui investissent de l'argent pour tendre un piège au MSM ou donner des noms aux jeunes afin qu'ils le lynchent publiquement. C'est cela qui*

est arrivé à notre président d'association à Thiaroye[70]. Il existe au Sénégal des gens qui ont fait la traque des MSM un métier. Il y a des MSM qui ont la chance de n'avoir pas été menacés. Mais, une fois qu'ils ont ton email, ou ton numéro de portable, ils peuvent te traquer même si tu modifies tes coordonnées.

Ndèye Gning : Comment arrivent-ils à avoir ces informations sur vous ?

Benoist : Euh, je pense que les MSM ont une part de responsabilité. Les pairs donnent ton numéro parfois à des gens sans t'en informer. C'est cela qui me pousse à changer de numéros tous les trois mois. En ce moment, je suis tranquille, car il ne s'est encore rien passé. Mais d'aout à septembre, j'ai reçu plusieurs menaces sur mon portable et par mails.

Ndèye Gning : Quel genre de menaces ?

Benoist : parfois, ce sont des paroles comme ' un jour on va te choper et l'on te fera la peau'. Parfois, ils me disent mieux vaut te repentir maintenant que plus tard. Mais aussi, cela peut se traduire par un acte de vandalisme. J'avais garé mon scooter quelque part au centre-ville quand je suis revenu, j'ai constaté qu'on m'a volé le siège. Trois jours après, je reçois un appel téléphonique et au bout du fil, mon interlocuteur me dit : tu ne mérites même pas de t'asseoir c'est pourquoi on t'a pris ton siège'. Cela m'a fait rire, parce que j'en ai racheté un autre peu de temps après. Pour moi, je pense que le problème se trouve ailleurs. La violence, elle est psychologique. C'est le fait de vivre avec cette angoisse permanente, car tu es tout le temps espionné, en danger. C'est ce qui explique que la plupart de mes déplacements, je les fais en taxi, je ne prends plus de transports en commun. Cela me coûte cher, mais ma survie y dépend, car je n'ai pas envie de me retrouver à la place de ceux qui sont agressés physiquement dans la rue ».

La violence peut également prendre la forme d'agressions physiques et sexuelles. Dans ce sens, internet multiplie les possibilités d'être exposé à la violence, comme c'est le cas de Romain. Romain, dont le portrait a été décrit plus haut, raconte :

« Mes rencontres se font sur internet, mais c'est un risque que je prends. Très souvent, je me connecte sur les sites gays pour consulter mes mails. Mais en 2007 au soir, un homme m'écrit. Nous avons échangé, puis nous avons convenu d'un rendez-vous le lendemain à

[70] Banlieue dakaroise.

midi. Je devais le rejoindre au quartier Mermoz. À l'heure fixée, je l'ai retrouvé au point du rendez-vous, mais puisque je ne l'ai jamais vu, je l'ai dépassé sans le reconnaitre. Ainsi, j'ai dû l'appeler au numéro qu'il m'avait laissé. Il est venu à ma rencontre, il m'a donné une poignée de main, puis m'a demandé de le suivre. Ce que j'ai fait. Après avoir traversé un terrain de football sur une vingtaine de mètres, on arrive devant la porte de la maison. Devant la maison étaient assis trois hommes adultes sur un banc. Une fois à l'intérieur, il m'invite ensuite à entrer dans une chambre et me demande de m'asseoir sur le lit. Il prend une chaise pour lui. Assis devant moi, il me demande ' tu es passif ?' Je lui réponds oui. Il poursuit ' on te pénètre ?' Je réponds à nouveau oui. Aussitôt, il prend des menottes et me les passes autour des poignets. Stupéfait, je ne comprenais pas ce qui m'arrivait. Sur le coup, je croyais que c'est un jeu sexuel. Tu sais comme dans les films pornos. Mais, il m'assène de coups de poing au visage, j'ai eu les lèvres fendues et les joues en feu parce qu'il me frappait fort. À ce moment, j'ai cru un instant que j'allais m'évanouir. Ensuite, il me dit : 'puisque tu viens d'avouer que tu es un goorjigeen, donc je vais t'emmener à la gendarmerie'. J'ai commencé à paniquer. Je lui ai dit que je voulais voir sa réaction tout simplement, mais je ne suis pas celui qu'il croit. Mais, rien à faire. Il me fait sortir dans la cour et m'attache autour d'une barre de fer. Je l'ai supplié d'informer ma famille, mais il n'a voulu appeler personne. De midi à dix-neuf heures, je suis resté ainsi menotté debout. J'ai essayé par la suite de m'enfuir, mais ils m'ont rattrapé en me trainant par terre. Ils m'insultaient en me disant que je suis mauvais pourquoi je me laisse pénétrer, je suis un goorjigeen maudit. Une fois à l'intérieur de la maison, les autres sont sortis me laissant seul avec leur camarade. Celui-ci en a profité pour me faire une proposition. Il voulait que je lui laisse mon téléphone ainsi que l'argent que j'avais dans ma poche. Et après, il allait dire aux gendarmes que je me suis enfuie en laissant derrière moi mes affaires. Il me demande aussi de prendre une douche et de coucher avec lui. Mais, j'ai refusé. Il a ainsi essayé de me pénétrer dans les toilettes, mais j'ai résisté à ses assauts. Par la suite, il a voulu recourir à la force et m'a plaqué au mur. J'ai hurlé à tue-tête afin d'être entendu par ses amis. Comme il ne voulait pas que les autres m'entendent, il m'a laissé partir. J'ai quitté cet endroit très épuisé à vingt heures. Mais, mon argent et mon téléphone ont été volés par cet homme. Plus tard, j'apprends que je ne suis pas sa seule victime. Il a déjà procédé ainsi dans le passé avec d'autres. Il s'inscrit sur un site gay, il drague les branchés, les invite chez lui, puis il les arnaque avant de les violer. S'ils refusent, il les menace de les dénoncer à la police, ceux-ci pris de panique se laissent faire. Un de mes amis a été ainsi violé par trois personnes qui l'ont battu pendant des heures, puis ils ont pris son téléphone portable avant de le libérer » (Entretien avec Romain, Dakar : 9 novembre 2010).

Dans ce contexte, la banalisation de la violence (sous-tendue par le déni institutionnel de l'homosexualité) autorise aussi l'arrestation de toute personne ayant des pratiques sexuelles avec une personne de même sexe. L'implication des forces de l'ordre dans les violences est ainsi rapportée par plusieurs hommes. C'est dans ce contexte de déni institutionnel de l'homosexualité que Daniel et d'autres membres furent arrêtés et condamnés avant d'être libérés en juin 2009.

Daniel est médiateur de santé à la DLSI [Division de lutte contre le Sida et les IST]. Ce poste consiste à faciliter l'accès de ses pairs aux structures de santé. Par ailleurs, il est le président d'une association de *MSM* basée à Dakar. Son association est créée en 2006. L'association compte trois-cent-douze membres. Il fait partie des neuf associatifs arrêtés en décembre 2008, dont les médias sénégalais ont largement fait écho. Après six mois de détention en prison, il recouvre finalement la liberté avec les membres de son association arrêtés à la même période. Daniel revient sur son vécu (ses premières expériences dans le milieu en tant qu'homosexuel, son arrestation, les conditions de sa détention, l'accueil de la nouvelle par sa famille, son expulsion de chez lui et sa vie sociale depuis sa libération).

Né en 1978 à Diourbel dans une famille très modeste, Daniel a été obligé de quitter l'école à la classe de 3e secondaire. Il est l'ainé de sa famille et n'a qu'un seul frère. Celui-ci a été élevé par une mère divorcée, femme au foyer. Délaissée par le père de Daniel, sa mère est obligée de compter sur les autres membres de sa famille pour faire face aux besoins du quotidien. Daniel dit n'avoir jamais connu ce papa qui les a délaissés dès sa naissance préférant faire sa vie avec une autre femme.

> *« Je n'ai pas grandi avec mon papa. D'ailleurs, je ne le connais pas. Je sais de par ma mère qu'il est policier et vit toujours. On m'a raconté qu'il a rencontré ma mère lors d'une de ses missions dans cette région. Mais, il ne lui avait pas dit qu'il est marié et a une famille sur Dakar. Il a décidé d'abandonner ma mère à ma naissance, car il ne voulait pas que son autre famille découvre sa double vie ».*

Durant toute son enfance, Daniel vit avec ses oncles, tantes, cousines et grands-parents dans la maison de ces derniers. C'est sa mère, dit-il, qui s'est toujours occupée d'eux avec le soutien financier de ses proches. Après sa déscolarisation, Daniel décide de s'installer à Dakar dans l'espoir de trouver un emploi comme nombre de migrants pour qui Dakar, en raison de son statut administratif de capitale du Sénégal, suscite nombre d'espoirs de réussite et de réalisation de soi. Depuis lors, il vit à Dakar.

À Dakar, Daniel réussit avec une petite somme d'argent à initier un commerce. Pendant ce temps, il est hébergé par son oncle. À la même période, il se marie à l'âge de vingt-deux ans avec une cousine élevée par cet oncle. Il explique : « je me suis marié avec cette fille parce que je l'aimais. Elle aussi m'aimait. D'ailleurs, c'est avec elle que j'ai eu mon premier rapport sexuel. Je suis arrivé puceau au mariage ». Toutefois, Daniel divorce après un an et demi de mariage en raison de problèmes avec sa belle-famille. Celle-ci n'approuvait pas cette union. Dans le même temps, la cohabitation avec son oncle reste difficile et marquée par des tensions. Cette situation l'a obligé à quitter la maison de celui-ci. « Je vivais chez un oncle, mais c'était très difficile je n'étais pas considéré comme un membre de la famille alors que je travaillais et participais aux dépenses quotidiennes. Lorsque je me suis entretenu avec lui sur cette situation pesante ; le lendemain, j'ai retrouvé tous mes bagages devant la porte ».

Cette exclusion le conduit à la plage de Pikine (banlieue dakaroise) où il séjourne pendant douze jours. Les sept jours qui suivent, Daniel passe ses nuits à la belle étoile au marché de Colobane. Ces jours sont décrits par Daniel comme étant très difficiles et humiliants pour lui, car étant obligé d'aller se laver dans les toilettes publiques ou de faire son linge à la mer.

Par la suite, sa connaissance avec un commerçant de la place lui permet de bénéficier d'un toit de façon temporaire. Ce dernier sensible à sa situation l'héberge pendant quelque temps. Il est resté ainsi chez lui pendant un mois. Toutefois, d'après Daniel, les conditions de vie notamment la promiscuité l'ont amené à chercher un autre logis.

« Ce commerçant voulait m'aider, car il était très affecté par ce que je vivais. Mais chez lui, les conditions de vie étaient difficiles parce qu'il avait une petite chambre donc pas suffisamment d'espace pour deux personnes. Je ne me sentais pas à l'aise malgré son hospitalité. D'ailleurs, chaque matin, je partais très tôt prétextant chercher du travail, mais en fait j'errais dans les rues ».

C'est à cette période difficile de sa vie que Daniel fait la connaissance sur la plage d'hommes qui fréquentent cet endroit. L'un d'eux devient son partenaire. Daniel estime que son divorce lui a permis de prendre conscience de son homosexualité même s'il reconnaît qu'il a toujours eu une attirance envers les hommes. Mais, la rencontre avec son partenaire lui a permis d'assumer son homosexualité.

« Je pense que la déception de mon divorce a été un facteur déclencheur de mon homosexualité. Cependant, j'avais cette forte sensation depuis longtemps. Je me rappelle avant d'être marié que j'aimais voir les hommes nus. Cela me troublait au point que je ne voulais plus m'approcher de mes cousins pour éviter que mes émotions me trahissent. Parce que j'ai senti mon homosexualité très tôt. Il me plaisait de regarder mes cousins sous la douche en toute discrétion, mais en même temps j'instaurais une certaine distance entre nous. Les gens croyaient que j'étais introverti et asocial. Mais pour moi, c'était la seule solution afin que mon homosexualité ne soit pas connue. Quand j'ai rencontré Pascal, j'ai su que l'homosexualité sommeillait en moi et que je n'attendais que lui pour l'assumer ».

Cette nouvelle relation avec son compagnon lui a redonné goût à la vie et ouvert les possibilités d'une vie meilleure. Il reste tellement convaincu de ses sentiments que Daniel décide aussi tôt après leur rencontre d'emménager avec celui-ci. Il semble enfin épanoui, car dit-il : « je me suis enfin senti compris, puisque je me suis rendu compte qu'il y avait d'autres, comme moi, qui désirent des hommes. Nous sommes restés ensemble pendant douze ans. Dans le milieu [en référence au milieu *MSM*], tout le monde sait que nous sommes en couple ». D'ailleurs, Daniel estime que leur couple fait figure d'exception et de référence dans le milieu *MSM*. Si en Afrique, comme ailleurs, la vie domestique depuis toujours est associée à l'hétérosexualité, le récit de Daniel impose de rompre avec cette vision dominante, car il nous offre l'exemple de la possibilité d'une vie commune

dans l'homosexualité. Cet équilibre que Daniel pense avoir retrouvé dans sa nouvelle vie est bouleversé en 2008.

Vendredi 19 décembre 2008 à vingt-deux heures, pendant que Daniel anime une activité de causerie, la police sonne à son appartement et les arrête lui, son partenaire ainsi que d'autres membres de son association présents sur les lieux. Il me raconte :

> *« Lorsque je reviens de mes voyages à l'étranger, j'ai l'habitude de convoquer les membres de mon association chez moi, pour partager certaines informations. Ce soir-là, j'avais prévu de leur montrer quelques supports pédagogiques (des godemichés, des préservatifs, du lubrifiant ainsi que des CD) que j'ai rapportés du Maroc. Mais, ce vendredi à vingt-deux heures, j'entends sonner à mon appartement, je me dirige vers la porte et l'ouvre. Je tombe nez à nez sur des policiers. L'un d'eux me dit c'est toi Daniel ? J'étais surpris, mais tout de même, je réponds : oui, c'est moi. Et il poursuit ainsi : 'on nous a dit que tu es un homosexuel ?' Sans aucune hésitation, je lui réponds oui, je suis homosexuel. Le policier m'a dit donc, c'est toi que nous cherchons. Dans le même temps, les autres franchissent la porte d'un pas décidé et entrent dans l'appartement. Ils ont trouvé sur place les autres membres ainsi que le matériel rapporté du Maroc. Ils nous enjoignent de nous mettre à côté et de nous dévêtir, puis tout d'un coup, ils commencent à nous donner de coup de pied et de matraques. Le dernier arrêté a eu la malchance de tomber sur eux en me rendant visite ce jour-là, pendant que les policiers étaient déjà sur place. Par la suite, quand leur chef est arrivé sur les lieux, ils nous ont amenés à la police. Sur place, ils nous obligent à signer le procès-verbal sans qu'on ait le droit à la parole, sous prétexte que nous sommes des homosexuels. Dans le même temps, à la police, pendant plusieurs jours on est maltraités par ces mêmes policiers ainsi que par leurs collègues des autres commissariats. Chacun de nous a droit à dix coups de matraque matin et soir, et cela pendant cinq jours »*

Le témoignage de Daniel offre un éclairage sur le déni des droits aux hommes aux identités sexuelles multiples au Sénégal qui se manifeste par une immixtion dans leur vie privée et des violences physiques et verbales. Très souvent, sur délation, des opérations d'infiltration sont organisées par les forces de l'ordre afin de démasquer de prétendus homosexuels. Ainsi, lors d'une soirée privée Rémy et d'autres pairs (vingt-trois hommes sénégalais et deux *toubabs*) sont interpellés par la police locale. Rémy raconte à cet effet :

« C'est un de mes amis proches qui célébrait son anniversaire à Saly. Les invités sont venus de partout au Sénégal, mais également il y avait deux toubabs. Moi, l'organisateur de la soirée et une connaissance étaient partis prendre les invités. Mais, nous ne savions pas que nous avons été infiltrés par un policier. Celui-ci était venu seul avec sa voiture. Lorsque je l'ai vu, j'ai eu un petit doute, car la tenue vestimentaire de notre invité était pour le moins bizarre. Il était habillé d'un pantalon classique et d'une chemise longue blanche. Le genre de tenue qui n'a aucunement sa place dans les rencontres gay. L'organisateur de la cérémonie s'est même moqué de lui, en soulignant son manque de goût concernant sa tenue de soirée. Après l'avoir salué, on lui demande de nous suivre avec sa voiture. Lorsque nous sommes arrivés avec le reste des invités nous nous sommes occupés d'eux. On a commencé à leur servir le repas. C'est en ce moment que notre mystérieux invité s'est éclipsé pour aller fumer une cigarette. C'est un de nos amis qui l'a reconnu par la suite qui a donné l'alerte. Mais c'était trop tard, car ses collègues étaient déjà sur place. Certains d'entre nous ont pu s'échapper, cependant la majeure partie a été interpellée. On nous a menottés et enfermés dans les toilettes. Les policiers nous ont donné des coups de matraque. Certains plus que d'autres, dont l'organisateur de la cérémonie a été giflé et copieusement insulté. On est restés ainsi entasser comme des animaux dans les toilettes jusqu'à l'aube pour être conduits au commissariat de police » (Entretien avec Rémy, Mbour : 2010).

À cela s'ajoute la violence dans le milieu carcéral. Selon Daniel lorsqu'ils sont en prison ils sont, du fait de leur homosexualité, des proies faciles. Il rapporte ainsi que pendant leur détention certains de ses pairs séropositifs ont fait l'objet de harcèlement sexuel de la part d'autres détenus. Ill explique rapportant sa propre expérience :

« À la fin de la garde à vue, nous sommes transférés à la prison de Reubbeus. À notre arrivée, on s'est fait huer par les autres détenus qui n'ont cessé de proférer des menaces à notre égard. Moi, je me suis retrouvé dans une chambre de cent six personnes. Et ce sont ces mêmes détenus qui veulent notre peau qui viennent nous solliciter la nuit pour des rapports sexuels non protégés. On n'était pas en sécurité mes pairs et moi. Donc, j'étais obligé d'intervenir auprès du directeur pour lui dire que parmi nous il y a des gens infectés, donc nous laisser dans ces conditions c'est nous exposer davantage. Nous avons fait deux mois de détention à Reubbeus avant d'être condamnés par le Tribunal de Dakar à huit ans de prison. À la suite du verdict, l'on est transféré dans une autre prison (le Camp Pénal) où l'on a fait quatre mois. À l'époque, c'est le biais de certaines

personnalités françaises (Nicolas Sarkozy, Rama Yade et Bertrand Delanoë), mais également la représentante du Fonds Mondial, nous allons croupir en prison avec tout cela comporte comme risque (viols, maltraitance, etc.) ».

En outre, en milieu carcéral la violence se traduit par un refus au droit à l'information et à la prévention aux détenus hommes qui ont des rapports sexuels avec des hommes. À ce jour, si ENDA Santé organise des activités de prévention en prison, l'usage du préservatif reste interdit puisque l'existence de l'homosexualité en milieu carcéral est niée.

Depuis sa libération en juin 2009, Daniel rapporte qu'il est souvent victime d'agressions physiques ou verbales dans la rue. Il explique :

« Un jour, alors que je suis dans le bus pour une VDA [visite à domicile] dans la banlieue (à Pikine) deux hommes me reconnaissent. L'un d'eux lance cette remarque : 'non, on ne va pas être dans le même bus que cette pétasse-là'. Pour ne pas trop éveiller les soupçons sur mon identité, je descends au prochain arrêt. Mais, ils décident de faire pareil. Dans la foulée, ils commencent à m'insulter et me donnent des coups de poing. Heureusement, j'ai pu prendre la fuite pour leur échapper. Une autre fois aussi, j'ai été agressé par deux autres hommes. Ils m'ont pris mon ordinateur de travail et l'ont écrasé en toute impunité. Déjà pendant l'arrestation il fallait vivre avec les attaques dans les journaux. Par ailleurs, sur internet à chaque fois qu'il y a un fait divers sur l'homosexualité dans un autre pays, le lendemain je retrouve mon nom mêlé à cette histoire. Je ne suis en sécurité nulle part ».

En août 2012, lorsque je rencontre à nouveau Daniel, celui-ci soutient que sa situation n'a pas changé et dit craindre ainsi pour sa vie. Daniel a été poignardé dans la rue en 2012. S'il dit avoir reconnu ses agresseurs, il avoue son incapacité face à cette situation par manque de légitimité sociale.

« Il y a quatre mois [en 2012], on m'a poignardé dans la rue. Je connais bien mes agresseurs parce qu'ils habitent dans mon ancien quartier. Mais je n'y peux rien. Ils jugent que c'est normal parce qu'on est des goorjigeen. On est stigmatisés, rejetés, insultés, à tout moment dans la rue, sur internet, dans les journaux, partout au Sénégal. C'est une situation difficile que nous vivons en tant que MSM. Je crains pour ma vie ».

Dans les quartiers, les hommes identifiés comme *goorjigeen* font l'objet d'expulsion. La violence se manifeste aussi par des menaces de mort, de destructions de bien et d'agressions physiques. Cette situation oblige ces hommes à déménager très régulièrement, car ne pouvant pas compter sur la police pour assurer leur sécurité. Daniel raconte :

> *« Depuis 2010, lors de nos premières rencontres, j'ai déménagé deux fois. Comme vous pouvez le constater, j'habite dans un autre quartier. Maintenant, je ne reste plus longtemps dans un même endroit. C'est mieux ainsi. Aller à la police, je n'y pense même pas parce que les forces de l'ordre considèrent que nous les MSM nous n'avons aucun droit ».*

Dans le même sens, Bertrand explique :

> *« Depuis icône [sous-entendant la publication des photos d'hommes par le magazine icône] dans les quartiers ceux sont reconnus sont battus. Comme cela a été le cas avec un membre de notre association. Les jeunes de son quartier ont tout saccagé dans son appartement. Les jeunes l'ont surpris chez lui et ont tout détruit. Heureusement, il a pensé à prendre la fuite et a ainsi sauté par la fenêtre. Il s'en est tiré avec une fracture au bras. Au Sénégal, les gens n'acceptent pas l'homosexualité et ne supportent pas non plus de vivre dans le même quartier que les MSM ».*

Nul doute que la médiatisation de ces hommes dans l'espace public a joué un rôle considérable dans la manifestation de la violence. Ces attitudes négatives rapportées par ces hommes sont également présentes au cœur de l'appareil médical. Mais il convient de préciser que la violence envers ces hommes s'observe aussi bien dans les structures de soins que dans les rapports sociaux professionnels avec leurs partenaires locaux (les ONG non *MSM* investies dans la lutte contre le sida).

a. Des services de santé globalement inhospitaliers pour les MSM ?

Au Sénégal, Cheikh Niang est le premier à se pencher sur la violence vécue par les hommes aux identités sexuelles multiples dans les structures de soins. Il souligne que les rapports avec le corps médical sont souvent marqués de mépris et de manque de confidentialité. Ainsi écrit-il : « certains HSH [hommes ayant des rapports sexuels avec d'autres hommes] ont relevé que le personnel des centres médicaux les traitait avec mépris s'il ne les

ignorait pas simplement et qu'il ne respectait aucunement leur confidentialité » (Niang 2002 : 3).

Toutefois, cette analyse de l'auteur n'a rien d'original comme en témoignent les travaux d'Erving Goffman (1975) en Occident. À propos de la maladie mentale, l'auteur fait remarquer que les professionnels de santé sont de « grands stigmatiseurs ». Dans le même temps, en Afrique, la violence dans les services de santé a déjà fait l'objet de plusieurs productions scientifiques (Jewkes 1998, Diarra 2003, Gruénais 2004, Le Marcis 2010, etc.) soulignant de fait les limites quant à l'accès et à la qualité des soins (ici la qualité des soins englobe entre autres l'accueil, le traitement des patients par les soignés, le paquet d'activités proposé aux patients, le dispositif médical pour répondre aux besoins en soins, etc.).

En outre, la violence décrite par Cheikh Niang au Sénégal demeure manifeste dans d'autres contextes tels qu'en Afrique du Sud où pourtant l'homosexualité est dépénalisée (Lane, Mogale, et al. 2008). Au Brésil, Maria Alex Leite Arjauno, Montagner Miguel Angelo et al. (2009) rapportent des expériences similaires. Ces travaux ont mis l'accent sur les difficultés rencontrées par les hommes liées à leur identité (homo) sexuelle et à l'accès limité aux structures de soins. La violence décrite dans les structures de santé par les auteurs a été également rapportée par les hommes rencontrés au Sénégal. La violence prend dans ce contexte la forme de discours homophobes, de retard de traitements, de mauvais accueil, de déni de soins, etc. Le manque de confidentialité dans les structures de soins est aussi très souvent souligné par les hommes rencontrés. Louis décrit ainsi une expérience vécue dans un hôpital.

Une homosexualité vécue dans le secret de la famille

Louis associatif de vingt-deux ans, élève en classe de terminale, a été rencontré lors d'une visite chez Maurice. Il est originaire de la même ville que celui-ci. Il est habillé pour la circonstance (car, il a un entretien d'embauche avec Maurice pour un poste de secrétaire général dans son association), d'une chemise rose avec des manches longues, d'un pantalon noir et des chaussures vernies noires. Il a mis également du gel sur les cheveux. Ce jour

du vendredi, vers quatorze heures, Maurice nous laisse tous les deux dans le salon pour aller prier à la mosquée du quartier. Je profite de l'absence de Maurice pour m'entretenir avec Louis. Celui-ci se définit comme « bisexuel ». En se présentant, il mentionne :

> *« Ben, moi en tant que Louis, je suis simple, calme et sociable. Bon, j'aime les beaux mecs, j'aime faire l'amour aussi, euh, avec les garçons ainsi qu'avec les filles. Je ne suis pas MSM à 100 pour cent. Je peux dire que je le suis à 40 pour cent et les 60 pour cent je suis hétérosexuel. Pour faire court, je suis bisexuel »*

Selon lui, sa famille n'est pas au courant de son orientation sexuelle. À cet effet, Louis fait tout pour rester dans la norme sociale en multipliant selon ses propres termes les conquêtes féminines. En outre, d'autres stratégies existent. Dans l'espace public, des hommes rencontrés rapportent que la performance sociale se traduit également par l'appropriation des espaces de (homo) sociabilité. Des rencontres s'effectuent la plupart du temps, en dehors de l'espace domestique, dans les boîtes de nuit, les bars, les hôtels, les toilettes publiques, dans les gares routières ou ferroviaires ou sur internet. Les acteurs considèrent que ces espaces offrent plus de discrétion, mais aussi plus de possibilités de rencontres avec des gens d'ailleurs par le biais des sites de rencontres en ligne (même si on l'a vu avec Romain, qu'internet n'est pas sans danger). D'autres rencontres se font dans des espaces plus proches tels que les quartiers. Toutefois, dans un contexte où l'homosexualité est criminalisée et que l'on ne peut parler véritablement de lieux de sociabilité spécifiques à ces hommes (car ils les partagent avec des hétérosexuels, des prostituées, des femmes aux identités sexuelles multiples, et d'autres populations jugées marginales), les acteurs ont mis en place un certain nombre de stratégies (codes langagiers, corporels, vestimentaires entre autres) pour se reconnaître entre pairs (associatifs ou pas).

Les propos de Benoist en attestent :

> *« Par la façon de parler, on peut reconnaitre un pair. Nous avons un langage spécifique. Je peux également reconnaitre un ubbi, par la façon dont il se tient debout. Dès fois, il s'incline ou il adopte la*

> *posture d'une femme en mettant les bras sur ses hanches. Certains quand tu les regardes, s'ils te font une œillade, tu sauras qu'ils sont branchés ».* (Entretien réalisé avec Benoist, Dakar : septembre 2010).

Rémy souligne aussi : « nous utilisons beaucoup le langage des signes. Mais également, le style vestimentaire peut être un facteur révélateur de l'identité sexuelle de la personne ». Cet avis est également partagé par Bruno :

> *« On peut reconnaitre un MSM de par son habillement. Nous avons notre propre façon de nous habiller. Ce n'est pas pareil avec l'habillement d'un vrai homme [goor dëgg]. Nos habits sont très sexy (jeans slim ou bas cigarettes, des chemises ou t-shirts près du corps, des ceintures en strass, etc.) et parfois très colorés ».* (Entretien réalisé avec Bruno, Dakar : septembre 2010)

Dans plusieurs contextes, si l'habillement est une forme d'expression culturelle elle est aussi identitaire. Dans le milieu *MSM*, le style vestimentaire est un moyen d'être reconnu comme membre du groupe. Cependant, depuis les événements de 2008-2009 et les séries de violence notées dans l'espace public, de nouvelles stratégies d'expression identitaire sont observées, comme en atteste le témoignage de Mathieu. Celui-ci affirme :

> *« Aujourd'hui, plus encore depuis les arrestations de 2008 et de 2009, beaucoup de MSM ont changé de comportements. Ils ne s'habillent plus comme avant, car cela peut éveiller les soupçons. Maintenant, c'est plus par sensation que l'on arrive à se reconnaitre. C'est de l'instinct, c'est comme du courant, euh de l'électricité. Si la personne est branchée comme moi je le reconnais automatiquement. Ça peut vous [Mathieu fait référence à moi et les autres non MSM] sembler insensé, mais c'est comme ça. Je ne peux pas l'expliquer, mais je peux vous dire que je le ressens. Pour vous ce sera difficile, car les gens se basent encore sur l'apparence physique pour dire que telle personne est goorjigeen, or moi quand je vois des hommes (qu'ils soient efféminés ou pas) en boîte de nuit ou dans d'autres contextes, je peux les identifier très facilement, parce que nous avons nos propres dégagements [façons d'être] ».* (Entretien avec Mathieu réalisé à Mbour : juin 2010).

Dakar by night[71], il est vingt-trois heures nous sommes devant le *Nirvana night-club*. La discothèque est un lieu festif situé sur la route de Ngor (aux Almadies-Dakar). Ce soir, l'établissement reçoit Salam Diallo (chanteur sénégalais en vogue) pour une soirée sénégalaise. Ce genre de soirée est très prisé par des jeunes et des moins jeunes puisque c'est sur fond de *mbalax* (ce genre musical très rythmé domine la scène musicale sénégalaise). Tous les styles vestimentaires (traditionnel, branché, américain, etc.) y sont en général autorisés. L'essentiel comme me disait Francis c'est de se sentir à l'aise afin de bien bouger. À cette occasion, on retrouve beaucoup de monde devant la porte. Le personnel régule les entrées et les sorties. À l'intérieur de la discothèque se trouvent des vestiaires, une salle de danse et un bar. Au fond de la salle, l'orchestre et le chanteur sont déjà en place. Dans la lumière un peu tamisée, des gens dansent par petits groupes. C'est dans ce décor que j'ai accompagné Francis.

Quelque petites minutes après notre arrivée, Francis avec un sourire aux lèvres, esquisse des pas de danse. Pour lui ce soir le but est de repérer des pairs, mais aussi de se faire repérer. Pour cela, il se déplace de façon aléatoire d'un groupe à l'autre. Son choix ne semble pas être guidé par une affinité quelconque, mais repose sur le rythme des chansons. Je regardais ainsi Francis s'éloignait d'un groupe à l'autre. Après l'avoir perdu de vue pendant quinze minutes, il revient vers moi. Il me confia alors : « tu sais c'est soirée sénégalaise la boîte est pleine de monde. Je sais qu'il y a des MSM forcément puisqu'ils adorent ce genre de soirée. Donc pour m'en assurer, il fallait que je fasse le tour de la discothèque en me déplaçant d'un groupe à l'autre ». Je quitte le salon dans le lequel je m'étais installée pour l'accompagner danser. Par la suite, il me propose d'aller au bar afin de boire un verre. Mais au moment de passer commande, un homme se rapprocha de nous. Francis l'a rencontré dans la discothèque. Après les présentations, Francis me chuchota à l'oreille « celui-là lorsque je l'ai vu danser j'ai su que c'est un MSM. Je pense qu'il nous a vus au bar c'est pourquoi il est venu nous rejoindre ». Le nouvel ami de Francis nous propose alors de nous offrir

[71] Cette expression est employée dans le langage courant au Sénégal pour faire référence à l'ambiance nocturne de la Capitale et aux boîtes de nuit.

à boire. Il est ainsi resté avec nous danser jusqu'à ce que je quitte vers deux heures du matin pour rentrer, les laissant seuls dans la boîte. Cette observation m'a permis de me rendre compte que dans certains contextes à travers le regard, la façon de bouger, ces hommes réussissent à agir de façon discrète dans les endroits publics.

Néanmoins, malgré les stratégies de dissimulation évoquées par ces hommes, d'autres espaces (telles les structures de soins) peuvent se révéler dangereux pour leur vécu. Louis dit vivre son désir pour les hommes en toute quiétude, car ayant toujours usé de bonnes stratégies pour maintenir son homosexualité dans le secret. Toutefois, une consultation pour une IST [*feebaru sey*] à l'hôpital remet en cause cette stabilité psychologique. Il pense que sa mère a des doutes, car l'une de ses amies l'a rencontré une fois à l'hôpital lors d'une consultation. Il reste convaincu que l'amie de sa mère l'a informé sur les motifs de sa visite dans son service. Il explique ainsi :

> *« Je pense que maintenant ma mère soupçonne quelque chose. En effet, lors d'une dispute, ma mère m'a lancé ces remarques : 'une amie m'a conseillé d'être attentive quant à tes fréquentations. Elle t'a vu la dernière fois à l'hôpital. J'espère que ce que j'ai entendu n'est que des rumeurs. Tu n'oserais pas me faire honte avec l'éducation religieuse que je t'ai donnée [Louis est de confession chrétienne] ».* (Entretien avec Louis, Mbour : 20 septembre 2010)

Louis sort de cette expérience profondément marqué. Il me confie alors :

> *« Depuis cette période, je fais très attention là où je mets les pieds parce que je l'ai échappé belle. Je ne me rends plus à cet endroit. J'avais deux autres consultations à cet hôpital, mais je n'y suis pas retourné. J'ai dû par la suite me soigner moi-même en suivant les conseils d'un ami. J'ai pris, à cet effet, des médicaments traditionnels »* (*ibid. :* 20 septembre 2010).

L'une des thèses qui permettent de comprendre les réactions sociales négatives à l'endroit des hommes aux identités sexuelles multiples est le contexte social marqué par les croyances hégémoniques. Il faut donc comprendre que les considérations religieuses et morales sur la sexualité influent sur le traitement des hommes aux identités sexuelles multiples. À ce titre, le récit de ce docteur (responsable du suivi médical des hommes aux

identités sexuelles multiples à la division de lutte contre le sida et les IST), en atteste. Il faut préciser que 2003 avec le financement de FHI et USAID, la Division de lutte contre le sida propose plusieurs services (consultations médicales pour les IST/VIH, dépistage volontaire, distribution de préservatifs, soutien psychosocial, formations pour les pairs-éducateurs) aux hommes aux identités sexuelles multiples.

Ce médecin admet avoir éprouvé des difficultés au début avec ces publics dans l'exercice de sa profession.

> « *Moi, je me dis que quelque part, il y a certains qui peuvent stigmatiser. Mais je l'explique plutôt par un manque de compréhension. Ces personnes ne sont pas habituées à rencontrer des homosexuels. Et vous savez l'homosexualité de façon générale culturellement, religieusement, socialement a été tellement stigmatisée que finalement les gens ont tendance à déteindre leurs coutumes sur leur profession. Donc, cette attitude culturellement très ancrée dans notre culture nous poursuit jusque dans la profession. Moi, quelque part, je me dis que la religion n'a pas sa place dans la consultation, quelqu'un qui vient pour des soins tu n'as qu'à gérer ces soins-là. Mais, si tu appliques le jugement de la religion par rapport à la personne tu es en train de faillir à tes devoirs. Mais, il faut dire qu'également, cela suscite beaucoup de curiosité, généralement si la personne arrive en tant que MSM le prestataire peut compromettre sa consultation. Parce que tout simplement il y a l'effet de surprise, parce qu'il n'avait pas l'habitude de rencontrer un MSM et tout cela ça se déteint sur sa prestation. Et l'homosexuel est très attentif par rapport à certains comportements. Je pense que c'est cet effet de surprise qui amène le prestataire de soins à fermer son visage ou à se comporter de manière anormale. Maintenant, je me dis avec le temps on s'habitue. Au départ pour moi, ce n'était pas évident à chaque fois que quelqu'un vient en consultation il y avait ce visage, mais rapidement ce sont des choses qui sont parties. Car, je me disais que je suis en face d'un être humain et puis on passe* » (Entretien réalisé le docteur Diop, Dakar : 17 aout 2010).

Partant de là, la violence n'est que le transfert de réactions sociales négatives sur l'homosexualité dans les structures de soins. Ce témoignage montre ainsi la perméabilité du milieu médical aux valeurs dominantes de la société (dans ce cas précis l'idéal de l'hétérosexualité) et l'influence de celles-ci sur les rôles professionnels des acteurs de santé.

En outre, pour le docteur Diop si l'hôpital est un lieu d'exercice de la violence, les professionnels de santé ne sont pas les seuls acteurs de cette violence. Dans ce cas, la violence relève d'une autre catégorie la population ou d'un personnel moins qualifié. Il explique :

> *« Il arrive que des MSM retrouvent sur place d'autres personnes qui viennent en consultation dans les locaux de la DLSI. En salle d'attende, ils peuvent faire l'objet de certaines remarques désagréables de la part de ces gens. Certes, la stigmatisation se passe dans une structure de santé, mais les professionnels n'en sont pas les auteurs. De même, s'il ya un gardien qui tient tels propos sur un MSM, il travaille certes dans la structure sanitaire, mais il n'a pas été formé pour le respect de la personne. Je pense qu'il est essentiel d'interpeller l'ensemble de l'environnement hospitalier. Le gardien, le chauffeur de l'hôpital, les gens qui se trouvent à la pharmacie doivent être renforcés en termes de respect de la personne, en termes d'accueil parce qu'ils sont plus responsables de la stigmatisation que le prestataire de soins ».* (Entretien réalisé en français avec le docteur Diop, Dakar : 17 août 10).

De ce point de vue, l'intolérance observée dans les lieux de soins peut trouver une explication dans le manque d'information sur la problématique de l'homosexualité. En effet, d'après lui aucune activité de sensibilisation visant le personnel hospitalier n'a été menée dans ce sens. C'est l'opinion défendue par Paul. Il raconte :

> *« Ce qu'il faudrait c'est que les MSM puissent se rendre dans les structures de soins sans stigmatisation. Chez les TS [travailleuses du sexe], ce phénomène n'existe pas. Elles n'ont pas ce problème. Certes, des efforts ont été consentis pour faciliter l'accès des structures de soins aux MSM. Par exemple, maintenant, dans la banlieue les MSM peuvent se rendre dans certaines structures, ils n'ont plus besoin de venir à Dakar pour leurs suivis. Mais à l'intérieur des structures si tu es efféminé on te stigmatise 'en disant regarder celui-là, il est gay'. J'ai vécu cette stigmatisation. Le premier jour que je me suis rendu au CTA pour ouvrir un dossier, c'est la personne que j'ai trouvée à l'accueil qui m'a stigmatisé. Et moi, je ne savais pas quoi faire. Car c'était ma première fois, en plus j'étais anxieux. Je croyais que j'allais mourir. Maintenant, nos rapports ont évolué, elle est même devenue une bonne amie. Mais, croyez-moi la stigmatisation continue jusqu'à présent, et ce malgré les nombreux plaidoyers en direction des professionnels médicaux. Pourquoi, cela ? Parce que ceux (secrétaires, gardiens, femmes de ménage,*

chauffeurs, etc.) qui travaillent dans les hôpitaux et autres sont très mobiles dans le même temps la communication ne suit pas » (Entretien réalisé avec Paul, Dakar : 17 aout 2012).

Dans ce récit, Paul identifie d'autres acteurs de la violence autres que les professionnels médicaux. Pour autant, les acteurs dont il parle interviennent dans le système de santé. Cela permet ainsi d'évoquer l'existence de « services de santé inhospitaliers » pour les *MSM*. L'inhospitalité des services de santé a été décrite ailleurs par Jannick Jaffré et Olivier de Sardan (2003).

Outre la violence en paroles, il est intéressant de remarquer que la violence sur le plan institutionnel s'exprime notamment à travers le retard de traitements. Dans le cadre de la prise en charge du sida auprès des hommes aux identités sexuelles multiples, la négligence des patients s'inscrit dans un cadre global d'une économie morale de la sexualité. Toutefois, si la violence d'emblée révèle l'adhésion aux valeurs religieuses ; il faut aussi ajouter d'autres aspects d'ordre économique et politique. Comme on le verra le fait qu'ils ne soient pas associatifs, peut-être un autre facteur d'exclusion aux soins. De la même manière, si le statut de militant facilite l'accès aux soins, cela ne masque pas pour autant la discrimination des malades au sein des associations de *MSM* rendant difficile à ceux-ci l'accès aux soins. En outre, les ressources limitées des structures hospitalières (manque de personnel qualifié, et d'équipements adéquats), la longueur des procédures administratives pour le transfèrement des malades et une prise en charge médicale axée sur la politique du chiffre permettent d'expliquer le retard de traitements. Comme c'est le cas d'Alain.

