

Rencontre nationale des jeunes chercheurEs en études africaines

11-12 janvier 2013

CERI-Sciences Po Paris – Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Pannel 7 : Expressions et politiques du genre

Impacts et enjeux de la question du VIH/Sida sur la perception de l’homosexualité au Sénégal

Communication de :

Aminata Cécile M Baye M.A.

Ceaf & Bayreuth International Graduate School of African Studies (BIGSAS)

Introduction

Dans plusieurs pays d’Afrique, les relations sexuelles entre personnes du même sexe font l’objet d’un déni considérable, où elles sont officiellement interdites dans trente-neuf états¹. Au Sénégal, la condamnation de l’homosexualité s’appuie sur l’article 319 du Code Pénal :

« [...] sera puni d’un emprisonnement d’un à cinq ans et d’une amende de 100.000 à 1.500.000 francs, quiconque aura commis un acte impudique ou contre nature avec un individu de son sexe. Si l’acte est commis avec un mineur de 21 ans, le maximum de la peine sera toujours prononcé.² »

Néanmoins, comme le rappellent certains chercheurs depuis les années 80, le travestissement et les pratiques homosexuelles ont toujours existé en Afrique. Les articles de Evans-Pritchard sur l’inversion sexuelle dans la société Azande,³ ou de Regina Oboler sur les *Female Husband* dans la société Nandi au Kenya⁴ ont, par exemple, contribué à montrer que dans certaines

¹ Cf. Gueboguo, Charles, *Sida et homosexualité(s) en Afrique, Analyse des communications de prévention*, Paris, L’Harmattan, 2009, p. 249-252. Le site de l’International, Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association (ILGA) fournit également des informations sur la législation de l’homosexualité par pays : <http://ilga.org/>.

² Nouveau Code Pénal du Sénégal annoté, Dakar, EDJA, 2000, p. 140.

³ Evans-Pritchard, Edward E., « Sexual inversion among the Azande », *American Anthropologist*, 1970, 72, pp. 1428-1434.

⁴ Oboler, Regina Smith, « Is the Female Husband a Man? Woman/Woman Marriage Among the Nandi of Kenya », *Ethnology*, 1980, 19, pp. 69-88. Oboler rapporte que la société Nandi acceptait le mariage entre femmes à

sociétés africaines les hommes pouvaient être amenés à occuper une place de femme, tout comme les femmes une place d'homme. Ces situations d'inversions contribuèrent à penser la complexité du processus de construction des genres et identités sexuelles en Afrique. Au Sénégal, la figure traditionnelle du *goorjigeen*⁵ représente un exemple de ce type d'inversion. En effet, ce dernier était historiquement intégré dans la vie sociale et politique du pays. Il pouvait notamment être amené à porter des habits de femmes, spécialement lors de cérémonies et festivités (baptêmes, mariages, circoncisions) durant lesquelles il assistait les femmes leaders, les *driankés* : « *Les femmes leaders, qui menaient les grandes mobilisations sociales, avaient autour d'elles des homosexuels. Il y avait systématiquement des homosexuels qui habitaient dans leur cour.* »⁶ Cheikh Niang rappelle également dans son article, « *Understanding sex between men in Senegal* »⁷, que l'adoption d'un habit féminin revêt une forte résonance au Sénégal, où les hommes peuvent devenir des femmes quand un esprit féminin (« rab ») prend possession de leur corps.⁸ En outre, parmi les Lébou (communauté de pêcheur au Sénégal) le leader des « ndëp » (cérémonies), en charge de restaurer l'harmonie psychique, social et écologique et pouvant être un homme ou une femme, doit porter des habits féminins et adopter des attitudes féminines. Niang ajoute que beaucoup de leaders masculins de « ndëp » entretiennent des relations sexuelles avec d'autres hommes, bien que cela soit maintenu sous silence.

Enfin comme le note Fatou Kiné Camara dans son article sur « l'homosexualité dans le Code pénal du Sénégal », la condamnation de l'homosexualité, votée par l'Assemblée Nationale le 13 juillet 1965, résulte, à cette époque, d'une velléité d'harmonisation du texte sénégalais sur le Code Pénal français. Rappelons, en effet, qu'en France la dépénalisation de

condition que les deux épouses n'aient pas de relations sexuelles. En outre, la *Female-Husband* devait avoir plus de quarante ans, n'ayant pas d'enfant, elle se mariait en vue d'adopter les fils de sa conjointe et ainsi d'en faire ses héritiers. La relation entre la *Female-Husband* et son épouse était similaire à celle prévalant entre le mari et sa femme, à l'exception notoire d'une absence de sexe entre les épouses. Cette pratique est également largement documentée dans d'autres recherches concernant d'autres pays africains. On peut notamment se référer aux œuvres suivantes : Amadiume, Ifi, *Male daughters, female husbands. Gender and sex in an African Society*, London, Zed Books, 1987 ; Blackwood, E., Wieringa, S. E. (Eds.), *Female desires: Same-sex relations and transgender practices across cultures*, New York: Columbia University Press, 1999 ; Krige, Eileen Jensen, "Woman-Marriage with Special Reference to the Lovedu", *Africa*, n°44, 1974, pp. 11-37 ; Murray, S. O. and Roscoe, W. (eds), *Boy-Wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*, New York, St. Martins Press, 1998.