Alain est un homme de trente-huit ans connu lors de son hospitalisation. Pendant longtemps infecté, ce n'est qu'à un stade avancé de la maladie qu'il a sollicité l'aide des responsables de l'association de Maurice qui l'ont hébergé pendant trois semaines. Maurice explique ce retard par le fait qu':

« Alain a longtemps refusé de partager son statut. Il savait qu'il est infecté après le dépistage, mais il a refusé de revoir le médecin, car il ne voulait pas que les gens du milieu sachent qu'il est infecté. De

plus, il a toujours refusé d'intégrer notre association sous prétexte que nous les responsables nous sommes efféminés, donc susceptibles de le faire identifier. Alors que les associations offrent la garantie d'une prise en charge médicale » (Discussion informelle avec Maurice, Mbour : aout 2010)

Si Maurice estime que l'engagement associatif permet de bénéficier des antirétroviraux, cependant l'identification dans les associations de *MSM* implique aussi le partage du stigmate. D'ailleurs, certains hommes considèrent les associations comme un obstacle à leur identité sexuelle puisqu'elles les contraignent à la visibilité sociale. Être associatif pour eux signifie être à la fois soumis au contrôle politique (au travers de programmes de prévention) et être exposé à la violence des populations locales, mais aussi des autres pairs (on le verra plus tard). Dans pareilles conditions, la (re) négociation d'une identité de soi pour ces acteurs entre en contradiction avec les valeurs associatives, condition nécessaire à l'accès aux soins garantissant la survie biologique, comporte pour nombre d'hommes le risque de contribuer à leur mort sociale. Cette situation justifie d'ailleurs les stratégies de subversion mises en œuvre par les hommes aux identités sexuelles multiples, dont Alain qui a refusé d'intégrer l'association. Dans ce sens, le refus d'Alain est alors à considérer comme une volonté de se soustraire d'une catégorie marginalisée et discriminée. Dans ce contexte fragile, le repli sur soi expose certes à l'isolement et au retard de soins, mais constitue pour certains hommes aux identités sexuelles multiples un moyen d'échapper à la violence, mais aussi offre la possibilité de se dire autrement et dans le même temps l'espoir d'une sépulture après la mort, « moment ultime de reconnaissance » (Le Marcis, 2010). Au cours de l'enquête, beaucoup d'hommes (associatifs et non-militants confondus) nous ont exprimé leur crainte de ne pas bénéficier d'une sépulture après la mort. Cela signifie que pour certains hommes dans certaines circonstances la maladie semble occuper une place moindre face au manque de reconnaissance et autres soucis du quotidien liés à la découverte de l'homosexualité. Je le développerai en détail plus tard.

Après son séjour dans l'appartement de Maurice, Alain est finalement admis à l'hôpital. Mais, ce matin, il est dix heures lorsque Léon l'air très

préoccupé arrive dans les locaux d'ENDA Santé. Après avoir discuté avec un responsable de l'ONG, il me propose de l'accompagner à l'hôpital (comme pour avoir un témoin) afin de voir l'état de santé du malade qui depuis son hospitalisation ne semble guère s'être amélioré. Lorsque je rencontre Alain pour la première fois ce matin, il est allongé sur son lit d'hôpital sous perfusion. Il est très maigre. Il partage une salle exiguë avec cinq autres malades (souffrant d'autres affections sans rapport avec le sida, d'après Léon). En effet, l'hôpital départemental dans lequel Alain est hospitalisé n'est pas pourvu de services spécialisés par type de pathologie. Le médecin en charge d'Alain propose d'ailleurs eu égard à son état de le transférer rapidement dans une structure mieux adaptée à Dakar. Ces conditions d'urgence des soins et d'absence d'intimité ne m'ont pas permis de l'interviewer et je me suis contentée de simples visites à l'hôpital avec Léon (médiateur de santé) et de discussions avec le médecin qui le suit. En l'absence des proches d'Alain (résidant dans une autre localité), et ce bien avant son hospitalisation, Léon s'est occupé d'Alain. Il lui procurait des repas, l'aidait pour sa toilette quotidienne. Il a tenu ce rôle jusqu'à l'admission d'Alain dans un centre hospitalier de Dakar. Durant le séjour d'Alain à l'hôpital départemental, Léon ainsi que le médecin ne cessent pas de se plaindre de ce qu'ils considèrent comme une absence de réactivité d'ENDA Santé qui gère les fonds pour la prise en charge médicale des associatifs séropositifs. Léon est consterné, il n'arrive pas à concevoir, considérant l'urgence de la situation, qu'aucun fonds ne puisse être mis à sa disposition. Il soutient ainsi :

> *« Certes, le malade est responsable de son cas actuel, car il est venu vers nous à un stade critique de la maladie. Mais, je pense que l'ONG avec laquelle on travaille ne nous soutient pas. Je suis allé les voir pour ce cas urgent, mais ils disent n'avoir pas de fonds disponible. Cela nous met dans une situation délicate, car on ne sait pas quoi faire. Actuellement, on ne peut même pas acheter à Alain l'ordonnance prescrite. Et ce n'est pas un cas isolé. Il arrive qu'une ordonnance ne soit pas achetée pendant plus d'une semaine sous prétexte qu'il n'y a pas de fonds disponibles. C'est eux qui nous ont demandé de nous organiser en association, ce qui n'est pas sans poser de problème dans la vie de tous les jours. Car être un associatif*

c'est un risque. Mais, en retour, ils ne nous apportent pas l'appui dont nous avons besoin ».

Du côté d'ENDA Santé, un des responsables interrogés tente d'objectiver cette démarche en rapport aux exigences du Fonds Mondial. Il précise :

> *« La prise en charge des MSM passe par un système de référence et de contre référence. Donc, si un MSM a un besoin médical, nous le référons aux structures de santé pour une prise en charge. Et il revient vers nous pour l'achat des ordonnances. Le budget de la prise en charge médicale ne concerne qu'un certain nombre de MSM par mois. Ainsi, conformément aux exigences du Fonds Mondial, on ne peut dépenser plus pour un seul MSM quel que soit sa situation de santé. Et les MSM savent que l'on ne peut faire autrement, car on leur a expliqué dès le début. Ils savent aussi que les maladies opportunistes ne sont pas prises en charge. Ce sont les règles du Fonds Mondial pas de l'ONG. On ne fait qu'appliquer parce que nous avons des comptes à rendre à notre bailleur »* (Entretien avec un responsable d'ENDA Santé, Mbour : 22 aout 2010).

Léon quant à lui considère que le problème ne réside pas dans la disponibilité des fonds. Il considère plutôt qu'ENDA Santé fait preuve de mauvaise volonté et refuse de dépenser l'argent reçu. D'après lui le fait qu'il soit MSM joue un rôle important. Cette situation assez classique a pu être observée par Frédéric Le Marcis (2010) en Afrique du Sud où les volontaires qui « gèrent » concrètement les malades se plaignent du manque de soutien des cadres des associations. Au Sénégal, le sida a déjà fait beaucoup de victimes dans la communauté des hommes aux identités sexuelles multiples et marque ainsi le quotidien de la plupart d'entre eux. Dans ce contexte, comme l'a souligné l'analyse de Frédéric Le Marcis, on peut considérer que les volontaires en exprimant cela témoignent également de la difficulté pour eux d'accompagner des malades qui d'une certaine façon les renvoient à leurs propres conditions : eux aussi sont peut-être séropositifs et pourraient se retrouver dans cette situation. Léon s'exclame sur un ton impuissant à ce propos :

> *« Vous savez, je ne suis pas dupe. Quand j'y suis retourné plusieurs fois, ils m'ont dit qu'ils ne peuvent pas donner leur appui à une seule personne, car le budget concernant la prise en charge médicale est prévu pour un certain nombre de personnes. C'est insensé, dans la*

mesure où, je ne peux pas admettre qu'ils refusent de lui acheter ses médicaments sous prétexte d'un système de quota, alors que pour le moment c'est le seul cas urgent que nous avons. Ne me dis pas qu'ils vont retourner l'argent qui reste au Fonds Mondial. Je n'y crois pas. Tout cela me complique le travail. En tant que médiateur de santé, je suis obligé de vendre des affaires personnelles pour subvenir aux besoins d'un malade. Il m'arrive de dépenser la totalité des motivations perçues pour ce travail. Mais dans ces situations, tu ne peux faire grand-chose, car tu ne disposes plus d'aucune ressource financière. C'est dur ! »

Cette négligence de soins d'autres hommes le déplorent. Lors d'un groupe de discussion, Mathieu membre de la même association que Léon a tenu à le remercier pour son engagement et le soutien financier qu'il apporte à ses pairs. Mathieu rapporte que pour une radiographie de 4.000 FCFA, il était resté sans soins pendant quinze jours parce qu'ENDA Santé ne voulait pas le prendre en charge. Par la suite, c'est Léon qui s'en est occupé avec son argent. Il soutient ainsi :

« Franchement, il y a une certaine lenteur administrative. Pour une ordonnance, ils nous font faire le parcours du combattant. Et au final, ils disent qu'ils ne peuvent pas te l'acheter. Mais également, d'autres manquements me semblent intéressants à soulever. Parfois, tu viens chercher des préservatifs, on te dit qu'il y en a plus. Mais aussi, il y a très souvent rupture de stock de bactrim ».

Ces témoignages révèlent une des limites de la prise en charge médicale auprès de ces publics. Toutefois, il convient de souligner que cette situation n'est pas particulière aux *MSM*. Il en est de même pour toute personne vivant avec le VIH/SIDA. Au Sénégal, en effet, si les ARV (antirétroviraux) sont gratuits, la prise en charge médicale n'est pas totale. Cela signifie que la gratuité des soins ne concerne pas les maladies opportunistes. Autrement dit, l'achat de médicaments pour les maladies opportunistes n'est pas exonéré. Par conséquent, à ENDA Santé chaque associatif homosexuel séropositif dispose d'un montant forfaitaire de prise en charge. Si le prix des médicaments, par exemple, dépasse la somme allouée dans ce cas la personne est appelée à contribution pour compléter le reste. Avec un faible capital financier, beaucoup retardent le début des traitements s'ils ne renoncent pas tout simplement à l'achat de médicaments.

Au-delà des désaccords liés à la prise en charge médicale, d'autres tensions ponctuent leurs rapports avec les acteurs investis dans la lutte contre le VIH/Sida. D'après Maurice :

> *« Ce n'est pas tout le monde, mais il y a un jeu hypocrite, les responsables avec lesquels nous travaillons ne nous aiment pas, et ne nous tolèrent pas. D'ailleurs, lorsque le Fonds mondial est disponible, leur coordinateur leur avait demandé de jouer le jeu avec nous, car c'est avec l'argent des MSM que la majeure partie d'entre eux voyagent à l'international »* (discussion informelle avec Maurice, Mbour : juillet 2010).

En ce sens, Léon poursuit :

> *« À ENDA Santé, nous faisons face à plusieurs types de personnes. Il y a quelqu'un qui ne cache à personne son antipathie envers nous, il ne nous aime pas, nous aussi nous ne l'aimons pas. Nos rapports se limitent à un simple bonjour. Celle qui s'occupe du volet MSM est lunatique tantôt elle est motivée, tantôt elle ne l'est pas. Nous sommes tous des êtres humains avec nos moments de bonheur et de peine. Mais, il ne faut pas venir au lieu de travail et faire subir aux autres tes états d'âme. Donc, de ce fait, à un moment cela peut altérer les interactions. Il faut être naturel et faire preuve de professionnalisme dans un lieu de travail. Ces derniers temps, c'est à cause des sauts d'humeurs de la responsable du volet MSM que nous sommes restés deux mois sans lui adresser la parole et je pense que cela facilite notre travail. Quand le fonds est disponible, elle n'a fait aucun déplacement pour venir assister à nos ateliers, ni fait aucun suivi, car à cette période nous ne sommes pas en bons termes. C'est nous d'ailleurs qui avons décidé de ne pas l'informer et de faire nos activités là où ça nous convient et je pense que ce n'est pas la meilleure façon de travailler. Parfois, il leur arrive de se comporter bizarrement avec nous et après tout nous sommes des êtres humains. Cela nous fait mal et cela crée des tensions. On a entendu dire que le financement du Fonds mondial est disponible, mais ils disent ne pas vouloir d'activités avec les MSM à cause du mois de ramadan. Et pourtant, s'il y a des bailleurs qui veulent nous rencontrer, ils viennent vers nous discuter sympathiquement afin qu'on puisse ne pas soulever les problèmes devant eux. Ils nous donnent des per diem [indemnités quotidiennes] ainsi que de bons repas. Et quand les bailleurs rentrent, ils retournent leur veste. Ils sont bien conscients de leurs intérêts. Quand le directeur du Fonds mondial voulait nous rencontrer, ils nous ont appelés très tôt à seize heures pour nous demander de mettre de côté nos différends et de ne pas exposer les problèmes que nous avons devant le directeur. Nous avons suivi leurs conseils et avons fait devant le monsieur comme si de rien n'était.*

Mais, depuis lors, ils n'ont jamais organisé de réunions de confrontation pour apaiser les tensions, évitant ainsi d'aborder le problème, alors qu'il y a de cela 3 ans, ils nous avaient promis de réunir tout le monde. Mais, depuis lors, rien n'a été fait dans ce sens. Maintenant, nous avons pris la ferme décision de demander au directeur du Fonds Mondial de nous faire parvenir les financements sans passer par ENDA Santé » (Discussion informelle avec Léon, Mbour : juillet 2010).

Ces extraits d'entretiens reflètent les rapports parfois tendus entre les ONG [non MSM] et les associatifs. Cette thèse est accréditée par ce professionnel de santé. Le docteur Diop considère que l'intérêt des ONG locales à la problématique des hommes aux identités sexuelles multiples répond explicitement à des enjeux d'ordre économique. Il explique ainsi :

« Pour moi, je me dis quelque part pour ce qui d'ENDA et de l'ANCS ils ont une expérience avérée dans le domaine de lutte contre les IST/VIH, il y a un nouveau problème qui est venu se greffer qui est la prise en charge des MSM, mais il y a un passé quand même de suivi de travailleuses du sexe, mais également de travail de suivi de VIH. Maintenant, ce n'est que récemment que la problématique des MSM est prise en compte. Mais, il n'est pas rare de voir quand même, que certaines associations, certaines ONG de s'investir dans ce volet-là parce que tout simplement on dirait que les MSM c'est à la mode on dirait que pour avoir des financements, il faut travailler avec les MSM. Donc, les gens qui rejetaient carrément l'idée de travailler avec ces groupes-là, maintenant il y a un problème quand même, car quoiqu'on dise le taux du Sénégal avec une prévalence qui dépasse les 20% chez les groupes vulnérables. Donc, notre problème ce sont les groupes vulnérables. Il ne faut pas continuer à prêcher pour des convaincus, il faut aller là où se trouve le problème les MSM et les TS. Maintenant, vous voyez ces gens par pure conviction vous dire qu'ils ne veulent pas travailler avec les MSM. Alors que, s'il y a des financements ils n'hésitent pas à travailler avec eux. Je me dis quelque part que nit ki da ngay déef lo gëm (la personne doit s'engager par conviction) » (Entretien réalisé avec le docteur Diop, Dakar : 17 aout 2010)

Ce médecin, déplore ainsi cette situation, car selon lui : « les gens font des MSM des cobayes dans le but de chercher de l'argent sur leur dos sans s'intéresser réellement à leurs problèmes » (*ibid*).

Cette situation avec les *MSM* n'est pas différente de ce que l'on observe dans la lutte contre le sida. Frédéric Le Marcis (2010) rapporte la même

amertume chez les individus séropositifs en Afrique du Sud. L'auteur rapporte que ces derniers dénoncent le traitement discriminant fondé sur leur statut sérologique. Cependant, si l'auteur estime nécessaire une lecture sociologique des enjeux locaux du recrutement afin de relativiser la pertinence de l'explication avancée par les volontaires, en outre il souligne l'importance de l'analyser en rapport au discours des acteurs politiques. D'après Frédéric Le Marcis, « un cadre de ministère de la Santé du gouvernement provincial du Gauteng s'interrogeait sur la pertinence de la formation de volontaires séropositifs en arguant que leur faible espérance de vie ne justifiait pas l'investissement en formation » (Le Marcis 2010 :118).

Aussi au Sénégal, ce que dénoncent Léon et le docteur Diop est fonction de l'argument de santé publique mobilisé dans ce contexte par l'État et les ONG [non MSM]. En effet, lorsque l'on questionne les acteurs investis dans la lutte contre le sida sur les motifs de leur intervention auprès de ces publics, ils les légitiment tout naturellement dans un but de santé publique.

Ainsi conçue, l'on peut se demander si cette politique de l'État sénégalais n'est finalement pas une nouvelle forme de biopolitique (Foucault 1976). Il semble qu'à travers ce dispositif sanitaire, l'enjeu de la politique de l'État sénégalais en collaboration avec les ONG [non MSM] est de mieux identifier ces hommes afin de maintenir le contrôle de leur sexualité. Dans le contexte du sida, les hommes aux identités sexuelles multiples sont considérés comme une population passerelle pour le VIH. Ainsi, ils constituent une menace à la santé de la population générale. Cela permet à l'État de justifier ainsi son intervention auprès de ces publics. Cette situation rappelle la démarche déjà adoptée dans le passé dans le traitement des comportements jugés marginaux (dont la prostitution) qui risquaient d'affaiblir l'entreprise de « construction nationale » (Diop 1997). Cela implique une reconnaissance limitée des associations de *MSM*, laissant en suspens les autres attentes de ces hommes comme celles liées notamment à la reconnaissance légale. L'évocation de la norme sociale sur l'homosexualité au Sénégal leur sert ici à défendre cette position.

Dans ce sens, l'on peut parler « d'une reconnaissance dépréciative » (Renault, 2004). Dans le contexte de l'argumentation, la dépréciation peut prendre plusieurs formes : « 1) la reconnaissance comme un inférieur (la reconnaissance de l'individu comme un partenaire subordonné dans un contexte hiérarchisé) ; 2) la disqualification (la reconnaissance d'un individu comme ne remplissant pas les critères d'un partenaire d'action); 3) la stigmatisation (la reconnaissance d'un individu comme agent d'action nuisible ou condamnable) » (Renault 2004 : 191).

b. Les difficultés rencontrées avec les autres patients dans les centres de santé.

D'autres témoignages recueillis suggèrent que la violence prend aussi appui sur la visibilité sociale des hommes aux identités sexuelles multiples dans l'espace public. Lors d'entretiens individuels et de discussions de groupe, des hommes se montrent très critiques à l'égard de leurs pairs. Généralement, ils reprochent à ces derniers de ne pas cacher leur identité sexuelle et/ou de genre. Le récit de Bertrand montre le rejet de certains comportements de ses pairs.

> *« Oui, il y a de la stigmatisation vécue dans les structures de soins. Mais il faut dire aussi que parfois les MSM contribuent aussi à la stigmatisation observée dans ces lieux. Ils adoptent des attitudes qui favorisent certaines réactions. Je ne vais pas tolérer, par exemple, qu'un MSM lors d'une consultation soit habillé de manière sexy (body échancré, jeans slim, etc.), et après se plaigne de certaines remarques désagréables à son égard. Dans un pays tel que le Sénégal ce n'est pas acceptable de se comporter pareille façon. Pour vous dire que dans certaines circonstances c'est nous qui déclenchons certains comportements violents que ça soit dans la rue ou ailleurs »* (Entretien avec Bertrand, Dakar : 10 septembre 2010).

Raoul aussi pense la même chose. Il suppose que les réactions sociales s'expliquent par la mise en scène de l'homosexualité dans l'espace public.

> *« Je pense que certains comportements relèvent de la provocation. Un homme ne doit pas se comporter ainsi. Si aujourd'hui il y a toute cette colère et cette violence envers nous, c'est la faute de ceux qui pensent qu'ils sont en Occident. C'est impossible, un homosexuel sénégalais ne peut pas jouir de mêmes droits que celui qui vit en Europe. Moi je*

n'ai jamais eu de problème dans la rue parce que je me comporte bien » (entretien avec Raoul, Mbour : 05 août 2010)

Francis estime pour sa part :

« Le problème c'est la façon d'être, tu vois des MSM partir au marché avec du maquillage (mascara, contour des yeux, stick pour lèvres) en plein jour ou être complètement dépigmentés, au lieu d'être discrets ils s'exposent. Je pense que maintenant, il est difficile d'identifier un MSM avec son habillement. Les vêtements sont devenus unisexes. C'est la mode. Tout le monde peut les porter. Les comportements sont à changer pour éviter certaines attitudes négatives à notre égard » (Entretien avec Francis, Dakar : 07 novembre 2010).

Il apparaît dès lors que les hommes présentant une certaine visibilité sociale (identifiés comme *goorjigeen* dans l'espace public en raison de leur apparence efféminée) sont pensés comme présentant un danger par ceux qui restent dans l'anonymat, autrement dit ceux qui sont « non efféminés » ou « non identifiables ». Au cours de l'enquête des hommes (militants ou non-militants) m'ont exprimé leur sentiment d'insécurité face aux comportements de ceux qui sont visibles. Ne pas pouvoir exprimer librement son orientation sexuelle est une forme de violence, mais intégrer cette contrainte apparaît pour beaucoup dans le contexte sénégalais comme la garantie permettant de vivre son homosexualité.

c. Les stratégies mises en place par les MSM face à ces situations

Afin d'échapper à la violence, des activités de changement de comportements sous forme de causeries sont ainsi organisées par les associations de *MSM*.

« Nous ce que nous souhaitons c'est que l'on nous donne une certaine liberté pour parler, marcher et se comporter comme nous voulons. Mais étant donné que le contexte est hostile, il faut qu'on mette en place des stratégies de contournement. C'est pourquoi des activités de changement de comportements sont mises en place. Le but ce n'est pas de faire plaisir aux populations, mais faire en sorte d'éviter toute stigmatisation et discrimination dans les lieux publics. Car nous sommes minoritaires. Par exemple, à chaque soulèvement populaire nous avons remarqué que les plus visibles sont les plus exposés à la violence. Du moment que nous ne jouissons pas de droits légaux. Donc, nous avons pensé à organiser des activités de sensibilisation

pour ne plus adopter certains comportements. D'ailleurs, pour les consultations à l'hôpital, le médiateur de santé qui accompagne le malade lui conseille de s'habiller et de se tenir correctement. Et ça marche parce que des cas de violence verbale dans les lieux de soins nous sont de moins en moins rapportés par nos membres » (Extrait d'entretiens lors du groupe de discussion avec l'association de Maurice, Mbour : juin 2010).

D'après Maurice depuis la mise en place des activités de changements de comportements, la violence verbale est de moins en moins apparente dans les structures de soins. Se comporter autrement face à un public non MSM, c'est ce que j'ai pu observer lors d'une consultation médicale. Ce matin, j'accompagne Léon (médiateur de santé) et Bertrand pour une consultation médicale au centre de santé dans lequel ils disposent d'un médecin référent. Dans le taxi-clando qui nous amène sur les lieux, nous restons tous les trois peu bavards. Après 20 minutes de route, nous voilà devant le centre de santé. Toutefois, avant de franchir la porte, Léon rappelle quelques consignes importantes à Bertrand : « tu sais comme je te l'ai expliqué, nous ne sommes pas les seuls qui viennent ici. Donc, le mieux c'est de rester discret. Le médecin, il nous connait puisque c'est ENDA Santé qui nous l'a référé. Il est très accueillant. Mais, le fait qu'il nous fait passer avant les autres patients n'est pas toujours apprécié. Ainsi, lorsque j'accompagne un MSM, je préfère lui dire de faire la queue comme tout le monde. Aussi, en salle d'attente il faut éviter d'aborder certains sujets. S'habiller correctement, se comporter correctement, tout cela est essentiel au bon déroulement de la consultation. Ceux que j'accompagne l'ont compris, néanmoins je fais un rappel à chaque fois ».

Dans une autre perspective, des activités de plaidoyer ont été développées par certaines ONG locales, dont ACI [Africa Consultants International] avec comme objectif une meilleure communication sur la question de l'homosexualité. Dans le cadre de son plan de plaidoyer, l'ONG a ainsi mis en place un comité restreint de crise visant à rassembler entres autres des leaders politiques et religieux, des professionnels de santé, des journalistes, des acteurs de lutte contre le VIH/SIDA et de défense des droits de l'homme, etc. Le plan d'action de l'ACI s'inscrit dans le cadre de la

promotion du respect des droits des minorités sexuelles au Sénégal et du renforcement des capacités de ces publics. Ce changement est également observable dans d'autres structures. Avant 2010, les *MSM* n'étaient pas représentés dans le réseau national des PVVIH [personnes vivant avec le VIH] en raison de la peur d'être associé à un groupe marginalisé. Aujourd'hui, les *MSM* disposent d'un représentant ce qui témoigne d'une évolution. Cette reconnaissance marque ainsi la légitimité de ces hommes à bénéficier des mêmes droits que le reste de la population touchée par le VIH/Sida. Force est cependant de constater que l'implication des *MSM* en restant limiter aux associatifs ne permet pas de parler au nom de ceux qui restent dans l'ombre et ne se reconnaissent pas dans le registre de mobilisation *MSM*.

Dans un contexte plus large, l'accent mis au niveau international sur les populations clefs pour atteindre l'éradication de la maladie (OMS 2011) a fait évoluer les choses. Parmi les publics clefs définis par l'OMS, il y a les *MSM* (qui sont aussi appelés « populations passerelles » parce qu'elles sont un réservoir et peuvent passer la maladie à la population générale notamment en raison de la bisexualité, du mariage de certains MSM). L'obtention de fonds (round 1 à 10 en ce moment) est conditionnée par la mise en place de politiques en direction des populations clefs. Les enjeux institutionnels et financiers justifient ainsi l'existence de politique de lutte contre le sida auprès des hommes aux identités sexuelles multiples.

Toutefois, cela ne doit pas nous amener à penser à la suspension de la violence dans ces lieux. D'ailleurs, les points de vue des hommes rencontrés sont partagés sur cette question.

En outre, pour faire face à l'insuffisance de la prise en charge, certaines associations de *MSM* sollicitent d'autres ONG pour une alternative de soins. C'est dans cet esprit que Maurice tente de tisser des liens avec des réseaux internationaux ou d'élaborer des projets pour l'obtention de financements. À ce propos, Maurice soutient :

> *« Bien vrai qu'il y ait des choses qu'ils [sous-entendant ENDA Santé] sont en train de faire, mais tous les besoins ne sont pas satisfaits. Il*

y a des MSM qui sont mariés. On a aussi des enfants. On souhaiterait que nos besoins soient couverts. De la même manière qu'ils le font avec les enfants des TS [travailleuses de sexe] et avec les orphelins des personnes vivant avec le sida, ils doivent le faire avec les enfants des MSM. Parce qu'on est un groupe vulnérable aussi, un groupe hautement vulnérable, donc nos besoins doivent être couverts. Même sur le plan médical, il y a beaucoup de choses qu'il faut prendre en compte. Ainsi, je ne suis pas contre le fait que certains leaders aillent solliciter d'autres ONG pour des financements. Parce que moi, je l'ai fait sur le plan international. Cela m'a permis de mener d'autres activités au sein de l'association. Et je suis en train de soumettre un autre projet exclusivement pour les MSM vivant avec le VIH/Sida » (Entretien avec Maurice, Mbour : juin 2010).

Dans cette perspective, le statut de *MSM* favorise la mise en place de traitement spécifique, l'accès à des ressources. Cela isole et exclu ceux qui ne se reconnaissent pas dans les associations de MSM. S'opère dès lors une forme de communautarisme qui est l'envers de la reconnaissance (Belkis et Franguiadakis 2008).

En outre, cette recherche alternative de soins et de fonds n'est pas sans poser de problème avec leur partenaire local (ENDA Santé). Ainsi lors d'une réunion, des responsables d'ENDA Santé ont demandé aux leaders *MSM* de ne plus solliciter d'autres ONG puisque travaillant déjà avec eux.

La peur de voir des individus mobiliser des ressources dans divers endroits pour le même problème explique la réaction des responsables d'ENDA. Il faut ainsi comprendre un souci de conserver ce public pour ses actions. On voit donc en réalité un marché avec des opérateurs qui cherchent à capter des clients ou bien à se répartir la ressource que représentent les patients *MSM*. Comme c'est le cas dans d'autres contextes (Le Marcis 2010), les listes de patients justifient les financements. En cela, l'idéologie d'ENDA Santé participe aussi à l'exclusion des non-militants dans l'offre de soins (Saillant 2008).

Toutefois, si la question de la violence faite aux hommes aux identités sexuelles multiples est souvent décrite comme émanant de la société civile, des professionnels de santé entre autres, ici il importe aussi de souligner qu'elle se situe dans les interactions avec leurs pairs. Pour le dire autrement,

les hommes rencontrés sont à la fois victimes et acteurs de la violence. L'idée est de montrer qu'en raison du sida, mais aussi d'autres motifs que je propose d'examiner dans la section suivante, la violence est souvent utilisée comme mode de résolution des rapports conflictuels et un moyen de discrédits entre pairs. Avant d'entamer cette discussion, je propose dans un premier temps de présenter les associations de *MSM* au Sénégal.

2. Les associations de *MSM* au Sénégal

a. Émergence des associations de *MSM*

Au Sénégal, il convient de préciser que l'émergence de formes de mobilisations homosexuelles précède la mise en place de politiques de prévention. Cependant, le sida est un facteur déterminant de la visibilité politique des associations *MSM* (reconnues de façon légale comme association de lutte contre le sida) en raison de leur inscription dans les agendas internationaux comme populations clefs. Ainsi, depuis 2007, le sida donne une voix à un groupe jusqu'alors resté silencieux sur un modèle classique dans l'histoire des mobilisations sur le sida. Les réseaux *MSM* travaillent en collaboration avec des acteurs locaux investis dans la lutte contre le sida, dont l'ANCS et ENDA Santé. L'alliance nationale de lutte contre le sida [ANCS] est récipiendaire principal du Fonds mondial (round 9 et 6). ENDA Santé contractualisé par l'ANCS devient sous-récipiendaire du Fonds Mondial. Certes, c'est l'ANCS qui définit la stratégie pour atteindre les hommes aux identités sexuelles multiples. Toutefois, sur le plan opérationnel c'est ENDA Santé qui travaille avec les associations de *MSM*. Ces partenaires locaux interviennent dans la prise en charge médicale, psychosociale, et le renforcement des capacités des associations de *MSM*. D'autres formations sur les IST/VIH/SIDA, les comportements à risque ainsi que l'usage du préservatif et du lubrifiant, sont également organisées pour les réseaux *MSM*. En outre, la plupart des réseaux *MSM* du Sénégal bénéficient de l'appui financier de partenaires internationaux (SIDACTION,

AIDES, ONUSIDA, etc.). Ces financements sont aussi gérés par ENDA Santé et L'ANCS.

b. Aperçu de l'univers associatif au Sénégal

Au Sénégal, il existe neuf associations de *MSM* avec un statut juridique. Ces associations se répartissent dans les régions de Dakar, Thiès, Saint-Louis, Fatick, et dans la localité de Mbour (site touristique très prisé situé dans la région de Thiès). J'ai pu rencontrer cinq dont quatre à Dakar et une à Mbour (la seule qui existe dans cette localité).

La plus ancienne association de *MSM* ENDËLIGGEY a été créée en 1999. L'association est finalement dissoute à la suite du décès de ses leaders. En 2002 certains anciens membres résidants à Dakar créent l'association ADAMA.

L'association PRUDENCE déclarée en 2005 compte 420 membres. Contrairement aux autres, son président soutient que c'est la seule association déclarée officiellement comme association de *MSM*. Elle travaille aussi en étroite collaboration avec des femmes aux identités sexuelles multiples.

L'association AIDES a été créée en 2006. D'après son président, l'association compte 300 membres dont la plupart se trouvent à Dakar.

L'association YÉEWU YÉETE, basée à Mbour, a obtenu un statut juridique d'association de lutte contre le sida en 2006. Son président raconte : « c'est moi qui aie créé l'association. Mais auparavant, je fréquentais les associations de Dakar. Je participais aux activités de prévention et séminaires. Lorsque je me suis rendu compte qu'à Mbour il existe beaucoup de MSM, l'idée m'est venue de les regrouper pour former une association. Ainsi, je me suis servie de mon expérience dans les associations à Dakar. D'où le nom YÉEWU [je suis assez éveillé] et YÉETE [pour éveiller les autres] ». L'association YÉEWU YÉETE est à ce jour la seule association sénégalaise membre d'Africagay. Cependant, nous explique le président cette adhésion leur a valu nombre de critiques de la part des autres associations de *MSM* et des ONG locales [non *MSM*]. « Les débuts ont

été difficiles. Les partenaires locaux tels ENDA Santé, ANCS, nous ont reproché le fait d'avoir intégré Africagay, car selon eux c'est nous exposer davantage à la violence des populations locales. Alors que pour les autres associations de *MSM* notre adhésion est sous-tendue par des motivations financières » (Discussion informelle avec Maurice, Mbour : mai 2010).

Créée en 2008, l'association HOPE regroupe 85 pour cent de *MSM* vivant avec le VIH. Elle compte 92 membres et l'adhésion se fait par l'achat d'une carte membre. Sa mission consiste à lutter contre le sida et la pauvreté auprès des *MSM* séropositifs.

Leurs publics sont des hommes mariés, célibataires et majeurs. Il faut souligner qu'au Sénégal en raison de l'illégitimité institutionnelle de l'homosexualité, les mineurs ne sont pas impliqués dans les programmes destinés aux *MSM*. Cela explique ainsi la réticence de certains leaders associatifs à travailler avec ce jeune public. Maurice explique à ce propos :

> *« La dernière fois, un associatif a amené un mineur afin qu'il participe au groupe de parole. Mais j'ai refusé sa présence. Je prends en compte plusieurs paramètres. J'ai déjà eu des problèmes avec la police. Et les gens ne comprennent pas que l'homosexualité ce n'est pas une chose que l'on apprend à quelqu'un. Le jeune qui a déjà eu des pratiques homosexuelles ce n'est pas nous qui l'avons perverti. Certainement cela à commencer très tôt chez lui soit c'est un parent proche qui a abusé de lui ou les gens du quartier. Si aujourd'hui sa famille se rend compte qu'il nous fréquente, un bon jour elle peut débarquer chez moi et crier au scandale. Et si la famille porte plainte la police viendra m'arrêter. Ainsi, je prends la précaution de ne pas faire adhérer les mineurs au réseau eu égard au contexte hostile dans lequel nous vivons actuellement. Mais c'est regrettable, j'ai encore mal quand j'y repense parce que ce sont des gens qui viennent de naître dans ce milieu. Ils n'ont aucune connaissance par rapport aux pratiques à risque. Ils sortent et passent à l'acte sexuel sans préservatif. S'ils ne sont pas sensibilisés, nous sommes tous en danger puisque nous partageons nos partenaires sexuels. Mais, je lui ai donné mon numéro afin qu'il me contacte en cas de besoin. Je préfère m'entretenir avec lui hors de ce local [ENDA Santé]. Mais je ne prendrai pas le risque de l'intégrer comme membre de mon association ».*

Les propos de Léon s'inscrivent dans la même lignée :

> *« Moi, je reçois à la maison des gens. Mais j'ai eu des problèmes, deux problèmes dans la même année parce que ce sont des mineurs qui me fréquentaient. Leurs parents ont dit que c'est moi qui les ai pervertis. Ils sont venus crier scandale chez moi. Le père de l'un d'entre eux est venu se plaindre auprès du mien en disant que c'est moi qui influence son enfant à adopter des comportements homosexuels. Alors que ce petit est plus expérimenté que moi dans tous les domaines. Ce qu'il fait, je ne l'ai jamais fait. Tu comprends. Cette histoire a par la suite pris des proportions inimaginables au point que les deux familles (la tienne et la mienne) ne sont plus en bons termes. Sa mère est venue engueuler la mienne [la tante qui m'a élevé] jusqu'à ce que tout le monde soit au courant. Ainsi les relations entre nos deux familles sont détériorées. Six mois ou sept mois, après cette histoire, un autre mineur est venu me côtoyer à nouveau. C'est eux qui viennent tout le temps vers moi, Maurice en sait quelque chose. Ainsi, je comprends la décision de Maurice la dernière fois quand le mineur est venu vers nous. Ces jeunes, ils ne sont pas mineurs en tant que tels en fonction de certains milieux. La plupart du temps, ce sont nos concurrents. Ils se moquent de nous en disant que nous sommes vieux et qu'ils sont plus opérationnels. Ce sont des experts. Koy nu mu tole ňu jëlko [le pénis aussi gros qu'il soit, ils le prennent]. Je pense qu'ils sont plus exposés. Alors que nous nous savons comment agir, car nous avons une certaine expérience du milieu. Mais malheureusement en voulant les intégrer on nous accuse de les pervertir ».*

c. Les activités des associations de MSM

Le travail des associatifs consiste à faciliter l'accès aux soins aux hommes séropositifs et à la conduite d'activités de prévention et de soutien aux malades. Des militants sont ainsi formés par les ONG locales (ENDA Santé, ANCS, DLSI) en tant que médiateurs de santé pour accompagner leurs pairs dans leurs démarches de soins et faciliter leur accès aux structures de soins. Leur travail implique aussi des VAD [visites à domicile] et la médiation auprès de la famille en cas de problème. Toutefois, compte tenu du vécu difficile de l'homosexualité dans les familles, la médiation sociale et les VAD restent difficiles, voire impossibles à réaliser. Beaucoup d'hommes vivent leur homosexualité dans le secret de la famille et par conséquent ne souhaitent pas recevoir chez eux pour éviter les soupçons. Ainsi, les VAD se limitent à donner de l'argent à un associatif (le plus

souvent lors de certaines rencontres organisées par les associations de *MSM*) afin de régler ses dettes ou dépenses. Chaque association de *MSM* effectue cinq VAD par mois. Ce nombre est lié aux moyens octroyés par ENDA Santé. Paul estime à ce propos que l'offre est insuffisante par rapport à la demande.

> *« Moi dans mon association je n'ai que des PVVIH. Les gens ne travaillent pas. Certes, les ARV sont gratuits, mais nous avons aussi besoin de bien manger. Sinon cela ne sert à rien de suivre le traitement. Les gens ont besoin d'argent. On m'appelle pour me demander de venir faire une VAD afin que la personne puisse bénéficier des 7.500 FCFA réservés à cette activité. Mais, le problème est que je ne peux pas faire une VAD pour tout le monde. Cinq VAD c'est peu par rapport aux nombreuses sollicitations de mes membres. ENDA Santé doit revoir sa politique ».*

D'autres, associatifs, interviennent dans la prévention en tant que relais ou antenne. Une antenne est choisie en raison de sa capacité à mobiliser des clandestins. Son rôle est d'organiser des activités de prévention avec ces publics qui ne veulent pas intégrer les associations. Il les reçoit le plus souvent chez lui.

D'autres activités de prévention et de soutien aux malades sous forme de causeries, de groupes d'autosupport, de groupes de parole sont mises en place pour les membres des associations.

Les causeries sont des discussions animées par un pair-éducateur et regroupent en général dix associatifs. Les thématiques abordées concernent le VIH/Sida, les pratiques sexuelles à risque, l'usage du préservatif, la contamination volontaire, l'estime de soi, la stigmatisation entre pairs, etc.

Les groupes d'autosupport : le but des groupes d'autosupport à la base est de rassembler des personnes vivant avec le VIH et leur permettre de discuter de leur vécu. Toutefois, comme le reconnaissent certains leaders associatifs, il est difficile de mener de telles activités en raison de la méfiance et de la stigmatisation entre pairs (p.254). Ainsi, seule l'association HOPE réussit à organiser de telles rencontres. En raison de la difficulté d'ouvrir un espace de dialogue aux PVVIH, les autres associations préfèrent réaliser des groupes de parole.

Les groupes de parole : au cours de ces discussions, il n'y a pas de thématique précise. Le but est d'ouvrir un espace de dialogue aux personnes qui souhaitent échanger sur les difficultés rencontrées au quotidien.

Ce paquet d'activités leur est proposé par ENDA Santé. Cependant, la plupart des leaders associatifs estiment qu'il n'est plus en phase avec leurs réalités quotidiennes. Comme en témoigne Paul:

> *« Les causeries au début c'était bien. C'est ENDA Santé qui définit le paquet d'activités et le nombre de causeries (sept au total) mais c'est nous qui fixons les dates. Mais on ne peut pas continuer à faire des causeries sur le VIH et l'usage du préservatif à chaque financement. Le planning des activités doit évoluer. Les gens, ils viennent afin de récupérer les frais de transport [2.700 FCFA], mais au fond ils ne s'intéressent plus au VIH. Ici, tous les leaders en ont marre des causeries. Il me semble que le plus important c'est d'organiser des formations pour les pairs-éducateurs. Nous avons besoin de séminaires de renforcement des capacités »* (Discussion informelle avec Paul, Dakar : aout 2012).

d. Les enjeux de la mise en place d'associations de *MSM*

La mise en place d'associations de *MSM* révèle des logiques d'ordre politique (reconnaissance en tant que sujet politique et accès aux traitements) et économique (accès aux financements, possibilités d'emploi, de voyages à l'étranger, etc.). Paul soutient ainsi :

> *« Mon objectif n'était pas de créer une association de MSM. Mais après l'affaire icône, on m'a expliqué que je pouvais bénéficier d'une aide médicale et financière. C'est en ce moment que j'ai décidé de regrouper des amis pour mettre sur pied cette association. En tant que président, les partenaires internationaux ont financé ma formation et je reçois une motivation tous les mois. Ils payent aussi mon logement. C'est grâce à cela que je vis puisque ma famille m'a expulsé depuis lors. Je pense que c'est important parce que pour diriger une association, on a besoin d'être autonome pour ne toucher pas à l'argent que l'on nous donne pour le bon fonctionnement des activités. Cette motivation c'est ma seule source de revenus ».*

Cependant, si les associations de *MSM* permettent à ces hommes d'avoir un statut de sujet politique ou de « citoyenneté thérapeutique » (Nguyen 2005) grâce au programme spécifique de lutte contre le sida, ils se

disent déçus et se plaignent du non accompagnement des ONG [non *MSM*] pour leur trouver un emploi ou une formation. Francis soutient :

> *« D'une part, nous sommes satisfaits de notre collaboration avec les ONG locales, mais d'autre part il reste des choses à faire. Pour le sida, nous avons la possibilité de bénéficier d'un suivi médical. C'est une excellente chose. Mais, nous souhaitons aussi bénéficier de formation professionnelle et non des AGR [activités génératrices de revenus] pour subvenir à nos besoins. On n'a pas seulement intégré en raison du sida, mais pour améliorer notre vécu et cela passe nécessairement par un emploi »* (Entretien réalisé avec Francis, Dakar : aout 2012).