⁵ Signifie littéralement « homme/femme » en wolof.

⁶ Niang, Cheik Ibrahima, « Nous avons besoin des homosexuels », in, *L'Observateur*, Lundi 20 avril 2009.

⁷ Niang, Cheikh Ibrahima, « Understanding Sex between Men in Senegal: beyond current linguistic and discursive categories », in Aggleton, Peter, Parker, Richard (Eds.), *The Routledge Handbook of sexuality, Health and Right*, London, Routledge, 2010.

⁸ Cf. également : Zempleni, András, *L'interprétation et la thérapie traditionnelles du désordre mental chez les Wolof et les Lebou (Sénégal)*, Thèse de doctorat de psychologie, Université de paris, 1968.

l'homosexualité ne date que de 1982. Ainsi, il semble que les lois répressives sur l'homosexualité au Sénégal soient, dans ce sens, liées aux vestiges de l'occupation coloniale :

« Ainsi, en refusant d'abroger la disposition du Code pénal faisant de l'homosexualité un délit, la République laïque et démocratique du Sénégal, loin de protéger ses valeurs fondamentales de société, consacre en fait une idéologie extra-africaine. Toutefois, pendant longtemps, justement du fait de sa qualité de pièce rapportée non conforme aux us et coutumes des Sénégalais, les juges se montraient fort peu enclins à condamner sévèrement les très rares cas de relations contre nature avec personnes du même sexe qui arrivaient dans leurs prétoires.⁹ »

Cependant, depuis la fin des années 2000, on assiste à un renouveau du discours sur l'homosexualité, s'accompagnant de l'arrestation de présumés homosexuels, ainsi que d'un accroissement d'actes homophobes. Cette récente condamnation met en exergue la réarticulation des identités sexuelles au Sénégal, par laquelle le travestissement et l'inversion, initialement acceptés, en viennent à acquérir une autre signification et deviennent le lieu de luttes antagoniques. Cette communication visera donc à montrer la polysémie qui entoure la discursivité autours de l'homosexualité au Sénégal, qui par ce jeu de repositionnement et réarticulation figure une sorte de « *floating signifier* », telle que défini par Ernesto Laclau et Chantal Mouffe¹⁰, c'est-à-dire un domaine de savoir particulier, générateur d'une confrontation entre différents sujets et projets politiques, sociaux ou religieux.

Les origines du « dissensus » autour de la question de l'homosexualité au Sénégal

En février 2008, la parution d'une vingtaine de photos d'homosexuels présumés dans le magazine « *people* » *Icônes*, qui auraient participé à l'organisation d'un mariage homosexuel, « le mariage de Mbao¹¹ », défraie la chronique et amorce une série d'interventions religieuses et médiatiques sur ce thème. Directement après cette publication, la Division d'Investigation Criminelle (DIC) du Sénégal procède à l'arrestation d'une dizaine de personnes, suspectées d'avoir participé à la cérémonie. Durant cette période, l'Imam Mbaye Niang, Imam de la mosquée inachevée de Yoff à Dakar et président du Mouvement de la Réforme pour le Développement Social (MRDS)¹², parti politique de mouvance réformiste

⁹ Camara, Katou Kiné, « Ce délit qui nous vient d'ailleurs : l'homosexualité dans le Code pénal du Sénégal », *Psychopathologie Africaine*, XXXIV, 2007-2008, 3, p. 330.

¹⁰ La notion de « *floating signifier* » rend compte du fait que tout antagonisme implique une reprise et réarticulation d'autres luttes. Cette idée apparaît importante pour penser le débat actuel autour de l'homosexualité au Sénégal, qui monopolise tout un faisceau complexe de rapports, par lequel l'homosexualité en vient à acquérir des significations différentes, apparaissant ainsi comme un objet polysémique. Cf. Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London, 2001, p. 170-171.

¹¹ Sicap Mbao est une des 16 communes de la ville de Pikine, qui se situe dans la Presqu'île du Cap-Vert.

¹² Le MRDS fut créé à la veille des élections présidentielles de 2000.

islamique¹³, crée avec une quinzaine d'organisations musulmanes, le Collectif des Associations Islamiques du Sénégal (CAIS) dans le but de : « *lutter contre l'homosexualité avant qu'il ne soit trop tard* »¹⁴. Des manifestations sont alors organisées, ainsi que des sermons dans les Mosquées, tels qu'à Pikine¹⁵. Alors qu'en décembre, 66 états condamnent l'arrestation des homosexuels présumés, lors d'une Assemblée générale de l'ONU, Jamra, ONG d'obédience islamique, et plus précisément l'Imam Massamba Diop, qui est en charge de la gestion des affaires religieuses au sein de l'ONG, tente de rassembler la communauté religieuse après le Grand Magal de Touba¹⁶, contre ce qu'il considère comme une intrusion étrangère : « *divers groupes obscurs [...] se livrant à des manœuvres souterraines au niveau mondial avec des fonds exorbitants [...] s'emploient habilement à atteindre leur sinistre objectif, légaliser les unions contre nature dans [...] les pays africains* »¹⁷. Cette affaire est également grandement relayée dans les médias (journaux, télévisions, radios) qui en profitent pour organiser des émissions avec des islamologues, juristes, psychologues... En avril 2009, les neuf présumés homosexuels, encore emprisonnés, sont finalement libérés pour « vice de procédure ». En novembre 2011, soit quatre mois avant l'élection présidentielle, une affaire similaire fait à nouveau la une de l'actualité, mais cette fois concernant une lesbienne présumée, accusée d'avoir dérobé 100 millions de francs CFA à son ancien partenaire. Elle sera également arrêtée puis libérée en juin 2012 pour « vice de procédure »¹⁸.

Ces deux affaires émergent dans un contexte de contestation politique et de campagnes électorales. Alors qu'aux législatives de 2001, les partis religieux ne remportèrent que peu de voix, les législatives de juillet 2012 sont marqués par l'entrée du MRDS, Bès du niakk ou du

¹³ Le mouvement réformiste religieux sénégalais émerge véritablement avec la naissance de l'Union Culturelle Musulmane (UCM) en 1953 et l'Association des Etudiants d'Afrique Noire (AMEAN) en 1954. Ces mouvements s'opposent notamment aux pratiques religieuses de l'islam confrérique sénégalais, largement majoritaire au Sénégal, telles que celles de la *Tidjaniya* et la *Muridyya*. Sur ce point cf. Gomez-Perez, Muriel, « Un mouvement culturel vers l'indépendance. Le réformisme musulman au Sénégal (1956-1960), in Robinson, David, Triaud, Jean-louis (eds), *Le temps des marabouts*, Paris, Karthala, 1997, pp. 521-538.

Le MRDS fut par exemple un relai de la cause du mouvement réformiste *Ibadou*. Sur ce point cf. Brossier, Marie, *Quand la mobilisation produit l'institution. Pratiques de la famille et organisations religieuses au Sénégal*, thèse de doctorat dirigée par Gilles Dorronsoro, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, soutenue le 12 novembre 2010, p. 490.

¹⁴ Cf. « Création d'un Front islamique pour la défense des valeurs éthiques », *Jeune Afrique*, 29 avril 2009.

¹⁵ « Pour protester contre la libération des homosexuels : Marche de protestation, sermon des Imams au menu », *Sud Quotidien*, 8 février 2008, n° 4465.

¹⁶ Le Magal de Touba est une grande manifestation religieuse annuelle, organisée par la confrérie mouride dans leur capital, Touba, ville située à l'est de Dakar.

¹⁷ Human Rights Watch, *Craindre pour sa vie. Violences contre les hommes gays perçus comme tels au Sénégal*, New-York, Human Rights Watch, 2010, p. 69.

¹⁸ « Voici Khady Ndoye, chef de file d'un réseau de lesbiennes et d'homosexuels qui a soutire près de 100 millions à un commerçant », *Seneweb*, mardi 30 novembre 2011 [En ligne, page consultée le 30 novembre 2011], http://www.seneweb.com/news/People/voici-khady-ndoye-chef-de-file-d-rsquo-un-reseau-de-lesbiennes-et-d-rsquo-homosexuels-qui-a-soutire-pres-de-100-millions-a-un-commercant_n_55103.html.