Daniel s'inscrit dans la même rationalité et dénonce l'utilisation des *MSM* comme ressources :

> *« Le MSM rencontre des problèmes au quotidien plus urgents que le sida. Il faut qu'il mange. Et sans emploi, cela est très difficile. Être visible à travers les associations de MSM c'est un grand risque. C'est eux qui nous ont demandé de nous regrouper en association. Que l'on se dise la vérité, c'est parce qu'il y a les MSM que ces financements existent. Donc, il faut que les partenaires locaux respectent les engagements qui nous lient »* (Entretien réalisé avec Daniel, Dakar : aout 2012).

Ainsi, pour eux la satisfaction de leurs attentes passe forcément par la mise en place d'associations de *MSM* autonomes. Alors que certains des partenaires [non *MSM*] s'opposent à cette autonomisation qu'ils jugent prématurée. Un responsable à ENDA Santé soutient à ce sujet :

> *« Cette autonomisation est peut-être très précoce pour les MSM, car je ne pense pas qu'ils ont toute la maturité qu'il faut pour faire eux-mêmes leurs activités. Aujourd'hui, sur le plan technique, certaines failles sont notées. Cela signifie qu'il faut renforcer leurs capacités surtout au niveau du déroulement des activités, l'appui technique. Mais aussi sur les procédures administratives financières on s'est rendu compte qu'il y a encore des lacunes, et ENDA doit voir comment on peut renforcer leurs capacités dans ce sens-là ».*

La représentation que ce responsable se fait des associatifs « je ne pense pas qu'ils ont toute la maturité qu'il faut pour faire eux-mêmes leurs activités » justifie cette logique de disqualification. L'« absence de maturité » apposée aux associatifs assimile ceux-ci à des enfants, donc pas aptes à

l'autonomie. Cette perception exclut les associatifs de tout champ d'action. En cela, l'on peut considérer que :

> *« Participer à, ou être affecté par, n'importe quelle pratique non triviale sur laquelle on ne détient pas d'autorité constitue une situation potentiellement précaire (…).De manière analogue, vivre parmi des gens pour lesquels notre bien-être n'a aucune valeur, ou seulement une valeur instrumentale (disons de l'ordre de celle qu'a un cheval de labour pour un propriétaire sans cœur), constitue toujours, dans n'importe quelles circonstances, une situation potentiellement précaire. Dans tous les cas, il semble que le fait de n'avoir à la fois ni autorité, ni valeur intrinsèque aux yeux de ceux dont les actions et les décisions déterminent notre vie et notre futur, représente une vision effrayante pour toute personne rationnelle dans quelque culture que ce soit »* (Ikäheimo 2009 : 15).

Ainsi, pour ces hommes être sous la responsabilité de leurs partenaires locaux les empêche d'agir, car ils sont dans l'impossibilité de se dire, donc n'existent pas. Comme le souligne Guillaume le Blanc : « être rendu invisible, c'est avoir certaines capabilités de base disparaitre : parmi elles, la capacité de parler en son propre nom peut s'effacer, car le contexte dans lequel elle se développe ne la retient pas comme capacité compétente » (Le Blanc 2009 : 65). Dans ce contexte d'énonciation, le terme de « capabilités » désigne « un seuil d'humanisation qui ouvre une variété significative de conduites de vie » (*ibid. :* 65). L'auteur précise que « parler, avec les capabilités, d'un seuil minimal de formation de l'humain, revient ainsi à évoquer les formes de vie comme indissolublement mêlées aux contextes sociaux qui peuvent les fragiliser et aux supports institutionnels qui peuvent les garantir à l'intérieur de contextes sociaux vécus comme négatifs » (*ibid. :* 70). D'après Guillaume le Blanc, l'homme n'est pleinement humain que lorsqu'il a la liberté de penser, de décider, et de parler en son nom. De ce point de vue, la démarche de certains leaders associatifs peut être interprétée comme une quête d'affirmation de leur existence, dite autrement, une volonté de se réapproprier de leurs « capabilités » dans la mesure où elles vont de pair avec la reconnaissance de leur existence.

3. Les associations de MSM : espace de reconnaissance et de violence

a. La reconnaissance au sein des associations de *MSM*

Bernard vingt-quatre ans a grandi dans une fratrie de sept. Il est associatif, je l'ai rencontré lors d'un groupe de discussion avec son association. À l'âge de quatre ans, il est confié à son grand-père qui réside dans une autre localité afin que celui-ci lui enseigne le Coran. C'est à cette période qu'il dit avoir subi plusieurs agressions sexuelles de la part d'un des occupants de la chambre qu'il partage avec d'autres enfants du même âge. La personne mise en cause par Bernard, plus âgé que lui, est surveillant dans l'école coranique de son grand-père. Au décès de son grand-père, il revient vivre avec ses parents.

Il est marchand ambulant de téléphones portables et de cartes de recharges téléphoniques. Nos rencontres ont eu lieu en dehors du cadre familial, car il ne voulait pas justifier ma présence auprès de sa famille. Il faut dire que depuis l'annonce de sa séropositivité (il est dépisté séropositif depuis 2010, un an après son adhésion à une association de *MSM*), Bernard vit un peu en retrait. Lors du groupe de discussion que j'ai organisé avec son association, il a beaucoup retenu mon attention. Je me rappelle d'une personne très calme, le regard fuyant, mais aussi de la tristesse pouvait se lire sur son visage. Par la suite, j'ai eu d'autres rencontres avec lui. Je l'ai accompagné lors de ses consultations. Si son taux de CD4 ne lui permet pas d'accéder aux antirétroviraux, cependant depuis qu'il a été dépisté, il bénéficie d'un suivi médical dans un hôpital départemental. Je profite ainsi de chaque consultation pour des entretiens à la plage.

Bernard ne manque pas de souligner l'apport de l'association pour la prise en charge médicale. Il reconnaît le soutien psychologique que lui apportent les leaders associatifs, tout en revenant souvent sur ses angoisses liées à la maladie. Il s'interroge ainsi sur un avenir qui lui semble désormais impossible avec une femme. Il s'exprime en ces termes :

« J'ai appris que je suis infecté, il y a de cela quelques mois. ENDA Santé a sollicité notre association pour un dépistage et je me suis porté volontaire. Mais après le test, puisque je ne sais pas lire, j'ai remis les résultats à Léon, mais il ne m'a rien dit sur le coup. Quelques semaines après, Léon m'a appelé pour me demander de l'accompagner quelque part. Ce n'est qu'à l'hôpital que j'ai su que je suis infecté. Léon me soutient beaucoup depuis que j'ai été dépisté. C'est lui qui m'accompagne d'ailleurs à tous mes rendez-vous. À l'hôpital aussi, le médecin est très aimable avec moi. À chaque fois, je suis très bien accueilli. Il fait tout pour que je me détende. En plus, il me prodigue de précieux conseils afin de rester en bonne santé comme faire du sport, bien manger, ne pas stresser et éviter la solitude. Quand je suis avec des amis, je ne pense pas trop à la maladie, parce qu'on rigole et l'on parle d'autres choses. C'est pourquoi je viens très souvent assister aux différentes activités de l'association. Cependant, je suis inquiet. Le secrétaire général de mon association m'a dit dorénavant, je ne peux faire ma vie qu'avec une personne séropositive. Comment vais-je faire si ma famille veut que j'épouse une autre fille ? D'ailleurs, à la maison je ne veux même plus rester devant la télé, parce que le simple fait d'entendre sida, c'est comme si on s'adresse à moi. Franchement, je n'ai pas l'esprit tranquille. Beaucoup de questions me taraudent l'esprit. L'avenir est-il possible avec une femme non infectée ? ».

Le récit de Bernard montre que si les associations sont un espace de reconnaissance et de soutien aux malades (ici on peut parler d'effets psychologiques de la reconnaissance pour reprendre Axel Honneth 2000), pour autant la reconnaissance y est limitée. Ici, les possibilités de réalisation personnelle sont réduites, car le quotidien des acteurs se trouve ailleurs, dans les familles (Le Marcis 2010). Autrement dit, l'appartenance aux associations ne permet pas de remplacer le désir d'affection éprouvé par ces hommes dans un couple classique (un couple homme-femme), dans l'espace du quotidien. De manière paradoxale, l'espace du quotidien est aussi un espace de contraintes et de violence. Nous le verrons plus loin (p.257).

En outre, si les associations sont des espaces de reconnaissance dans la mesure où, elles sont le lieu de manifestation d'une « solidarité mécanique », concept qu'Émile Durkheim définit comme « les liens sociaux entre individus ayant des valeurs communes », cependant, ce sont également des espaces de violence. Les associations apparaissent ainsi comme des espaces ambigus. Je propose d'aborder ce point ci-dessous.

b. La violence dans les rapports interpersonnels entre pairs

Le déni de reconnaissance au sein des associations prend des formes variées. Le sida constitue dans ce sens un facteur d'exclusion parmi d'autres. Concrètement, cela peut concerner des rumeurs que certains hommes font circuler sciemment, qu'elles soient fondées ou pas, quant au statut sérologique de leurs pairs. L'exemple d'une causerie à laquelle j'ai assisté en témoigne. Ce jour, au cours de la discussion, un associatif a saisi l'occasion d'un temps de parole pour clamer son statut sérologique dans le but de faire taire les rumeurs sur sa séropositivité supposée. Visiblement très excédé, il poursuit :

> *« Je vous assure qu'il y a des gens qui ne font rien de leurs journées sinon se réveiller et se rendre dans les structures de soins, alors qu'ils ne sont pas médiateurs de santé, pour ensuite dire tel ou tel est séropositif. Moi, j'étais choqué quand j'ai pris connaissance des rumeurs sur mon compte. Je trouve cette attitude déplorable. Maintenant, je suis obligé de me justifier tout le temps même si je ne vais à la DLSI que pour une petite fièvre ».*

Un autre exemple édifiant est l'attitude de Maurice. Un jour dans son appartement, au cours d'une discussion, il sort sa prescription médicale en s'adressant aux autres membres de l'association : *« j'ai été voir le médecin, il m'a dit que je n'ai rien. Pour lui, ce n'est qu'une petite fièvre passagère. Voilà, je suis en très bonne santé. Je vous le montre, car je n'ai rien à vous cacher »* (visite informelle chez Maurice : Mbour juillet 2010).

L'expérience de Paul et d'autres hommes m'ont permis de saisir les logiques de cette stigmatisation au sein du milieu *MSM*. Paul a été dépisté séropositif depuis 2003. Deux ans après, il a ainsi commencé la prise des antirétroviraux. Cela lui a permis grâce à une observance d'avoir une charge virale indétectable.

> *« Aujourd'hui, sur 6.000 patients suivis au CTA [centre de traitement ambulatoire], je fais partie des quinze personnes qui ont une charge virale indétectable au Sénégal. C'est parce que j'observe mon traitement que je suis arrivé à ce résultat. Moi, même si je ne mange pas, je prends mes médicaments. Je fais aussi des rapports protégés. Parfois, avec les autres qui ont une charge virale indétectable comme moi, nous sommes sollicités pour donner servir d'exemple aux autres*

en partageant avec eux notre expérience. Mon partenaire est aussi séropositif. Nous sommes un couple séroconcordant. Il est militaire ».

Cependant, Paul me confie qu'à l'époque craignant que son partenaire ne le quitte, il a préféré lui cacher la vérité. Ce n'est plus tard que ce dernier sait qu'il est infecté par le VIH.

« À notre rencontre, je lui avais caché mon statut sérologique, car je l'aimais et je ne voulais surtout pas le perdre. En 2004, mon partenaire a aussi fait son test. Donc, lorsque l'on s'est croisé un jour au CTA, tous deux étaient surpris. Cependant, cela ne nous a pas empêchés de rester ensemble. On est toujours en couple. Son taux de CD4[72] est bien, mais sa charge virale reste encore élevée puisqu'il n'est pas encore en traitement, car son corps résiste encore aux premières tentatives. Ce que je ne comprends pas, je baise avec lui sans préservatif. Et pourtant, ma charge virale reste toujours indétectable. Avec lui, je ne me protège pas, mais avec les autres je le fais. Par ailleurs, je prends mes médicaments comme indiqué ».

Pour Paul, le problème ce n'est plus son partenaire sexuel (parce qu'il a fait le choix de rester avec lui en toute conscience), mais plutôt ses autres pairs.

« En tant que MSM infecté, c'est très dur dans le milieu parce que si l'on te voit maigrir, les autres MSM te stigmatisent. Certes, les MSM séropositifs sont très solidaires. Je peux même dire que l'on est mieux organisés naguère que jadis. On se rencontre aussi dans d'autres endroits autres que les associations pour discuter de nos situations et s'entraider. Néanmoins, on souffre de la stigmatisation de nos pairs. Il suffit que tu maigrisses pour que les rumeurs naissent. Ils vont dire, par exemple, regarder Paul, il a le VIH sans pour autant qu'ils ne voient les résultats de ton test. Ils se basent sur ton apparence physique en disant jèeg bi da am sida (ce vétéran a le sida). De même, il suffit qu'ils te voient en consultation chez docteur Diop de la DLSI pour répandre la rumeur de ta séropositivité. C'est difficile, car tout le monde te fuit dans le milieu surtout les actifs [Paul fait ici référence aux actifs. D'après plusieurs associatifs, ceux-ci sont à la fois l'objet de convoitise et source de violence dans le milieu MSM] ».

Cette violence observée dans le milieu *MSM* explique d'ailleurs les réticences de certains hommes à partager leur statut sérologique et favorise

[72] Le traitement antirétroviral doit commencer si le taux de lymphocytes CD4 atteint moins de 500/mm^3 (Alla).

dans le même temps un refus de fréquenter les structures de soins. D'après ce secrétaire général d'une association rencontré à Dakar :

> *« Beaucoup de nos membres dépistés séropositifs refusent de partager leur statut en raison de la stigmatisation. Ils préfèrent ainsi s'exposer à une surinfection. Ils préfèrent infecter les autres plutôt que de révéler leur statut. S'il arrive, par malheur que tu te confies à un ami, il va le dire à un MSM, puis à un autre, ainsi de suite jusqu'à ce que tout le monde soit au courant de ton statut sérologique. Et les nouvelles circulent vite dans le milieu MSM. Ça rend ainsi la prise en charge de ces derniers difficile »* (Entretien avec un leader associatif, Dakar : 20 novembre 2010).

D'autres entretiens m'ont permis de comprendre que ce type de violence s'inscrit dans le cadre d'une rivalité entre pairs. Il apparaît sous cet angle que la violence est motivée, en effet, par la jalousie parce que telle personne s'intéresse au partenaire de l'autre. Ou alors, cette violence est légitimée par une rupture amoureuse mal acceptée ou la rancune. Cela peut amener certains hommes à divulguer l'orientation (homo) sexuelle de leur pair en informant sa famille ou son proche entourage. L'exemple de Bertrand illustre la particularité d'une telle violence :

> *« J'ai eu un problème avec l'un de mes ex. Quand j'ai rompu avec lui, il a voulu se venger. Il s'est mis à raconter partout dans le quartier que c'est moi qui l'appelle au téléphone pour le draguer. L'affaire a même atterri à la police. Tout le quartier était alerté. À la police, il a dit je suis un goorjigeen. Par contre, moi quand j'ai fait ma déposition je n'ai pas voulu dire au policier que lui aussi il est goorjigeen. Du coup, j'ai donné une autre version de l'histoire. J'ai fait savoir au policier que je voulais mettre le gars en rapport avec une de mes copines afin qu'ils sortent ensemble. Mais cette amie s'est plainte auprès de moi, car le gars voulait du tac au tac coucher avec elle. Car pour lui cette fille c'est une caaga [prostituée]. En bon émissaire, lorsque je suis allé le voir pour qu'il m'explique. C'est ainsi qu'il m'a alors traité de goorjigeen parce que selon lui 'seul les goorjigeen s'accompagnent avec les caaga. Donc, si elle a refusé moi je dois accepter de coucher avec lui sinon il va me dénoncer. Mes dires ont convaincu le policier. En effet, à la suite d'une vérification des appels au niveau de la Sonatel [Société nationale de la téléphonie], c'est lui qui était mis en cause parce que les menaces et les insultes provenaient de son portable. Les insultes ne m'ont pas blessé, mais ce qui m'a le plus fait mal, c'est le fait qu'il ait dit dans le quartier à qui veut l'entendre que je suis un goorjigeen. Je lui ai demandé*

devant le policier d'apporter des preuves (un mari, un copain sexuel, etc.) sur ce qu'il a avancé. Le policier également lui a demandé s'il peut apporter des preuves à ses accusations. Il a répondu non. À la suite de son audition, il a failli être déféré à la prison. Mais, ses parents sont venus intercéder pour que je retire ma plainte. Quand les choses se sont calmées, mon ex est revenu me voir pour me présenter ses excuses. Je lui ai fait comprendre que je pouvais faire comme lui, dire qu'il est goorjigeen comme moi. Je suis fils unique mon père m'a confié son immeuble dans lequel je dispose d'un logement personnel. Contrairement à lui qui vit en famille avec des frères Hibadu [désigne quelqu'un qui pratique un Islam non confrérique] très pieux, si j'avais voulu lui faire du tort j'aurais pu révéler son identité sexuelle. Mais, je ne suis pas comme lui, car je ne veux pas être responsable de ses malheurs » (Entretien avec Bertrand, Dakar : septembre 2010).

Cette violence interpersonnelle entre pairs conduit la plupart du temps à l'isolement, puisque la stigmatisation demeure tellement importante que beaucoup préfèrent fuir certains endroits (comme les centres de prise en charge médicale) dans lesquels ils sont susceptibles d'être identifiés. Afin de faire face à cette stigmatisation, deux stratégies s'offrent aux acteurs. Pour certains, il s'agit de nier leur statut sérologique (avec le risque de ne pas bénéficier d'une prise en charge médicale adaptée à leur infection). C'est ce qui justifie nul doute le refus de Mathieu de dévoiler son statut sérologique aux responsables de son association jusqu'à son décès en juin 2012 alors qu'il avait été dépisté séropositif trois ans auparavant. Enfin, pour d'autres hommes, la solution consiste à prendre un recul avec le milieu associatif (comme c'est le cas d'Alain exposé plus haut, p.231) ou de réinventer une nouvelle vie en dehors des associations (comme pour Raoul).

Maurice a fait appel à Raoul pour candidater pour un poste de secrétaire général de cette association. Aussi, il a entamé une formation en informatique financée par ENDA Santé qui s'inscrit dans le cadre du renforcement des capacités des réseaux *MSM*. À la suite de la formation, il devait officiellement occuper son poste. Mais, quelque temps après son installation dans cette localité, une dispute l'oppose avec les membres de l'association de Maurice (qui a financé son déplacement et son séjour) en raison d'une relation amoureuse qu'il entretient avec une jeune femme européenne. Celle-ci stagiaire à ENDA Santé côtoyait certains membres de

l'association de Maurice. Interrogé sur ses fréquentations, Raoul raconte à sa nouvelle campagne qu'il n'est pas *MSM* et par conséquent il ignorait tout des activités de l'association de Maurice. Cette situation l'expose aux critiques des responsables de l'association. Ceux-ci lui reprochent d'avoir profité de son statut d'associatif pour lier un rapport intéressé avec cette jeune femme européenne. Dans le même temps, il a aussi entamé une relation avec un jeune homme de dix-huit ans (un des amis de son ex-copain). Ce qui n'a plu ni à son ex-copain associatif ni aux autres membres de l'association. Cette situation a mis fin à sa collaboration avec l'association. Il décide ainsi de se retirer du milieu *MSM* de cette localité.

Sa reconnaissance au sein de sa famille commence ainsi par la présentation officielle de sa compagne. Son mariage en juin 2012 et son installation en France lui permettent enfin de reconstruire une vie loin du milieu associatif sénégalais.

4. L'expérience de l'homosexualité dans les familles : déni de reconnaissance et reconnaissance

a. L'homosexualité face au rejet : une expérience de la violence et du mépris

L'espace domestique souvent opposé à l'espace public est décrit comme l'espace du privé où les individus peuvent s'exprimer librement. Toutefois, l'expérience de Paul et d'autres hommes nous invitent à penser l'espace domestique comme un espace policé au sens où l'expression de l'homosexualité y est soumise au contrôle et à la pression familiale.

Paul est président d'une association de *MSM* déclarée en tant qu'association de lutte contre le VIH/SIDA, pour le développement, créée en 2008. Né en 1980 à Touba[73], Paul est fils unique. Il a huit sœurs. Son papa, polygame (deux femmes) travaille à l'époque à la SONACOS (société nationale de commercialisation des oléagineux du Sénégal) nationalisée dans les

[73] Touba, ville religieuse, capitale du mouridisme.

années 1970. Privatisée en 2005, la société est devenue depuis 2007 SUNEOR (contraction du mot wolof « sunu » qui signifie notre or parce que l'arachide est l'une des principales ressources du Sénégal. cf. site de SUNEOR[74]). Quant à sa mère, elle est vendeuse de poissons dans un marché de la place. C'est à Touba que Paul grandit jusqu'à l'âge de dix ans. Pendant ce temps, il est confié à un *seriň* [marabout de quartier, enseignant] chargé de lui enseigner le Coran.

L'expérience de Paul n'est pas différente de celle des autres enfants à cet âge. En effet, il est d'usage au Sénégal de scolariser les enfants d'abord à l'école coranique puis à l'école française. Si cette éducation religieuse est très appréciée au Sénégal, cependant des ONG (telles l'ONG Human Rights Watch et l'association l'Empire des enfants) s'investissent dans la protection de l'enfant dénoncent l'exploitation de jeunes *taalibés*[75] par les *seriň*. En effet, les jeunes *taalibés,* livrés à eux-mêmes dans les rues, sont obligés de quémander leur pitance pour subvenir aux besoins de leur *seriň.* Ces jeunes sont aussi très souvent victimes de sévices corporels, dont sexuels de la part de certains *seriň* ou de personnes malintentionnées qu'ils croisent. Des cas d'agressions à l'endroit des t*aalibés* sont très souvent rapportés dans les médias locaux et autres productions scientifiques (Dia 2012).

Durant tout le temps de son apprentissage, Paul vit en *daara* [internat coranique]. Il convient de préciser que l'internat n'est pas une obligation. Ce choix des parents obéit à plusieurs logiques en raison de la distance et de la situation matérielle. Paul explique que c'est à l'internat qu'il a eu sa première expérience sexuelle avec son *seriň. « J'avais six ans à l'époque, je n'étais pas encore inscrit à l'école française [ekool toubab]. C'est à cette période que le seriň a commencé à abuser de moi. C'est ainsi que j'ai commencé à aimer les rapports sexuels avec les hommes ».* Son séjour au *daara* dure quatre ans au cours desquels, son *seriň* abuse régulièrement de lui. Peu de temps après la fin de son séjour, Paul et une partie de sa famille emménagent à Dakar. À leur arrivée, il est scolarisé à l'école française. Paul dit avoir oublié pendant quelques années les violences sexuelles subies dans son enfance. Mais, un

[74] *http : // www.suneor.sn/ suneor/ historique*, consulté le 25/10/2012.
[75] Dans ce contexte d'énonciation, *taalibés* désignent mendiants ou jeunes apprenants.

jour alors qu'il se promène à la plage [*booru guèj*], il fit la connaissance d'un touriste [*turist*] et entama avec lui une relation qui dure le temps des vacances de celui-ci (deux mois). Paul avait alors vingt ans. Dans la même période, il multiplia les expériences sexuelles et fit la connaissance d'autres *goorjigeen* dans le milieu à Dakar. Ayant quitté l'école très tôt et ne travaillant pas, Paul a cherché à s'autogérer et subvenir dans le même temps aux besoins de sa famille. Pour cela, il commença à monnayer ses rapports sexuels. En effet, comme il me l'indiqua, lorsqu'on vit dans la misère, la prostitution devient une voie rapide pour faire face aux problèmes les plus urgents du quotidien.

> *« Je suis issu d'une famille très modeste. Ayant quitté l'école et sans-emploi, je ne pouvais pas rester à ne rien faire, car c'est moi le seul fils de la maison. Donc, il fallait que je trouve quelque chose. Des amis m'ont expliqué que je pouvais me faire facilement de l'argent, car il y a des hommes qui achètent les services sexuels des goorjigeen. À l'époque, j'achetais du riz, du sucre, du gaz, etc. Le sac de riz coutait 15.000 FCFA. C'est avec l'argent de la prostitution [caaga tu ou jaay sa mboop] que je subvenais aux besoins de la famille. Je payais aussi le loyer. Mais, ils ne savaient pas d'où je sortais cet argent. Il m'arrivait de rentrer avec beaucoup d'argent. La somme pouvait atteindre, par moment, plus de 200.000 FCFA. À cette époque, la vie n'était pas si dure que cela. Ce qui offrait l'opportunité de gagner plus d'argent. Ils ne m'ont jamais demandé où je trouvais cet argent. Personne ne me disait rien. Ma famille n'était pas au courant parce que je ne ressemblais pas à un goorjigeen. Je n'étais pas efféminé. Pendant plusieurs années, ma famille n'avait aucun soupçon sur mon orientation sexuelle ».*

Dans ce récit, s'il importe de souligner l'usage du « corps comme ressource » (Le Marcis 2010), ce type de rapport doit également être compris en ce qu'il permet une reconnaissance sociale. L'autonomie financière atteinte par Paul durant cette période lui permet de s'autonomiser (une réalisation de soi) et de participer aux dépenses quotidiennes de sa famille. Cette situation explique en partie d'après Paul qu'il ait échappé à la violence à cette période : « ils ne m'ont jamais demandé où je trouvais cet argent. Personne ne me disait rien ». Il faut donc comprendre que la souillure que peut constituer la prostitution *MSM* que Paul exerce est contrebalancée par le soutien qu'il apporte à sa famille. Au Sénégal, Thomas Fouquet (2011)

décrit le même degré de reconnaissance pour les « filles de nuit » lorsqu'elles rapportent de l'argent dans leur famille.

En outre, l'usage du corps mérite d'être évoqué comme mode d'expression de soi. Ici, le corps est mis en valeur afin de mieux protéger sa sexualité. Le récit de Paul indique que par un jeu d'apparences, il réussit à s'inscrire dans l'image normative de l'homme sénégalais et à jongler entre deux vies parallèles. En effet, dans l'imaginaire collectif de la société sénégalaise, le rapport au corps est central dans la perception de l'identité sexuelle. Il permet d'appréhender l'homosexualité en fonction de l'apparence physique. Il n'est pas inutile de rappeler que c'est en partie en raison de représentations sur la masculinité que le *goorjigeen* est discriminé (partie2). Cela explique ainsi que les hommes efféminés souffrent plus de discrimination que leurs autres pairs, et ce pour une logique évidente *« parce qu'au Sénégal, nombreux sont ceux qui pensent que le goorjigeen n'est que celui qui est efféminé »* (extrait de l'entretien réalisé avec Maurice : Mbour juin 2010). Finalement, ce dont témoigne cette situation c'est au fond la violence est plus orientée vers l'identité genrée que sexuelle (p.136). Cette réaction sociale n'est pas différente de celle observée dans la Grèce antique ou ailleurs au Brésil. À ce propos, Stéphanie Goetzmann rapporte :

> *« Dans l'antiquité grecque et latine, l'amour entre personnes de même sexe est une pratique tout à fait acceptée. Il existe néanmoins une stigmatisation visant les efféminés ainsi que leur passivité, l'élément dominant des sociétés phallocratiques étant la virilité masculine »* (Goetzmann 2003 : 72).

Paul rencontra pour la première fois la violence lorsqu'il entama une transformation corporelle rendant de plus en plus difficile le maintien de sa vie sexuelle dans le secret. À cet instant, les soupçons de sa famille sur son orientation sexuelle prennent forme. *« À l'âge de vingt-cinq ans, j'ai commencé à faire du xeesal*[76] *[dépigmentation de la peau] »,* me confia-t-il. Cette pratique peut être comprise comme une manière d'être. Avec le *xeesal*,

[76]Il est important de noter que si dans les autres pays d'Afrique beaucoup d'hommes utilisent des produits éclaircissant dangereux pour la santé pour se blanchir la peau, par contre au Sénégal cette pratique ne concerne en majorité que les femmes. Le plus souvent, les hommes qui s'aventurent à cette pratique sont étiquetés comme des *goorjigeen.*

il donne sens à sa nouvelle identité. Cela montre bien que si le corps est un espace de contraintes sociales, il apparaît aussi comme un lieu de subjectivation, d'expression de soi, condition nécessaire à la transformation de soi, pour Paul d'assumer son orientation sexuelle.

En outre, d'autres éléments ont rendu son homosexualité publique. En effet, durant la même période, Paul se faisait plus visible dans le milieu *MSM* à Dakar et multipliait les sorties nocturnes en boîtes de nuit ou dans les soirées privées organisées par ses pairs. Il invitait aussi des amis chez lui : *« j'ai invité des amis toubabs [les blancs, par extension les occidentaux] à la maison à deux reprises. Dans le quartier, les rumeurs circulaient sur mon compte ».* Il poursuivit ainsi : *« au Sénégal, les relations entre noirs et blancs (que ça soit entre deux personnes de sexes opposés ou de même sexe) ne sont pas toujours vues d'un bon œil, car beaucoup y voient des rapports malsains ».* À l'époque, Paul fréquentait également d'autres hommes sénégalais rencontrés dans le milieu. Ce qui n'a pas manqué, selon lui, de conforter les rumeurs, car ses amis se dépigmentaient également la peau. Paul souligna également l'impact du style vestimentaire provocateur de ses pairs sur la façon dont sa famille le perçoit : *« leurs habits étaient trop suggestifs (pantalon serré, body décolleté, etc.). C'est tous ces facteurs associés qui ont rendu publique mon orientation sexuelle ».* À cela, il faut ajouter la publication des photos du mariage de Petit-Mbao en 2008.

> *« À vrai dire, depuis l'affaire d'icône, je n'ai plus aucun contact avec ma famille. Et je me suis ainsi retrouvé à la rue du jour au lendemain. Par la suite, j'ai été accueilli par des amis. Depuis lors, on ne m'appelle pas. Et si j'appelle, on ne me répond pas. Depuis le décès de ma mère (il y a 4 ans), je vivais avec mon père et mes sœurs. Mais lorsqu'ils ont su que je suis gay, ils m'ont délaissé. Ils ne veulent plus me voir, ni entendre parler de moi. Je suis mort pour eux. Même pendant le Magal de Touba (cérémonie religieuse en hommage au guide religieux des Mourides : Cheikh Ahmadou Bamba, fondateur du mouridisme), je loge ailleurs ».*

Paul fait partie des personnes photographiées ayant fait l'objet d'une publication dans le magazine d'informations mensuel *Icône*. Rappelons que la publication s'est suivie de l'arrestation de ces hommes en 2008 par la DIC.

À la suite de la découverte de son homosexualité par sa famille, à l'âge de vingt-neuf ans, Paul se retrouve à la rue et trouve ainsi refuge auprès de certains de ses amis. De cette histoire, Paul garde un douloureux souvenir, mais estime avoir aujourd'hui gagné en maturité *« maintenant je fais très attention, car je ne souhaite pas revivre la même chose. Je ne m'expose plus dans les cérémonies »* soutint Paul.

En Afrique, la famille est souvent présentée comme un espace de protection pour l'individu par le biais notamment des relations de solidarité et d'entraide ; cependant, bien souvent, cette fonction ne prend véritablement son sens que lorsque l'individu est considéré comme membre de cette instance. Alors que, dans le cas de l'homosexualité, comme le rappelle Howard Becker (1985), lorsque l'individu ne répond plus aux normes de la société, il est dans l'« exogroupe ». Autrement dit, il apparaît comme un déviant. À ce propos, la définition apportée par John Kitsuse est fort pertinente. Il mentionne à cet effet :

> *« La déviance doit être conçue comme un processus par lequel les membres d'un groupe, d'une communauté, d'une société (1) interprètent un comportement comme déviant (2) définissent les personnes qui se comportent ainsi comme une certaine catégorie de déviants, et (3) leur accordent le traitement jugé approprié à de tels déviants »* (Kitsuse 1962 : 3).

Dans le contexte sénégalais, les hommes aux identités sexuelles multiples souffrent énormément du rejet de leur famille ainsi que du proche entourage (voisins, amis, etc.). La découverte de l'orientation sexuelle de ces hommes, dans bien des cas, s'accompagne de mépris, de rejet voire de l'exclusion totale du groupe d'appartenance les poussant ainsi à quitter le cadre familial. Ainsi, nombreux sont ceux qui se retrouvent dans la rue ou qui sont obligés d'être hébergés par des pairs. Comme c'est le cas de Paul à qui sa famille a demandé de quitter la maison familiale rompant ainsi tout lien avec lui pour se soustraire au jugement du proche entourage. Le récit de Paul met en évidence deux manières de penser l'homosexualité. Il faut considérer dans un premier temps que l'homosexualité de Paul est tolérée tant qu'elle reste dans le cercle familial comme une chose sue, mais tue.

Tant qu'il pourvoit, cela ne pose pas de problème à sa famille. Cependant, la révélation au grand public met la famille en devoir de se positionner sur l'homosexualité de Paul : soit l'assumer, soit la condamner (ce qui est bien sûr socialement attendu de la famille). Cela permet ainsi de distinguer plusieurs degrés de connaissance ou reconnaissance de l'homosexualité : elle est possible dans l'intime à certaines conditions d'une part, d'autre part elle devient simplement impossible à d'autres. Dans ce contexte, l'homosexualité ne peut être que clandestine.

Ce genre de réaction sociale n'est pas propre à l'homosexualité. Il s'applique aussi à la sorcellerie. Comme l'écrit Aleksandra Cimpric, dans un rapport publié en 2010 sur les violences faites aux enfants-sorciers en Afrique : *« les enfants accusés de sorcellerie sont abandonnés par leurs familles ou obligés de fuir, suite à des violences et des maltraitances dans leur foyer familial »* (Cimpric 2010 : 50). Au Sénégal, une fois l'homosexualité de l'individu connue, dans la plupart des cas, celui-ci subit le même traitement social décrit pour les sorciers par Aleksandra Cimpric.

Il existe aussi un autre parallélisme frappant entre la sorcellerie et l'homosexualité. En Afrique, de nombreux auteurs ont montré que « la chasse aux sorciers » ne concerne pas seulement l'individu accusé de pratique sorcellaire, mais implique bien souvent toute sa famille. Dans cette perspective, l'exclusion a pour objectif la protection sociale. Il en est de même pour l'homosexualité. En effet, l'homosexualité d'un individu engage la responsabilité de toute la famille susceptible, de fait, de subir le même sort que lui. Ce qui pousse d'ailleurs, la plupart du temps, la famille à se séparer de ce membre devenu pour elle le « mal à exorciser » afin de se protéger de réactions sociales. Dans ce cas de figure, le rejet révèle avant tout une forme d'insécurité sociale créée par la présence de l'homosexualité dans la famille. C'est ce dont témoigne le récit de Paul : *« mon père m'a dit que je suis devenu la honte de ma famille. Il préfère ainsi me considérer comme mort plutôt que de salir la réputation de la famille ».* En outre, l'exclusion sociale révèle une insécurité spirituelle. L'homosexualité est jugée comme un acte contre nature, une révolte contre Dieu. De fait, l'homosexualité engendre la peur du

châtiment divin (partie2). En cela, il faut ajouter une insécurité matérielle exacerbée par la crise économique. En effet dans le contexte de la crise économique, si l'homosexualité permet d'accéder à la richesse et au pouvoir, d'un autre point de vue, elle sert aussi de facteur explicatif à l'infortune, à la misère et autre malheur. Cela montre une croyance sociale en la capacité de l'homosexuel à nuire. Pierre affirme dans ce sens avec la gorge nouée :

> *« Moi, mon père m'a dit : 'depuis un certain temps, rien ne va plus. Maintenant, je comprends que c'est en raison de ton homosexualité qu'on est dans cette situation. Sois maudit pour le restant de ta vie. Je ne te reconnais plus comme mon fils. Que Dieu pardonne mon incrédulité, car je ne pouvais pas imaginer que tu sois dans ces choses-là' ».*

Pour comprendre la logique du père de Pierre, il importe de revenir sur le lien établi entre sexualité et pouvoir décrit dans la section « homosexualité et pouvoir ». Lorsque l'on considère l'homosexualité du point de vue de la logique de celui-ci, la sexualité est conçue en termes de rapports de pouvoir (domination/subordination, supériorité/infériorité), donc témoigne forcément des rapports d'inégalité. Sous ce rapport, les rapports sociaux obéissent aussi à cette logique puisqu'ils sont imbriqués aux rapports de sexe (partie2). C'est en ce sens que l'homme dominé sexuellement est dépossédé non seulement de son statut d'homme viril, de dominant, mais aussi de son pouvoir social et économique cela entraine dans le même temps la pauvreté de sa famille parce que la sexualité d'un membre engage toute sa famille. Ici, c'est le dominant qui part avec tout le capital de l'autre. Cela contribue à expliquer les inégalités dans les rapports sociaux puisque dans pareilles situations le dominé perd sa place dans le cercle de l'humanité, et s'efface au profit de l'autre. En conséquence, c'est non seulement l'identité sexuelle, mais aussi ses capacités de réussite sociale (tout comme celles de sa famille) qui sont remises en cause.

Un autre rapprochement peut être établi entre cette interprétation émique de l'homosexualité et la sorcellerie. Dans un ouvrage collectif dirigé par Bruno Martinelli et Jacky Bouju et portant sur la sorcellerie et la violence en Afrique noire, Bruno Martinelli suggère notamment une logique

similaire. Il montre que la majeure partie des problèmes existentiels sont imputables à la sorcellerie. En raison des liens qui unissent l'individu à son groupe, Bruno Martinelli explique qu'au Congo si « l'action du *linkundu* est décrite en terme de dévoration de : 'il mange l'homme', son cœur, ses organes et boit son sang. Cette dévoration vise le lignage à travers l'individu. Elle le dépossède de son identité (Martinelli 2012 : 41). Selon une telle analyse, « ces actes nocturnes de dépossession corporelle entrainent une aliénation existentielle : pauvreté, échecs scolaires et professionnels récurrents, absences de descendance, etc. » (*ibid. :* 41).

Sous cet aspect, tout comme le sorcier, l'homosexuel aussi est rejeté parce qu'il est considéré comme le responsable des malheurs de sa famille souvent interprétés comme une punition divine. Il devient ainsi plus vulnérable à l'exclusion sociale.

Toutefois, il faut considérer que si l'exclusion sociale est un moyen de rompre la malédiction, elle n'est pas systématique. D'autres méthodes de coercition existent. Ainsi, la violence physique ou psychologique peut être utilisée pour dissuader un membre de la famille d'être homosexuel. De ce point de vue, la sanction vise la conformité, la réintégration sociale de l'homosexuel dans le groupe (Boswell 1995). Mais, faudrait-il aussi qu'il s'abstienne de toute expression ouverte de sa sexualité. Dans ce cas, une « paix temporaire » est possible si la personne se soumet aux exigences de sa famille. L'exemple de Mathieu montre combien cette « paix sociale » peut être fragile.

Mathieu habite toujours avec ses parents, mais en raison de tensions familiales fréquentes, il est souvent hébergé par des amis. Lorsque je le rencontre, il est à nouveau mis à la porte du domicile familial par son frère. Je le retrouve lors d'une causerie ; puis une après-midi du mois d'août 2010. C'est un homme chétif, le regard fatigué, habillé d'une tenue traditionnelle (un boubou ¾ et un pantalon : « un Obasanjo », comme disent les Sénégalais, en référence au modèle de complet que porte l'ancien président du Nigéria) qui se présente à moi. Lors de cette rencontre, il n'est pas totalement guéri, il souffre d'une infection pulmonaire. Mathieu, trente-trois

ans, est membre de l'association de Maurice. Il est décrit par les autres associatifs comme quelqu'un qui fréquente des « populations jugées dangereuses » (délinquants, revendeurs de drogue, mais aussi *MSM clandestins*[77]) et certains lieux de drague et de prostitution (gare routière, gare ferroviaire, plage, etc.). En outre, ses pairs associatifs dénoncent un comportement qui ne correspond pas aux règles de bonne conduite du groupe. En raison de son comportement jugé peu fiable, il a été exclu de l'association de Maurice (le président de l'association). Ce dernier dit avoir été spolié par Mathieu.

Cet exemple suggère qu'au sein des *MSM*, il existe une exclusion qui n'est pas seulement liée au sida, mais relève aussi d'un problème d'ordre moral. Cela indique une vision de l'associatif modèle (caractérisé par des valeurs morales et politiques) qui s'oppose au non-militant. Ce que donnent à lire les témoignages de plusieurs associatifs rencontrés, dont Léon. Lors d'un groupe de discussion, Léon affirme :

> *« Tu sais du point de vue de l'identité de genre qu'il y a différents goorjigeen. Il y a des ubbi, des yoos, etc. Moi, je suis tout à la fois, je suis non seulement passif et efféminé, mais en plus j'aimais tout le temps être au top. J'ai beaucoup changé maintenant. Parce qu'il fut des temps, tout ce que Shakira portait comme habits samedi je le mettais le lundi. Je m'habillais comme une fille. J'avais une panoplie complète : chaussures, sacs, habits, accessoires, rien ne me manquait. Maintenant, je suis un leader ma chérie [en s'adressant à moi], un responsable d'association. Je dois donner le bon exemple ».*

Ainsi, être associatif c'est avoir un style de vie différent. Ce style de vie se caractérise comme le montre Léon par « une mise en scène de soi dans la vie quotidienne » (Goffman 1973). Ce changement de comportements ou stratégie d'adaptation se matérialise à la fois dans le rapport au corps et à la sexualité. Comme en attestent d'autres témoignages, en voici quelques extraits :

> *Gning Ndeye : vous m'avez dit que votre intégration à l'association vous a amené à changer de comportement. Dans quel sens ?*

[77] Expression utilisée par les associatifs.