Parti de la vérité et du développement (PVD) à l'Assemblée Nationale ; ce résultat témoigne d'une certaine démultiplication et modernisation des voix religieuses au Sénégal, se démarquant, dans une certaine mesure, des autorités des ordres confrériques traditionnels, à savoir la *Tidjaniya* et la *Muridiyya*. L'avènement de ces voix, bien que minoritaires, redessine le paysage politico-religieux sénégalais et impulse de nouvelles formes de mobilisations sociales, notamment chez les jeunes. Muriel Gomez-Perez et Marie-Nathalie Leblanc révèlent, par exemple, dans leur article « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle¹⁹ » que les jeunes musulmans, notamment au Sénégal, impulsent une nouvelle dynamique religieuse par la construction de mosquées et la création d'associations islamiques, de *madâris*, ou de journaux islamiques. Le mouvement réformiste *Jamaatou Ibadou Rahmane* (JIR)²⁰, créé en 1978, illustre cette nouvelle tendance religieuse, ferveur s'accompagnant notamment d'un nouvel investissement de l'espace, d'une « nouvelle citoyenneté culturelle » : « *Les jeunes musulmans investissent l'espace public sans pour autant ignorer l'État. Ils veulent en réalité instaurer coûte que coûte un dialogue avec l'État afin que celui-ci ne les ignore pas et tienne compte minimalement de leurs aspirations et leurs projets moraux de société.*²¹ » Ce constat permet également de comprendre l'émergence des partis islamiques sur la scène politique. En effet cette participation contribue à une velléité de « remoralisation » et de « réislamisation » de la société et des individus, particulièrement percevable par le renouvellement et la modernisation des lieux d'interventions de ces mouvements (médias, nouvelles technologies, associations et ONG). Comme le rappelle Mara Leitchman ce décentrement des lieux d'interventions permet à ces mouvements de se détacher des autorités religieuses traditionnelles et indique une nouvelle lutte, qui dépasse les frontières nationales :

« The search for modern forms of authentic knowledge cannot lead to social change on its own. Inherent in Islamic education is the authority bestowed on those who are knowledgeable, and with the spread of religious knowledge through books, media and the Internet comes a broadening of the scope of religious authority and the resulting conflict with the old political communities. Religious scholars who were once revered for their guidance are losing their monopoly over

¹⁹ Leblanc, Marie-Nathalie, Gomez-Perez, Muriel, « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone », *Sociologie des sociétés*, 2007, vol. 39, n°2, p. 39-59.

²⁰ Le mouvement naît d'une scission de l'Union Culturelle Musulmane (UCM), sur ce point cf. : Gomez-Perez, Muriel, *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005 ; Gomez-Perez, Muriel, « Généalogie de l'islam réformiste au Sénégal des années 50 à nos jours : figures, savoirs et réseaux », in Mary, A., Fouchard, L., Otayek, R. (dir.), *Entreprises religieuses et réseaux transnationaux en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2005, p. 193-222.

²¹ Leblanc, Marie-Nathalie, Gomez-Perez, Muriel, « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone », *op.cit.*, p. 44.

religion with a growing number of educated Muslims turning directly to the texts, which they interpret themselves.²² »

Ce militantisme religieux est d'autant plus important qu'il s'appuie également, pour certains mouvements tels que le MRDS, sur une volonté de réforme du code familial selon les dogmes coraniques de la *Charia*. Le parti va, par exemple, s'engager dans d'âpres discussions avec un certain nombre d'associations féministes, sur les questions relatives au port du voile, à la polygamie ou au divorce²³. Ainsi, la prise en charge d'un certain nombre de thèmes, tels que prostitution, la drogue ou l'homosexualité, imputés pour une grande part à la mondialisation et la crise économique, symbolise ce souci de redéfinition et de réformation des identités sexuelles et religieuses par ces instances. Ils permettent d'exemplifier l'idée du disloquement familial ou de perte des valeurs et justifient la recherche de nouveaux repères et références. Ce discours est d'ailleurs celui avancé par l'ONG Jamra, dès les années 80. En effet, Latif Gueye, fondateur de Jamra et homme politique, est l'un des premiers à aborder la question de l'homosexualité dans le journal de l'association. En janvier 2012, lors d'une interview avec Bamar Gueye, frère de Latif et actuel directeur exécutif de l'ONG (Latif Gueye étant décédé dans un accident de voiture en 2008), nous a expliqué que le journal fut créé par des jeunes du Lycée Delafosse de Dakar :

« Djamra signifie la braise (à la Mecque on fustige certains en lançant des pierres et on dit Djamra), mais à l'époque symboliquement on l'a choisi pour dénoncer tous les fléaux sociaux. A l'époque l'association était beaucoup plus dans la prostitution, dans les débauches, l'homosexualité, etc. Mais, au fil du temps, on s'est dit : on ne va pas s'arrêter à dénoncer, mais essayer de trouver des solutions. Il y a certains qui sont innocents, qui sont là-dedans et il faut qu'avec l'ONG on essaye de trouver des solutions.²⁴ »

Dans le numéro d'avril 1984 du magazine de l'association, intitulé *Prostitution, débauche, homosexualité au Sénégal*, l'homosexualité est liée aux phénomènes d'acculturation et d'argent facile. Pour mettre en avant ses thèses, le journaliste Idrissou Biadan, se réfère au livre d'un médecin et prêtre français Marc Oraison, *La question homosexuelle*, paru en 1975. L'intertexte, visible par les nombreuses citations sert à confronter d'une manière dialogique

²² Leichtman, Mara A., « The Authentification of a Discursive Islam. Shi'a Alternatives to Sufi Orders » in Mamadou, Diouf, Leichtman, Mara (eds.), *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Power, and Femininity*, Palgrave Macmillan, New-York, 2009, p. 113-114.

²³ Le MRDS participe, en 2003, au projet de réforme du Code de la famille porté par le Comité Islamique pour la Réforme du Code de la Famille du Sénégal (CIRCOFS). Le CIRCOFS juge notamment que le code de la famille en vigueur est contraire sur de nombreux points aux valeurs religieuses et culturelles du Sénégal. cf. Brossier, Marie, *Quand la mobilisation produit l'institution. Pratiques de la famille et organisations religieuses au Sénégal*, op.cit.

²⁴ Interview avec Bamar Gueye, (directeur général exécutif de l'ONG Jamra) réalisé le lundi 26 décembre 2011 dans les locaux de l'ONG.

deux types de locuteurs : le catholique occidentale et le musulman africain. L'usage de l'ironie et de la négation vise à remettre en question la permissivité des sociétés européennes vis-à-vis de l'homosexualité. Laxisme qui serait camouflé, selon l'auteur, derrière des idées d'humanisme, de progrès et de modernité. Ainsi, Idrissou Biadan considère que l'homosexualité doit être condamnée au Sénégal dans le but d'éviter sa propagation. Pour ces raisons, il préconise une double intervention contre les pratiques homosexuelles : « [...] *lutter contre les causes qui ont poussé ces hommes dans ces voies bien sûrs, mais lutter aussi contre cette lie qui affiche ses dérèglements, qui les prône et qui les vante.* »²⁵ Ce numéro est complété de photos (où l'on voit deux hommes qui se donnent un rendez-vous galant à l'abri des regards dans une voiture, ou un homme habillé en femme dansant que l'on nomme tante) visant à représenter le changement néfaste des identités au Sénégal, entraînant une déconstruction des catégorisations sexuelles, familiales etc... Pourtant, lors de notre entretien, bien que condamnant une nouvelle forme d'homosexualité, venant de l'occident, Bamar Gueye a concédé que le travestissement, les hommes-femmes, et les pratiques homosexuelles avaient toujours existé au Sénégal : « *Les gens n'y tenaient pas beaucoup d'importance, parce que ce n'était pas assez développé, mais après on a vu, avec ce brassage culturel de l'informatique et tout. Les pays nordique ont amené une autre forme d'homosexualité beaucoup plus dure ; ils en ont fait un mode de vie.* »²⁶ Pour cette raison, ces discours religieux, qui apportent un nouveau regard sur l'homosexualité, doivent être perçus pour reprendre une expression de Eickelman et Piscatori dans leur livre *Muslim politics*, comme « une compétition pour la signification des symboles »²⁷. Cette idée est proche de ce que théorise Rancière quand il soutient que les énoncés politiques font effets de réel, dans le sens où ils occasionnent un réagencement des signes, des images (à prendre dans un sens large puisque les mots peuvent également être des images). C'est donc bien cette esthétique de la politique qui apparaît importante, dans le sens où : « [...] *les actes de subjectivation politique redéfinissent ce qui est visible, ce qu'on peut dire et quels sujets sont capables de le faire.* »²⁸ Cette influence religieuse apparaît d'autant plus importante, alors que beaucoup de sénégalais sont à la recherche de nouvelles références et tentent ainsi d'adapter leur comportement sexuel et social à ce qu'ils considèrent comme le « réel islam ». Cette quête

²⁵ Biadam, Idrissou Sounou, « La question homosexuelle », in *Djamra Magazine : Prostitution, débauche, homosexualité au Sénégal (2)*, n°6, avril 1984, p. 13.

²⁶ Interview avec Bamar Gueye, (directeur général exécutif de l'ONG Jamra) réalisé le lundi 26 décembre 2011 dans les locaux de l'ONG.

²⁷ « *competition and struggle over the meanings of symbols* » : Eickelman, Dale F., Piscatori, James (eds.), *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 9.