André : avant, il faut avouer que nous n'avions pas l'habitude d'utiliser des préservatifs et des gels lubrifiants. Certains utilisaient du beurre, du savon, du beurre de karité, je veux dire des produits de ce genre. Mais depuis que nous travaillons avec Enda Santé en tant qu'associatif nous disposons plusieurs connaissances en matière de prévention. Cela suppose que maintenant nous faisons plus attention à notre santé sexuelle.

Bernard : oui, je confirme en tant qu'associatif, je ne fais plus certaines choses, comme faire un rapport sexuel sans préservatif. Mais auparavant, j'utilisais de l'œil de poisson, du lait de corps ou la tête d'un poisson comme lubrifiant.

Ndèye Gning : de l'œil de poisson ?

Bernard : oui, c'est cela. Dans le milieu, l'œil de poisson cru s'utilise comme lubrifiant.

Léon : j'ai posé à mes pairs la même question quand j'en ai entendu parler pour la première fois. Je me souviens c'était lors d'une causerie.

Léontine : Bernard a raison. D'ailleurs, cette pratique est plus fréquente chez les fakman[78], du moins ceux que je connais et qui fréquentent la plage. Mais, quiconque n'est pas associatif peut le confirmer. À la plage, ils profitent du retour des pêcheurs pour leur demander du poisson afin d'utiliser le liquide contenu dans l'œil.

Rémy : moi j'utilisais du lait de corps, mais depuis que je connais l'existence du gel, je ne l'utilise plus. Je n'utilise maintenant que le gel. J'avoue tout comme mes pairs, je n'utilisais pas le préservatif, mais depuis que j'ai été informé par l'association, je l'utilise systématiquement. Oui, quand on est un associatif on a un comportement tout autre, car on a la chance de bénéficier plus d'informations que les autres. Donc, on ne peut pas se comporter comme les autres.

Mathieu : mon point de vue converge avec ceux de mes pairs. Avant mon intégration, je prenais du beurre, de l'huile ou je préparais du lalo [79] ou sugguf u kanja[80] [sugguf u : poudre de / kanja : gombo. Sugguf u kanja : de la poudre de gombo] parce que c'est gluant et cela glisse facilement. Mais, comme les autres, depuis mon

[78] Délinquant
[79] Produit gluant utilisé par les femmes dans la préparation du couscous sénégalais.
[80] Le *Kanja* est un légume utilisé dans la préparation d'un plat sénégalais : *soupe kanja.*

intégration dans l'association et qu'on a commencé à nous donner les gels machaAllah[81] »

De ce point de vue, les associatifs défendent un parangon de vertu (vestimentaire, sexuelle, éthique) justifiant par ailleurs l'exclusion de certains hommes des associations. L'intégration au sein d'une association passe nécessairement par l'acceptation d'une transformation de soi. L'intégration correspond aussi à l'expérience normative. Si certaines normes inculquées relèvent du souci de soi attendu d'un homme *MSM* par la santé publique, d'autres relèvent de l'économie morale propre à la société sénégalaise (ne pas voler, se comporter comme un citoyen modèle, etc.).

Après l'exclusion de Mathieu, Maurice décide finalement de le réintégrer. En effet, si son comportement suscite de la méfiance et légitime selon ses pairs son exclusion dans l'association ; sa situation personnelle suscite la compassion de Maurice. Ce dernier estime que Mathieu est quelqu'un de vulnérable qui a besoin de soutien.

La réintégration de Mathieu révèle cependant d'autres enjeux. Une explication peut être esquissée à partir de réunions auxquelles j'ai assisté. Il semble que sa réintégration au sein de l'association relève d'une logique stratégique : celle d'accéder aux non-militants (non identifiés par les ONG du secteur de la prévention). Maurice veut établir des rapports étroits avec ces publics dans sa localité afin d'inscrire leurs activités dans les zones non encore ciblées. En ce sens, Mathieu est un acteur important puisqu'il les fréquente. D'ailleurs, en 2010 c'est par son biais que l'association a pu organiser des rencontres avec des non associatifs dans certains endroits jugés sensibles. Ces rencontres s'inscrivent dans le cadre général d'un projet pour l'obtention d'un financement international. Démarche considérée par ailleurs par Maurice et ses pairs comme un premier pas vers l'autonomisation marquant ainsi la fin de leur collaboration avec les ONG locales (p.249).

Lors de cet entretien, Mathieu me confie :

[81] Incantation utilisée pour demander protection à Dieu contre, le malheur, le « mauvais œil » et la « mauvaise langue ».

« Moi, au début j'ai vécu difficilement mon homosexualité, je me disputais avec mon grand frère qui me frappait régulièrement. Quand des amis venaient me rendre visite, il me surveillait et demandait même à ses amis de surveiller mes faits et gestes. Je vivais dans une situation difficile. Il est allé jusqu'à déchirer tous mes habits et les jeter. Ce sont mes amis qui me prêtaient des habits pour mes sorties. C'est un ami qui a rendu publique mon homosexualité auprès de ma famille. Un jour, il est venu me rendre visite, mais ne m'a pas trouvé sur place. Malheureusement, un ami de mon grand frère présent chez moi l'a reconnu et sait qu'il est goorjigeen. Car, les voisins l'avaient surpris en train de faire l'amour avec un homme. L'ami de mon frère a fait savoir qu'il fallait absolument qu'on m'interdise de le fréquenter en raison de son orientation sexuelle. Ainsi, dès mon retour à la maison, mon grand frère m'a enjoint de ne plus fréquenter cet homme. Pour ma part, je m'y suis opposé. Cependant, j'ai appris plus tard que mon frère l'avait revu et menacé. Peu de temps après, mon ami excédé par les remarques de mon grand frère est revenu chez moi avec cette fois-ci des ceintures en perles [bine-bine], des petits pagnes tricotés [béco], etc. (arsenal de séduction utilisé par les femmes sénégalaises), et devant tout le monde, il a dit que c'est moi qui lui cherche des partenaires sexuels. C'est en raison de cette histoire que ma famille est au courant de mon orientation sexuelle. Je ne suis pas mis à la porte, parce que ma mère pense que c'est une mauvaise idée. Car, selon elle, on peut remédier à ça (en faisant référence à mon homosexualité). Mais depuis lors, je vis l'enfer. Si, par moment, je cesse mes activités dans le milieu et reste sagement à la maison, je vois que mon frère me laisse souffler un peu. Mais cela n'est pas toujours le cas, car l'homosexualité c'est ma vie. Je ne peux plus quitter le milieu. Donc, nos rapports ne sont jamais stables. Je lui mens, par moment, pour avoir la paix ».

Comme l'a relevé John Kitsuse *« tandis que les réactions à l'égard des personnes définies comme homosexuelles ont tendance à être négativement connotées, elles sont loin d'être homogènes dans la forme ou l'intensité des sanctions appliquées »* (Kitsuse 1962 : 11). Cela signifie que la violence n'est pas vécue de la même manière par les hommes rencontrés et est étroitement liée aux relations sociales. À travers le témoignage de Mathieu apparaît une violence qui s'inscrit dans les interactions avec son frère. Par ailleurs, au cours de l'enquête d'autres hommes rencontrés rapportent que la violence est plus manifeste dans leurs interactions quotidiennes avec un membre de leur famille. Et ils précisent que la réaction la plus hostile vient du sexe masculin. Ainsi, je propose d'aborder la violence au travers des diverses

interactions, dont celles de genre. Cependant, comme l'a défendu Frédéric le Marcis : « afin d'affiner notre compréhension de la prégnance de la violence comme modèle d'un certain type d'interaction, il est nécessaire de dépasser une analyse strictement de la violence liée aux comportements masculins et d'envisager également les comportements féminins violents, comme faisant partie d'un ensemble structurel. En somme, une analyse du phénomène de la violence devrait aller au-delà d'une étude de rôles définis en fonction de la seule opposition des sexes » (Le Marcis 2004 : 249-250).

Violence et relations de genre

D'ordinaire, la violence de genre est souvent abordée en termes de violence faite aux femmes par les hommes et sous forme de violence conjugale. Dans ce cadre, la violence est liée à l'ordre social dominant ou aux aspects conjoncturels. C'est ce que montre notamment, l'étude de Rachel Jewkes.

Dans une étude sur la violence faite aux femmes en Afrique du Sud, Rachel Jewkes (2002) souligne que si les causes de la violence conjugale sont complexes, cependant deux facteurs semblent nécessaires à retenir : la position inégale des femmes dans une relation particulière (et dans la société) et l'utilisation normative de la violence dans les conflits. Sans l'un de ces facteurs, la violence conjugale ne se produirait pas. Ainsi, « les idéologies de supériorité masculine légitiment la discipline des femmes par les hommes, et l'utilisation de la force dans ce processus. Dans de telles idéologies, les femmes sont également définies comme des moyens appropriés de reconfirmation du pouvoir masculin »[82] (Jewkes 2002 : 1426).

D'un autre point de vue, la violence exercée par les hommes est pensée en rapport au pouvoir masculin dans un contexte patriarcal où les femmes ne sont pas dotées de légitimité pour exercer la violence contrairement aux

[82] The causes of intimate partner violence are complex. However, two factors seem to be necessary in an epidemiological sense: the unequal position of women in a particular relationship (and in society) and the normative use of violence in conflict. Without either of these factors, intimate partner violence would not occur. These factors interact with a web of complementary factors to produce intimate partner violence (figure 3). The figure shows how ideologies of male superiority legitimize disciplining of women by men, often for transgressions of conservative female gender roles, and the use of force in this process. Within such ideologies, women are also defined as appropriate vehicles for reconfirmation of male power.

hommes. Peut-on aussi dans ce cadre interroger la violence faite aux hommes en termes de domination masculine ? Abordons dans ce sens les points de vue des hommes rencontrés.

Benoist est un associatif de 26 ans (2e année en école de Management). Les parents de Benoist ont divorcé quand il était très jeune. Après la séparation de ses parents, il vivait avec son père. Toutefois, il est très tôt expulsé de chez lui quand sa famille a découvert son orientation sexuelle. Il quitta ainsi la maison paternelle en 2002 à l'âge de 18 ans pour vivre avec sa mère. En 2004 après l'obtention de son baccalauréat, il s'installa à Dakar pour commencer une formation à l'université Cheikh Anta Diop. Il loue actuellement un appartement pour se sentir plus en sécurité. D'après lui, les conditions de vie et d'études à l'Université Cheikh Anta Diop étaient exécrables et dangereuses pour son homosexualité. L'appartement se situe à la Médina. Ce quartier populaire de la région de Dakar accueille de nombreux fonctionnaires, néanmoins, il reste un quartier défavorisé. Benoist explique à ce propos :

> *« Quand mon père m'a mis à la porte. Une fois arrivé, chez ma mère je devais de tout lui expliquer. C'était très dur pour moi. Mais, j'ai eu plus de peur que de mal parce que ma mère a été très compréhensive. Pour elle, du moment que je ne compte pas rester homosexuel durant toute ma vie, ce n'est pas un problème parce que je peux fonder une famille plus tard. Tu sais nous les MSM, on a le soutien maternel, mais pas le soutien paternel. Je peux même dire que la plupart des MSM sont acceptés par leur maman et non par leur père. Pour ma part, je pense que c'est normal parce que la mère est plus proche de son enfant que le père »* (Entretien réalisé avec Benoist : Dakar septembre 2010).

Telle est l'explication que donne Benoist quant à la réaction de sa mère. Les récits d'autres hommes, dont Daniel, font écho au témoignage de Benoist. En parlant de son arrestation, Daniel souligne :

> *« J'ai vécu ma détention très difficilement. Mise à part ma mère, aucun membre de ma famille ne s'est déplacé pour me rendre visite. Ma mère m'a rapporté par la suite que toute ma famille s'était rassemblée pour dire que : je suis d'ores et déjà considéré mort. Cette arrestation a rendu publique mon homosexualité, mais aussi distendu les liens avec ma famille. Heureusement, j'ai pu compter sur*

ma mère. Elle m'a assuré quoiqu'on ait pu dire sur moi, elle me soutiendra toujours. Son seul problème est que je me fasse agresser dans la rue. Elle a peur pour ma vie. Cette attitude s'explique par le fait que les mères sont plus proches de leurs enfants que les papas ».

Selon Benoist et Daniel, les liens intimes qui lient la mère à son enfant justifient la non-violence des mamans à leur égard. En cela, son point de vue rejoint l'analyse d'Abdoulaye Bara Diop sur le rapport mères-enfants dans la société wolof. D'après l'auteur, les relations mère-enfant s'inscrivent très souvent dans un registre de solidarité, d'affection, mais aussi de protection. Il explique : *« le couple mère-enfants forme, généralement, un noyau solide à l'intérieur de la famille étendue et surtout polygame ; il se défend contre les autres, y s'oppose ainsi au père partagé entre plusieurs épouses »* (Diop 1985 : 52). En effet, poursuit-il :

« Peu de conflits traversent les relations mère-enfants, restées affectueuses et stables, malgré l'importance des changements qui bouleversent la société wolof. Mère et enfants constituent la véritable cellule sociale de base ; le père, généralement polygame, est distant, pris entre plusieurs vies de ménage et déchiré par leurs conflits. Les rapports de la mère et de ses enfants restent intimes, permettant de faire face à ces tensions et d'en triompher » (ibid. : 52).

Les remarques de Benoist et Daniel amorcent plutôt une réflexion qu'elles ne conduisent à une meilleure compréhension de ce traitement social de l'homosexualité. En effet, comme on le verra cette reconnaissance affective se pose surtout en fonction du respect des normes sociales. Dans les faits, il est à noter que si les mamans sont plus protectrices c'est parce que très souvent elles nourrissent l'espoir de voir leurs fils fonder une famille conventionnelle (avec femme-s et enfant-s). Ces dernières restent convaincues que l'homosexualité de leurs enfants n'est qu'épisodique. Cette conviction des mamans est souvent alimentée par les discours de ces hommes qui leur font la promesse de se marier un jour. Benoist rapporte ainsi *« Lorsque j'ai expliqué à ma mère ce qui s'est passé avec mon père. Elle m'a répondu : ' il n'y a pas de souci du moment que tu ne comptes pas rester homosexuel durant toute ta vie ».* Il poursuit : *« pour moi, je suis homosexuel parce que c'est ce que je ressens. Ce n'est pas arriver à moi tout seul. C'est*

arrivé aussi à d'autres personnes. Donc, je ne peux qu'accepter mon homosexualité. Ainsi, je suis homosexuel, mais pour ma mère je suis hétérosexuel et au quotidien je fais tout pour lui prouver cela. Car, je ne peux pas rester homosexuel à vie, ça je ne veux pas. Je le lui ai promis, je pense fonder une famille ». L'expression du désir de mariage traduit la volonté de satisfaire des attentes sociales (fonder une famille, avoir des enfants). Comme le montre François Delor : « la socialisation primaire s'inscrit à l'intérieur de ce processus de construction de soi et du monde, s'appuyant sur une modalité de la promesse largement affective et conditionnée par une forme de promesse en retour : obtenir la confiance et la protection à condition d'une adéquation suffisante à divers impératifs sociaux ; être reconnu à condition d'être reconnaissable, être attaché émotionnellement à condition d'être et de rester attachant, etc. Il existe une interaction étroite, à l'intérieur de ce processus, entre l'anticipation de soi, l'anticipation de l'autre et l'anticipation du monde, dans une visée de maintien de la relation comme espace de reconnaissance rassurant en lui-même » (Delor 2004 : 276).

Dans cette perspective, on peut parler d'arrangement avec des attentes contradictoires, de négociations, de bricolage. Cela témoigne de la peur du rejet et aussi du besoin de reconnaissance affective de ces hommes dans la sphère familiale. Ainsi, il faut considérer les effets de la violence sur les perceptions et les représentations individuelles ; autrement dit, du rôle de la violence dans la formation des subjectivités (Das et coll. 2000).

Le vécu de l'homosexualité au sein du couple illustre ce processus. Analysons à ce propos le récit d'Olivier. Olivier est militant dans une association de *MSM* à Dakar, mais s'est installé dans un pays limitrophe du Sénégal pour les besoins de son travail. Il fait ainsi des séjours réguliers au Sénégal, j'ai pris contact avec lui lors d'un groupe de discussion à Dakar. Olivier est père de deux enfants et divorcé depuis deux ans après six ans de vie conjugale. Il soutint que c'est lui qui a demandé le divorce pour mieux vivre son homosexualité, car il ne voulait pas faire souffrir sa femme. Il me parle d'une vraie complicité avec sa femme qui est au courant de son autre identité sexuelle. Il souligne que, par moment, sa femme prenait même

l'initiative d'inviter ses amis du milieu à des repas. Il estime que pour celle-ci c'était un moyen de le retenir à la maison.

En outre, il convient de noter que si le couple est un refuge, un espace de sécurité, pour les hommes aux identités sexuelles multiples (car, comme je l'ai indiqué plus haut, il constitue une couverture sociale), ces derniers peuvent aussi y être plus exposés à la surveillance par le contrôle de leurs performances émotionnelles et sexuelles. Comme nous l'explique Olivier, l'espace domestique est contraignant quant à l'expression de l'homosexualité en ce sens que la vie de couple dans ce contexte nécessite compromis et mensonges. *« En étant marié, j'étais conscient que je ne peux pas me comporter comme avant. Donc, j'ai réduit considérablement mes fréquentations. Dans le même temps, je ne sortais presque plus. Et pour les sorties nocturnes, il fallait donner un alibi. Je faisais tout pour rentrer tôt à la maison, parce que je devais me comporter en bon père de famille ».* De la même façon, Olivier explique que pendant cette période, il n'était pas libre de faire ce qu'il voulait en présence de sa femme pour ne pas la choquer ou la blesser. Étant donné que dans les imaginaires, l'espace domestique est défini comme un espace hétérosexuel. De fait, si dans un couple hétérosexuel certaines formes d'expression affectives et intimes peuvent choqués, néanmoins ils restent tolérés. Toutefois, il convient de préciser que l'individu n'a pas cette même liberté avec ses partenaires de même sexe dans l'espace domestique. Dans ce contexte, les sentiments amoureux ou intimes doivent être tus en faveur de comportements conventionnels plus adaptés à la situation du moment.

Par ailleurs, Olivier estime que c'est aussi difficile pour une femme, partagée entre son amour pour son mari et les exigences sociales, de vivre avec un homme qui a « des pratiques homosexuelles » sur le long terme. Sans vouloir donner trop de détails quant aux raisons de son divorce (j'apprends plus tard que Olivier a quitté sa femme lorsqu'il a su qu'il est infecté), selon lui, cette situation justifie les ruptures conjugales de plusieurs de ses pairs.

« Au Sénégal, quand tu te maries, tu te maries avec une famille voire un clan ou un lignage entier. De plus, il est très difficile en ces temps difficiles de vivre en apartheid, c'est-à-dire avec femme et enfants. Peut-être que ceux qui ont les moyens peuvent se le permettre. Mais, en tout état de cause, cela reste encore mal vu par les parents qui vont le vivre comme un abandon. Dans ces contextes, il est difficile d'avoir une certaine intimité. Ce qui nécessite des stratégies au quotidien pour rester dans la norme dominante. De plus, les femmes à qui leurs maris demandent d'avoir des rapports anaux la plupart du temps soupçonnent leurs maris. Et partant de là, elles vont faire plus attention à ses fréquentations et ses sorties. Du moment, qu'elles en ont une certitude, elles quittent leurs maris, car (même si c'est vécu comme une trahison ou un manque d'amour) une femme peut supporter que tu lui trouves une coépouse, mais pas que tu aies des rapports sexuels avec des hommes. Dans le milieu, la majeure partie de ceux qui sont mariés, leurs femmes ne savent pas qu'ils ont des rapports sexuels avec des hommes. Parce que tout simplement cela peut aussi générer des tensions sociales entre les deux familles. Et la femme peut aussi décider se venger puisque se sentant humilier par l'attitude peu honorable de son mari par des propos violents à l'égard de celui-ci » (Discussion de groupe : Dakar aout 2010).

Cela signifie que la reconnaissance au sein du couple hétérosexuel est souvent compromise par le fait que les partenaires ont du mal à s'accorder sur cette vie en raison du manque de liberté, mais aussi le plus souvent en raison du poids de la société sénégalaise.

Dans ce contexte, l'espace domestique n'est pas formellement un espace privé et de liberté en ce sens qu'il est souvent soumis au regard des autres (amis, voisins, parents). En outre, comme le souligne Olivier, la violence au sein du couple peut aussi être psychologique (sous forme de chantage, de manipulation). « Un ami d'un certain rang social, il est professeur, fait souvent l'objet d'intimidation, de menace et de dénonciation de la part de sa femme. Cette dernière a vu des messages suspects sur son téléphone portable. Et depuis lors, il est non seulement très surveillé par sa femme, mais aussi à chaque problème elle le menace de révéler son homosexualité. Pour vous dire que même au sein du couple l'homosexuel n'est pas en sécurité, parce que l'homosexuel y est plus exposé à la violence ». Néanmoins, des études portant sur le couple homosexuel (comme celle de David Bell et Gill Valentine 1995), nous imposent à inscrire cette violence

dans les formes de violence conjugale. Leur étude met en évidence l'existence de rapports de domination et d'exploitation au sein des couples de lesbiennes. « Dès lors, les structures familiales telles qu'elles sont mises en pratique (et en représentations) dans l'espace domestique, lieu de la vie quotidienne dans sa dimension la plus ordinaire et lieu privilégié de la socialisation sont d'emblée appréhendées comme champ où se déploient ces microdispositifs et microprocédures du pouvoir -donc de la violence intrinsèque à tout rapport de pouvoir- qui façonne les habitus, ces systèmes de prédispositions structurées et structurantes déterminant de styles de conduites transposables dans d'autres champs sociaux » (Janin et Marie 2003 : 9).

Au fond, le récit d'Olivier montre qu'il n'existe pas un public où l'on est contraint « à jouer » et un privé où l'on est vraiment soi, mais que même dans l'intimité, l'individu doit se soumettre à certaines normes ce qui fragilise la mise en scène du couple hétérosexuel.

Afin d'éviter pareilles situations, rares sont les hommes dont les épouses sont dans la confidence. Certains, dont Francis a fait le choix d'avoir une relation avec une prostituée. D'après eux ce type de relation leur pose moins de problèmes (p.295).

b. Du mépris à la reconnaissance

Maurice a vécu la même situation difficile décrite par ses pairs. Ce président d'association de *MSM* parle d'une cohabitation conflictuelle avec sa famille à la suite de la découverte de son homosexualité. Il décrit son expérience de l'homosexualité en termes de manque d'affection, de brimades et de privation. Mais lui, non plus, n'a pas été mis à la porte, même s'il considère que tout le poussait à quitter le domicile familial (à commencer par les remarques désagréables, le rejet de certains membres de sa famille jusqu'à sa punition expéditive dans un village pour l'éloigner du milieu *MSM)*. Il explique :

> *« Moi la discrimination commence chez moi à la maison avec ma propre famille. Dans la rue, les gens ne font que parler. À commencer par les personnes de même âge, car tu es toujours soigné, bien*

habillé c'est cette différence qui fait que ňu lay copéeti [ils parlent dans ton dos] parce qu'ils sont jaloux de ta situation. Par contre, à la maison c'était dur. Je veux souligner une chose, si tu es MSM et que tu participes à toutes les dépenses quotidiennes, tu es mieux considéré. Les gens ont du respect pour toi, car tu payes les factures d'eau, d'électricité et tu leur donnes de l'argent. Tout le monde va crier ta bonté. Cette hypocrisie se retrouve partout. Moi, je la vis personnellement. Je me rappelle lorsque je n'étais pas là, à l'heure du déjeuner on ne réservait pas d'assiette pour moi. Si je prenais la natte pour prier, mon propre frère me disait que je n'ai pas le droit de prier avec eux. J'ai aussi une sœur qui me cherchait tout le temps des histoires. Tout le monde sait que c'est une TS [travailleuse du sexe], mais on ferme les yeux sur ça. Par contre, pour moi tout le temps c'est des brimades. C'est ma demi-sœur, elle ne cessait de me provoquer et tenait des propos très choquants envers moi. Elle me demandait, puisque je suis un goorjigeen, de mettre un pagne et de venir l'affronter comme une fille dans le patio. Il est arrivé à un moment où j'avais perdu cette estime de soi en raison des attitudes très discriminatoires à mon égard. Je me disais comment je peux m'aimer, alors que je suis rejeté par ma propre famille. Le climat était très tendu à la maison. Je ne voulais qu'une seule chose, mourir ou quitter la maison définitivement. C'est quelques années après que j'ai pu me relever quand j'ai commencé à voyager et à avoir des opportunités. Au retour de chaque voyage, je dépense beaucoup d'argent pour acheter des cadeaux (chaussures, sacs, et autres accessoires). Ma famille voit que je pars à Mexico, Paris, Londres, Johannesburg. Depuis lors, les gens te donnent une importance dont tu ne t'y attendais même pas. On a une certaine paix certes dans nos familles, mais on l'achète. Si tu n'as pas d'argent, tu n'es pas respecté. Quand tu n'as pas d'argent, ils te stigmatisent et te discriminent. Celui-ci dans son quartier [en s'adressant à Léon], il vit sans problème, car il ne doit rien à personne. Il y a des gens qui le sollicitent pour les aider financièrement. Pourquoi est-il accepté à part entière chez lui ? Car, les gens ont besoin de lui, il est utile financièrement. D'autres que moi pourront vous faire la même remarque ».

Il poursuit:

« Je vous assure, avant j'ai vécu des choses difficiles. Ma famille a tout fait pour me dissuader de rester dans le milieu. J'étais enseignant en alphabétisation en zone rurale. Mais, mon affectation était une sorte de punition. Lorsque j'ai abandonné l'école, ils m'ont forcé à faire une formation en sensibilisation afin que je quitte par la suite la ville. Je me suis retrouvé ainsi isolé dans un village. En zone rurale, je n'avais d'accessibilité ni dans le milieu, ni dans les structures de soins. Mes partenaires me manquaient énormément de même que mon entourage. En zone rurale, les gens, même mes

collègues, prêtent peu d'attention à mon comportement. Et pourtant, j'ai certaines mimiques qui n'ont rien d'un 'goor tiggy ' [un vrai homme] comme la façon de parler, de taper des mains ou de rouler les yeux [joignant le geste à la parole Maurice me montre comment il faisait]. Cette situation moins contraignante permet d'entretenir des relations sexuelles ou amoureuses avec des hommes sans problème ».

Le récit de Maurice attire l'attention sur trois points intéressants. Tout d'abord, il témoigne à la fois du vécu de la violence dans les familles et de la baisse de l'estime qu'il a de lui-même. Ensuite, il permet de poser une interrogation sur la violence dans divers espaces publics (urbain et rural). Cela signifie que les réactions vis-à-vis de l'homosexualité varient d'un espace urbain à un espace rural. Enfin, son récit ouvre une réflexion sur les possibilités de la reconnaissance sociale au sein des familles. Ce qui nous amène à interroger les conditions de cette forme de reconnaissance sociale. Je propose d'aborder ces points ci-dessous.

La violence dans les différents espaces publics

Dans son article « la possibilité d'une ville. Comprendre les spatialités homosexuelles en milieu urbain », Stéphane Leroy présente la ville comme un espace de liberté et d'affirmation identitaire pour les homosexuels dans la mesure où elle offre un grand anonymat, cela explique d'après l'auteur que les homosexuels soient plus visibles dans l'espace urbain (du moins en France comme le montre d'ailleurs le récit de Jean, p.48). L'auteur souligne à ce propos : *« les métropoles sont attractives pour les gays et les lesbiennes, car ils les considèrent comme des espaces de refuge »* (Leroy 2009 : 164). Si cette remarque s'applique très bien à l'espace urbain français, on peut s'interroger sur la pertinence d'une telle analyse au Sénégal. Certes, la ville offre plus d'opportunités de rencontres (avec les bars, les hôtels, les jardins publics, les boîtes de nuit, etc.), mais également elle est un espace de contraintes pour ces acteurs. Les témoignages ci-dessous donnent à lire l'existence de formes de sociabilités homosexuelles moins contraignantes au village.

Maurice dit avoir mal vécu son isolement dans un village, cependant, pour lui le seul avantage c'est qu'au village les gens sont moins suspicieux.

D'autres témoignages corroborent ce point de vue. Joseph explique ainsi « dans certains villages à Ziguinchor, par exemple, on ne stigmatise pas les gays. Par contre, ici à Dakar on peut même te tuer ». De la même façon Paul remarque :

> *« Tu sais au village les gens sont des analphabètes. Ils ne savent rien. De fait, les gays peuvent faire des 'folies' (comme organiser des tanbeer : soirée de danse nocturne) et les gens ne disent rien. De même qu'à Thiès, là-bas xaleeyi nàamuñu daara (les jeunes ne sont en manque de rien). À certaines heures de la nuit, ils se rassemblent dans une place très connue de la ville. Mais, à Dakar, de tels rassemblements sont impossibles, parce que c'est la capitale ».*

Partant de ces considérations, la campagne offre-t-elle plus de sécurité et de liberté pour exprimer librement sa sexualité ? Autrement dit, la violence est par essence urbaine ? Mais alors, pourquoi la violence vécue est décrite différemment en fonction des différents espaces urbains (par exemple entre Dakar et les autres régions telles Thiès et Ziguinchor) ? Aussi, il convient de préciser que lors des manifestations de 2008 et de 2009 contre l'homosexualité, la violence était plus aigüe dans la banlieue que dans les autres quartiers de la capitale dakaroise. Cela voudrait-il dire que la violence est géographiquement située ? À cet égard, quelles logiques sociales, économiques et politiques justifient à divers degrés l'expression de la violence dans l'espace public ?

Médias et violence dans l'espace public

Il n'est pas inutile de rappeler que la question de l'homosexualité a occupé une place centrale dans l'espace médiatique. Aussi, c'est par le biais du magazine d'informations mensuel *Icône* que la controverse sur l'homosexualité dans l'espace public a pris forme. Se pose alors le rôle des médias dans la manifestation de la violence dans l'espace public.

Comme le souligne Michel Wieviorka (2004), « l'idée entre violence et médias n'est pas neuve » (Wieviorka 2004 : 109). On peut rappeler dans ce sens le rôle des médias de *mille Collines* dans le génocide rwandais (Marie-Soleil Frère 2005). Dans un autre registre, Julien Bonhomme (2009) revient sur le rôle des médias dans l'amplification de la rumeur des vols de sexe et

des violences en Afrique. De même, au Cameroun Peter Geschiere (2010) souligne la publication d'une liste de présumés homosexuels dans les médias locaux comme étant le facteur catalyseur de la violence à l'endroit de supposés homosexuels dans l'espace public.

Au Sénégal, la forte médiatisation politique des hommes aux identités sexuelles multiples a participé de façon non négligeable à la perception négative de l'homosexualité comme une problématique centrale, dangereuse, voire menaçante et urbaine. Par contre, en zone rurale cette ferveur médiatique a été moindre puisque les journaux n'y sont pas commercialisés. Cela explique que l'homosexualité soit peu présente, voire absente, dans le quotidien des acteurs. L'enfermement de l'homosexualité comme un produit liée à la crise, au chômage, et à la mondialisation a conduit également à la perception de l'homosexualité comme un phénomène urbain.

Cependant, l'on peut se demander à l'instar de Michel Wieviorka, si « la mise en forme par les médias, comme le suggèrent Martin Barker et Julian Petley, ne relève pas de ce qu'a envie l'opinion, pilotée par des 'moral compaigners', des activistes de la morale ? » (Wieviorka 2004 : 131). Dans ce sens, l'auteur analyse ainsi les écrits des journalistes comme faisant partie d'un ensemble structurel qui favorise l'émergence d'un discours violent. Cela incite ainsi à inscrire les écrits des journalistes dans le contexte social et politique de l'homosexualité dans lequel ils s'appuient.

Au Sénégal, l'homosexualité est perçue majoritairement comme une menace, une alliance secrète contre les règles de vie en société. Il est donc possible d'identifier dans la population sénégalaise différents *entrepreneurs de morale* (Becker 1985) tel Mansour Dieng, directeur de publication du magazine *Icône*. Ce dernier qualifie son magazine de « sentinelle des valeurs morales[83] sénégalaises » (reportage réalisé par canal+ Sénégal : avril 2009) et estime avoir fait son devoir de citoyen en publiant les photos du « mariage gay » de Petit-Mbao. Ainsi, l'on peut soutenir que la violence, contre les hommes aux identités sexuelles multiples s'inscrit globalement dans une

[83] Vidéo en ligne. URL : http://futursenegalvideo.fliggo.com/video/oQGGdeM7

économie morale déterminée en grande partie par l'ordre dominant qui fait de chaque Sénégalais un *entrepreneur de morale*.

En outre, pour ne pas simplifier l'analyse, je propose de comprendre la violence dans un contexte global où la violence est présente dans plusieurs secteurs de la vie sociale, notamment à Dakar.

Violence comme produit de rapports sociaux conflictuels. La ville, lieu de domination et de violence ?

La ville peut être définie comme un espace politique en ce sens qu'elle est souvent utilisée comme espace de contestations et de violence pour asseoir au mieux une domination politique, culturelle, sociale, ethnique, etc. Mais, *« au-delà de son rôle catalyseur en matière de contestation politique, l'agglomération urbaine présente une composante sociale et économique qui détermine en grande partie les manifestations de sa violence »* (Pérouse de Montclos 2002 : 24).

L'espace urbain dakarois, plus que les autres régions du Sénégal, cristallise nombre de frustrations sociales en raison de la crise économique mondiale. Plusieurs auteurs ont montré que les inégalités sociales se sont accentuées depuis la crise économique (p.161). Dans le même temps, ces clivages sociaux structurent l'occupation de l'espace urbain dakarois. En effet, si à l'époque coloniale, la séparation des résidences basée sur le revenu et la classe a un référent racial (Cruise O'Brien 1975 : 25), dans le contexte actuel les facteurs raciaux laissent la place aux facteurs socio-économiques. Cette fracture sociale est observable à travers les modes de vie élevés dans les quartiers résidentiels tels les Almadies, Fann-Résidence, Point-E, Sacré-Cœur, Mermoz, etc. (dont certains déjà réputés à l'époque coloniale pour être des quartiers de gens riches), de ceux des quartiers populaires et défavorisés comme la Médina[84], le Plateau et la banlieue (Pikine[85], Guédiawaye,

[84]La Médina, située dans le sud de Dakar, tel que relaté plus haut, est le quartier le plus peuplé de la Capitale.

[85]Pikine reste la localité la plus peuplée de la région de Dakar. Un surpeuplement qui ne cesse d'évoluer, car Pikine accueille de plus en plus de personnes qui viennent chercher du travail à Dakar. Cela implique plusieurs problèmes, dont l'assainissement, la précarité une insécurité grandissante et les inondations (liées à des problèmes de lotissement).

Thiaroye, etc.) qui regroupent la majeure partie de la population dakaroise (Diaz Olvera et al. 2005).

Dans ce contexte, la lutte pour la reconnaissance sociale, politique, culturelle et religieuse donne une place à la violence dans la vie quotidienne des populations. La violence est devenue à la fois un moyen d'expression d'un mécontentement social et de rapports de force dans nombre de domaines de la vie sociale. Les exemples abondent dans la sphère politique, dans le domaine sportif, dans les rapports sociaux, etc. Ainsi, les dernières élections présidentielles de mars 2012 ont été le théâtre de plusieurs violences dans l'espace urbain dakarois. Sur le plan socioculturel et sportif, dans l'arène sénégalaise[86], on note aussi une montée importante de la violence. Une violence qui loin de choquer les souscripteurs ou commentateurs est banalisée et même encouragée, bien souvent, par ceux-ci qui y voient une forme de virilité des *mbër* [lutteurs]. De la même façon, rares sont les rencontres sportives telles que le *football* qui ne se terminent pas dans le sang. Le match qui avait opposé le Sénégal à la Côte d'Ivoire en octobre 2012 en est un bel exemple. N'ayant pas approuvé le score du match, des Sénégalais, en grande partie des jeunes, se sont attaqués à jets de pierre à l'équipe adverse. Notons que ces violences ont concerné aussi des Sénégalais venus assister à cette rencontre sportive.

Cette culture de la violence est favorisée par un contexte social, économique et politique fragilisé (partie2). De fait, il faut considérer que la violence sociale observée en ville n'est pas forcément urbaine, mais s'inscrit plutôt dans les dynamiques sociales (précarité, urbanisation, chômage, etc.). Dans ce contexte, les manifestations de violence à Dakar apparaissent à la fois comme une révolte contre un système inégalitaire, mais également contre des individus tenus pour responsables de la situation actuelle du pays (politiciens, marabouts, etc.). Ainsi, l'on peut comprendre que la violence contre les hommes aux identités sexuelles multiples prenne forme là où les structures sociales sont déjà fragilisées et les inégalités socio-économiques très prononcées. De fait, la violence observée dans l'espace

[86] Au Sénégal, le *Lamb* (la lutte traditionnelle avec ou sans frappe) constitue le sport national du pays. Ce sport depuis quelques années déchaine les passions.

public, tout comme celle faite aux hommes aux identités sexuelles multiples, ne fait que révéler les rapports sociaux conflictuels au sein de la société sénégalaise exacerbée par la crise économique mondiale.

En outre, l'identification de ces hommes dans l'espace public apparaît comme majeure dans la construction de la violence. La mobilisation politique plus importante en ville de ces hommes à travers les associations de *MSM*, l'actualité de la lutte contre le sida et de l'homosexualité à travers le monde sont autant de facteurs de visibilité qui obligent les populations à penser l'homosexualité au quotidien. Cela favorise la violence parce que la présence d'hommes aux identités sexuelles multiples remet en cause les bases d'une société déjà fragilisée par les mutations économiques, politiques et sociales. Dans d'autres contextes, l'histoire montre que si la visibilité sociale de l'homosexualité dans l'espace public impose un débat et de nouvelles lois, elle crée aussi un sentiment d'insécurité morale, de panique sociale. Cela implique le recours à la violence comme moyen de protection face à ce qui est perçu comme une menace à l'ordre social. Le cas de la France est dans ce sens exemplaire : le récent débat sur « le mariage pour tous » a fait naître dans l'espace public des discours homophobes et autres manifestations anti homosexuelles.

Toutefois, le contexte de l'homosexualité au Sénégal ne doit pas nous amener à penser l'expérience des hommes aux identités sexuelles multiples qu'avec l'expérience du mépris et de la violence. Comme je l'ai annoncé avec l'exemple de Paul, il existe divers degrés de connaissance et de reconnaissance de l'homosexualité dans les familles. En effet, il arrive que les hommes échappent à la violence à travers diverses stratégies. C'est vers cela que je me tourne à présent.

c. Les conditions de la reconnaissance dans les familles

Une reconnaissance sociale négociée. Renverser le stigmate par les finances.

Au sein des familles si l'homosexualité fait l'objet de déni et de violence, il est essentiel de souligner la gradation de l'opprobre jetée sur les pratiques. Revenons sur le récit de Maurice.

Dans un premier temps Maurice fait l'expérience d'une non-reconnaissance dans sa famille. À la lecture de son récit, on note une différence de traitement social entre l'homosexualité de celui-ci et le métier (la prostitution) de sa sœur. Le rejet de Maurice par sa famille d'emblée peut être compris en raison de la perception négative de l'homosexualité dans la société sénégalaise. Pour autant, même si l'homosexualité fait l'objet d'une répression plus sévère (arrestations, emprisonnements, amendes, etc.) que la prostitution féminine, ces deux pratiques sexuelles font communément l'objet d'une réprobation morale. Dans ce sens, un autre aspect significatif mérite d'être considéré : l'apport financier de sa sœur. Celle-ci (plus utile financièrement) subit moins la pression familiale que Maurice qui ne travaille pas à cette période. Cela explique le manque de soutien familial et l'absence d'estime sociale à l'égard de Maurice. Dans ce sens, il faut considérer qu'« être quelqu'un envers qui les autres sont sincèrement reconnaissants semble constituer une autre composante importante du fait d'être une personne au sens propre du terme. Ne contribuer à rien ou ne recevoir aucune reconnaissance pour ses contributions signifie être dépourvu du rang ou du statut de personne dans le milieu de vie structuré par la coopération entre personnes » (Ikäheimo 2009 : 13). Le manque de ressources prive ces hommes de leur statut de personne, d'être humain. Maurice devient « une non-personne » pour les membres de sa famille dans le sens d'être « invisible ». Il parle de ce frère qui l'ignore et lui interdit de prier sur le même tapis que les autres, témoignant ainsi d'une forme de mépris. La privation de repas constitue aussi une autre forme d'exclusion.

Dans un second temps, à travers les cadeaux que Maurice offre aux membres de sa famille (chaussures, sacs, et autres accessoires, etc.), il

montre qu'il est possible de remettre en cause les représentations morales sur l'homosexualité (qui fait de l'homosexuel un être nuisible, incapable et responsable des malheurs de sa famille cf. récit de Pierre) et souligne les modes de subjectivation des acteurs. Ici, le capital économique est un moyen d'action pour accéder à la légitimité sociale. Autrement dit, les finances permettent de renverser le stigmate. Ce que suggèrent notamment les propos de Maurice « on a une certaine paix certes dans nos familles, mais on l'achète. Si tu n'as pas d'argent, tu n'es pas respecté. Quand tu n'as pas d'argent, ils te stigmatisent et te discriminent ». En ce sens, la reconnaissance sociale est régie par la valeur de l'argent. Cela permet aux hommes qui disposent d'un capital économique plus important d'être réhabilités et d'accéder plus facilement à la reconnaissance sociale individuelle, comme c'est le cas de Maurice. De fait, il est important de replacer certaines stratégies d'extraversion des acteurs (exil), les stratégies de survie « les rapports sexuels transactionnels », dans ce contexte dans la quête d'une reconnaissance sociale (condition nécessaire à la réalisation de soi et d'exister comme acteur). Cette forme de reconnaissance sociale transcende également les rapports au sein du couple. C'est notamment ce que nous enseigne l'expérience de Maurice.