²⁸ Rancière, Jacques, *Le spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique éditions, 2008, p. 70-71.

s'insère dans un discours plus large sur la question du « bon musulman », apparu dans les années 1980 et qui s'est renforcé dans les années 1990 : « *Le « bon musulman » a une foi sans faille, met l'accent sur les pratiques de l'islam, prie et sait comment prier, se comporte au quotidien selon les préceptes du Coran et de la Sunna, suit la voie du prophète, est bien guidé, et a une conduite irréprochable et exemplaire.* »²⁹ Ce processus de déplacement et de repositionnement implique, dans ce cadre, un réajustement des représentations et catégorisations jusque-là établies, par lesquelles le rôle et la place du *goorjigen* en viennent à être repensés et contestés, du fait d'un nouveau discours sur l'homosexualité. Cette dernière devient, de cette manière, l'objet d'un « dissensus » au sein de la société sénégalaise : « *Le dissensus remet en jeu en même temps l'évidence de ce qui est perçu, pensable et faisable et le partage de ceux qui sont capables de percevoir, penser et modifier les coordonnées du monde commun.* »³⁰ En somme, il semble que décrire l'homosexualité comme une décadence, une maladie ou anormalité participe à cette velléité d'établir des nouvelles normes stables, c'est-à-dire à un processus de normalisation, tel que défini par Foucault, à savoir un principe de qualification et de correction³¹. Dans ce contexte de normalisation et déplacement, il apparaît donc important de se demander comment les personnes ayant des relations sexuelles avec des personnes de même sexe se situent vis-à-vis de ces discours, et quelles sont les formes d'identification et de représentation de soi utilisées.

L'émergence de nouveaux acteurs

« Ce que j'appelle « mon » genre apparaît parfois comme une chose dont je suis l'auteur, voire la propriétaire ; mais les termes qui composent notre propre genre sont, dès le départ, hors de nous, au-delà de nous, dans une socialité qui n'a pas un unique auteur (ce qui met radicalement en question la notion même d'auteur). »³² »

Dans la première partie de cette communication, nous avons tenté de montrer comment la question de l'homosexualité est devenue un enjeu dynamique en débat à l'intérieur de la société sénégalaise, par lequel la place du *goorjigen* se retrouve déconstruite et réélaborée. Ce brouillage des distributions de rôle induit un jeu de déplacement et de redéfinition, demandant la création de nouvelles représentations. Ce repositionnement est prégnant à travers l'invention de nouvelles catégorisations. En effet, alors que les relations sexuelles entre personnes du même sexe en viennent à être publiquement condamnées, un nouveau

²⁹ Leblanc, Marie-Nathalie, Gomez-Perez, Muriel, « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone », *op.cit.*, p.45.

³⁰ Rancière, Jacques, *Le spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique éditions, 2008, p. 55.

³¹ Foucault, Michel, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Gallimard, 1999, p. 46.

³² Butler, Judith, *Défaire le genre*, trad. M. Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, p. 13.

discours scientifique émerge. Dans un premier temps, les chercheurs souhaitaient révéler les discriminations et la vulnérabilité des hommes ayant de telles pratiques. Les enquêtes pionnières de Niels Teunis (2000) et Cheikh Niang (2002) ont ainsi contribué à la mise en lumière de cette problématique³³. Elles ont notamment révélé que les hommes ayant des relations sexuelles avec d'autres hommes ne se percevaient pas nécessairement comme des homosexuels ou des bisexuels, puisque certains pouvaient entretenir ce type de relations tout en étant mariés. Ce « cursus sexuels à plusieurs croisements³⁴ », s'expliquant en partie du fait des rigidités sociales, implique une remise en question d'une stricte assimilation entre : « identité sexuelle », « pratique sexuelle » ou « conduite sexuelle ». Pour cette raison, l'utilisation de termes tels que : « homosexuels », « lesbiennes », « bisexuel-le-s », paraît problématique, ces derniers étant conditionnés à la manière dont les agents se décrivent et se perçoivent et donc, à une « conscience identitaire »³⁵. Enfin, les enquêtes susmentionnées furent toutes réalisées dans le sillon d'une réflexion plus large sur le risque particulier de ces populations vis-à-vis de la pandémie du sida, par exemple, Niels Teunis note dès les premières lignes de son article, « Same-Sex Sexuality in Africa : A case Study from Senegal » : « [...] *the epidemic has been the major impetus for increasing research on African sexuality, because so little was done prior to the spread of AIDS.*³⁶ » Afin de lier cette perspective épidémiologique et ce « cursus sexuels à plusieurs croisement », les chercheurs décidèrent de reprendre le terme MSM (*Men who have sex with other men*), qui fut premièrement créé par des épidémiologistes occidentaux. Dans ce cadre, la première étude épidémiologique, réalisée par le docteur Abdoulaye Sidibé Wade en 2005, permit de montrer l'extrême vulnérabilité de cette population³⁷. En effet, bien que le Sénégal soit considéré comme un pays avec un taux de prévalence du VIH relativement bas (environ 1%), cette première enquête révéla, au contraire, la forte prévalence du VIH chez les MSM (21,5%). D'autres enquêtes rapportèrent, par la suite, la violence et le rejet dont souffraient ces populations. Ostracisme qui représente un risque non négligeable en terme de prévention et

³³ Cf. Teunis, Niels, « Same-Sex Sexuality in Africa: A Case Study from Senegal », *AIDS and Behavior*, vol. 5, n° 2, 2001 ; Niang, Cheik Ibrahima, Diagne, Moustapha, Niang, Youssoupha *et al.*, *Satisfaire aux Besoins de Santé des hommes qui ont des rapports sexuels avec d'autres Hommes au Sénégal*, New-York, Population Council, 2002.

³⁴ Gueboguo, Charles, *Sida et homosexualité(s) en Afrique. Analyse des communications de prévention*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 40.

³⁵ Sur ce point, on peut se référer à l'article suivant : Gaudio, Rudolf, « Male lesbians and other queer notions in Hausa », in Murray, S. O., Roscoe, W. (Eds.), *Boy-wives and female husbands: Studies of African homosexualities*, New-York, St. Martin's Press, 1998, pp. 115-138.

³⁶ Teunis, Niels, « Same-Sex Sexuality in Africa: A Case Study from Senegal », *AIDS and Behavior*, vol. 5, n° 2, 2001, p. 173.

³⁷ Wade, A. S. *et al.*, « HIV infection and sexually transmitted infections among men who have sex with other men in Senegal », *AIDS*, 2005, 19, 18, p. 2133-2140.

d'accès aux soins. Suite à cette enquête, le docteur Wade, en collaboration avec le docteur Abdou Khoudia Diop et Khady Guère (assistante sociale), initia en 2003 le premier programme de prévention au sein de la population MSM, à la polyclinique de Dakar. Ils œuvrèrent ainsi à la formation de leaders MSM, créés en premier lieu, selon Khady Guèye que nous avons rencontré en décembre 2011, pour toucher plus efficacement la population visée et ainsi améliorer la prévention. Dès lors, l'avènement des groupes MSM reste très largement lié à ces questions sanitaires. Bien que ces recherches aient contribué à la mise en lumière des difficiles conditions de vie des MSM, elles ont aussi participé à la modification de la représentation du *goorjigeen* au Sénégal. En effet, la corrélation établie entre Sida et MSM concourt à une exclusive focalisation sur les pratiques sexuelles de ces hommes. Dans ce cadre, la complexité ainsi que la pluralité de formes et de fonctions que revêtent ces comportements se retrouvent, dans une certaine mesure, ignorées. En outre, la notion de risque, sous tendue par ce discours médical, peut provoquer un amalgame par lequel l'homosexualité en vient à être perçue comme un risque ou une maladie, tout comme ce fut également le cas en Europe, au début de la pandémie. Ce discours médical apparaît, conséquemment, problématique puisqu'il conduit paradoxalement à une nouvelle stigmatisation, alors même qu'initialement ces chercheurs souhaitaient le contraire.

« Despite their careful attention to local sexual identities of men in Senegal, the authors referred to them in the title and elsewhere as “men who have sex with men”. With this usage, the rich information on identity is lost, with MSM conveying transactional, decontextualized same-sex gender acts. Ironically, applying MSM in this way universalizes a cultural specific phenomenon in much the same way that critics say does the term gay.³⁸ »

L'avènement de ce discours médical a également contribué, comme nous l'avons mentionné, à la création de nouveaux groupes identitaires, qui se présentent publiquement en tant qu'associations MSM. Ce jeu de substitution, permet ainsi de penser le *goorjigeen* comme une figure révolue, inadéquate ou insuffisante pour comprendre ces nouvelles revendications. L'étude des entretiens, réalisés avec les MSM en décembre 2011 et Janvier 2012, révèlent cette différence entre la figure du MSM et du *goorjigeen* :

« Ben oui, il y a une très grande différence, parce que avant le *goorjigeen* c'était, comme on le dit, l'homme efféminé qui faisait rigoler les gens, qui faisait marrer les gens, qui était tout le temps en compagnie des dames, surtout les grandes dames. Parce que les dames se référaient aux *goorjigeen* pour s'habiller, pour avoir des conseils par rapport à leur comportement dans leur vie conjugale. Alors la différence : c'est qu'avec l'avènement du VIH, qui a tout bouleversé, les gens

³⁸ Rebecca M. Young, Ilan H. Meyer, “The Trouble with “MSM” and “WSW”: Erasure of the Sexual-Minority Person in Public Health Discourse”, *American Journal of Public Health*, July 2005, vol. 95, n°7, p. 1145-1146.

sont parvenus à savoir que c'était des relations sexuelles entre deux hommes et là beaucoup de personnes se sont posées des questions. Ma mère ne savait pas que c'était des relations sexuelles entre deux hommes et avec l'avènement du VIH, quand elle a su, elle n'en revenait pas.³⁹ »