Maurice est marié et père d'une petite fille de deux ans. Il vit temporairement avec son épouse [*jabar*]. Maurice n'a pas souhaité qu'on la rencontre puisqu'il ne veut pas la mêler à son occupation professionnelle. Maurice a connu sa femme alors qu'il fréquentait son frère. « Celui-ci c'était un ami, on n'a jamais eu de rapports sexuels. Je le fréquentais chez lui. Et c'est là-bas que j'ai connu sa sœur. Il nous arrivait de partager des soirées, d'aller tous en boîte de nuit. J'ai apprécié son côté très calme, gentil, travailleur ». Quelque temps après leur rencontre, ils décidèrent de se marier. Maurice considère que c'est en toute connaissance de cause que sa femme a accepté de se marier avec lui malgré les réticences de sa famille. Pour Maurice, cette reconnaissance au sein du couple s'exprime au quotidien dans la façon dont sa partenaire passait sous silence certaines remarques le concernant ; mais aussi par l'estime, l'attention et l'amour qu'elle lui portait malgré les réticences de sa famille à leur union. « Elle

savait ce que je vivais. Car c'est elle qui nous suivait partout lors des sorties. Elle a souvent assisté à des disputes par rapport à nos fréquentations. Et un jour ayant bu, j'ai trop parlé. D'ailleurs, elle s'en souvient. Donc, elle savait mon orientation sexuelle. Mais, elle ne m'a jamais posé la question directement. Parfois, pour aller en boîte de nuit je m'habillais autrement, j'ai essayé de changer pour lui faire plaisir. Mais c'est elle qui me demandait de porter les habits sexy que je mettais d'habitude ». Il poursuit : « Lorsque je me suis marié avec elle, tous mes amis MSM ont su que je me suis marié. Ainsi, elle a reçu des appels téléphoniques de partout. Les gens lui disaient pourquoi tu t'es mariée avec cette personne. On lui a tout raconté sur mon orientation sexuelle. Elle leur a répondu qu'elle m'a vu comme j'étais, je lui plais comme je suis, c'est pourquoi elle s'est mariée avec moi. Une fois de plus, elle ne m'a jamais posé de questions sur ce que je vivais. Bref, elle m'acceptait comme je suis ». Depuis deux ans, Maurice mène une vie conjugale avec cette femme, mais ne réside que temporairement chez sa femme. Tous deux vivent dans des maisons séparées, celles de leurs parents. Cela permet à Maurice de disposer d'une certaine liberté. De cette union née une petite fille en 2010.

À côté de cette vie de couple conventionnelle, Maurice mène une autre vie. Il entretient des rapports amoureux et/ou sexuels avec des hommes et se définit comme *MSM*. Aussi, il est président d'une association de *MSM* créée en 2000. Pour séparer ces deux vies, Maurice a pris un appartement qui lui sert de seconde demeure et de local pour les activités de sensibilisation. « Pour ne pas lui faire de la peine, j'ai décidé de diminuer mes fréquentations dans le milieu. Mais, je continue mes activités dans l'association. Je lui ai dit que c'est une association de lutte contre le sida. J'ai loué un appartement où je séjourne temporairement ». Il considère à cet effet que cette vie parallèle ne l'empêche pas d'avoir des sentiments amoureux pour sa femme « même si je suis davantage attiré par les hommes, j'éprouve des sentiments pour ma femme ». Parlant de son divorce Maurice dit avoir été très affecté. « Au tribunal, j'étais tétanisé à l'annonce de mon divorce. Ma femme, je l'aimais ». En effet, en 2012 le couple se sépara. Par la suite, son ex-femme s'est remariée cette fois-ci avec un *toubab* [blanc]. Étant

très déçu, Maurice reproche à sa belle-mère d'être la responsable de son divorce. À propos de sa séparation avec sa femme, il explique : « au début, certains membres de sa famille se sont opposés à cette union et voulaient nous séparer. Mais, lorsqu'ils ont vu que je me comportais bien avec eux, que j'étais toujours correcte avec eux, et que je traitais bien leur sœur ; les tensions se sont apaisées. En effet, à chaque voyage j'apportais des cadeaux à ma femme (sacs, bijoux, habits, etc.). Je voulais qu'elle ne manque de rien. Ainsi, je faisais tout pour la combler. Par contre, avec sa mère, c'était une autre histoire. Elle croyait après le mariage que j'allais amener sa fille vivre en France puisque dans le cadre de mes activités associatives j'ai des opportunités de voyage. Donc, pour elle j'ai l'occasion de m'installer à l'étranger. Au début, de mon mariage avec sa fille, on m'a dit que sa mère c'est une personne intéressée, qu'elle est trop matérialiste. Mais, je n'ai pas voulu croire ce que les gens racontaient. Lorsqu'elle a vu que rien de tel ne s'est produit, elle a commencé à instrumentaliser sa fille. J'ai voulu que ma femme aille vivre chez mes parents comme il est de coutume. Mais, elle lui a conseillé de rester afin que je puisse participer à ses dépenses quotidiennes. Ce sont ces problèmes avec ma belle-mère qui sont la raison de mon divorce ».

Dans ce cadre, on voit que ce qui conditionne la reconnaissance c'est la satisfaction des besoins qui se déclinent ici en termes de sécurité matérielle. En outre, les finances tout en montrant les possibilités de reconnaissance au sein du couple soulignent aussi sa fragilité.

Au final, à l'instar d'Heikki Ikäheimo (2009), l'on peut se demander si cette forme de reconnaissance relève d'une véritable reconnaissance sociale. En parlant de l'attention reçue dans sa famille Maurice fait remarquer à cet effet : « je peux dire que c'est de l'hypocrisie, certes devant moi, personne ne dit rien, mais quand je ne suis pas là, ils me discréditent, ils me méprisent. Je sais qu'ils ne sont pas sincères avec moi ». Ainsi, si l'on s'en tient à l'expérience de Maurice, cette forme de reconnaissance sociale instrumentalisée n'est forcément pas dépourvue de mépris social. Aussi, au sein du couple, même si les deux partenaires s'accordent sur cette vie

l'insécurité matérielle peut bouleverser cet équilibre. Dans ce sens, la reconnaissance sociale par les finances est loin d'être acquise de façon définitive. Elle apparaît de fait comme une forme incomplète de reconnaissance.

En outre, il faut considérer que si les finances permettent d'échapper à la violence, elles ne sont pas la seule possibilité de reconnaissance au sein des familles et du couple. La reconnaissance sociale au sein des familles repose aussi sur d'autres modalités telles que la victimisation, la maladie et l'amour.

L'acceptation de l'homosexualité comme maladie

Léon est un associatif de vingt-neuf ans qui occupe un poste clé dans son association de *MSM*. Il est aussi médiateur de santé. Après le divorce de ses parents, il reste vivre avec son père et ses tantes (les femmes de son père). C'est dans ce contexte de l'absence de la présence maternelle que Léon a subi trois viols qui pour lui sont la cause de son homosexualité. Il a été violé pendant son enfance et à l'adolescence. Son premier viol remonte à l'âge de six ans et son premier violeur c'est un ami de son père (p.184). Par la suite, à l'âge de 10 ans, Léon dit être victime d'un second viol de la part d'un jeune homme hébergé par sa famille. Il raconte : *« par la suite quand j'ai eu 10 ans, moi qui croyais que mon cauchemar était fini, il y eut une autre personne. Celui-ci habitait dans un village. On l'avait hébergé à la maison pour qu'il finisse ses études secondaires. Il profitait des moments où nous étions seuls, car c'est lui qui me m'aider pour mes devoirs, pour abuser de moi. J'avais peur de lui, car il me menaçait, donc je répondais favorablement à ses moindres désirs (attouchements sexuels, caresses, pénétration) ».* Il poursuit : « *le troisième viol, je l'ai subi de la part d'un cousin germain. Quand j'ai eu 14 ans, j'ai pris la décision de quitter la maison, car ce que je vivais était dur. Ainsi, je me suis installé à Dakar chez une tante. Mais là-bas aussi, un de mes cousins couchait avec moi. Je suis resté là-bas 3 ans ».*

Aujourd'hui, Léon assume ouvertement son orientation sexuelle comme en attestent ces propos *« je suis efféminé, je marche comme une femme, je parle comme une femme, mais je ne vais pas dire par peur d'être*

stigmatisé je ne sors pas et je ne fous rien de ma vie. Cela ne m'empêche pas de fréquenter les lieux publics. Les fêtes de Korité, de Tabaski ainsi que la prière du vendredi, je vais à la mosquée comme tout musulman. J'assiste aux cérémonies familiales (baptêmes, mariages, et autres rencontres familiales). Je n'ai pas de sens interdit. Comme ma famille m'a accepté comme je suis, le reste qu'il m'accepte ou pas ne me fait rien ». Néanmoins, au cours des discussions réalisées avec lui, on note une certaine amertume à l'endroit de son père. En effet, parmi les trois viols vécus, celui qui l'a le plus marqué c'est son premier viol à l'âge de six ans par l'ami de son père. Léon en garde un douloureux souvenir et en veut jusqu'à présent à son père, car ce dernier ne l'a pas cru quand il a dénoncé son ami. Il s'exprime en ces termes : « *je n'ai qu'un problème et c'est avec mon père parce qu'il était au courant des agissements de son ami depuis le début, mais il ne veut pas reconnaître sa responsabilité sur ce que je suis devenu. Il est fautif parce que je l'ai informé quand son ami m'a pénétré la première fois alors que j'étais jeune, mais il n'avait pas réagi. Donc moi, quand j'ai grandi ma seule vengeance c'est ça, je fais ce que j'ai envie de faire. Je ne prends pas en considération si cela peut nuire à sa réputation de Kilifa [dignitaire, notable]. Il n'a pas réagi quand j'avais besoin de son soutien. Donc, je ne me soucie guère de lui. Je vis ma vie comme je le veux. Dès fois les gens disent : tu ne dois pas faire ceci par respect à ton père, mais ce dernier ne s'est pas soucié de moi quand j'avais besoin de lui. Ainsi, je fais ce que bon me semble* ».

Le cas de Léon est intéressant à plus d'un titre, car c'est le seul *MSM* rencontré dont le proche entourage est au courant de son orientation sexuelle et qui à plus forte raison l'affiche partout (chez lui, dans la rue) sans être mis à la porte. Il est de taille moyenne, une allure de mannequin (pour rappel, il se surnomme Noémie Campbell), démarche nonchalante, voix suave. Dans son quartier, on le surnomme « Léon goorjigeen ». Ce qui ne semble pas lui poser problème. Afin de me le prouver, après quelques rencontres, Léon me convie dans la maison familiale où il loge toujours. Il est quinze heures trente ce mercredi, lorsque l'ami de Léon taxi vient me chercher dans les locaux d'ENDA Santé. C'est l'un de ses rares amis hétérosexuels qui le fréquente. Ce dernier connait tous les pairs associatifs

de Léon. Ceux-ci font appel à lui la plupart du temps pour leurs déplacements.

C'est la première fois que je vais chez Léon, dans sa maison familiale. Nos précédentes rencontres ont eu lieu dans l'appartement du président de son association, à ENDA Santé ou lors de l'accompagnement de certains malades à l'hôpital. Cette visite est donc l'occasion de voir comment Léon est réellement perçu et considéré par les autres membres de sa famille.

Après que son ami m'ait déposée devant la maison, je franchis un petit couloir puis j'entrais dans la grande cour où se trouvaient ses trois tantes, une de leurs amies et Léon. Dès qu'il m'a vu, il est venu à ma rencontre en disant à voix haute « je veux te présenter à ma famille comme il se doit, car tu es une invitée de marque. Vient ma chérie, j'ai averti toute ma famille. D'ailleurs, mon frère n'arrête pas de te demander. On aurait dit que tu l'as tapé dans l'œil. Donc, si tu ne crains pas la place de seconde épouse, j'aurais bien aimé t'avoir comme belle-sœur. Ma famille, voici Gnagna une de mes amies qui travaillent à ENDA Santé qui est venue spécialement de la France pour nous rencontrer ». Après les salutations d'usage, il me demanda de prendre place au milieu d'eux. Et, il reprit la discussion avec ses tantes. Léon était très à l'aise et naturel de par sa façon de parler et de se comporter comme à son habitude. Il égayait la discussion par des boutades, des moqueries et quelques petites provocations. Sur un air amusé et très taquin, il disait à l'une de ses tantes « tu dois changer de garde-robe et d'arsenal de séduction sinon le vieux [en référence à son père] risque de prendre une quatrième femme ». Ces dernières ne semblaient visiblement pas gêner des manières féminines de Léon. Et il ajouta en s'adressant cette fois-ci à moi « mes tantes apprécient énormément ma compagnie parce que je leur fais rigoler tout le temps. Il n'y a que moi qui peux me permettre certaines choses avec elles. C'est également le cas avec certaines femmes mariées du quartier ». Par contre, une petite gêne était perceptible du côté de sa demi-sœur qui se trouvait dans la cuisine à s'affairer pour le repas du soir. Il se retourna vers cette dernière : « j'ai oublié de te présenter mon amie, son nom c'est Gnagna ». Et il me précisa « c'est ma grande sœur. Elle est mariée et vit à Dakar avec son mari. Mais, elle est venue passer quelques jours à la

maison ». Je vois que cette simple présentation a suffi pour que cette dernière soit plus détendue, car depuis mon arrivée elle jette des regards intrigués de temps à autre à partir de la fenêtre de la cuisine qui donne sur la cour. C'est après avoir passé plus d'une heure avec les membres de sa famille trouvés sur place, qu'il amena dans la maison d'à côté où lui et ses frères (mariés) disposent chacun d'une chambre. Il souligna : « moi c'est ici que je loge. Même si mon père c'est un polygame nous disposons chacun notre chambre, car il a deux maisons ». J'étais intriguée de voir Léon très à l'aise et très naturel devant sa famille. J'ai voulu savoir comment il a su se faire accepter par sa famille en tant qu'homosexuel. Il me confia alors : « Pourquoi n'ai-je aucune difficulté avec ma famille ? Je me dis que tout dépend du degré de compréhension dans chaque famille. Et le fait aussi que ces derniers soupçonnaient qu'on me violait pendant mon enfance y est pour quelque chose. En réalité, quand je leur ai raconté le viol de la part de l'ami de mon père, certains ont compris et ont accepté ce que je suis devenu actuellement. Certains sont même allés jusqu'à baptiser leurs enfants Léon, d'autres m'ont confié leurs enfants, des garçons, pour que je m'occupe de leur éducation et j'y veille aux grains. Leurs enfants ne vont jamais devenir homosexuels, car je suis vigilant. Je me lève la nuit pour faire un tour dans leur chambre quand ils dorment pour savoir si tout se passe bien. Je n'aimerais pas ce qui m'est arrivé, leur arrive. Moi cette surveillance, m'a fait défaut ».

Ici, la série de viols subis à l'enfance et l'adolescence semble justifier le soutien familial dont Léon bénéficie au sein de sa famille. Partant de l'hypothèse selon laquelle l'homosexualité de Léon est la conséquence de ces viols ainsi sa famille le considère comme la victime d'une personne malveillante. Par là même, sa famille rend intelligible et tolérable son homosexualité. Pour saisir la logique d'une telle acceptation sociale, il importe de replacer la lecture de l'homosexualité de Léon dans un registre plus large de l'interprétation de faits qui sortent de l'ordre normal des choses telles la maladie.

En Afrique, il existe une thèse communément admise sur la maladie. Trois registres d'interprétation sont ainsi mobilisés : la maladie comme

punition (dans ce cas de figure, l'individu est tenu responsable de ce qui lui arrive, car bravant ou transgressant un interdit), la maladie relevant de la fatalité (dans ce cas on dit que c'est Dieu qui l'a voulu ainsi), la maladie comme l'œuvre d'une tierce personne (dans ce dernier cas, on incrimine soit un individu, soit des esprits ancestraux ou surnaturels. De fait, celui qui est atteint est considéré comme une victime donc pardonnée et soutenue).

À ce propos, il semble pertinent de souligner les propos tenus par le frère de Léon. Je l'ai rencontré lors d'une causerie organisée par l'association de Maurice. Il a tenu à m'expliquer les raisons de son soutien à Léon et à ses pairs. « Léon n'a pas choisi d'être homosexuel, mais c'est à cause d'une personne qu'il est devenu comme cela ». Il précise « Ce n'est pas parce qu'il me donne de l'argent qui fait que j'accepte son homosexualité. Il y a un lien de sang qui nous unit avant tout. Si je le rejette, c'est comme si je rejette une partie de moi. Qu'il soit homosexuel ou pas, je l'accepte comme tel. Même s'il était un dëm [terme wolof pour désigner le sorcier anthropophage], il restera mon frère. Il est comme cela, on n'y peut rien. Moi, je continuerai de le soutenir ainsi que ses pairs parce que c'est difficile d'être comme ça et de vivre au Sénégal. Les gens ne savent pas comment ils sont devenus homosexuels. Ces jeunes ont besoin d'être encadrés, d'être compris. J'assiste à leurs causeries pour leur prodiguer des conseils afin qu'ils fassent plus attention à leurs comportements dans la rue et à leurs comportements sexuels ».

Le cas de Léon sur la tolérance de l'homosexualité d'un membre direct de sa famille peut être traité de manière isolée. En effet, le président de l'association de *MSM* dans laquelle Léon milite souligne à ce propos *« Léon a de la chance parce qu'il a des frères qui le comprennent et je peux jurer qu'ils sont très sincères envers lui. Il a même un frère qui assiste très souvent à nos causeries. Tu l'as d'ailleurs vu. C'est un vrai* gayfriend. *C'est lui qui nous avertit par exemple s'il y a une manifestation quelconque (contre la cherté de la vie, les délestages intempestifs, etc.) dans le centre-ville qui est une occasion parfois pour les populations locales de bastonner des homosexuels ou de faire un appel à l'extermination de ces derniers. Il nous est d'une grande aide ».*

À ce titre, parce que Léon est considéré par sa famille comme étant victime d'une personne malintentionnée, son homosexualité est acceptée comme une maladie. Dans d'autres contextes, la maladie apparaît comme un moment de reconnaissance.

La maladie comme moment de reconnaissance : l'exemple d'Alain

La maladie peut refaçonner les relations sociales et familiales. Dans le sens fort du terme dans le cadre du sida, cela peut se traduire par une stigmatisation plus accentuée. Pour les hommes séropositifs, la stigmatisation est double, en raison de l'association faite entre le sida et l'homosexualité. Car comme l'écrit Susan Sontag « le sida pensé comme un comportement dangereux, on y voit beaucoup plus qu'une faiblesse. Il s'agit de penchant coupable, de délinquance, d'intoxication par des substances cliniques prohibées et d'attitudes jugées déviantes » (Sontag 1993 : 150). Ainsi, nombreux sont ceux qui sont expulsés en raison de leur infection.

Cependant, l'exemple d'Alain montre que la souffrance, la maladie peuvent aussi être un moment de pardon, de réconciliation, une réintégration de l'individu dans le groupe social, donc une possibilité de reconnaissance après la mort.

Alain (dont le portrait a été décrit plus haut, p.231) n'avait plus de contact avec sa famille. Mais, en 2010, son hospitalisation a permis de renouer les liens familiaux, plus particulièrement avec sa mère. Celle-ci n'avait pas été informée de la nature de la maladie de son fils, car Alain ne tenait pas qu'elle sache ce dont il souffre. Si sa mère habitant dans une autre localité pour des raisons financières ne pouvait pas être au chevet de son fils ; toutefois, elle prenait de ses nouvelles régulièrement auprès du médiateur de santé qui s'occupait de lui. Elle se déplaçait aussi pour lui rendre visite dès qu'elle pouvait. C'est dans ces moments de souffrance qu'Alain accède finalement à sa réintégration dans la société avec le pardon de sa mère. C'est son pardon qui a permis à Alain après son décès d'être inhumé dans un cimetière musulman en toute discrétion sans subir le même sort qui avait été réservé à ses pairs décédés avant lui.

La reconnaissance au sein du couple. Une conception nouvelle du désir et de l'amour. Les partenaires sexuelles dans la confidence.

Dans leur analyse sur « les partenaires féminines des hommes ayant des pratiques homosexuelles », Catherine Énel et al. (2009) distinguent principalement trois catégories de partenaires. D'une part, les partenaires féminines qui ne sont pas partenaires sexuelles : une *jèeg* [une femme qui n'est plus vierge], une *gwin* ou « lesbienne » (Énel et al. 2009 : 107). Ces dernières sont le plus souvent au courant de l'orientation sexuelle de ces hommes. Elles représentent des *jigeen* [sœurs] pour eux. Et ceux-ci sont leur *cammiň* [frère]. Ce type de rapport qui relève de l'ordre du symbolique justifie d'après les auteurs l'absence de relations sexuelles. Ces hommes occupent aussi le rôle de protecteur [*jango*] pour ces femmes dans les lieux publics (bar, boîte de nuit) pour échapper à la violence des populations locales. En outre, leur relation prend la forme d'entraide financière, d'hébergement (*ibid. :*107). D'autre part, ils soulignent l'existence de partenaires sexuelles déclarées comme partenaires féminines. Avec celles-ci, ces hommes entretiennent une relation amoureuse et affective, en dehors du mariage. Dans ce sens, elles sont désignées *ngel* ou *corro* [petite amie] et ces hommes représentent leur *far* [petit ami]. Avec ces femmes, les relations sexuelles sont fréquentes. Ces hommes peuvent également avoir des relations érotiques au cours des « folies » avec des *jèeg* ou kooba, mais aussi avec des prostituées et des lesbiennes. Mais, les auteurs soulignent que « ce type de partenariat n'a été évoqué que dans les conversations informelles, sans doute parce que peu fréquent et extrêmement transgressif » (*ibid. :* 108). Et enfin, les auteurs distinguent les partenaires sexuelles non déclarées comme partenaires féminines : l'épouse et la prostituée (*ibid. :*109).

L'enquête ethnographique corrobore certains résultats de l'étude de Catherine Énel et al. Les hommes rencontrés rapportent des relations sexuelles avec deux types de partenaires. Les partenaires sexuelles officielles [*jabar*] et les partenaires sexuelles fixes [*ngel* ou *corro*]. Dans ce dernier cas de figure, les femmes qui entretiennent ce type de relation avec ces hommes sont souvent des travailleuses du sexe. Ces dernières sont informées des

pratiques (homo) sexuelles de leur partenaire. L'observation ci-dessous m'a permis de mieux saisir le type de rapport qui lie ces deux groupes sociaux.

Ce vendredi, Maurice et Léon m'invitent à passer la journée du samedi avec eux. Ils organisent un repas entre amis. Le lendemain vers douze heures, je me présente à l'adresse indiquée. Sur place, je retrouve Maurice, Léon (en train de s'affairer dans la cuisine pour la préparation du repas), et deux autres individus. L'un c'est un jeune homme de vingt-quatre ans. Maurice me le présente comme un nouvel ami qui vit dans le quartier. Plus tard, Léon m'explique que ce jeune homme est nouveau dans le milieu. Il vient d'avoir sa première expérience sexuelle avec lui. L'autre est leur voisine d'immeuble. Elle occupe l'appartement d'à côté. C'est une jeune femme de vingt-cinq ans, célibataire avec un enfant à bas âge. Je la désignerai Thioro. Au cours de la discussion, Maurice m'apprend que sa voisine est une professionnelle du sexe. Il m'explique aussi qu'ils partagent l'immeuble avec une autre femme un peu plus âgée que Thioro, elle est aussi travailleuse du sexe. Je l'appellerai Fatou. Celle-ci va se joindre à nous à l'heure du déjeuner. Il poursuit : « elles savent ce que nous sommes. Nous vivons en harmonie ». Leur relation repose sur le registre de l'amitié. Il leur arrive d'organiser des repas chez l'un d'entre eux ou des sorties en boîte de nuit. Le moment du déjeuner est d'ailleurs l'occasion saisie par Maurice pour revenir sur la soirée de la veille passée en boîte de nuit. « Hier, Thioro tu as raté quelque chose, la soirée était vraiment bien. Il fallait voir Fatou. Elle était bien au bar ». Fatou réplique : « tu as raison, c'était bien hier. En plus, il y avait du monde. Moi je me suis amusée comme une folle. Par contre, toi je t'ai vu entouré de garçons de gauche à droite. Mais ce qui est marrant c'est qu'au retour, Maurice était saoul. Donc, le taxi ne voulait pas nous prendre. J'ai dû négocier pour cela ». La solidarité, le soutien et l'amitié qui fondent leur relation se manifestent également dans la façon dont ils simulent des relations amoureuses. En effet, dans l'après-midi, un griot-artiste-chanteur fait son entrée dans l'appartement de Maurice. Ce dernier muni d'une kora (instrument de musique) se met aussitôt à chanter les louanges de Léon. Léon explique au griot que c'est Thioro sa femme. Comme il est de coutume dans cette situation d'offrir quelque chose (argent ou autres cadeaux), Thioro

prit 2.000 FCFA dans son porte-monnaie qu'elle remet au griot. Mais également dans un autre sens, comme le rapporte Francis, ce type de rapport leur permet d'échapper à la violence dans certains milieux. Il soutient : « ce qui est bien avec les Kooba, c'est-à-dire les TS, on peut partager nos partenaires sexuels. Parfois, leurs clients leur demandent si elles ont des contacts *MSM*. De notre côté aussi, parfois un homme veut faire l'amour à trois, donc si l'on connait des TS on les appelle. En boîte de nuit aussi c'est plus sûr lorsqu'on est ensemble pour éviter les problèmes puisque nous avons l'habitude de fréquenter presque les mêmes endroits que le reste de la population ». Alors que les rapports entretenus avec les lesbiennes relèvent de l'ordre amical et reposent sur le registre du soutien et de l'entraide. Comme en atteste le témoignage de cette jeune femme de vingt-trois ans présentée par Benoist (présidente d'une association regroupant des femmes qui ont des rapports sexuels avec une personne de même sexe). En parlant des rapports qu'elles entretiennent avec ces hommes, elle soutient : « nous avons des rapports, mais ce n'est pas des rapports sexuels, je veux dire que ce sont des rapports amicaux. C'est le type de relation qui me lie avec Benoist. C'est un ami [*xarit*], un frère [*màgg*], un confident et un conseiller. Il me vient souvent en aide quand j'ai des problèmes financiers. Il est là quand nous avons des problèmes de logement à l'université. Il m'apporte aussi des préservatifs féminins pour les filles ».

Francis met l'accent sur ce qui rend possible la reconnaissance dans ce type de rapport avec les professionnelles du sexe. Il explique : « je pense aussi que les femmes aiment bien la compagnie des *MSM*. Tu sais que les MSM plaisent aux filles, cela a toujours été comme cela, car on est très attentionnée, très à l'écoute, etc. Pour les lesbiennes, les rapports qui nous lient sont amicaux. On partage des sorties ensemble. On se soutient aussi mutuellement. Car tu vois, une lesbienne dans un quartier qui n'aimerait pas que les voisins soient au courant de son orientation sexuelle, donc on peut se servir de couverture sociale mutuellement. Dans les quartiers aussi tu peux connaitre aussi des dames (parfois d'anciennes prostituées) qui sont très amies avec nous. Nos rapports peuvent être à la fois amicaux, mais aussi professionnels. Elles peuvent nous donner des contacts hommes qui

sont intéressés par nos services sexuels. Par ailleurs, notre relation peut être sexuelle de façon épisodique on peut se retrouver dans des soirées privées. Certaines disent parce qu'elles n'ont de plaisir sexuel qu'avec les MSM. Personnellement, ma partenaire me dit que je fais mieux l'amour que les autres hommes. J'aime bien avoir une fille des bars. Je veux dire une *kooba*, c'est-à-dire une TS. Dans cette relation, il y a plus de chance de se faire accepter parce que les TS sont plus compréhensives sur ce point. Elles cherchent souvent à avoir des expériences sexuelles différentes. Ainsi la relation s'affranchit de contraintes sexuelles. Avec elles, il n'y a pas de tabou. Alors que dans un couple normal, tu es limité. Je veux dire que tu ne peux pas t'exprimer librement avec elle au lit. Si tu commences à faire certaines choses comme la pénétration anale, tu peux semer le doute. Ce n'est pas le cas avec une Kooba ». Cette partenaire, dont Francis parle, est une jeune femme de vingt-cinq ans. Elle vit dans le même quartier que lui. Francis dit qu'ils se sont connus dans un bar. Lorsqu'il s'est aperçu qu'ils habitent dans le même quartier, il a décidé d'entamer une relation amicale, puis au fil du temps s'en est suivie une relation amoureuse. Afin de garder leur autonomie, tous deux vivent dans des maisons séparées (elle chez ses parents et Francis dans l'appartement qu'il loue). Mais, ils se rencontrent très régulièrement chez l'un d'entre eux. Il précise que ce qui est intéressant dans cette relation c'est le manque de pression et de surveillance. « Elle sait ce que je suis, je sais ce qu'elle, donc cela pose moins de problème. Chacun mène sa vie sexuelle comme il l'attend, mais cela ne nous empêche pas de nous aimer. Je pense que c'est une relation basée sur le respect, la compréhension et l'amour. Actuellement, *sa ma gèl là* [c'est ma petite amie], mais sincèrement je pense la marier. Dans le quartier, aux yeux de tout le monde nous sommes comme les autres [en référence au couple classique]. Ainsi, on évite beaucoup de problèmes ». Ici, l'on suppose que la vraie reconnaissance dans le couple est celle basée sur l'amour, la compréhension de l'autre et le respect. Aussi, nous considérons avec Heikki Ikäheimo que « ceux envers qui nous ressentons normalement (ou pensons normalement que nous devrions ressentir) de la gratitude sont des personnes qui contribuent à nos fins de manière libre et altruiste. Il y a donc coopération

libre et réciproquement altruiste là où la reconnaissance réciproque sous forme de gratitude (ou de l'estime qui n'est pas une évaluation instrumentale) est vraiment chez elle » (Ikäheimo 2009 : 13).

Nous avons vu la façon dont les hommes négocient au quotidien leur homosexualité. Les violences qu'ils subissent, les opportunités qu'ils saisissent et les tactiques et stratégies qu'ils mettent en place. Reste à envisager la place de l'épidémie de sida dans ce contexte. En effet la séroprévalence du sida si elle est faible dans la population générale (0, 7 pour cent, EDS5 2011), elle est cependant très élevée dans la population homosexuelle (21, 5 pour cent, EDS5 2011). Cette situation incite donc à se poser la question d'une possibilité de la prévention comme celle de l'accès aux soins pour ces publics.

QUATRIÈME PARTIE : LES ENJEUX DE LA PRÉVENTION ET DU SOIN AUPRÈS DES HOMMES AUX IDENTITÉS SEXUELLES MULTIPLES

Avec un taux de séroprévalence de 0,7 pour cent (EDS5 2011) dans la population générale, le Sénégal est souvent cité en exemple dans la lutte contre le sida en Afrique de l'Ouest. Toutefois, malgré tous ces acquis dans la lutte contre le sida des problèmes subsistent pour plusieurs raisons. La perception du sida à grande échelle dans le pays est peut-être un peu lointaine pour beaucoup d'acteurs et il est difficile de toucher, de sensibiliser par rapport à un problème de santé mal connu et non vécu de façon personnelle. En outre, le discours biomédical sur le taux de séroprévalence faible estimé à 0,7 pour cent dans la population générale ne fait que consolider cette rationalité. Pour bon nombre de Sénégalais, le sida existe, mais reste exogène. L'adoption d'une politique de surveillance sentinelle des IST/Sida consolide le mythe d'un sida qui ne toucherait que certains groupes marginalisés tels les routiers, les pêcheurs, les hommes en uniforme, les prostituées et plus récemment les hommes aux identités sexuelles multiples en 2007 et les détenus en 2011 (Programme national multisectoriel de lutte contre le sida 2011-2015).

L'approche privilégiée dans le protocole de surveillance sentinelle est exclusivement comportementale et biomédicale. À cet égard, la politique de lutte contre les IST/Sida que défend l'État du Sénégal auprès des hommes aux identités sexuelles multiples consiste en des activités de sensibilisation, de prévention et de prise en charge médicale des personnes infectées. Toutefois, comme nous y invite Didier Fassin dans le cadre du sida en Afrique, l'analyse du contexte social dans lequel s'inscrit l'expérience des individus infectés semble plus que jamais nécessaire à la compréhension de la maladie. L'auteur dénonce dans ce sens une approche comportementale de l'épidémie faisant fi des réalités sociales, politiques et économiques dans lesquelles s'inscrivent aussi bien que les controverses sur la maladie et le vécu des personnes séropositives. Il précise que les données épidémiologiques sur le sida nécessitent certes de l'appréhender en tant que réalité pathologique. Cependant, l'auteur rappelle la nécessité de présenter le sida « non pas avec des chiffres, mais avec des vies, non pas qu'il est une maladie avec ses infections opportunistes et ses médicaments coûteux, mais également en tant qu'elle s'inscrit dans les histoires individuelles et

collectives qui leur donnent sens » (Fassin 2005 : 619). Ainsi, Didier Fassin estime que décrire le sida comme réalité sociale suppose, « à lire autrement aussi bien la maladie comme événement individuel que l'épidémie comme phénomène collectif, à les saisir dans une histoire sur la trame de laquelle ils inscrivent une nouvelle stratégie, mais dont on ne peut les dissocier » (*ibid. :* 620).

Cette analyse de l'auteur trouve sa pertinence au Sénégal. Les données ethnographiques révèlent que l'accent mis sur la prévention est insatisfaisant pour plusieurs raisons. Il ne s'agit pas de nier le taux de séroprévalence de 21,5% (EDS5 2011) très élevé dans la communauté des hommes aux identités sexuelles multiples, mais il me semble qu'au-delà des données épidémiologiques, l'expérience de ces hommes mérite d'être considérée comme une réalité sociale. Au-delà des pratiques sexuelles, cela implique une prise en compte des conditions sociales et économiques dans lesquelles s'inscrit le vécu de ces publics. Cela permet de mieux comprendre le rapport qu'ils entretiennent avec la sexualité et la maladie.

1. **Pratiques sexuelles et recours à une protection dans la relation sexuelle entre hommes**

Examinant la question de la prise de risque lors du dernier rapport sexuel avec un homme et une femme, Joseph Larmarrange souligne que : « les pénétrations non protégées sont plus fréquentes avec les femmes (39,7%) qu'avec les hommes (24,2 %). Avec un homme, le principal facteur de risque est le lien de l'ordre sexuel : 65,5 % de pénétrations anales non protégées si le rapport a eu lieu en extérieur (contre 21,5 %). Cette prise de risque est moins fréquente parmi ceux ayant suivi une action de prévention ciblée HSH (15,0 % contre 37, 2 %) et parmi ceux appartenant à une association HSH (11,7 % contre 20,8 %). Enfin, les risques sont plus élevés avant 25 ans et après 35 ans. Avec une femme, le préservatif n'est presque jamais employé avec l'épouse, du fait du désir d'enfant. Hors mariage, l'âge de la partenaire est prépondérant : 74,5% des rapports à risque si elle a 15

ans et 17,5 % pour les partenaires de 21 ans ou plus » (Larmarrange, communication orale ICASA 2008). L'auteur conclut : « les HSH instruits et ceux sensibilisés et/ou membres d'une association se protègent plus avec leurs partenaires féminines » (ibid.)

Les données collectées sur notre terrain confirment cette analyse. Les associatifs témoignent en effet d'un certain niveau de connaissances sur les IST/VIH/Sida. Les associations de *MSM* sont très engagées dans la lutte contre le sida auprès de leurs pairs. Leur collaboration avec les ONG [non *MSM*] investies dans la lutte contre le sida a permis d'améliorer la prise en charge médicale, psychosociale et un accès plus facile à l'information. Ils sont mieux informés que leurs pairs non-militants qui ne disposent pas d'informations sur les structures de prise en charge, les centres de dépistage gratuit ou d'ONG pour des préservatifs gratuits. Cela se reflète dans les témoignages de nombreux associatifs ayant participé à cette étude.

Toutefois, en miroir des témoignages recueillis auprès des acteurs, les résultats de Joseph Larmarrange méritent d'être discutés dans la mesure où ce n'est pas parce que les « HSH sont instruits et sensibilisés » qu'ils utilisent systématiquement le préservatif avec leurs partenaires sexuels (hommes et femmes confondus). Aussi, « le désir d'enfant » ne peut pas être le seul facteur qui explique la non-utilisation du préservatif avec leurs partenaires sexuelles féminines. En réalité, en dépit de certaines connaissances sur le VIH/SIDA, les associatifs (tout comme les non-militants) peuvent se retrouver dans des situations de vulnérabilité.

Les pratiques sexuelles sont liées plus aux représentations qu'ils ont de la relation amoureuse (aussi bien avec les hommes qu'avec les femmes) ainsi que du risque. En effet, les pratiques sexuelles occasionnelles ou régulières (multipartenariat, partouze, etc.), auxquelles il faut ajouter l'investissement émotionnel, les rapports d'inégalité et de domination dans les relations sexuelles avec des hommes, l'engagement associatif ou pas, les politiques de prévention limitées auprès de ces publics participent à la perception et au vécu du risque ainsi que de l'usage ou pas du préservatif.

Dans les faits, si les rapports anaux sont souvent protégés, le port du préservatif n'est pas toujours systématique. Les entretiens réalisés (auprès des associatifs et des non-militants) révèlent que rares sont ceux qui utilisent le préservatif lors de la fellation. D'un côté, si ces hommes reconnaissent être en contact avec le liquide séminal, de l'autre, ils minimisent le risque d'une possible transmission lors de cette pratique sexuelle. Cela implique ainsi de considérer le rapport au risque.

Christophe (compagnon de Daniel) soutient ainsi : *« franchement si vous prenez quatre MSM, je peux vous dire qu'il y a un MSM qui fait la fellation avec un préservatif. Moi, je ne l'utilise pas et je pense que le risque de contamination par la fellation est minime, voire inexistant ».* Son pair mentionne : *« moi, je ne l'utilise pas en ce moment-là [lors de la fellation], car on nous demande tout le temps de nous protéger, mais la fellation c'est notre seul moment de bonheur parce que tu as un contact direct avec l'organe sexuel, sans plastique »* (Discussion de groupe réalisée avec des associatifs : Dakar septembre 2010).

La pratique de partouze est aussi courante. Dans les faits, c'est une pratique sexuelle pendant laquelle le risque même s'il est perçu est très souvent sous-estimé par ces hommes. De même, il faut considérer que les « comportements sexuels à risque » lors des rapports anaux restent fréquents. Léon s'exprime en ces termes : *« jusqu'à présent malgré les causeries, les groupes de paroles/d'autosupport, certains de nos membres continuent d'avoir une IST. Je pense que ce n'est pas normal ».* Ces propos permettent d'avancer qu'en dépit de l'implication des associations de *MSM* dans la réponse au VIH, même si le risque est perçu il n'est pas forcément vécu de façon personnelle. Une analyse des entretiens recueillis permet de comprendre les logiques en jeu.

Les raisons de l'absence d'une protection sont diverses et sont étroitement liées aux histoires et aux vécus individuels. Dans les discours de mes informateurs, plusieurs facteurs favorisent une perception moindre du risque face aux IST/Sida (l'investissement émotionnel, la représentation de la relation amoureuse, la perception du préservatif, etc.). Ces facteurs qui

interfèrent dans la prise en compte du risque renvoient à ce que Rommel Mendès-Leite nomme « les protections imaginaires et symboliques », c'est-à-dire des interprétations rassurantes, mais qui en réalité ne protègent pas du virus (Mendès-Leite, 1996 : 19-20). D'après Léon :

> *« Certes nous pratiquons beaucoup le multipartenariat, mais quand on a réellement un homme que nous aimons nous nous investissons à fond dans la relation et cela veut dire pas de limites. Les Yoos ne sont pas nombreux. Donc, pour ne pas perdre notre partenaire actif, nous usons de toutes les armes. Et c'est mal perçu chez nous de faire l'amour avec celui qu'on aime en utilisant le préservatif. Dans une relation amoureuse, cela doit être fusionnel. C'est cela qui peut pousser un MSM bien informé sur les risques de contamination à prendre des risques »* (Discussion de groupe réalisé avec l'association de Léon : Mbour juin 2010).

L'enseignement tiré de cet extrait est la place qui est accordée à l'affectif et à la confiance dans la relation amoureuse et/ou sexuelle avec un homme, qui rend difficile la négociation du préservatif au sein de la relation stable.

Les propos de Maurice le confirment :

> *« Il y a une différence entre les yoos et les ubbi[87]. En effet, dans la relation la plupart du temps c'est l'ubbi qui s'investit plus en offrant des cadeaux à son partenaire et se soumet totalement dans le but de garder à ses côtés son partenaire. Tandis que le l'actif ne pense la majeure partie du temps qu'à assouvir son désir sexuel. D'ailleurs, on peut parler d'une véritable identité homosexuelle avec celui qui s'identifie comme ubbi. S'il se marie, c'est par obligation sociale, une sorte de protection sociale, car si on lui laisse le choix il se marie avec un homme. Pour ce qui est du Yoos, s'il se marie c'est dû à son penchant sexuel pour les femmes. Les ubbi oublient qu'une relation entre hommes ne peut pas être pareille avec une relation hétérosexuelle, la relation ne peut pas être stable. Et les ubbi en souffrent énormément, puisque leurs partenaires malgré tous leurs efforts leur sont infidèles ».* (Discussion informelle réalisée avec Maurice : Mbour juin 2010).

Cette situation décrite par les associatifs corrobore les résultats de Cheikh Niang et al. (2002). Les auteurs montrent une inégalité des relations sexuelles, conduisant souvent les « ubbis » (terme utilisé par les auteurs) à

[87] Ces termes sont utilisés par ces hommes dans un registre social.

ne pas imposer le préservatif qui diminue ainsi la capacité des plus faibles à se protéger face au VIH et aux IST (Niang 2002). Ce rapport de domination dans le couple homosexuel est aussi identifiable dans le couple hétérosexuel.

Un autre aspect sur lequel il convient de mettre l'accent c'est la notion de plaisir, en effet comme l'explique Bertrand :

> *« Parfois tu rencontres un homme avec un pénis surdimensionné tu n'as qu'une seule envie c'est de bien le sucer, mettre du lubrifiant et avoir une pénétration directe, yap ak yap mo gëna neex, [chair contre chair procure plus de plaisir !]. C'est en ce moment que tu pourras le sentir et avoir l'orgasme. Tous mes rapports sexuels se font à quatre-vingt-dix-neuf pour cent avec un préservatif, mais le un pour cent qui reste ça concerne le cas de figure que je viens de décrire. Parce que parfois tu tombes sur un jeune avec un sexe surdimensionné, plus grand que son âge, ce dernier-là qui vient d'entrer dans le milieu qui n'a jamais eu de relations homosexuelles auparavant, tu es le premier homme qui le fait éjaculer. C'est sûr et certain que je fais le rapport sexuel sans préservatif »* (Discussion de groupe réalisée avec les associatifs : Dakar septembre 2010)

Ces extraits d'entretiens permettent d'avancer que les associatifs qui prennent des risques dans les rapports sexuels ne le font pas par manque de connaissances, mais pour des raisons plus complexes. Concernant les non-militants, les mêmes raisons (investissement émotionnel, représentation du préservatif, etc.) peuvent être avancées pour expliquer les comportements sexuels à risque. En outre, pour les non-militants, un autre facteur doit être pris en considération à savoir le faible niveau de connaissances face aux IST/VIH/SIDA. Lors des discussions avec des non-militants, certains pensent qu'un homme et un homme ne peuvent pas se transmettre le sida. Ces témoignages sont corroborés par les associatifs qui entretiennent parfois des relations sexuelles avec les non-militants. Les associatifs rapportent que lors des rapports sexuels ils éprouvent d'énormes difficultés à convaincre le non-militant du bien-fondé de l'utilisation du préservatif comme moyen de prévention contre les IST/VIH/SIDA.

Au fond, il faut considérer que la perception du risque chez les hommes aux identités sexuelles multiples n'est pas seulement une question de pratiques sexuelles. Pour les hommes rencontrés, parler de perception du

risque sans prendre en compte les risques pris au quotidien n'a que peu de sens. Pour les non associatifs, le prix de la sécurité c'est le risque de la contamination.

2. **Homosexualité, violence et précarité économique**

Les violences qui ont suivi les arrestations de 2008-2009 ont eu des impacts aussi bien sur la prise en charge psychosociale que médicale des hommes aux identités sexuelles multiples (suspension d'activités de prévention, exils, perdus de vue, clandestinité renforcée). Un des responsables d'ENDA Santé souligne à cet effet : *« avec les tensions, l'ONG était restée pendant six mois sans mener aucune activité de prévention auprès des MSM, car les populations locales ont commencé à dire que c'est ENDA Santé qui fait la promotion de l'homosexualité au Sénégal »* (entretien réalisé avec un responsable de l'ONG, Dakar : octobre 2010). De la même façon, le coordinateur d'ACI mentionne :

> *« Suite à la conférence d'ICASA en 2008 plusieurs tensions ont été notées. Des religieux ont commencé pour des intérêts politiques à attiser la colère des populations. Ce mouvement d'appel à la violence en peu de temps a forcément détruit tout ce qui a été fait avec les MSM depuis le début. Et l'implication des médias dans le débat n'a pas fait évoluer les choses dans le bon sens » (*Entretien réalisé avec le coordinateur d'ACI, Dakar : octobre 2010).

Ces points de vue recoupent les témoignages des hommes rencontrés. Romain s'exprime en ces termes :

> *« C'était très difficile, j'avais arrêté mon boulot par peur d'être reconnu dans la rue ou d'être arrêté par la police, car son but c'était de tirer les vers du nez à ceux emprisonnés pour remonter vers les autres « branchés ». Je voulais quitter le pays, finalement je suis resté, mais la peur au ventre. D'ailleurs, beaucoup de mes amis ont pris la fuite durant cette période pour aller dans la sous-région ou aller dans les autres régions du Sénégal, car à Dakar une vague de violence sans précédemment avait été déclenchée par les médias ».*

Quant à Benoist, il me confie :

« Cela a été très difficile. Nous étions très méfiants. Nous ne sortions plus dans les bars, boîtes de nuit, etc. Et cela a eu un impact sur la tenue des activités de prévention pour un bon bout de temps. Et psychologiquement, c'était insupportable, car dans les radios tout le temps on parlait de l'homosexualité et des MSM en utilisant des termes très péjoratifs ».

L'autre conséquence émanant des soulèvements populaires, ce sont des exils forcés et la non-observance des traitements comme le souligne Olivier :

« Vous savez en Mauritanie (pays limitrophe du Sénégal) la prise en charge n'est pas si développée qu'au Sénégal, et là-bas les MSM n'accordent pas une importance capitale à l'utilisation du préservatif. Lors des arrestations, un ami est allé se réfugier là-bas et il est séropositif, certes je profite de ma présence au Sénégal pour lui apporter ses médicaments, mais cela ne suffit pas. Ce dernier a des consultations à faire tous les trois mois dans le cadre du suivi médical. Mais, il ne peut pas revenir au Sénégal ».

Dans le même sens, Léon explique :

« Nous avions adopté des stratégies de protection même si à Mbour le climat n'était pas si tendu contrairement à Dakar, cela nous a énormément peinés d'entendre à la radio les violences faites aux MSM. Le président de notre association a dû quitter le territoire sénégalais dès le début des arrestations pour échapper au sort qui était réservé aux MSM arrêtés ».

Maurice pour sa part raconte :

« Cela a été un moment très dur, car j'étais obligé de quitter le pays pendant six mois et de laisser tout derrière moi pour rester au Maroc parce que j'étais recherché par la police. Il m'arrivait de m'enfermer dans mon appartement et de pleurer à chaudes larmes. Je dépensais beaucoup d'argent à chaque fois pour avoir les nouvelles de mes pairs ».

D'après le Docteur Diop chargé de la prise en charge médicale de ces hommes à la DLSI, ces réactions sociales ont eu des conséquences déplorables sur le suivi médical des hommes séropositifs :

« Après la publication des photos du mariage, avec les images publiées dans la presse, cela avait plus ou moins déstabilisé l'environnement de la prise en charge. Cela a suscité beaucoup de

ragots, beaucoup d'histoires, beaucoup de commentaires, etc. Si bien que cela a fait peur à certains d'entre eux. Cela les a poussés à sortir, à quitter Dakar pour d'autres régions ou même quitter le pays pour d'autres pays du coup moi je me dis que ça pouvait les exposer. Ceux qui étaient sous traitement ont arrêté la prise en charge et puis quelque part aussi cela pouvait délocaliser certaines infections aussi par exemple dans la mesure où Dakar abritait un grand nombre de MSM(…). En fait, l'environnement peut compromettre beaucoup de choses dans la prise en charge médicale aussi »

Au Sénégal, le contexte de l'homosexualité marqué par des difficultés de divers ordres (lois répressives, stigmatisation, discrimination, ostracisme et médiatisation négative) pose question quant à la possibilité de pratiques de prévention non stigmatisantes, mais plus largement à la possibilité même de la prévention pour ces publics.

La violence est l'un des facteurs explicatifs de la vulnérabilité des hommes aux identités sexuelles multiples face au sida. Mais, rendre compte des violences vécues et de leur impact nécessite une analyse situationnelle des conditions de vie des hommes rencontrées. Dans ce cadre, la précarité économique apparaît aussi comme un facteur de vulnérabilité. Parmi les hommes rencontrés, la plupart sont expulsés de chez eux et ne disposent pas de source de revenus. Ainsi, à côté des alternatives de soins, les hommes usent d'autres tactiques de survie afin de faire face aux problèmes rencontrés au quotidien en raison de l'absence de revenus. Francis souligne ainsi :

« Pour moi, ils [ONG non MSM] doivent les [ses pairs] rassembler pour demander l'avis de chacun sur ce qu'il veut faire, parce que si tu as une occupation tu n'auras plus le temps pour certaines choses. Si l'on te donne un financement, tu penseras plutôt à la manière dont tu pourras utiliser cet argent à profit, puis le rembourser. Ainsi, il faut aider les jeunes à réaliser leur projet (études, commerce, etc.). Octroyer des crédits comme font les PAMECAS [Organisme de microfinance]. IL y a des jeunes qui ne travaillent pas et restent à longueur de journée sans rien faire. Ils ne sortent chez eux qu'à la tombée de la nuit et vadrouillent et ne reviennent se coucher qu'à l'aube. Parce que tu ne peux pas être dans une maison sans pouvoir subvenir aux besoins de tes parents et en même temps tu aimerais porter des vêtements de marque où est ce que tu peux trouver tout cet argent ».

En outre, la précarité conduit d'autres au vol et les expose au risque d'une surinfection (comme pour Valentin). Le 12 novembre 2010, lors d'un groupe de parole avec l'association de Paul, je fis la connaissance de Valentin, un associatif de trente ans. Dès son entrée dans la salle de réunion, on ne pouvait pas ne pas remarquer sa présence. Il s'est présenté habillé d'un t-shirt près du corps, d'un pantalon moulant. Il avait les ongles bien limés et un maquillage discret aux contours des yeux. C'est un bel homme, élancé, de teint clair (les taches sur les doigts de ses mains prouvent qu'il se dépigmente la peau), une vraie star parmi ses pairs présents dans la salle. Durant toute la réunion, l'attention des autres était portée sur lui. Valentin vient de sortir de prison la veille en raison d'un vol. Il m'explique : « je vole, mais je ne vole jamais mes amis. Ce que je fais s'est rencontré des partenaires riches. Si tu m'invites pour coucher avec moi, j'en profite pour te voler de l'argent, des téléphones portables, ordinateurs ou autres objets de valeur ». Il poursuit : « la prison c'est comme une seconde demeure pour moi. Je suis un habitué. J'ai fait six mois de prison en trois fois, une fois un an, puis une fois un mois et enfin dix jours ». Mais cette situation ne semble pas l'affecter parce que d'après lui c'est le seul moyen pour subvenir à ses besoins. Cependant, il faut considérer que pour Valentin le risque c'est l'impossibilité pour lui de suivre correctement son traitement (Valentin est porteur du VIH1 et 2) et les viols. Rappelons dans ce sens qu'en prison l'usage du préservatif n'y est pas autorisé puisque l'homosexualité y fait l'objet d'un déni.

Dans un autre sens, la précarité est source de violence. Léon soutient : « les problèmes relationnels rencontrés dans les quartiers s'expliquent par ce manque de revenus. La fois dernière, j'étais obligé de payer pour quelqu'un parce qu'il n'arrivait pas à honorer sa dette. Celle avec qui il était en conflit en a profité pour dire à tout le monde que ce jeune homme est un goorjigeen. En raison de cette histoire, maintenant il est stigmatisé dans son quartier ».

Dans ce sens, la plupart estiment nécessaire de revoir les priorités par rapport à leur situation socio-économique. Benoist mentionne à ce propos :

« Tu penses qu'un MSM expulsé de chez lui, qui dort dans la rue, il va t'écouter si tu lui demandes de prendre son traitement. En réalité, cela lui importe peu. Ce qui l'intéresse davantage c'est comment faire pour avoir de l'argent pour manger à sa faim. Et pour cela, on sait bien comment cela se passe si tu n'as pas de boulot. Il poursuit : tout le temps, c'est le VIH, on en a marre. Mais, il faut parler maintenant de la pauvreté chez les MSM. Car c'est le facteur de nombres de problèmes (vol, prostitution, etc.). Quand je sors et que je tombe sur de jeunes MSM. Cela me fait peur, car à leur âge je ne savais même pas ce que veut dire être un homosexuel. Expulsés très tôt de chez eux, ils sont obligés de subvenir à leurs besoins. La priorité pour un MSM c'est comment faire pour ne plus se faire agresser et où trouver de l'argent, pas les 5.000 FCFA pour assister à une causerie. Nous voulons des formations professionnelles pour sortir de la dépendance et de la précarité ».

Pour venir en aide aux associatifs des AGR [activités génératrices de revenus] ont été mises en place par ENDA Santé. Mais cette réponse reste insatisfaisante pour deux raisons : tout d'abord, tous les associatifs n'en bénéficient pas, ensuite les bénéficiaires estiment dérisoire la somme allouée pour mettre en place une activité professionnelle rentable. La plupart affirment avoir dépensé l'argent en *saňsé* [vêtements, chaussures et autres accessoires de mode]. Cela explique qu'ils n'arrivent pas à rembourser le prêt. Ainsi dans ce contexte, les réponses apportées par ENDA Santé pour faire des AGR qui consistent à financer les associatifs pour faire du commerce si elles répondent aux exigences des bailleurs internationaux ne tiennent pas suffisamment compte des réalités sociales des individus concernés.

Cette réflexion, sur la question de la prévention auprès des hommes aux identités sexuelles multiples, suppose que si leur implication en 2007 dans le programme national de lutte contre le sida marque le début d'un changement dans la prise en charge médicale de ces publics ; pour autant, la dimension sociale de l'homosexualité ne doit pas être ignorée. Les différentes formes de violences et les inégalités socio-économiques dans lesquelles s'insère le vécu des hommes aux identités sexuelles multiples ont

des impacts aussi bien dans leur rapport à la sexualité (avec les hommes et les femmes) qu'à la maladie.

Au-delà de cette analyse, il importe d'ouvrir une réflexion sur les possibilités et les limites d'une approche biomédicale eu égard aux résultats de l'étude à une époque où la médicalisation de la prévention se pose avec une certaine acuité pour les populations les plus touchées. C'est à cela qu'est consacrée l'analyse ci-dessous.

3. Homosexualité et prévention : les limites et les possibilités de la prévention médicalisée

La prévention du sida, en l'absence de traitement, a longtemps privilégié une approche comportementale. Cette approche vise à modifier les comportements à risque avec notamment l'utilisation du préservatif, la responsabilisation individuelle (counseling), etc. Aussi, les sciences sociales en documentant les logiques sociales, politiques et historiques sous-jacentes à la maladie ont participé de façon importante à orienter les politiques de prévention.

Pourtant, il est démontré une augmentation importante du nombre d'infections et un retour de comportements à risque (relapse) chez les communautés homosexuelles aux États-Unis et en Europe. Aujourd'hui, de plus en plus le débat porte sur l'intérêt de « nouveaux paradigmes de la prévention » (Giami 2010) biomédicaux tels : le Tasp (Tratment as prevention), la circoncision, le dépistage, des traitements pré et post-exposition, le traitement par ARV, les microbicides, etc.), pour les populations les plus touchées. En Afrique, les résultats récents de l'étude ANRS 12126 réalisée dans le bidonville d'Orange Farm en Afrique du Sud (Auvert, Taljaard, Rech et al. 2013) suscitent l'espoir concernant l'impact de la circoncision dans la réduction du risque d'infection à VIH et soulignent l'intérêt d'une mise en place rapide d'une telle méthode à l'échelle du continent africain. Toutefois, le risque existe en effet de se limiter seulement

aux comportements sexuels. Comme le remarque Alain Giami (2010), la prévention médicalisée est aussi comportementale tout comme l'approche dite classique (l'utilisation du préservatif). Pour l'auteur, « les tenants de la 'nouvelle prophylaxie médicale' ne se situent pas au niveau de l'efficacité pratique (effectiveness) et ne prennent pas assez en compte les limites liées à l'accès, aux coûts et à l'acceptabilité individuelle et sociale de ces nouveaux outils ». Partant de là, si les enjeux actuels de la prévention médicalisée s'imposent, ils posent nécessairement des questions sociales, comme le suggèrent Nathalie Bajos et Vinh-Kim Nguyen. Ainsi, pour que la prévention médicalisée soit efficace, il apparaît essentiel « d'interroger les conditions sociales et politiques de mise en œuvre de telles stratégies qu'il s'agisse de la diffusion et des conditions d'approvisionnement ou des conditions d'accès au dépistage et au traitement » (Bajos, Nguyen et al. 2010 : 52). En d'autres termes, il convient ainsi de ne pas faire l'économie des logiques sociales, politiques, historiques et les contextes sociaux qui façonnent la capacité d'agir des acteurs.

Au Sénégal, la prévention médicalisée en direction des hommes aux identités sexuelles multiples appelle certains commentaires, eu égard aux résultats de l'enquête ethnographique. Les données recueillies auprès de ces hommes montrent que l'accès aux soins reste insuffisant pour des raisons de rupture de stock de médicaments, de fonds, de manque de moyens financiers, de manque d'anonymat et de confidentialité dans les structures de soins. Aussi, le test de dépistage s'il reste gratuit et anonyme, le recours n'est pas systématique. On observe des réticences chez les associatifs. Beaucoup d'associatifs ne veulent pas faire le test de dépistage parce qu'ils n'ont pas envie de se savoir infecter. Le déni de la maladie est aussi présent chez les hommes infectés refusant de bénéficier de traitements en raison de la stigmatisation entre pairs. En outre, l'observance aux traitements est décrue en raison du déni social et politique de l'homosexualité. Il faut noter aussi que jusqu'à présent, les actions de santé restent limitées aux associatifs, laissant ainsi de côté les populations périphériques (les non-militants).

La médicalisation de la prévention mérite aussi d'être interrogée en fonction du discours biomédical sur la charge virale indétectable et de l'interprétation qu'en font les hommes rencontrés. En effet, la disposition des ARV et l'amélioration de leur état de santé amènent des hommes comme Paul à considérer qu'une charge virale indétectable est pour eux la preuve de leur « non-dangerosité » pour leurs partenaires. « Je baise avec lui [son partenaire sexuel fixe] sans préservatif. Et pourtant, ma charge virale reste toujours indétectable ». Cela implique ainsi, comme c'est le cas ailleurs (Broqua et al.2003), le risque d'un abandon volontaire du préservatif de la part de ces hommes voire une banalisation de la prise de risque renforcée par la possibilité d'un traitement post-exposition.

Aussi, il convient de noter que le vécu de l'homosexualité ne concerne pas seulement la question thérapeutique. Comme je l'ai montré, le vécu de ces hommes est marqué par plusieurs violences qui influent sur leur implication dans des réseaux sexuels complexes, l'usage du préservatif, l'acceptation du statut de séropositivité, le retard de traitement, l'accès aux structures de soins, etc. En outre, dans les prisons, il n'existe aucune intervention puisque l'homosexualité y fait l'objet déni. De la même manière, les mineurs ne sont pas impliqués dans les programmes de prévention concernant les hommes aux identités sexuelles multiples en raison de l'illégalité de l'homosexualité.

Tout cela pose question quant à l'application d'une approche exclusivement biomédicale pour ces publics et souligne la nécessité d'articuler approche biomédicale et contexte social et politique de l'homosexualité au Sénégal. Un accès aux soins aux hommes aux identités sexuelles multiples sans discrimination passe nécessairement par l'amélioration aussi bien du contexte juridique que social de l'homosexualité. Aussi, il importe de penser la prévention médicalisée en fonction de l'accessibilité financière, géographique du traitement pour ces différents publics. Dans cette perspective, développer des formations professionnelles permettra à ces hommes de disposer de revenus pour prendre en charge les frais non couverts par les ONG locales [non *MSM*]. Aussi, il faudrait penser à

décentraliser la prise en charge médicale dans les autres régions afin d'éviter à ces hommes de se rendre jusqu'à Dakar pour des soins.

En outre, les résultats montrent que la plupart de ces hommes entretiennent des relations amoureuses et sexuelles avec des femmes. La majeure partie des hommes rencontrés déclarent que leurs partenaires féminines sexuelles ne sont pas au courant de leur orientation (homo) sexuelle. Ils rapportent également que le préservatif est moins utilisé dans ce type de relation sexuelle que dans la relation sexuelle avec des hommes. En outre, dans la relation sexuelle avec des hommes, ils occupent des statuts sexuels évolutifs. Cela suggère que la prévention doit tenir compte de la situation des hommes impliqués dans des réseaux sexuels complexes et implique des réponses ciblées. Il importe également de réfléchir en termes de stratégie quelle approche utilisée afin de mieux toucher les populations périphériques. Dans ce cadre, s'appuyer sur les réseaux *MSM* pourrait permettre d'élargir la prévention auprès de ces publics inconnus par les acteurs de santé publique. Cela implique une responsabilisation des réseaux de *MSM*. Pour ce faire, les réseaux de *MSM* doivent être dotés de ressources financières leur permettant ainsi d'établir des activités de prévention et d'assurer leur pérennité. Dans ce sens aussi, la disposition d'un local et d'un matériel informatique demeure indispensable afin de capitaliser les actions menées.

CONCLUSION

Les questions sexuelles sont de plus en plus au cœur des débats contemporains. En Occident, particulièrement en France, celles-ci occupent l'actualité politique et la sphère publique avec le PACS, l'adoption pour les couples homosexuels et plus récemment avec le débat sur le vote du projet de loi « le mariage pour tous ».

En Afrique, depuis les années 2000, la visibilité de l'homosexualité dans l'espace public fait l'objet d'une controverse dans plusieurs pays. Dans cette perspective, j'ai proposé de saisir les logiques sociales, économiques et politiques en jeu afin de mieux restituer le discours sur l'homosexualité dans l'espace public et la violence à l'endroit des hommes aux identités sexuelles multiples. En outre, j'ai proposé d'étudier le vécu et l'expérience de ces hommes dans ce contexte violent et les stratégies mises en place pour ensuite réfléchir à la question de la prévention auprès de ces publics.

Pour ce faire, j'ai proposé d'inscrire le déni actuel de l'homosexualité en Afrique dans un contexte plus large. Comme nous y invitent Florence Tamagne « refuser 'l'essentialisation' de l'homosexualité, c'est aussi refuser de penser l'homosexualité simplement comme un *texte*, voire un *subtext*, dégagé de tout *contexte* historique. C'est inventer de nouvelles sources, et de nouvelles façons de lire les sources. C'est aussi réinterroger l'histoire en travaillant sur ce qui peut apparaître, selon les opinions, déplacé, marginal, ou simplement mineur. Cela est d'autant plus essentiel qu'écrire l'histoire des homosexualités, ce n'est pas seulement écrire l'histoire des gays, des lesbiennes, des bisexuel-le-s et des transgenres, c'est aussi éclairer les peurs et les fantasmes qui construisent l'imaginaire social, c'est faire l'histoire de tous et de toutes » (Tamagne 2006 : 31). Plus modestement, il a été question non pas d'écrire l'histoire des homosexualités, mais de replacer la politisation de la (homo) sexualité à la fois dans un contexte historique (la colonisation) et économique (crise mondiale).

Les sciences sociales, comme les sociétés africaines, ont eu des difficultés à penser l'homosexualité. Le discours sur la sexualité s'inscrit dans un contexte historique et politique dans lequel les droits de minorités sexuelles ne sont pas reconnus. Par la suite, le discours des sciences sociales sur la sexualité a connu une évolution en raison de plusieurs événements majeurs (suppression de l'homosexualité sur la liste des maladies mentales en 1973 aux États-Unis, apparition de l'épidémie de sida dans les années 80, dépénalisation de l'homosexualité dans plusieurs pays, dont la France en 1982, etc.). Éric Fassin parle ainsi de « démocratisation des mœurs » (Fassin et Fabre 2003). Ces événements marquent une rupture sur la façon dont l'homosexualité est étudiée par les sciences sociales.

La condamnation de l'homosexualité en Occident a largement déterminé les premiers travaux des missionnaires et des anthropologues sur la sexualité en Afrique. Par la suite, cet héritage colonial a été renforcé dans les années 80 par les premières études sur le sida en Afrique s'intéressant essentiellement à la transmission hétérosexuelle comme le soulignaient Randall Packard et Steven Epstein (1991). D'autres tels Marc Epprecht (2008) dénonce aussi cette particularité des premières études sur le sida pour déplorer la rareté des sources sur les différentes formes d'expression de la sexualité en Afrique. Aussi, il convient de préciser jusqu'à une période assez récente les études sur le genre en Afrique pour la plupart étaient orientées vers les rapports de domination homme-femme, le développement, la santé de la reproduction, etc. Au-delà de l'histoire coloniale et du rapport des sciences sociales à la sexualité, la controverse sur l'homosexualité dans l'espace public révèle d'autres enjeux liés au contexte national sénégalais. Ce que nous donne à lire en creux le discours sur l'homosexualité au Sénégal, c'est l'impact de la crise que traverse le Sénégal. Celle-ci se traduit notamment par une difficulté d'articulation d'une pensée de sa singularité et de sa place dans le monde qui s'incarne violemment dans le déni de l'homosexualité.

Il faut rappeler que le débat n'est pas nouveau. Au moment de la mise en ligne de la vidéo de *Guddi town*, l'idée d'une démoralisation de la société

sénégalaise comme le signe d'une occidentalisation des mœurs a occupé le débat. Il en est ainsi pour l'homosexualité pensée comme une importation occidentale. Dans ce sens, il apparaît que les positions critiques sur l'homosexualité révèlent une politisation de la sexualité qui s'inscrit dans un contexte plus large de moralisation des questions sexuelles et de genre perceptible depuis les indépendances. Cette situation est réactualisée par l'émergence de mouvements religieux dans la sphère politique d'une part et d'autre part par la crise de la masculinité en prise avec d'importantes difficultés dont économiques pour se maintenir au quotidien. Les débats sur l'homosexualité participent aussi à une reformulation d'une identité nationale qui semble être menacée par les bouleversements majeurs connus par la société sénégalaise depuis les années 80 avec les plans d'ajustement structurel et la dévaluation du FCFA. Dans ce contexte, c'est sur fond d'accusations d'enrichissement illicite, de corruption que les lectures sur l'homosexualité s'inscrivent, justifiant ainsi dans le même temps l'intérêt d'un retour aux valeurs culturelles et religieuses pour un nouveau type de Sénégalais. Ainsi, « il nous faut donc comprendre le sens de cette politisation de la sexualité, non seulement comme l'expression d'enjeux sociaux sous-jacents, mais aussi comme une formulation politique » (Fassin et Fabre 2003 : 35).

Ce contexte de l'homosexualité au Sénégal façonne le vécu et l'expérience des hommes rencontrés. Pour rendre compte du vécu et de l'expérience de ces hommes, j'ai effectué une ethnographie du quotidien. Cependant, comme l'observe Frédéric Le Marcis, l'anthropologie du quotidien présente un risque pour l'anthropologue : celui d'être impudique, voyeur. Ainsi pour éviter ce que Warnier appelle une pornographie de l'extrême (Le Marcis 2010 : 160), Frédéric Le Marcis estime que l'approche par l'intime s'avère plus que jamais nécessaire pour rendre compte du point de vue du sujet. En ce sens, ma démarche s'est inscrite au plus près des acteurs, privilégiant ainsi le vécu à ce qui est institué. Cela m'a permis de saisir la vie sociale en ses multiples foyers (Balandier 1985). Dans cette logique, je me suis efforcée de rapporter le vécu au quotidien de l'homosexualité dans les espaces les plus ouverts (structures de soins, lieu professionnel, lieux de

sociabilités, etc.) aux espaces les plus fermés ou peu ouverts (famille, couple) (Balandier 1985). En outre, je me suis intéressée à la façon dont les acteurs réinventent leur quotidien dans ces différents espaces. Au-delà de l'expérience des acteurs, cette approche permet de fournir des connaissances sur les rapports de pouvoir et les inégalités sociales dans la société sénégalaise.

L'expérience de l'homosexualité au Sénégal est marquée par plusieurs difficultés (illégalité, illégitimité sociale et violence dans l'espace public, dans les rapports interpersonnels, au sein des familles et des couples). À côté de la violence, les données ethnographiques révèlent également l'existence de possibilités de reconnaissance dans ces divers espaces. Cela permet ainsi d'inscrire l'expérience des hommes rencontrés entre assujettissement et subjectivation. Certaines possibilités de reconnaissance sont certes fragiles, non acquises de façon définitive, cependant, elles révèlent les possibilités de vivre son homosexualité au Sénégal. Les histoires de vie permettent de déceler divers degrés de connaissance et de possibilités de la reconnaissance. Les formes de reconnaissance en jeu dans ce contexte s'inscrivent dans le registre matériel, victimaire, de la maladie ou de l'amour. Cela signifie qu'en dépit des contraintes qui pèsent sur une sexualité non orthodoxe, les hommes rencontrés arrivent à (re) négocier leurs rapports interpersonnels et à réinventer leur quotidien. En outre, les stratégies d'identification mobilisées dans les espaces policés et les espaces de liberté témoignent aussi de la capacité des acteurs à échapper à la violence. Ces identités multiples dévoilent le vécu complexe de l'homosexualité au Sénégal et posent questions quant aux possibilités de la prévention auprès de ces publics. Alors que de nos jours, les nouveaux outils biomédicaux suscitent des espoirs et rassurent sur l'adoption d'une approche exclusivement biomédicale auprès des populations les plus touchées par le VIH. Cependant, les logiques sociales, politiques, économiques de l'épidémie et les conditions dans lesquelles ces populations ont accès aux soins et aux traitements, leurs conditions d'existence, de travail, etc. restent ignorées. Ainsi, comme dans le passé, l'approche biomédicale privilégie une réponse médicale des masses sans interroger la place de l'individu dans ce processus

(Le Marcis 2013). Elle passe ainsi sous silence le poids de la société sénégalaise, les conditions d'existence, de travail, de ces hommes qui influent dans le vécu de leurs (homo) sexualités. Dans ce sens comme le suggère Frédéric Le Marcis, afin d'éviter de répéter les erreurs du passé, il importe d'interroger la place de l'individu dans ce processus (Le Marcis 2013). De fait, au-delà de la prévention médicalisée, il est question de mettre l'accent d'une part sur la dimension sociale de l'homosexualité (le déni institutionnel, la violence structurelle, les rapports de pouvoir et de domination, les inégalités de classe et de genre, la situation économique, etc.), d'autre part sur la dimension individuelle (le rapport à soi, à la sexualité, à la maladie, etc.).

Engager une réflexion sur l'homosexualité au-delà du rapport de la société sénégalaise à l'homosexualité et de l'expérience des hommes rencontrés, a permis de souligner le rapport du chercheur à son objet d'étude. Le défi était de réinterroger des évidences et d'éviter de fonder ma recherche sur des stéréotypes courant dans la société sénégalaise. Femme, sénégalaise, musulmane (avec des choix de vie différents de la population étudiée) ayant grandi dans un milieu où la plupart des pratiques des acteurs sont régies par les valeurs religieuses, le terrain m'a amenée à effectuer une autocritique ou une déprise avec mes propres prénotions afin de suspendre tout jugement sur les pratiques sexuelles des hommes rencontrés. Par là j'ai voulu montré que l'anthropologie, au-delà d'un discours sur l'Autre, implique aussi nécessaire une réflexion sur notre rapport à l'Autre, en d'autres termes une « transformation de soi » (Le Marcis 2010).

Cependant, mon travail m'a transformée, mais pas la société sénégalaise. Mon parcours sur le terrain et la difficulté à négocier une façon différente d'exprimer son opinion ouvertement au grand jour sur la question de l'homosexualité pose un problème politique. Cela témoigne de la difficulté de faire de la prévention ouvertement auprès des hommes aux identités sexuelles multiples.

Toute la question est ici de définir des stratégies adaptées sans exacerber les tensions dans la société sénégalaise. Dans ce cadre, comment

agir ? Quels sont les acteurs les mieux placés pour aborder cette question ? Dans le cadre de ce débat quelle peut être la place de l'anthropologie ?

Au terme de cette présentation, il convient d'envisager la question de la prévention auprès des hommes aux identités sexuelles multiples avec l'articulation du contexte social et politique de l'homosexualité. Pour ce faire, il est essentiel de mettre en place des activités de communication auprès de divers acteurs de la société civile et politique (journalistes, décideurs politiques et religieux, forces de l'ordre, acteurs de santé, acteurs de défense des droits de l'homme, rappeurs, etc.) pour les sensibiliser sur la question de l'homosexualité. Au-delà du discours habituel de santé publique, il me semble nécessaire d'aborder cette question dans un registre de justice sociale. Dans cette perspective, il n'est pas question de passer par une communication brutale sur l'homosexualité en organisant des « gay pride », mais comme le suggère Didier Fassin dans la conclusion de son analyse sur la controverse du sida en Afrique du Sud, « à l'anxiété, il s'agirait de substituer l'inquiétude (…), une cause nécessaire de l'acte de volonté. L'âge de l'anxiété est aveugle aux inégalités, à ses déterminations, à ses conséquences (…). Le temps de l'inquiétude est au contraire sensible aux inégalités, il s'efforce de les saisir en tant que condition et en tant que expérience (…). L'âge de l'anxiété divise le monde et produit deux ordres d'intelligibilité opposés et contradictoires. Le temps de l'inquiétude appelle à l'inverse un monde commun qui demeure néanmoins ouvert à des lectures différentes et à des compréhensions divergentes. L'anxiété paralyse. L'inquiétude fait agir. Elle est un défi pour l'anthropologie. Elle est aussi un devoir pour les citoyens du monde » (Fassin 2006 : 402). Concrètement, il est question ici de procéder à une démoralisation de la question de l'homosexualité. « Dé-ghettoïser l'homosexualité » c'est se donner les moyens de voir les hommes aux identités sexuelles multiples non pas comme des animaux, mais de les considérer comme des humains à part entière. L'anthropologie peut dans ce sens aider à reconsidérer les représentations sur ces hommes. Le travail de l'anthropologue consiste alors à étudier la place de ces hommes dans la société sénégalaise. L'idée ici c'est de penser l'homme qui a des rapports sexuels avec des hommes en rapport avec la

société globale, non plus enfermé dans son inscription dans un milieu strictement « homo », mais plus largement avec sa famille, son épouse. La question de la prévention auprès de ces publics invite donc à souligner la nécessité d'une réflexion sur les partenaires sexuelles féminines des hommes aux identités sexuelles multiples. Dans le contexte social de l'homosexualité au Sénégal, ces hommes entretiennent aussi bien des rapports sexuels avec des hommes qu'avec des femmes. Cette remarque permet de souligner une des limites de mon travail. Le fait que la plupart des partenaires féminines sexuelles fixes [*jabar* ou *ngel*] ne soient pas dans la confidence a constitué un obstacle méthodologique pour inclure ces dernières dans cette enquête. Alors que leur participation aurait pu permettre de souligner les rapports de pouvoir au sein du couple d'une part, d'autre part de réaliser des observations afin de mieux rendre compte de l'ordinaire des couples. En outre, à l'avenir il faudrait aussi penser à envisager la mobilité de ces hommes dans les zones frontalières (Gambie, Mauritanie, Guinée-Bissau, Guinée Conakry, etc.) afin de mieux saisir les trajectoires de ces individus et penser leur rapport à la sexualité, à la maladie et à la possibilité d'interventions de prévention dans ces espaces autres. En effet, d'après quelques témoignages recueillis, il apparaît que dans ces zones l'homosexualité n'est pas vécue et pensée de la même manière ni par les hommes sénégalais concernés ni par les gouvernements de ces différents pays. Ceci constitue une invitation à explorer la question du vécu et de l'expérience de l'homosexualité sur un site plus large.

BIBLIOGRAPHIE UTILISÉE

Ouvrages

ABÉGA (Séverin Cécile) 2003, « La violence endémique en Afrique », *Bulletin de l'APAD* [en ligne] 25|2003, mis en ligne le 08 mars 2006. URL : http : //apad.revues.org/199, consulté le 24 octobre 2012.

2007, *Les Violences sexuelles et l'État au Cameroun*, Paris, Éditions Karthala, 258p.

ACHILLES (Nancy) 1967, « Le développement du bar homosexuel comme institution », Genre, sexualité & société, hors-série n°1|2011, mis en ligne le 15 avril 2011, DOI : 10.4000/GSS.1743. URL : http : //gss.revues.org/index1743.html, consulté le 2 février 2012.

Agence Nationale de la Démographie et de la Statistique 2011, « Enquête démographique et de santé à indicateurs multiples : EDSV-MICS », Claverton, Maryland, USA, Rapport préliminaire, 49p.

AGIER (Michel) (Dir.), 1997 *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*, Paris, Éditions Jean Michel Place, 124p.

1997, « Ni trop près ni trop loin. De l'implication ethnographique à l'engagement intellectuel », *Gradhiva* 21 : 69-76.

ARJAURNO (Maria Alex Leite), MONTAGNER (Miguel Angelo), Da SILVA (Maghala Raimunda) et al. 2009, "Symbolic violence experienced by men who have sex with men in the Primary Health Service in Fortareza, Cearà, Brazil : Negociating Identity under Stigma", AIDS Patient care and STDs (23)8

DOI : 10.1089 = apc.2008.0123 663

ARIÈS (Philippe) et BEJIN (André) 1984, *Sexualités occidentales*, Paris, Éditions du Seuil, 245p.

ATTIPOE (Dela) 2004, "Revealing the Pandora Box or Playing the Ostrich? A Situational Appraisal of Men Having Sex with Men in the Accra Metropolitan Area and its Environs", Ghana, WAPCAS: 1-41.

AUVERT (Bertran), TALJAARD (Dirk), RECH (Dino) et al. 2013, “Association of the ANRS-12226 Male Circumcision Project with HIV Levels among Men in a South African Township : Evaluation of Effectiveness using Cross-Sectional Surveys”, *PLOS Medecine* 10 (9) : 1-12.

AWONDO (Patrick) 2011, « Identifications homosexuelles, construction identitaire et tensions postcoloniales entre le Cameroun et la France », *l’Espace Politique : 13 (1),* URL http : //espacepolitique.revues.org/index1818.html, consulté le 23/05/2012.

2012, Homosexualité, sida et constructions politiques. Ethnographie des trajectoires entre le Cameroun et la France, Paris, École des Hautes Études en sciences sociales, Thèse de doctorat, 466p.

2012, « Médias, politique et homosexualité au Cameroun. Retour sur la construction d’une controverse » in La question homosexuelle et transgenre, Politique africaine (126) : 69-85.

2013, « Une Afrique homophobe ? Sur quelques trajectoires de politisation de l’homosexualité : Cameroun, Ouganda, Sénégal et Afrique du Sud », *Raisons politique*s (49).

BADINTER (Elizabeth) 2005, *Fausse route*, Paris, Le livre de poche, 192p.

BAJOS (Nathalie), NGUYEN (Vinh-Kim) et al. 2010, « La consécration du paradigme biomédical de la prévention ? », ANRS, *Transcriptases* (144) : 51-52.

BALANDIER (Georges) 1983, « Essai d’identification du quotidien », Cahiers *internationaux de sociologie* (74) : 5-12.

1985, *Anthropo-logiques,* Paris, Presses universitaires de France, 316p.

BATTEGAY (Alain) et PAYET (Jean-Paul), *La reconnaissance à l’épreuve. Explorations socio-anthropologiques,* Paris, Presses universitaires du Septentrion : 159-166.

BAYARD (Jean-François) 2006, *L’État en Afrique : la politique du ventre,* Indiana, Éditions Fayart, 439p.

BECKER (Howard) 1985, *Outsiders*, Paris, Éditions A.M. Métailié, 247p.

BECKER (Charles) 1993, « L'apparition du sida et la gestion des épidémies du passé au Sénégal » in *Les sciences sociales face au Sida. Cas africains autour de l'exemple ivoirien : 71-98.*

BEJIN (André) et POLLAK (Michael) 1977, « La Rationalisation de la sexualité », Presses Universitaires de Paris, *Cahiers Internationaux de sociologie (62) :* 105-125.

BÉLIARD (Aude) et EIDELIMAN (Jean-Sébastien) 2008, « Au-delà de la déontologie. Anonymat et confidentialité dans le travail ethnographique » in FASSIN (Didier) et BENSA (Alban), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques,* Paris, La Découverte : 123-141

BENSLAMA (Féthi) et TAZI (Nadia) 2004, *La virilité en Islam*, Paris, Éditions de l'Aube, 280p.

BELL (David) et VALENTINE (Gill) 1995, "Wherever I lay my Girlfriend that is my home. The performance and surveillance of lesbian identities in domestic environments" in Mapping Desire : Geography and Sexualities, *Routledge* : 83-107.

BELKIS (Dominique) et FRANGUIADAKIS (Spyros) 2008, « Reconnaître la qualité de réfugié : dans quel espace politique voulons-nous vivre ? » in

BERTAUX (Daniel) 2006, *L'enquête et ses méthodes. Le récit de vie*, Paris, Armand Colin, 2e édition, 126p.

BIAYA (Tshikala Kayembe) 1997, « Les paradoxes de la masculinité africaine, une histoire de violences, d'immigration et de crises », *Canadian Folklore* 19 (2) : 89-112.

2000, « Jeunes et culture de la rue en Afrique urbaine (Addis Abbeba, Dakar et Kinshasa) », Politique africaine (80) : 12-31. URL : http : //www.cairn.info/revue-politique-africaine-2000-4-page-12.htm, consulté le 5 novembre 2012.

2001, « Les plaisirs de la ville : masculinité et féminité à Dakar », *African studies Review* 44 (2) : 71-85.

BIEHL (Joao), GOOD (Bryon) et KLEINMAN (Arthur) (Dir.), 2007, *Subjectivity ethnographic Investigation*, University of California Press Berkeley and Los Angeles, California, 464p.

BILA (Blandine) 2008, « Anthropologie 'chez soi' avec des personnes vivant avec le VIH à Ouagadougou : Empathie et méthode et position des acteurs », *Revue en ligne des sciences humaines et sociales* (17).

BLONDET (Marieké) 2008, « Le genre de l'anthropologie. Faire du terrain au féminin », in Alban BENSA (Alban) et FASSIN (Didier) (Dir.), *Les politiques de l'enquête*, Paris, La Découverte « Recherches » : 59-80.

BOISSEVAIN (Katia) 2006, « Le doute ethnographique. Retour sur une démarche de terrain », Arabica 53 (2) : 211-231

BOLAK (C. Hale) 1996, « Studying One's Own in the Middle East : Negotiating Gender and Self-Other Dynamics in the Field », *Qualitative Sociology* 19 (1) : 107-130.

BON (Michel) et D'ARC (Antoine) 1974, *Rapport sur l'homosexualité de l'Homme*, Paris, Éditions universitaires.

BONHOMME (Julien) 2009, *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Éditions du Seuil, 192p.

BONNET (Marie Jo) et EAUBONNE (Françoise) (Dir.) 5 avril-mai 1998, « 5 mars 1971. Le futur FHAR attaque Laissez-les-vivre », *Prochoix* : 24-26

BONZON (Michel) HERTRICH (Véronique) 2004, « Sexualité préconjugale et rapports de genre en Afrique : une comparaison avec l'Amérique Latine » in AGNÈS (Guillaume) et KHLAT (Myriam) (Dir.), *Santé de la reproduction aux temps du sida en Afrique*, Paris, CEPED : 35-53.

BORILLO (Daniel) 2001, « Pluralisme conjugal et hiérarchie des sexualités ? La reconnaissance juridique des couples homosexuels dans l'Union Européenne », *McGrill Law Journal* 46 (4).

2001, « Le Pacte civil de solidarité : une reconnaissance timide des unions de même sexe », *AFP*, Aktuelle Juristische Praxis (3) : 299-306.

2004, « La surveillance juridique des pratiques sexuelles légitimes » in Fassin (Daniel) et Memmi (Dominique) (Dir.), *Le gouvernement des corps,* Paris, École des Hautes Études en sciences sociales : 185-206.

BORILLO (Daniel) et LASCOUMES (Pierre) 2002, *Amours égales ? Le Pacs, les homosexuels et la gauche*, Paris, La Découverte, 144p.

BOSHOW (Michael), JAUFFRET ROUSTIDE (Marie), MICHEL (Alice) et SCHILTZ (Marie-Ange) 2003, « Les évolutions des comportements sexuels et les modes de vie à travers les enquêtes réalisées dans la presse gay en France (1985-2000) » in BROQUA (Christophe) et al. *Homosexualité aux temps du sida : tensions sociales et identitaires* : 35-54.

BOSWELL (John Easburn) 1985, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité : les homosexuels en Europe occidentale, des débuts de l'ère chrétienne au XIVe siècle*, Paris, Gallimard, 521p.

BOUHDIBA (Abdellah) 1975, *La Sexualité en Islam*, Paris, PUF, Quadrige, 320p.

BOUILLON (Florence) FRESIA (Marion) et TALLIO (Virginie) (Dir.) 2005, *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*, Paris, EHESS, 208p.

BOURDIEU (Pierre) 1978, « Sur l'objectivation participante. Réponse à quelques objections », *Actes de la recherche en sciences sociales* (23) : 67-69.

1998, *La Domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, 142p.

BOURCIER (Marie Hélène) (Dir.) 1998, *Q comme Queer*, Lille, Question de Genre, 125p.

BOURGOIS (Philippe) 1996, "Search of Masculinity : Violence, Respect and Sexuality among Puerto Rican crack dealers in East Harlem", *British Journal of Criminol* (39) : 412-427.

BROQUA (Christophe) 2000, « Enjeux des méthodes ethnographiques dans l'étude des sexualités entre homme », *Journal des anthropologues* (82-83) : 129-155.

2004, « Sexualité entre hommes : VIH et Afrique », ANRS information/Transcriptases, Spécial XVe conférence internationale sur le sida : 55-57. URL : http : //semgai.free.fr/contenu/textes/broqua-sexualite.html, consulté le 10 juin 2009.

2006, *Agir pour ne pas mourir! Act Up, les homosexuels et le Sida*, Paris, Presses des sciences Po, 406p.

2012, « Evans-Pritchard et « l'inversion sexuelle » chez les Azandé » in *La question homosexuelle et transgenre, Politique africaine* (126) : 109-119.

2012, « L'émergence des minorités sexuelles dans l'espace public en Afrique » in *La question Homosexuelle et transgenre*, *Politique africaine* (126) : 5-23.

BROQUA (Christophe) LERT (France), SOUTEYRAND (Yves) (Dir.), 2003, *Homosexualité au temps du sida : tensions sociales et identitaires*, Paris, Éditions ANRS, 292p.

BROQUA (Christophe) et EBOKO (Fred) 2009, « La fabrique des identités sexuelles », Presses de Sciences Po, *Autrepart* (49) : 3-13. URL : http : //www.cairn.info/revue-autrepart-2009-1-page-3.htm, consulté le 8 décembre 2011.

BUTLER (Judith) 2005, *Humain, Inhumain : le travail critique des normes : entretiens*, Paris, Éd. Amsterdam, 154p.

2006, *Trouble dans le Genre. Le Féminisme et la Subversion de l'Identité.* Traduit de l'anglais par Cynthia kraus, Paris, La Découverte, 281p.

2006, *Défaire le genre*, Paris, Éd. Amsterdam, 311p.

2007, *Le récit de soi*, Paris, PUF, 140p.

CAMARA (Sory) 1992, *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris, Éditions Karthala et SAEC, 375p.

CASSIAN-HAURIE (Christophe) et LUWA (Sylvestre) 2009, « L'homosexualité en Afrique, un tabou persistant : l'exemple de la RDC », Africultures, URL : http : //www.africultures.com/php/index.php?nav=article&n=8630.

CHAPERON (Sylvie) 2002, « Histoire contemporaine des sexualités en France », *Revue Histoire, Presses de Sciences Po* (75) : 47-59. URL : http :

//www.cairn.info/reveu-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2002-3-page-47.htm, consulté le 10 mars 2012.

2004, « Genre et histoire contemporaine des sexualités », *Hypothèses* : 333-341. URL : http : //www.cairn.info/revue-hypotheses-2004-1-page-333.htm, consulté le 10 mars 2012.

CIMPRIC (Aleksandra) avril 2010, « Les enfants accusés de sorcellerie en Afrique. Études anthropologiques des pratiques contemporaines relatives aux enfants en Afrique », Dakar, Unicef Bureau Afrique de l'Ouest et du centre (BRAOC), URL : http //www.unicef.org/wcaro_Enfants-accuses_de-sorcellerie-en-Afrique.pdf, consulté le 12 octobre 2012.

COLIN (Spencer) 1999, *Histoire de l'homosexualité de l'antiquité à nos jours*, Paris, Pocket, 472p.

COMPAORE (Cyrille) 2008, « Droits Humains et orientation sexuelle en Afrique », Paris, UNESCO, URL : http : www.old.msmgf.org/documents/SA_msm_droits2.pdf, consulté le 5 décembre 2009.

CORAZE (Jacques) 1996, *L'Homosexualité*, Paris, PUF (Que sais-je ?, 1re éd. 1976), 127p.

CORNEAU (Simon), RAIL (Geneviève) et HOLMES (DAVE) 2010 « Entre libération et représentation réductrice : la pornographie gaie masculine comme véhicule de stéréotypes », *Média Tropes eJournal* II (2) :136-166

COULIBALY (Abdou Latif) 2003, *Wade un opposant au pouvoir. L'alternance piégée ?* Paris, Éditions Sentinelles, 300p.

COULON (Christian) et CRUISE (Donald B.) (Dir.) 1988, *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford : Clarendon Press, 223p.

COULON (Christian) 1981, *Le Marabout et le Prince. Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pédone, 317p.

1983, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique Noire*, Paris, Karthala

COUROUVE (Claude) 1985, *Vocabulaire de l'homosexualité masculine*, Paris, Payot, 248p.

CRUISE O'BRIEN (Rita) 1975, « Les relations raciales au Sénégal », *Psychopathologie africaine* XI (1) : 55-130.

CROWDER (Michael) 1959, *Pagans and Politicians*. London : Hutchinson, 224p.

DANIEL (Valentine) 1996, *Charred Lullabies. Chapters in an Anthropography of violence*, Princeton University Press, 252p.

DAS (Veena), KLEINMANN (Arthur), RAMPHELE (Mamphela) et al. 2000, *Violence and Subjectivity*, Berkely, University of California, 387p.

DAS (Veena) 2007, *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary,* Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 281p.

2007, "How the Body Speaks. Illness and the Lifeworld among the Urban Poor" in Joaa et al. *Subjectivity. Ethnographic, Investigations*, Berkeley, University of California Press: 66-97

DAYAN-HERZBRUN (Sonia) 1991, « La Sexualité au regard des sciences sociales », *Sciences sociales et Santé* (IX) 4 : 7-22. URL: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/sosan_0294-0337_1991_num_9_4_1206

De BEAUVOIR (Simone) 1949, *Le Deuxième sexe II L'expérience vécue*, Paris, Gallimard/Folio, 577p.

De CERTAU (Michel) 1990, *L'Invention du quotidien*, Paris, Gallimard (1re éd. 1980), 349p.

DELEUZE (Gilles), FOUCAULT (Michel) et GENET (Jean) 1973, « Trois Milliards de pervers : grande encyclopédie des homosexualités », Recherches (12).

DELOR (François) 2003, « Homosexualité et reconnaissance : le corps du mépris » in BROQUA et al., *Homosexualité aux temps du sida : tensions sociales et identitaires* : 273-290

DEMANGE (Élise) 2012, « De l'abstinence à l'homophobie : la 'moralisation' de la société sénégalaise, une ressource politique entre Ouganda et États-

Unis » in *La question homosexuelle et transgenre*, *Politique africaine* (126) : 25-47.

De SARDAN (Jean Pierre Olivier) 2009, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Paris, Éditions Académia, 365p.

DESCLAUX (Alice) 2001, « L'observance en Afrique : questions de culture ou « vieux problème » de santé publique » in *l'Observance aux traitements contre le VIH. Mesure, déterminants, évolution*, Paris, ANRS : 57-66.

2008, « l'éthique médicale appliquée aux sciences humaines et sociales : pertinences, limites, enjeux et ajustements nécessaires », *Bulletin de la Société de Pathologie Exotique* 101 (2) : 77-84.

DIA (Mouhamadou Mansour) 2012, « Les Daara et leurs talibé au Sénégal : contribution à l'étude de mendicité dans la ville de Dakar », Dakar, Thèse de doctorat en sociologie.

DIAL (Fatou Bintou) 2008, *Mariage et divorce à Dakar. Itinéraires féminins*, Paris, Karthala, 197p.

DIARRA (Aïssa) 2003, « La production de la violence au fil des décisions dans les services publics de santé maternelle au Mali », *Bulletin de l'APAD* (25) :1-14. URL : http : //apad.revues.org/207, consulté le 19 novembre 2012.

DIAWARA (Mamadou) 1985, « Les recherches en histoire orale menées par un autochtone ou l'inconvénient d'être du cru », Cahiers d'Études africaines, XXV, 97 (I) : 5-19.

DIAZ OLVERA et al. 2005, « Marche à pied, pauvreté et ségrégation dans les villes d'Afrique de l'Ouest. Le cas de Dakar » in BUISSON (Marie-Andrée) et MIGNOT (Dominique), *Concentration économique et ségrégation spatiale*, Paris : 245-261.

DIOP (Abdoulaye Bara) 1981, *La Société wolof. Tradition et Changement. Les Systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala, 355p.

DIOP (Momar Coumba) 1997, « L'Administration sénégalaise et la gestion des 'fléaux sociaux'. L'héritage colonial » in Becker, Mbaye et Thioub, A.O.F.

Réalités et héritages : sociétés ouest-africaines et ordre colonial 1895-1960 Dakar, Direction des archives du Sénégal : 1128-1150.

DIOP (Momar Coumba) et al. 2000, « Le Baobab a été déraciné. L'Alternance au Sénégal », *Politique africaine* 2 (78) : 157-179. URL. http://www.cairn-info/revue-politique-africaine-2000-2-page-157.htm

DIOP (Birago) 1960, « Le souffle des ancêtres » in *Leurres et Lueurs,* Paris, Éditions présence africaine.

DIOUF (Mamadou) 1997, « Assimilation coloniale et identités religieuses de la civilité des originaires des Quatre Communes du Sénégal » in Becker, Mbaye et Thioub, A.O.F. Réalités et héritages : sociétés ouest-africaines et ordre colonial 1895-1960 Dakar, Direction des archives du Sénégal : 837-850.

DOZON (Jean Pierre) et FASSIN (Didier) 1989, « Raison épidémiologique et raisons d'État. Les enjeux sociopolitiques du Sida en Afrique », *Sciences Sociales et Santé*, 7 (1) : 21-36. URL http//www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/sosan_0294-0337_1989_num_7_1_1117, consulté le 5 janvier 2013.

DOZON (Jean Pierre) et VIDAL (Laurent) (Éd.) 1995, *Les sciences sociales face au Sida. Cas africains autour de l'exemple ivoirien*, Paris, Orstom, 300p.

DOZON (Jean-Pierre) 2005, « Préface » in BOUILLON F, FRESIA M et TALLIO V, *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHESS-CEAF : 7-11.

DRAMÉ (Mamadou) 2005, « L'obscène pour exorciser le mal en disant l'interdit : enjeux et signification des injures employées dans le rap au Sénégal », *Revue électronique internationale du langage-Sudlangues* (5) : 157-173. URL : http : //www.sudlangues.sn, consulté le 15 juin 2012.

DURKHEIM (Émile) 2010, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Éditions Flammarion, 333p.

EBOKO (Fred), BOURDIER (Frédéric), BROQUA (Christophe), FILLIEULE (Olivier) (Dir.) 2005, « Mobilisations collectives face au sida dans le monde :

translations internationales et dynamiques locales ». *Face à face : regards sur la santé* (7) : 144 p

El-ROUAYHEB (Khaled) 2009, *l'Amour des Garçons en Pays Arabo-Islamiques Xviè-XVIIIe siècle*, Paris, EPEL, 301p.

ÉNEL (Catherine), LARMARRAGE (Joseph), DEGRÈES du Lou (Annabelle) et al 2009, « Évaluer les interventions de prévention des IST et du sida auprès des homosexuels masculins au Sénégal », Enquête ElIHos Rapport scientifique, Projet ANRS 12139.

2009, « À propos des partenaires féminines des hommes ayant des rapports sexuels avec d'autres hommes au Sénégal », *Autrepart* (49) : 101-116, URL : http : //www.cairn.info/revue-autyrepart-2009-1-page-103.html, consulté le 5 janvier 2010.

ÉLIAS (Norbert) 1983, *Engagement et distanciation. Contributions à la sociologie de la connaissance*, Paris, Fayart.

EPPRECHT (Marc) 2002, "Male-Male Sexuality in Lesotho : Two Conversations", *Journal of Men's Studies* 10 (3) : 373-389.

2008, *Heterosexual Africa ? The History of idea from the age of exploration the age of AIDS*, United States of America, Athens : Ohio University Press, 231p.

EPELBOIN (Alain) 1989, « SIDA et sida : réflexions anthropologiques à propos du phénomène sidaïque en Lobaye, en République centrafricaine », *Bulletin de la Société de pathologie exotique* 82 (2) : 260-266.

EPSTEIN (Steven) et PACKARD (Randall) 1991, "Epidemiologists, Social Scientists, and the Structure of Medical Research On AIDS in Africa", *Soc, Sci, Med* 33 (7) : 771-794.

ERIBON (Didier) 2003, « FHAR » in *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes*, Paris, Larousse, 548p.

EVANS-PRITCHARD (Edward Evan) 1929, “Sexual inversion among the Azande”. *American Anthropologist* 72 (6) : 1428-1434.

FAYE (Ousseynou) et THIOUB (Ibrahima) 2003, « Les marginaux et l’État à Dakar », *Le mouvement social :* 93-108. URL : http://www.cairn.info/revue-le-mouvement-2003-3-page-93.htm

FALL (Abdou Salam) 2003, « Les liens religieux confrériques » in PIGA (Adriana), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala : 325-344.

FALL (Momar) 1993, « Les arabisants au Sénégal : contre-élites ou courtiers ? » in OTAYEK (René) (Dir.) *Le radicalisme islamique au sud du sahara. Da’wa, arabisant et critique de l’Occident*, Paris, Karthala.

FARMER (Paul) 1996, *Sida en Haïti. La victime accusée*, Paris, Karthala, 414p.

FASSIN (Didier) 1996, *L’espace politique de la santé. Essai de généalogie,* Paris, PUF, 324p.

1999, « L’anthropologie entre engagement et distanciation. Essai de sociologie des recherches en sciences sociales sur le sida en Afrique » in BECKER (Charles), DOZON (Jean-Pierre), et al. (Dir.), *Vivre et penser le sida en Afrique*, Paris, Karthala : 42-66.

2005, « Une chronique sud-africaine du sida », *Études* (403) : 617-627. URL : http//www.cairn.revue.info/revue-etudes-2005-12-page-617.htm, consulté le 3 avril 2013.

2006, *Quand les corps se souviennent. Expériences et politiques du Sida en Afrique du Sud*, Paris, la Découverte, 440p.

FASSIN (Éric) et FASSIN (Didier) 1988, « De la quête de légitimation à la question de la légitimité : les thérapeutiques ‘traditionnelles’ au Sénégal », *Cahiers d’études africaines*, XXVIII, 2 (110) : 207-231.

FASSIN (Didier) 1998, « Anthropologie entre engagement et distanciation. Essai de sociologie de recherches en sciences sociales sur le sida en Afrique », In BECKER (Charles), DOZON (Jean Pierre), *Vivre et penser le sida en Afrique :* 41-66. URL : www.codesria.org/IMG/pdf/02LFASSIN_.pdf

2008, « Répondre de sa recherche. L'anthropologue face à ses « autres » in FASSIN (Didier) et BENSA (Alban) (Dir.), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques* : 229-320.

FASSIN (Didier) et BENSA (Alban) (Dir.) 2008, *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, Paris, la Découverte, 331p.

FASSIN (Didier) et BENSA (Alban) (Dir.) 2008, *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, Paris, la Découverte : 123-141.

FASSIN (Didier) et MEMMI (Dominique) (Dir.) 2004, *Le gouvernement des corps*, Paris, École des Hautes Études en sciences sociales, 269p.

FASSIN (Éric) 2003, « L'inversion de la question homosexuelle », *Revue française de psychanalyse* (67) : 263-284. URL : http://www.cairn.info/revue-française-de-psychanalyse-2003-1-pages-263.htm

2009, *Le sexe politique. Genre et sexualité au miroir transatlantique,* Paris, École des hautes études en sciences sociales, 313p.

FASSIN (Éric) et FABRE (Clarisse) 2003, *Liberté, égalité, sexualités*, Paris, Éditions Belford, 367p.

FHAR 1971, « Rapport contre la normalité », Paris, Champ libre, URL : http : //inventin.lautre.net/livres/FHAR.pdf, consulté le 1 janvier 2012.

FLANDRIN (Jean-Louis) 1981, *Le sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Éditions du Seuil, 375p.

1983, *Un temps pour embrasser : aux origines de la morale sexuelle occidentale : Vie-XIe siècles*, Paris, Éd. du Seuil, 249p.

FORTIN (Jaques) 2000, *Homosexualité, l'adieu aux normes*, Paris, Textuel, 172p.

FOUCAULT (Michel) 1976, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 211p.

1984, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 339p.

1984, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 334p.

1984, « Des espaces autres » (Conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), dans Architecture, Mouvement, Continuité (5) : 46-49.

FOUQUET (Thomas) 2007, « De la Prostitution clandestine aux désirs de l'Ailleurs. Une 'Ethnographie de l'Extraversion' à Dakar », *Politique africaine* (107) : 102-123.

2011, Filles de la nuit et aventurières de la cité. Arts de la citadinité et Désirs de l'Ailleurs à Dakar, Paris, École des Hautes études en sciences sociales, Thèse de Doctorat en Anthropologie sociale, 683p.

FREEMAN (Derek) 1983, *Margaret Mead and Samoa : The making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Harvard University Press, 379p.

FRÈRE (Marie-Soleil) (Dir.) 2005, *Afrique centrale : Médias et conflits ; vecteurs de guerre ou acteurs de paix*, Paris, Éditions Complexe, 320p.

GEFFRAY (Christian) 1990, La cause des armes au Mozambique. Anthropologie d'une guerre civile, Paris, Karthala, 256p.

GESCHIERE (Peter) 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique, La viande des autres*, Paris, Karthala.

2000, « Sorcellerie et modernité. Retour sur une étrange complicité », *Politique africaine* (79) : 17-32.

2010 « Homosexuality in Cameroon : identity and persecution » in DUBEL (Ireen) et HIELKEMA (Andre) (Eds.) *Urgency Required-Gay and Lesbian Rights Are Human Rights*, The Hague, HIVOS : 126-131.

GHASARIAN (Christian) (Dir.) 2004, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Éditions Armand Colin, 248p.

GIAMI (Alain) 1991, « De Kinsey au Sida : l'évolution de la construction du comportement sexuel dans les enquêtes quantitatives. *In : Sciences sociales et santé, Sexualité et Société* 9 (4) : 23-55, DOI : 10.3406/sosan.1991.1207, URL : http : //www.persee.fr /web /revues /home/prescript /sosan_02940037_1991_num_9_4_1207, consulté le 10 février 2012.

2002, « Misère, répression et littérature sexuelles », *Mouvements* (20) : 23-29, DOI : 10.3917/mouv.020.0023, URL : http : //www.cairn.infor/revue-mouvements-2002-2-page-23.htm, consulté le 10 février 2012.

GODELIER (Maurice) [1982] 2003, *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruyas de la nouvelle Guinée,* Paris, Flammarion, 387p.

GOERG (Odile) 2007, *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, Paris, Le Harmattan, 290p.

GOETZMANN (Stéphanie) 2001, « L'homosexualité : du secret à la fierté », *Sociétés* (73) : 71-78. URL : http : //www.cairn.info/revue-societes-2001-3-page-71.html, consulté le 4 avril 2012.

GOFFMAN (Erving) 1973, *La Mise en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi*, Paris, Éditions de Minuit, 251p.

1975, *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit, 180p.

GOMEZ-PEREZ (Muriel) 1994, « l'islamisme à Dakar : d'un contrôle social total à une culture du pouvoir », *Afrika spectrum* 29 (1) : 79-98.

GUEBOGUO (Charles) 2008, « L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours », *Socio-logos* (1). URL : http : //socio-logos.revues.org/document37.html, consulté le 1 août 2009.

GUHA (Ranajit) 1982, "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", in GUHA (Ranajit) (éd.), *Subaltern Studies* I. Delhi, Oxford University Press : 1-9.

GUILLAUME (Agnès) et KHLAT (Myriam). (Dir.) *Santé de la reproduction au temps du sida en Afrique* : 35-53.

GRAWITZ (Madeleine) 1996. *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Éditions Dalloz, 1019p.

GRUÉNAIS (Marc-Éric) 2004, « Les qualités de l'offre de soins confessionnelle en Afrique subsaharienne », *Autrepart* (29) :29-46.

GUOLO (Renzo) 2003, « Le fondamentalisme islamique. Radicalisme et néotraditionalisme » in PIGA (Adriana), *Islam et villes en Afrique du sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme,* Paris, Les Éditions Karthala : 57-81.

HAJJARABI (Fatéma) 2005, « Une ethnologie chez soi est-elle possible ? », *Cahiers de Recherche du centre Jacques Berque* (3) : 233-243.

HAVARD (Jean François) 2001, « Ethos 'Bul Faale' et nouvelles figures de la réussite au Sénégal », *Politique africaine* (82) : 63-77.

2004, « De la victoire du Sopi à la tentation du Nopi. Gouvernement de l'alternance et liberté d'expression des médias au Sénégal », Politique africaine (96) : 22-38. URL : http : //www.cairn.info/revue-politique-africaine-2004-4-page-22.htm

HÉRITIER (Françoise) 1996, *Masculin/Féminin, la pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 332p.

2005, *Hommes, femmes, la construction de la différence*, Paris, Éditions le Pommier, 190p.

HOAD (Neville) 2007, *African Intimacies : Races, Homosexuality and Globalization,* London, Minneapolis : University of Minnesota Press, 232p.

HOCQUENGHEM (Guy) 1977, *La dérive sexuelle,* Paris, J.P Delarge, 158p.

HOCQUENGHEM (Guy) et SCHERER (René) 2002, *Le désir homosexuel,* Paris, Fayard, (1re éd. 1972), 180p

HONNETH (Axel) 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 247p.

HOOKER (Evelyn), « Les homosexuels masculins et leurs 'mondes' », *Genre, sexualité & société*, Hors-série n°1|2011, mis en ligne le 15 avril 2011, DOI : 10.4000/GSS.1730, URL : http : //gss.revues.org/index1730.html, consulté le 2 février 2012.

IGNASSE (Gérard) et WELZER-LANG (Daniel) (Éd.) 2003, *Genres et Sexualités*, Paris, Le Harmattan, 246p.

IKÄHEIMO (Heikki) 2009, « un besoin humain vital. La reconnaissance comme accès au statut de personne » in LAZZERI (Christian) et NOUR (Soraya) (Dir.), *Reconnaissance, identité et intégration sociale,* Paris, Presses universitaires de Paris Ouest : 101-122.

JAFFRÉ (Yannick) et de Sardan (Olivier) (Dir.) 2003, *Une médecine inhospitalière. Les difficiles relations entre soignants et soignés dans cinq capitales d'Afrique de l'Ouest*, Paris, APAD, Karthala, 449p.

JANIN (Pierre) et MARIE (Alain) 2003, « Violences ordinaires, violences enracinées, violences matricielles », *Politique africaine* (91) : 5-12. URL : http : www.cairn.info/revue-politique-africaine-2003-page-5.htm, consulté le 12 mars 2013.

JASPARD (Maryse) 1997, *La sexualité en France*, Paris, Éditions la Découverte & Syros, 124p.

JEWKES (Rachel) 2002, « Intimate partner violence : causes and prevention », *THE LANCET* (359) : 1423-1429.

JEWKES (Rachel), ABRAHAMS (Naaemah) et MVO (Zodumo) 1998, « Why nurses abuse patients ? Reflections from South African obstetric services », *Soc, Sci, Med* 47 (11) : 1781-1795.

JOURNET-DIALLO (Odile) 1979, « Questions à propos du sacrifice chez les Diola de Basse-Casamance », *Système de pensée en Afrique Noire* (4). URL : http : // span.revues.org/418 ; DOI : 10.4000/span.418, consulté le 4 juillet 2013.

JULIEN (Marie-Pierre) et WARNIER (Jean-Pierre) (Dir.) 1999, *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet,* Paris, le Harmattan, 143 p.

KENDALL (K. Limakatso) 1998, "When a Woman loves a Woman in Lesotho: Love, Sex, and the (Western) Construction of Homophobia" in MURRAY and ROSCOE, *Boys-Wives and Females Husbands* : 224-241

KITSUSE (John I.) 1962, « Réactions sociales face aux comportements déviants : problèmes de théorie et de méthode [1962] », *Genre, sexualité & société*, Hors-série n°1|2011, mis en ligne le 15 avril 2011, DOI : 10.4000/GSS.1806, URL : http : //gss.revues.org/index1806.html, consulté le 2 février 2012.

KIMMINICH (Eva) 2001, « Une couleur de plus sur le drapeau » in Introduction à la culture Hip Hop, *France-Culture* : 49-59. URL : http ://www.fz.unifreiburg.de/pdf/veranstaltungen/sommerkurse/broschueren/brochure2001.pdf

KOSOFSKY SEDGWICK (Eve) 2008, *Épistémologie du placard*, Paris, Éditions Amsterdam, 257p.

LAD (Ludovic) 2011, « L'homophobie populaire au Cameroun », *Cahiers d'études africaines* (204) : 921-944. URL : http : //www.cairn.info/revue.cahiers-d-etudes-africaines-2011-4-page-911.html, consulté le 3 mai 2012.

LARMARRANGE (Joseph) et al. 2008, « Homo-bisexualité masculine et prise de risque lors du dernier rapport sexuel avec un homme et une femme au Sénégal », communication orale présentée à la 15e conférence internationale sur le sida et les infections sexuellement transmissibles (ICASA) 3-7 décembre 2008, Dakar. URL : http://joseph.larmarange.net/?Homo-bisexualite-masculine-et, consulté le 5 janvier 2010.

LARMARRANGE (Joseph) et al 2009, « Homosexualité et Bisexualité au Sénégal : une réalité multiforme », *Revue population* (64) : 723-756. URL : http : www.cairn.info/revue-population-2009-4-page-723.htm, consulté le 5 janvier 2010.

LANE (Tim), MOGALE (Thomas), STRUTHERS (Helen) et al. 2008, "They see you as a different thing: the experiences of men who have sex with men with healthcare workers in South African township communities", URL: http://sti.bmj.com/content/84/6/430

Sex Transm Infect 2008; 84:430-433 doi:10.1136/sti.2008.031567

LAQUEUR (Thomas) 1992, *La fabrique du sexe : essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, 355p.

Le BLANC (Guillaume) 2007, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Éditions du Seuil, 291p.

2009, *L'invisibilité sociale,* Paris, Éditions Presses universitaires de France, 197p.

LEBLANC (Marie-Nathalie) et GOMEZ-PEREZ (Muriel) 2007, « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherches en Afrique de l'Ouest francophone », *Sociologie et sociétés* (39) 2 : 39-59.

Le MARCIS (Frédéric) 2004, « L'empire de la violence. Un récit de vie aux marges d'un township », in Didier Fassin (éd*), Afflictions. L'Afrique du Sud de l'apartheid au sida*, Paris, Karthala : 263-286.

2006, « Économie du nom et subjectivité dans l'Afrique du Sud postapartheid », *Cahiers de littérature orale* (59-60) : 263-286.

2010, *Vivre avec le sida après l'Apartheid. Afrique du Sud*, Paris, Éditions Karthala, 175p.

2013, « Permanence des impensés de la lutte contre le sida et la nécessité d'une réflexion critique », *Genre, Sexualité et Société* : 1-7.

LEROY (Stéphane) 2009, « La possibilité d'une ville. Comprendre les spatialités homosexuelles en milieu urbain », *Espaces et Sociétés* (139) : 159-174.

LERAY (Christian) 2009, *Analyse de contenu. De la théorie à la pratique. La Méthode Morin-Chartier*, Presse de l'Université du Québec, 180p.

LESERVOISIER (Olivier) (éd) 2005, Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête, Paris, Karthala, 327p.

LESERVOISIER (Olivier) et VIDAL (Laurent) (Dir.) 2007, *l'Anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques*, Paris, Éditions les Archives contemporaines, 295p.

LEVER (Maurice) 1985, *Les bûchers de Sodome : Histoire des « infâmes »,* Paris, Fayard, 426p.

LÉVI-STRAUSS (Claude) 1947 (1ere éd), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton de Gruyter, 2002 (2nd éd), 621 p.

LEZNOFF (Maurice), WESTLEY (William), « La communauté homosexuelle [1956] », *Genre, sexualité & société*, Hors-série n°1|2011, mis en ligne le 15 avril 2011, DOI : 10.4000/GSS.1778 URL : http : //gss.revues.org/index1778.html, consulté le 2 février 2012.

MACE (Gordon) 1997, *Guide de l'élaboration d'un projet de recherche,* Paris, Éditions De Boeck, 120p.

MALINOWSKI (Bronislaw) 1929, The Sexual life of Savages in North Western Melanesia, London Rontledge et Kegun Paul Ltd, Traduction

française par S.Jankétélvich, *La vie sexuelle des sauvages de la Mélanésie*, 2005, Paris, Payot. 732p.

MARIE (Alain) 1997, *L'Afrique des Individus*, Paris, Karthala, 440p.

MARTEL (Frédéric) 2000, *Le rose et le noir. Les homosexuels en France depuis 1968*, Paris, Éditions du Seuil, 448p.

MARTINELLI (Bruno) et BOUJU (Jacky) (Ed.) 2012, *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala, 336p.

MARTINIELLO (Marco) et SIMON (Patrick) 2005, « Les enjeux de la catégorisation », Revue européenne des migrations internationales, 21 (2), mis en ligne le 01 octobre 2008, DOI : 10.4000/remi.2484, URL : http : //remi.revues.org/2484, consulté le 3 avril 2012.

MAUSS (Marcel) 1935 (1966, 3rd édition), « Les techniques du corps » in MAUSS *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.

MBEMBE (Achille) 2000, « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine* (77) : 16-53.

MBODJ (Gora) 1988, « Corporéité et Socialisation en milieu Wolof : place et importance du corps et des pratiques corporelles dans la société Wolof. Traditions et Changements sociaux », Toulouse, Thèse de Doctorat, Université Toulouse 2.

MBOW (Penda) 2001, « L'Islam et la femme sénégalaise », *Éthiopiques* (66-67) : 1-8, URL : http : //ethiopiques.refer.sn/spip.php?article1287, consulté le 29 octobre 2012.

2010, « Contexte de la réforme du Code de la famille au Sénégal », *Droit et Cultures (59) :* 87-96, URL : http : //droitcultures.revues.org/1963, consulté le 29 octobre 2012.

McINTOSH (Mary) 1968, « Le rôle de l'homosexuel », *Genre, sexualité & société*, Hors-série n°1|2011, mis en ligne le 15 avril 2011, DOI :

10.4000/GSS.1820, URL : http : //gss.revues.org/index1820.html, consulté le 2 février 2012.

MEAD (Margaret) 1963, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 606 p.

MÉDARD (Henry) 1999, « L'homosexualité au Burundi, une acculturation peut en cacher une autre », *Hypothèses* : 169-174, URL : http : //www.cairn.info/revue-hypotheses-1999-1-page-169.html, consulté le 15 mars 2012.

MEILLASSOUX (Claude) 1982, *Femmes, Greniers et Capitaux*, Paris, Éditions le Harmattan, 254p.

MELLITI (Imed) 2006, « Une anthropologie 'indigène' est-elle possible ? Réflexion sur le statut de l'anthropologue en Tunisie », Arabica 53 (2) : 163-176.

MENDES-LEITE (Rommel) 1995, « Michê : la masculinité au marché ou les aléas de la 'prostitution virile au Brésil' ». In Mendès-Leite, R. (Dir.).Un sujet inclassable ? Approches sociologiques, littéraires et juridiques des homosexualités. Lille, GKC. URL : http : //semgai.free.fr/contenu/textes/RML/rML_Miche.html, consulté le 10 décembre 2009.

1996, *Bisexualité : le dernier tabou*, Paris, Calmann-Lévy, 279 p.

2000, *Le Sens de l'Altérité. Penser les (Homo) sexualités,* Paris, le Harmattan, 181p.

MERNISSI (Fatima) 1991, *Le Monde n'est pas un harem : par des femmes du Maroc*, Paris, Éditions Albin Michel, 264p.

MOORE (Henrietta.L) 1994, *A passion for difference : Essays in Anthropology and Gender*, London: Polity Press

MORRELL (Robert) (Dir.) 2001, *Changing men in Southern Africa*, London, Piertermaritzburg University of Natal Press.

MURRAY (Stephen. O) et ROSCOE (Will) 1998, *Boy-wives and Female husbands: Studies in African Homosexualities*, New York, Palgrave, 358 p.

MOULARD-KOUKA (Sophie) 2008, « Analyse anthropologique du Rap à Dakar : Liminarité, Contestation et culture populaire », Bordeaux, Thèse de Doctorat de l'Université de Bordeaux 2.

NDIAYE (Lamine) 2009, *Parenté et mort chez les Wolof. Traditions et modernité au Sénégal*, Paris, le Harmattan, 340p.

NGUYEN (Vinh-Kim) 2005, "Antiretroviral Globalism, Biopolitics, and Therapeutic Citizenship", in ONG (Aihwa) et COLLIER (Stephen) (éd.)? *Global Assemblages.Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Malden et Oxford, Blackwell Publishing : 124-144.

2010, *The Republic of Therapy, Triage and Sovereignty in West Africa's Time of AIDS*, Durkam and London, Duke University Press, 256p.

NIANG (Cheikh) DIAGNE (Moustapha), NIANG (Youssoufa) et al. 2002, « Satisfaire les besoins de santé des hommes qui ont des rapports sexuels avec d'autres hommes au Sénégal ». New York, *Population Council* : 1-25, URL : http : //www.popcouncil.org/pdfs/horizons/msmsenegalfr.pdf

NIANG (Cheikh) DIAGNE (Moustapha), NIANG (Youssoufa), TAPSOBA (Placide) et al. 2003, « 'It's raining stones'. Stigma, Violence and HIV Vulnerability among men who have sex with men in Dakar, Senegal", *Culture, Health et Sexuality : An International Journal Research, Intervention and Care* 5 (6) : 499-512.

OMS juin 2011, "Prevention and Treatment of HIV and Other Sexual transmitted Infections among men who have sex with men and transgender people".

OMS 2011, « Prévention et traitement de l'infection à VIH et des autres infections sexuellement transmissibles chez les hommes ayant des rapports sexuels avec d'autres hommes et chez les personnes transgenres : recommandations pour une approche de santé publique », Genève, 105p.

OTAYEK (René) (Dir.) 2000 [1993], *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident,* Paris, Karthala, 264p.

2003, « Religion et globalisation. L'islam subsaharien à la conquête de nouveaux territoires », *Revue internationale et stratégique* (52) : 51-65. URL : http://www.cairn.info/revue-internationale-et-stratégique-2003-4-page-51.htm, consulté le 7 avril 2013.

OUATTARA (Fatoumata) 2004, « Une étrange familiarité. Les exigences de l'anthropologie 'chez soi' », *Cahiers d'études africaines* (175) : 635-657.

OXFAM International au Sénégal 2009, « Analyse du contexte de la pauvreté au Sénégal », Rapport provisoire.

PARK (Robert Ezra) 1950, *Race, and Culture*, Glencoe III, The Free Press.

PÉROUSE DE MONTCLOS (Marc-Antoine) 2002, *Villes et violence en Afrique Noire*, Paris, Éditions Karthala, 311p.

PIGA (Adriana) 2006, *Les voies du soufisme au sud du Sahara. Parcours historiques et anthropologiques*, Paris, Éditions Karthala, 311p.

POLLAK (Michaël) 1982, « L'homosexualité masculine, ou : le bonheur dans le ghetto ? », in *Communications (35). Sexualités occidentales. Contribution à l'histoire et à la Sociologie* : 35-55, DOI : 10.3406/comm.1982.1521, URL : http : //www.persee.fr/web/revues/home/prescrpt/article/comm_0588_8018_1982_num_35_1_1521, consulté le 22 mars 2012.

1989, « Les homosexuels et le sida. Sociologie d'une épidémie », *Sciences sociales et santé* 7(2) :119-123, URL : http : //www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/sosan_0294-0337_1989_num_7_2_1131, consulté le 19 novembre 2012.

PORTES (Alejandro) 1999, « La mondialisation par le bas » in *Actes de la Recherche en sciences sociales* (129) : 15-25. DOI : 10.3406/arss.1999.3300, URL : http : //www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss0335-53, consulté le 20 juin 2012

POTTIER (Richard) 1999, « La place du corps dans le processus de socialisation : l'exemple du confucianisme » in JULIEN (Marie-Pierre) et RAUCH (André) 2001, *Crise de l'identité masculine 1789-1914*, Paris, Hachette Littératures, 297p.

POUCHEPADASS (Jacques) 2000, « Les Subaltern Studies ou la critique postcoloniale de la modernité », *L'HOMME* (156) : 161-186.

REISS (Albert J) 1961, « La rencontre entre les délinquants et les pédés », *Genre, sexualité & société*, Hors-série n°1|2011, mis en ligne le 15 avril 2011, DOI : 10.4000/gss.1797, URL : http : //gss.revues.org/index1797.html, consulté le 2 février 2012.

RENAULT (Emmanuel) 2004, « Reconnaissance, Institution, injustice », *Revue du MAUSS : De la Reconnaissance. Don, Identité et estime de soi* (23) : 180-195. URL : http://www.cairn.info/reveu-du-mauss-2004-1-page-180.htm, consulté le 22 avril 2013.

REVERIN (Régis) 2005, *Homosexualité et prostitution masculines à Paris 1870-1918*, Paris, Budapest, Torino, le Harmattan, 225p.

RHANI (Zakaria) 2009, « Le Saint et l'ethnologue : sur les voies de l'ethno-ascèse », *Altérités* (6) : 115-128.

RICOEUR (Paul) 2005, *Parcours de la reconnaissance. Trois Études*, Paris, Gallimard, 491p. (1re édition 2004, Éditions Stock).

ROSTAING (Corinne) 2008, « De la reconnaissance en prison ? Vulnérabilité des ordres de reconnaissance et du mépris » in PAYET (Jean Paul) et BATTEGAY (Alain) (Dir.), *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques,* Paris, Presses universitaires du Septentrion : 141-148.

SAILLANT (Françoise) 2008, « Enjeux de reconnaissance dans les organisations humanitaires : identités, redistribution, témoignages » in BATTEGAY (Alain) et PAYET(Jean-Paul), *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques,* Paris, Presses universitaires du Septentrion : 151-158.

SAMSON (Fabienne) 2006, « Identités islamiques dakaroises. Études comparatives de deux mouvements néo-confrériques de jeunes urbains », *Autrepart* (39) : 3-19. URL : http : //www.cairn.info/revue-autrepart-2006-3-page-3.htm, consulté le 30 juin 2013.

SAPPE (Robin) 2003, « Le sida et les rapports sexuels entre hommes en Afrique Noire », Bruxelles, Observatoire sociologique du sida et des sexualités, Faculté Universitaire Saint-Louis : 1-31. URL : http : //www.semgai.fr/doc_et_pdf/Senegal-Robin_Sappe.pdf, consulté le 20 avril 2009.

SCHERER (René) 1977, *Une Érotique puérile*, Paris, Gallilée.

SIMON (William) et GAGNON (John H.) 1967, « Homosexualité : la formulation d'une perspective sociologique [1967] », Genre, sexualité & société, Hors-série n°1|2011, mis en ligne le 15 avril 2011, DOI : 10.4000/GSS.1838, URL : http : //gss.revues.org/index1838.html, consulté le 2 février 2012.

SIMMEL (Georg) 1999, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 662p.

SONENSCHEIN (David) 1966, « L'homosexualité comme objet de recherche anthropologique », *Genre, sexualité & société*, Hors-série n°1|2011, mis en ligne le 15 avril 2011 DOI : 10.4000/GSS.1810, URL : http : //gss.revues.org/index1810.html, consulté le 2 février 2012.

SONTAG (Susan) 1993(1éd 1989), *La maladie comme métaphore, le sida et ses métaphores*, Paris, Christian Bourgois, 235p.

SOW (Fatou) 2007, « L'appropriation des études sur le genre en Afrique subsaharienne » in LOCOCH (Thérèse), *Genre et Sexualités en Afrique. Implication pour le Développement*, Institut National d'Etudes Démographique, Paris, le Harmattan : 45-68.

TAMAGNE (Florence) 2001, *Mauvais genre : une histoire des représentations de l'homosexualité*, Paris, EDLM, 286p.

2002, « Genre et homosexualité : de l'influence des stéréotypes homophobes sur les représentations de l'homosexualité », *Vingtième siècle. Revue d'histoire* (75) : 61-73.

2006, « Histoire des homosexualités en Europe. États des lieux », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* (4) : 7-31. URL : http : www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2006-4-page-7.htm, consulté le 05 octobre 2012.

TAUXIER (Louis) 1912, *Le noir du Soudan, pays Mossi et Gourounsi : Documents et Analyses*. Paris, Émile Larose, 796p.

TEUNIS (Niels) 1996, "Homosexuality in Dakar : Is the bed the heart of a sexual subculture? " in Journal of gay, Lesbian and Bisexual Identity 1(2) : 153-170.

THÉRY (Irène) 2007, *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 676 p.

THOMAS (Louis-Vincent) 1959, *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de la Basse-Casamance*, Dakar, IFAN, 881p.

TIN (Louis George) (Dir.) 2003, *Dictionnaire de l'Homophobie*, Paris, Presses universitaires de France, 451 p.

VANGROENWEGHE (Daniel) 2000, *Sida et Sexualité en Afrique*, Bruxelles, Éditions EPO, 480 p.

VIDAL (Laurent) 1997, « Méthode et éthique : l'anthropologie et la recherche confrontées au sida » in Michel Agier (Dir.), *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*, Paris, Éditions Jean-Michel Place : 99-107.

2004, « Réfléchir l'objet : pour une rénovation des sciences sociales de la santé », Autrepart (29) : 3-12.

WARNIER (Jean-Pierre) et BANÈGAS (Richard) 2001, « Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », *Politique africaine* (82) : 5-23.

WARNIER (Jean-Pierre) et JULIEN (Marie-Pierre) (Dir.) 1999, *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet,* Paris, Le Harmattan, 143p.

WEINSTOCK (Daniel Marc) 2008, « Trois concepts de reconnaissance », in Jean Paul Payet et Alain Battegay (Éd.), *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion : 59-71.

WEITZER (Ronald) 2007, « The Social Construction of Sex Trafficking : Ideology and Institutionalization of a Moral, Crusade », *Politics Society* 35 (3) : 447-475

WELZER-LANG (Daniel) 2000, *Les Hommes et le Masculin*, Paris, Payot, 347p.

WERNER (Jean François) 1997, « Itinéraires individuels à la marge : études de cas sénégalais » in A. MARIE (Dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala : 367-403.

WIEVIORKA (Michel) 2004, *La violence,* Paris, Éditions Balland, 328p.

WOOD (Katherine) et JEWKES (Rachel) 2001, "Dangerous Love. Reflections on violence among Xhosa township youth" in Robert Morrell (Dir.), *Changing men in Southern Africa*, London, Pietermaritzburg, University of natal Press : 317-336.

ZONABEND (Françoise) 2001, « Prénom, temps, identité », Spirale (19) : 41-49. URL : http : //www.cairn.info/revue-sprirale-2001-3-page-41.htm

Articles journaux et sites web consultés

« L'homosexualité entre nature et culture », journal *Le Matin*, 19 février 2008, p.10

« Campagne contre les homosexuels et le dévergondage. Des députés de l'opposition déposent une proposition de loi », *l'Observateur*, 11 mars 2008, p.3

« La religion doit aider à comprendre l'homosexualité », l'*Actuel*, 11 février 2008, p.6

« Mariage entre homosexuels. Jonas 'la conjointe' était coiffeur à Saly », *Le Matin*, 15 février 2008, p.4

« Les taches politiques face au phénomène de société qu'est le mariage homosexuel », *Walfadjri*, 21 février 2008, p.10

« L'homosexualité. Le Khalife omarien dénonce le 'silence coupable des religieux' », *Le Matin*, 9-10 février 2008, p.5

« Décidés à combattre pour s'insurger contre le mariage homosexuel. Les religieux tabassés, malmenés et embarqués dans le panier à salade », *l'AS*, 16-17 février 2008, p.4

« Traité d'homosexuel par sa belle-sœur. L'oncle hébergé, outré s'arme d'un couteau et manque de tuer son neveu », l'Observateur 15-16 mars 2008, p. 3

« Pour avoir menacé le directeur d'*ICÔNE*. Pape Mbaye et quatre homosexuels arrêtés par la DIC », Le Populaire, 4 février 2008, p.3

« Croisade contre l'homosexualité à Sicap-Mbao. La maison de Serigne Mbaye incendiée, son fils épinglé par la gendarmerie », mardi 22 avril 2008, p.3

« Croisade contre l'homosexualité à Pikine : les populations s'opposent à l'exposition d'un cadavre d'un 'goorjigeen' à la mosquée », 4 octobre 2009, source : http://www.xibar.net

« Pourquoi l'homophobie se radicalise au Sénégal », Afrik.com, 4 octobre 2009. URL : http//www.afrik.com/articles16742.html

« Me El hadji Diouf : les vrais homosexuels sont au palais et dans le gouvernement », *dakaractu.com*, 13 mars 2012, URL : http://www.dakaractu.com/Me-Elhadji-Diouf-Les-vrais-homosexuels-sont-au-Palais-et-dans-le-gouvernement_a16196.html

« Pape Mbaye en Gambie, Serigne Mbaye à Dubaï, Ady Seck dit 'thiate' au Mali. Les 'goordiguen' s'exilent ! », l'AS, 21 février, 2008, p.4

« Manif contre les homosexuels », Le Quotidien, 16-17 février 2008, p.5

« Réunion », l'AS, 17 mars 2008, p.2

« Homosexualité au Sénégal. La Fidh plaide pour la dépénalisation », Walfadjri, 11 février 2008, p.2

« Marche contre les 'goorjigeen'. Les non-dits d'une manifestation rigoureusement réprimée », l'Observateur, 16-17 février 2008, p.8

« Marche contre l'homosexualité », Grand Place, 16-17 février 2008, p.5

« Interdiction de la marche contre les homosexuels. La police réprime le 'jihad' jusque dans la Grande Mosquée », le Populaire, 16-17 février 2008, p.7

« De la répression du désir au désir de la répression », le Quotidien, mardi 12 février 2008, p.9

« Marche contre l'homosexualité dispersée. La police utilise la manière forte », le Matin, 16-17 février 2008, p.5

« Sénégal la machine judiciaire s'abat sur les homosexuels », afrik.com, 26 janvier 2009

« Interview. Exclusive de Ndèye Marie Ndiaye Gawlo sur l'affaire du mariage homosexuel. Elle dit tout », Le Populaire, 8 février 2008, pp: 6-7

« Contre la dépravation des mœurs. L'Imam Mbaye Niang a déposé une proposition de loi pour durcir la répression contre les homosexuels », Le Populaire, 11 mars 2008, p.7

« L'Imam Mbaye Niang sur la libération des homosexuels 'Appliquer la loi ou annuler le sommet de l'OCI' », le Quotidien, 8 février 2008, p.3

« La Société universelle des relations contre nature », le Quotidien, 6 février 2008, p.9

« Me Ndèye Fatou Touré, avocate à la cour, député à l'Assemblée 'Il faut une loi corsant les sanctions pénales contre les actes contre nature », Grand Place, 8 février 2008, p.3

« L'Homosexualité interdite au Sénégal : 5 des homosexuels sur les photos arrêtés par la DIC », Source : xibar.net, 21 juillet 2009

« Contre l'homosexualité ! », Le Quotidien, 27 février 2008, p.

« Marche contre l'homosexualité. Vendredi noir à Dakar », Sud Quotidien, 16-17 février 2008, p.6

« Marche contre les goordjigéen vendredi. Serigne Bara Mbacké donne son approbation à l'imam Mbaye Niang », l'Observateur, 12 février 2008, p. 5

« Contre l'homosexualité ! », le Populaire, 27 février 2008, p.11

« Les religieux 'internationalisent' le combat contre les 'goorjigeen' », l'Observateur, 21 février 2008, p.5

« Répression de la marche contre l'homosexualité et profanation de la Grande mosquée. L'Imam député Mbaye Niang va faire le tour des ambassades des pays de l'OCI pour vilipender le régime de Wade », le Populaire, 18 février 2008, p.7

« Libération des homosexuels. Marche de protestation, sermon des imams au menu », Sud Quotidien, 8 février 2008, p.3

« Mariage d'homosexuels. Prêche désapprobateur des associations islamiques », Grand Place, 7 février 2008, p.4

« L'affaire du mariage des goordjiguenes. Le photographe cueilli, Ndèye Marie Ndiaye Gawlo passe sa 2e nuit au commissariat », Grand Place, février 2009, p.3

« Marche contre les homosexuels. Pétition pour la moralisation des Médias », Le Témoin, 21-25 février 2008

« Homosexualité : halte à la dérive ! », le Soleil, 21 février 2008, p.14

« Seydina Issa Thiaw Laye, fils ainé du khalife général des Layennes, 'le mariage des homosexuels est un acte abominable' », Le Quotidien, 20 février 2008, p.3

« Sénégal : des religieux créent un Front islamique contre l'homosexualité », 01/05/2009. URL: http://www.bivouac-id.com/billets/senegal-des-religieux-creent-un-front-islamique-contre-lhomosexualite/.

"Mamadou Dia condamne et appelle les croyants à poursuivre la lutte », Rubrique Actualité, journal Walfadjri, 19/02/2008,p.7

« Contre les mariages d'homosexuels, 15 associations islamiques engagent la bataille », Le Matin, 07/02/2008, p.10

Leral.net, « Dépénaliser l'homosexualité au Sénégal Me Madicke Niang dit non », leral.net. URL: http://leral.net/Madicke-Niang-dit-non_a6771.html

associatifs

« L'homosexualité l'homme de la rue scandalisé », le Matin, 8 février 2008, p.11

« L'homosexualité interdite au Sénégal : 5 homosexuels sur les photos arrêtés par la DIC », xibar.net, 21 juillet 2009

« Croisade contre l'homosexualité à Pikine : les populations s'opposent à l'exposition d'un cadavre de 'goorjigène' à la mosquée », 4 octobre 2009, URL : http : // www.xibar.net

« Pourquoi l'homophobie se radicalise au Sénégal », Afrik.com, 4 octobre 2009. URL : http://www.afrik.com/articles16742.html

« Dépénaliser l'homosexualité au Sénégal c'est une insulte », seneweb.com, 24 mars 2011. URL : http://www.seneweb.com/.../depenaliser-l-rsquo-homosexualite-au-senegal-est-une-insulte-monumentale-au-peuple-n_42883.html

“Dépénalisation universelle de l’homosexualité : le Sénégal signe la déclaration de Genève », seneweb.com, 23 mars 2011. URL: http://wwww.seneweb.com/…/depenalisation-universelle-de-l-homosexualite-le-senegal-signe-la-declaration-de-geneve_n_42804.html

“Macky Sall va-t-il dépénaliser l’homosexualité ? », leral.net, 11 mars 2012. URL : http://www.leral.net/Macky-sall-va-t-il-depenaliser-l-homosexualite_a30868.html

“Rumeur sur la dépénalisation de l’homosexualité au Sénégal : l’organisation Jamra exprime toute son indignation après les déclarations de Jean-Luc Romero dans son blog », seneweb.com, 29 octobre 2011. URL : http://www.seneweb.com/…/rumeur-sur-la-depenalisation-de-l-homosexualite-au-senegal-l-rsquo-org-jamra-s-rsquo-indigne-et-a

« Confidentiel Document. Les homosexuels ont-ils un candidat ? », leral.net, 14 mars 2012. URL: http: //www.leral.net/Confidentiel-Document-Les-homosexuels-ont-ils-un-candidat_a31198.html

“Légalisation de l’homosexualité au Sénégal : Serigne Bara dit niet », seneweb.com. URL : http://www.seneweb.com/…/l_legalisation-de-l-homosexualite-au-s-n-gal-serigne-bara-dit-niet_n_21141.html

« Film pornographique à Dakar : deux jeunes homosexuels », Leral.net, 2 février 2011. URL : http://www.leral.net/FILM-PORNOGRAPHIQUE-A-DAKAR-deux-juenes-homosexuels-senegalais-s-envoient-en-l-air-et-balancent-le-film-sur-le-net_a13702.html

“Vidéo-Document explosif : ‘Pourquoi je suis devenu homosexuel’, des jeunes sénégalais parlent. Des témoignages renversants ! », Leral.net, 22 septembre 2011. URL : http: //www.leral.net/Video-Document-explosif-Pourquoi-je-suis-devenu-homosexuel-des-jeunes-senegalais-parlent-Des-témoignages-renversants_a19381.html

« Débat sur l’homosexualité. Leur ‘modernité’ et la nôtre », Leral.net, 14 mars 2012. URL : http://www.leral.net/Debat-sur-l-homosexualite-leur-modernite-et-la-notre_a31261.html

“Homosexualité : Moustapha Guissary critique la prudence de Macky Sall sur la question de l’homosexualité au Sénégal », Leral.net, 12 mars 2012. URL : http://www.leral.net/Homosexualite-Moustapha-Guissary-critique-la-prudence-de-Macky-Sall_a31038.html

“Homosexualité : le collectif des jeunes chefs religieux du Sénégal interpelle Macky Sall », 14 mars 2012, seneweb.com. URL : http : //www.seneweb.com/…/homosexualite-le-collectif-des-jeunes-chefs-religieux-du-senegal-interpelle-macky-sall_n_61550.html

« Sexe et Société sénégalaise », Walfadjri, 25/07/2008. (http://www.setsima.com/nas.php?go=read&n=57)

« Manif’ contre les homosexuels », Le Quotidien, 16/02/2008, p.5

« Mame Mactar Gueye persiste et signe six membres du M23 sont liés à des lobbies homosexuels », Seneweb.com, 09/08/11.URL : http : //www.seneweb.com/news/Politique/mame-mactar-gueye-persiste-et-signe-laquo-six-membres-du-m23-sont-lies-a-des-lobbies-homosexuels-raquo_n_49425.html).

« Le mariage entre homosexuels : Jonas, la conjointe était coiffeur à Mbour », journal le Matin, 15/02/2008. URL : http: //sunugalsen.com/maraiage-entre-homosexuels-Jonas-la.html)

Journal *l’Observateur*, « Homosexualité : la nouvelle vague rose », p.4, 07/02/2008. Source : www.ipsinternational.org, 10/04/2009. URL : http : //www.ips.org/fr/droits-senegal-des-homosexuels-dans-un-environnent-hostile/)

« L’homosexualité fait débat à Dakar », courrierinternational.com,30/04/2009.

URL : http://www.courrierinternational.com/article/2009/04/30/l-homosexualité-fait-debat-a-dakar.

“Mouhamadou Lamine Massaly accuse Macky Sall d’être le candidat des homosexuels », seneweb.com, 12/03/2012. URL : http :

//www.seneweb.com/news/Politiques/massaly-accuse-macky-de-rsquo-etre-lecandidat-des homosexuels_n_61409.html

« Le mariage entre homosexuels », Le Matin, 15/02/2008, p.5

« Homosexualité : la nouvelle vague rose », l'Observateur, 07/02/2008, p.4

« L'homosexualité fait débat à Dakar », courrierinternational.com, 30/04/2009. URL: http://www.courrierinternational.com/article/2009/04/30/l-homosexualité-fait-debat-a-dakar). Seneweb, 21/01/2012, [en ligne], URL : http : //www.seneweb.com/Faits-Divers/actescontrenature-et-attentat-a-la-pudeur

ANNEXES

ANNEXE 1: Formulaires de consentement éclairés

Université Victor Segalen Bordeaux 2

Département D'anthropologie sociale/ Ethnologie

3ter, Place de la Victoire Bordeaux Cedex, 33076

Formulaire de consentement éclairé

Je m'appelle Ndèye Ndiagna Gning, Doctorante en Anthropologie à l'Université Victor Segalen de Bordeaux 2 (France).

Je m'adresse à vous pour participer à l'étude intitulée « Une réalité complexe. Sexualité entre homme et prévention du Sida au Sénégal[88] ». Cette étude vise à saisir les problèmes de santé rencontrés par les hommes aux identités sexuelles multiples au Sénégal dans le but de faciliter leur accès aux soins. L'objectif est d'analyser les discours sur l'homosexualité dans l'espace public au Sénégal et d'interroger parallèlement les pratiques et les discours des hommes ayant des rapports sexuels avec d'autres hommes (HSH).

Votre participation consiste à nous accorder des entretiens, des observations et des récits de vie. Je souhaiterais :

- mieux comprendre votre vécu de l'homosexualité ;
- mais également saisir les contraintes liées à votre orientation sexuelle pour accéder aux soins dans la société sénégalaise où l'homosexualité est fermement interdite ;
- comment vous vous investissez dans les associations de lutte contre le sida.

Pour répondre à ces points, je souhaiterais :

- vous accompagner à vos rencontres avec les médecins dans les structures de soins
- partager avec vous ce qui fait votre quotidien et discuter avec vous des problèmes de santé sexuelle que vous rencontrez.

Je souhaiterais également, vous rencontrer régulièrement et vous accompagner dans vos démarches quotidiennes. Mais aussi, discuter avec vous, et éventuellement effectuer des entretiens qui seront enregistrés et transcrits afin de ne pas trahir votre parole.

En collectant ces informations, auprès de vous, j'espère faire mieux connaitre l'expérience des hommes aux identités sexuelles multiples au Sénégal et le quotidien de ceux éventuellement qui sont des PVVIH et qui sont confrontés à des difficultés pour accéder à l'information, mais également aux soins. Cette enquête ne vous apporte aucun bénéfice financier, ni médical. Cependant, je m'engagerai à répondre à toutes vos

[88] Titre provisoire.

questions. Je serai disponible pour vous accompagner ou vous donner les adresses de certains organismes au Sénégal qui pourraient vous apporter des informations utiles quant aux IST/VIH/Sida et vos démarches de soins tout en vous garantissant la confidentialité.

L'enquête de terrain dure un an au cours de laquelle je partagerai avec vous les résultats de la recherche sous la forme de réunion ouverte à tous (date à fixer avec vous). Durant cette période, votre anonymat sera respecté, et ce même lors de la publication des résultats en 2012. Ni votre nom, ni votre prénom n'apparaitront de même que votre adresse, votre profession et âge seront éventuellement modifiés pour éviter toute suspicion sur votre véritable identité. Je m'engagerais à effacer les cassettes des entretiens une fois toutes les données restituées.

Durant toute la durée de l'enquête, vous pouvez refuser de répondre, vous pouvez changer d'avis et décider de ne pas accepter ma présence. Si vous acceptez jusqu'à la fin vous m'autorisez à exploiter ces données dans le cadre de ma thèse.

Souhaitant partager avec vous le plus simplement possible, je vous encouragerai à me poser des questions autant sur l'enquête que sur ma propre personne. Contactez-moi dès que vous le souhaitez. Voici mon numéro (à venir) ainsi que mon adresse mail : gnagnagning@voila.fr.

Date :

Signature de la chercheuse :

Signature du participant : les participants sont invités à modifier leur identité afin de préserver leur anonymat

Université Victor Segalen Bordeaux 2

Département D'anthropologie sociale/ Ethnologie

3ter, Place de la Victoire Bordeaux Cedex, 33076

Formulaire de consentement éclairé en Wolof

Fagaru ci feebaru sida jëméko si gȯor yiy séy ak goor.

Liñu soxal mooy jéema xam jafé-jafé yi ñooñu di jankontéel ngir ñu xam naka lañu leen di dimbalee si seen wer gi yaram si sida ak yeeneenu feebaru séy yi.

Sama taxawaay ngi jem si lèeralal gëstukat bi si dundu ubbi yeek yoos yi waaye tur ak sant du si feeñ. Ta mëun na yemale sasuma neexee laaj yi gëstukat bi laaj.

Tamit gëstukat bi warna di yombal samay jȯg.

ANNEXE 2 : Poème de Birago Diop

Titre : Les morts ne sont pas morts (Les contes d'Amadou Coumba)

Les morts ne sont pas morts
Écoute plus souvent
Les choses que les êtres,
La voix du feu s'entend
Entends la voix de l'eau
Écoute dans le vent
Le buisson en sanglot :
C'est le souffle des ancêtres.
Ceux qui sont morts ne sont jamais partis
Ils sont dans l'ombre qui s'éclaire
Et dans l'ombre qui s'épaissit,
Les morts ne sont pas sous la terre
Ils sont dans l'arbre qui frémit,
Ils sont dans le bois qui gémit,
Ils sont dans l'eau qui coule,
Ils sont dans l'eau qui dort,
Ils sont dans la case, ils sont dans la foule
Les morts ne sont pas morts.
Ceux qui sont morts ne sont jamais partis,
Ils sont dans le sein de la femme,
Ils sont dans l'enfant qui vagit,
Et dans le tison qui s'enflamme,
Les morts ne sont jamais sous terre,
Ils sont dans le rocher qui geint,
Ils sont dans les herbes qui pleurent,
Ils sont dans la forêt, ils sont dans la demeure,
Les morts ne sont pas morts.
Écoute plus souvent
Les choses que les êtres,
La voix du feu s'entend
Entends la voix de l'eau
Écoute dans le vent
Le buisson en sanglot :
C'est le souffle des ancêtres.
Le souffle des ancêtres morts
Qui ne sont pas partis,

Qui ne sont pas sous terre,
Qui ne sont pas morts
Écoute plus souvent
Les choses que les êtres,
La voix du feu s'entend
Entends la voix de l'eau
Écoute dans le vent
Le buisson en sanglot :
C'est le souffle des ancêtres
Il redit chaque jour le pacte
Le grand pacte qui lie,
Qui lie à la loi notre sort ;
Aux actes des souffles plus forts,
Le sort de nos morts qui ne sont pas morts ;
Le lourd pacte qui nous lie aux actes
Des souffles qui se meuvent
Dans le lit et sur les rives du fleuve,
Dans plusieurs souffles qui se meuvent
Dans le rocher qui geint et dans l'herbe qui pleure
Des souffles qui demeurent
Dans l'ombre qui s'éclaire ou s'épaissit,
Dans l'arbre qui frémit, dans le bois qui gémit,
Et dans l'eau qui coule et dans l'eau qui dort,
Des souffles plus forts, qui ont pris
Le souffle des morts qui ne sont pas morts,
Des morts qui ne sont plus sous terre
Écoute plus souvent
Les choses que les êtres…

ANNEXE 3 : textes de chanson rap

Titre : J'accuse

J'accuse…
J'accuse les USA de complot contre l'humanité
De non-respect des résolutions du Conseil de sécurité
J'accuse l'Amérique d'ingérence dans les affaires privées
Quand ils vont en Somalie, où est le respect de la dignité ?
Moi j'étais très content de voir les Somaliens les jeter
On devrait juger Truman pour crime contre l'humanité
Comment peut-on oublier si vite de telles atrocités ?
Hiroshima, Nagasaki, les séquelles sont toujours là ancrées
J'accuse George Bush d'être un véritable boucher
Jeter des armes chimiques sur Bagdad où est donc la moralité ?
Tribunal pénal international fils laisse-moi rire
Instrument de propagande pour une politique du pire
Pour Nixon, pour Bush, pour Clinton c'est devenu moral
Mais pour Saddam, Milosevic ou Pinochet là c'est immoral
Je ne juge pas, je ne dis pas que ces hommes ce sont des saints
Mais je n'accepte pas de formater CNN, ABC c'est malsain
J'accuse les USA de se prendre pour les gendarmes du monde
Arrêter Noriega président d'une République c'est immonde
Et je somme l'Amérique de reconsidérer la peine africaine
Regardez votre peuple, votre pays, vos esclaves, vos voix et ma haine
Je continue
J'accuse aussi la France de crime contre l'humanité
Trop de morts en Centrafrique, je ne pourrai pas les oublier, vous oubliez
Un peu trop vite, tous les tirailleurs sénégalais
De force, enrôlés, déportés, aujourd'hui expulsés
Ils sont venus, ils se sont battus, ils ont vaincu
Votre pays détruit, ils sont revenus, ils ont reconstruit
Aujourd'hui, quand j'entends parler de la dette africaine
Vous ne pouvez pas imaginer à quel point est grande ma peine
D'ailleurs, aujourd'hui, on commence à rembourser la dette juive
Je crois qu'il serait grand temps que la dette africaine suive!
Car si l'on parle de six millions de Juifs, c'est vingt millions de Noirs
Tu parles de la fortune juive, je parle des trésors des Noirs
J'accuse aussi la France d'irresponsabilité devant l'histoire.
Trop de coups d'État en Afrique sont commandités par un homme blanc

Aux Comores, au Dahomey, au Congo, au Rwanda
Je m'arrête là, mais la France fait trop de dégâts
C'est pour ça que j'accuse Giscard d'être un complice de Bokassa
Bokassa paye sa dette, Giscard est libre et pourquoi ça ?
Je dis que la France est très ingrate quand elle parle de visa
Quand nos pères sont partis, mourir pour il n'y avait pas de visas
Maintenant, j'accuse la France d'être partiale quant à la Lybie
L'attentat du DC10 et la bande à … On a des alibis
On tape sur les pauvres, on tape sur la Lybie
Comme les USA ont tué les enfants et la famille de Kadhafi
Maintenant, j'accuse l'Afrique d'irresponsabilité chronique
Nos présidents, nos dirigeants d'être égoïstes et cyniques
Ils veulent du pouvoir, encore du pouvoir, tout le pouvoir
Mais il faut pouvoir promettre des choses sans le pouvoir
Ils ont vendu l'Afrique, ses richesses et même ses cases
Ca signe des baux, des accords
Quand tu vas dans une banque, si elle est bien, c'est qu'elle est étrangère
Tu te crois indépendant, rêves! C'est le colon qui gère
Gère même la monnaie dans les coffres de la Banque de France
Voilà pourquoi on évalue, voilà pourquoi moi j'évalue
Mes chances à zéro, je me libère et j'évolue
J'accuse maintenant les jeunes Africains, donc vous m'aviez compris
Ouais, d'être des fous, des naïfs et de n'avoir rien du tout compris
Tant qu'on sera là à dormir et rêver de sortir du pays
On laissera la place aux coopérants, ou même aux colons qui pillent
J'accuse maintenant les présidents africains d'être des fachos, des falots
À la solde de l'Occident, des collabos
Ceux qui veulent de l'indépendance, ceux qui ne veulent pas de l'unité
Je me demande encore tous les jours comment me sortir de ce merdier
J'accuse les pays membres du Conseil de sécurité
D'avoir semé la zizanie dans nos pays sous-développés
Comme des pyromanes, ils vendent des armes,
Ils vendent des rames,
Ils vendent la mort, ils vendent le génocide
Ensuite on vient les condamner
J'accuse la Belgique d'avoir tué Lumumba
Comme des chiens on nous abat
Leader indépendant, non le colon il n'en veut pas
Il va envoyer son frère le descendre comme pour Sankara

Je continuerais bien à les accuser encore pendant des heures
Mais ce n'est pas ça qui changerait quoi que ce soit à leurs erreurs
Qu'on puisse éveiller les consciences, provoquer des réflexions
Histoire que toi et moi ensemble trouvons des solutions
Ce texte est donc une plainte d'un prolétaire qui est exploité
Ce texte est écrit avec le sang des oppressés
Ce texte est gravé sur la pierre tombale d'un opprimé
C'est consigné, j'arrête ici ma plaidoirie
Mais ici même dans cette salle, je vois encore l'hyène qui rit
L'hyène qui rit, Awadi
C'est ton système que j'accuse
Ce système qui malheureusement m'implique
C'est toi, c'est moi, c'est nous que j'accuse
J'accuse…
Auteur : Positive Black Soul, Album *Da millennium*, Dakar.

Titre : Abdoulaye

Abdoulaye, les frérots sont davantage attirés par le fait de se lever tôt le matin « direction-école »

Cela fait mal, mais la faute revient à ces profs stupides, pédagogie nada

Un programme scolaire aussi propre que de la morve

Qui te pourrit l'esprit et qui la traine comme une poubelle

Tu devrais avoir peur, toi qui dis que ton vœu le plus cher est que le Sénégal aille de l'avant

Comment veux-tu que les élèves aiment l'école puisque ce qu'ils apprennent et ceux qui le leur apprennent les font vomir ?

Comment veux-tu qu'il y ait des Cheikh Anta puisque tes maîtres et tes profs n'enseignent pas par vocation, mais pour de l'argent ?

Rares sont ceux qui aiment enseigner, la plupart le font simplement pour ne pas être au chômage

Ces propos, je les mets à la disposition de ton ministre de l'éducation

Refrain

Abdoulaye, tant que tu n'auras pas mis de l'ordre dans le système éducatif, le pays n'ira pas de l'avant

Laye, tant que t'auras pas revu le comportement de tes hommes de loi, la barque n'atteindra pas la rive

Deuxième couplet

Tes ministres, députés et maires sont à l'aise, tranquilles tandis que la situation de ton pays empire

Après notre «putain» de système éducatif, laisse-moi te parler des soi-disant poulets qui se prétendent policiers

Ils ne font que fumer du *shit*, donner des coups de matraque, escroquer les *taximen* et bien sûr s'occuper de nos cartes d'identité

Sans oublier de coucher avec des putes, se saouler et enregistrer les plaintes des tontons et des tatas

Des illettrés inefficaces, serviables que pendant les rondes et pour nous pourrir la vie

J'ai encore plus de rage contre eux quand je pense à ces flics qui ont violé miss Marème

On lorsqu'on me montre un dealer de drogue qui se fait ravitailler par un flic sans gêne

C'est normal, quand je pense que leurs recrues sont d'anciens bandits, anciens fumeurs de *shit* à la limite de la folie

Qui deviennent GMI, forces du désordre, maniaques pour tout ce qui est de donner des ordres

Puissent-ils, ces lyrics, fracasser ta porte Maître Wade

Refrain

Abdoulaye, tant que tu n'auras pas mis de l'ordre dans le système éducatif, le pays n'ira pas de l'avant

Laye tant que t'auras pas revu le comportement de tes hommes de loi, la barque n'atteindra pas la rive

Troisième couplet

Comment se fait-il que tes ministres conduisent des voitures plus chères que celles des ministres français ?

Ou que les fils de tes ministres puissent être inscrits dans les mêmes écoles chères, aux States, que ces derniers ?

Car tu vois que nos caisses sont vides et qu'il faut mendier

C'est le Sénégal qui supplie, tandis que la France donne

Mais les fils de chacun payent les mêmes sommes dans ces écoles américaines, ça devrait te choquer

Tes députés vont au boulot quand bon leur semble

N'empêche qu'à la fin du mois ils touchent leurs payes

Je me dis que logés-nourris, c'est trop pour des merdeux comme eux

Il suffit qu'ils parrainent un *sabar*

Et ils foutent en l'air un million de nos francs pour son organisation,

Alors faites tout pour que ces propos puissent être directement soumis au Président Abdoulaye Wade

Auteur : Simon (Bis Bi Clan), Abdoulaye,

Titre : Dèef ci Yaw

Premier couplet

À cause de quoi tout ce hoo haa ?

Parce que tout le monde veut être assis dans le fauteuil

Alors que tout le monde, n'importe quel politicien roule pour lui seul

Pour être élu, les promesses pleuvent

Mais, ils ne tiendront pas parole

Et malheur à ceux qui essaient de manifester

Tu peux nous faire tenir tranquilles

Tu as toujours vécu de ma sueur, de la force de mon peuple

Depuis combien de temps vivons-nous ainsi ?

Tu as vendu les ressources de la mer, exploité les ouvriers et les fermiers

Nos parents retraités ne perçoivent pas leur pension la majeure partie du temps

Et à chaque fois que les étudiants et les travailleurs manifestent

Pour clamer leurs droits, ainsi que les plus faibles, les démunis

Les policiers leur jettent des gaz lacrymogènes

À cause de cette situation, les gens ne savent plus que faire

Et c'est la vie de la jungle, chacun pour soi

Et l'argent rend les choses « hmm »

On prie pour l'argent au lieu de prier Dieu

Satan tient les rênes de l'esprit des gens

Nous sommes là, alors fais le bien ou bien tu vas prendre une balle dans la tempe

Refrain

Ce que les mains construisent, les mains peuvent le détruire

Le peuple te choisit par les urnes et de la même façon

Il peut te faire partir par les urnes

Si tu truques le scrutin

Les gens s'élèveront contre toi

Deuxième couplet

Damané

L'année prochaine, je devine qu'ils voudront nous faire passer pour des idiots

Maintenant, je vois qu'ils sont tous pareils

Et cette chienne de politique ne remportera plus de succès à nouveau

Les politiciens sont des crasseux comme des putes de l'avenue Ponty

Et à mon avis, leur place est dans le cachot

A Yeh, c'est le 44 toujours en train de rapper

Nous ne faisons pas du jazz, juste et droit comme Mos dèf

Yo ! Politiciens, vous êtes des hommes morts si vous jouez aux sourds

Je pète les plombs quant à la maison

J'entends votre programme à la télé

Et vous aimez transporter les gens dans un monde de rêves

Pires encore sont les chefs religieux cautionnant et marchant à vos côtés

Un jeune garçon est attrapé à cause de quelques sous

Et ce patron de radio, Ben bass

Alors où est la justice ? Où est la vérité ?

Je ne laisserai pas tranquilles ces marabouts corrompus

Entrainant leurs disciples ignares sur ton chemin

Cela suffit de les respecter, mais ils feraient mieux

De faire attention quand ils parlent

Certains d'entre eux ont prévu que le parti socialiste aller gagner !

Et que s'est-il passé ?

Dieu me pardonne

C'est pitoyable pour un homme, cette sainteté

Ils oublient la richesse spirituelle pour se préoccuper à la place des richesses terrestres

Nous conservons le respect que nous portons à Serigne Abdou Aziz Dabakh et à Serigne Saliou

Refrain

Ce que les mains construisent, les mains peuvent le détruire

Le peuple te choisit par les urnes et de la même façon

Il peut te faire partir par les urnes

Si tu truques le scrutin

Les gens s'élèveront contre toi

Troisième couplet

Maintenant que nous sommes tous mis à tes côtés et que tu as été élu

Tu es assis confortablement dans le fauteuil, mais tu n'es pas intouchable

Souviens-toi la marche du peuple, le 19 mars 2000

Maintenant, les mois s'écoulent

Il est maintenant grand temps, nous voulons voir

Apparemment nous n'avons vu aucun changement

De toute façon, le prochain scrutin viendra tôt ou tard

Tu nous as promis beaucoup de choses

Si tu n'agis pas bien, nous agirons

Comme nous avons fait avec le type aux longues jambes

Nous étions toujours en train de nous plaindre

Les dirigeants volaient l'argent

Et nous attendons de toi que tu les attrapes un par un

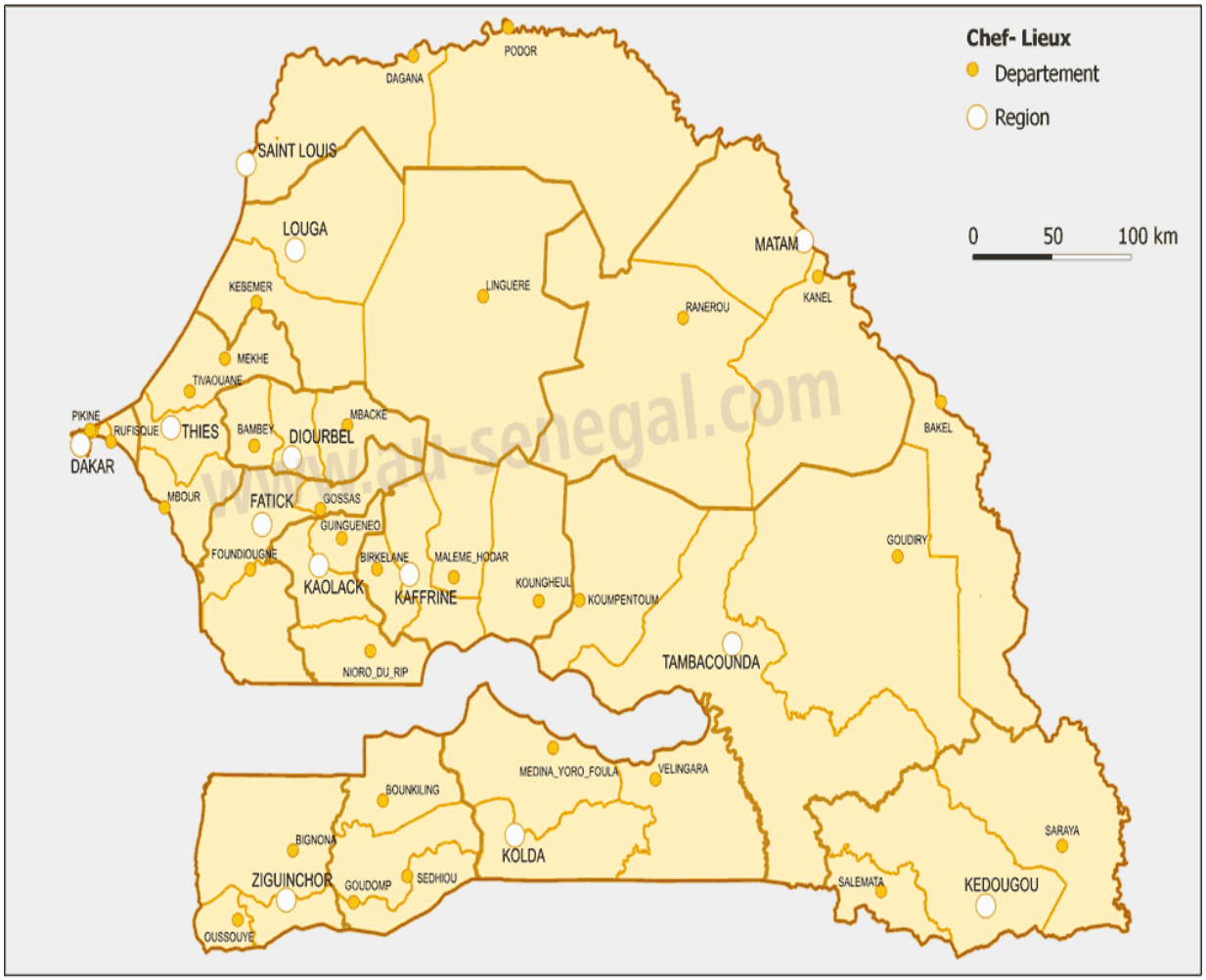
Maintenant que tu es dans le fauteuil

Yi ! Président j'ai peur que tu aies oublié notre collaboration

Babylone, j'ai peur que le bateau ne sombre, c'est l'enfer sur terre

Moi et le peuple vivons des amours difficiles
Mais nous ne regarderons pas le Président du PDS
Devenir un président *new-look* du PS
Nous attendons de toi que tu deviennes le président de la jeunesse
Je suis horrifié quand tu dis que tu vas faire cesser les jeux d'argent de la loterie
Et donner les recettes aux jeunes
Alors que tout le monde sait que l'argent de la loterie est sale
Et donc, selon les livres Saints, ne fructifie jamais
Refrain
Ce que les mains construisent, les mains peuvent le détruire
Le peuple te choisit par les urnes et de la même façon
Il peut te faire partir par les urnes
Si tu truques le scrutin
Les gens s'élèveront contre toi
Auteur : Wa BMG 44, *Dèef ci yaw*

Le Sénégal en bref



Pays de l'Afrique subsaharienne, le Sénégal s'étend sur une superficie de 196.712 km2, avec une densité de 64 habitants au km2. Sa population est estimée en 2010 à 12.855.153 dont 6.504.153 femmes contre 6.350.667 hommes. Il est limité au Nord par la Mauritanie, à l'Est par le Mali, au Sud par la Guinée-Conakry et la Guinée-Bissau et à l'Ouest par l'Océan Atlantique.

Sur le plan administratif, le Sénégal compte 14 régions, dont Dakar (la capitale), Diourbel, Kolda, Kaolack, Fatick, Louga, Matam, Saint-Louis, Tambacounda, Thiès, Ziguinchor, et plus récemment Kaffrine, Kédougou et Sédhiou.

Malgré un fort taux d'islamisation de la population sénégalaise qui est de 95 pour cent, le Sénégal est une République laïque et démocratique.