Dans cet extrait on s'aperçoit que tout en considérant l'importance sociale que pouvait avoir le *goorjigeeen* dans le passé, une certaine légèreté est assimilée à sa fonction, qui apparaît impossible après l'avènement du sida et la révélation des relations sexuelles. Néanmoins, le fait qu'on n'y prêtait pas attention, ne signifie pas qu'elles n'avaient pas lieu. D'ailleurs dans la suite de l'interview, on s'aperçoit que ce qui change vraiment, aux yeux de l'interviewé, ce sont les comportements des MSM :

« Mais ce qu'il se passe maintenant, c'est que l'avènement du VIH a tout bouleversé, les gens vont, les jeunes vont, aller chercher le sexe, ils vont sortir, ils vont dans le milieu, ils vont draguer, ils vont trouver leur plaisir. Alors que dans le temps c'est pas ce que les gens faisaient, ils avaient un endroit, chez quelqu'un où se regrouper, faire tout ce qu'ils ont envie de faire, ils ne sortaient pas. Ils ne connaissaient pas les places publiques, ils connaissaient les bars certes, mais ils ne connaissaient pas les boîtes. Maintenant, ce sont des jeunes qui s'habillent très sexy, qui vont dans les boîtes, qui vont danser, strip-tease et tout, pour se dévoiler, qui se draguent, qui parlent d'autre chose, des excursions et tout, et tout.⁴⁰ »

Néanmoins, à la lumière de cet extrait, il faut encore une fois s'interroger, puisque dans le passé, il semble que le *goorjigeeen* était visible, puisqu'il avait une fonction publique et sociale. Cependant, l'opposition que semble réaliser ce MSM porte plus sur un déplacement de cette visibilité. Il semble, en effet que dans le passé, le *goorjigeeen* était surtout perçu comme autre chose que lui-même. Cette autre dimension, c'est-à-dire sa fonction de conseiller, ou de faire-valoir des femmes, n'apparaît plus aussi essentielle aujourd'hui, tant pour la population que pour les MSM. Néanmoins, cela ne signifie pas que les MSM ne souhaitent pas être acceptés ou reconnus. La reprise du discours médical participe, dans une certaine mesure, à ce désir de reconnaissance. En effet, tout en étant conscients des limites de ce discours, l'utilisation du terme MSM en public permet de ne pas utiliser une typologie trop chargée politiquement et ainsi de se prémunir contre d'éventuelles attaques. De plus, cette auto-désignation publique n'empêche pas l'emploi d'autres dénominations en privé. Cette protection témoigne également d'une méfiance des MSM à l'égard des chercheurs. En effet, lors de nos interviews, beaucoup de personnes rencontrées, se sont plaintes du peu de considération que certains chercheurs faisaient de leur vie privée, qu'ils dévoilaient sans égard pour leur sécurité. En outre, l'utilisation de catégories apolitiques, liées à des problèmes

³⁹ Entretien avec Ousseynou (pseudonym) réalisé le 27 décembre 2011.

⁴⁰ *Ibid.*

sanitaires, permet également à ces associations de recevoir une aide financière et logistique de la part d'institutions internationales (telles que le Fonds mondial de lutte contre le sida, la tuberculose et le paludisme) et d'associations nationales (telles que ENDA santé ou l'Alliance National Contre le Sida (ANCS)). Ces organismes créent des postes de médiateurs pour certains leaders MSM. Conséquemment, ces travaux représentent une sorte de réhabilitation sociale, alors que grand nombre de MSM souffrent du chômage et de la précarité. La participation à des campagnes de prévention, de sensibilisation, est également un moyen de rencontrer d'autres personnes qui vivent des situations similaires et avec lesquelles on peut échanger. Enfin, l'activité associative aide à ressentir son utilité pour les autres et contribue, dans une certaine mesure, à regagner une « estime de soi », dans un contexte de stigmatisation. Ce désir de reconnaissance explique le peu de revendications politiques et juridiques, comme en témoigne les propos de cet MSM interviewé :

« La condamnation, moi je trouve que ce n'est pas normal. Mais, je ne veux pas une loi qui dit faites tout ce que vous voulez, non... La liberté des MSM, non. Mais,... par exemple, je te donne un exemple: si je suis MSM, j'ai un problème avec toi, mais le problème c'est à propos du sucre : je te dois 1kg de sucre, si tu portes plainte, on va à la police, on laisse le sucre, on dit que je suis gay, ce n'est pas du tout normal.⁴¹ »

Là encore, il faut prendre en compte la méfiance des MSM à l'égard des chercheurs, qui contribue sans doute à une certaine autocensure des interviewés. Cependant, on remarque des propos similaires à l'encontre du mariage homosexuel : « *C'est pas une réalité sénégalaise, je ne suis pas d'accord, parce que c'est pas partie de notre culture. Marche, fais comme tu veux, sur la mode et tout, mais mariage non, je ne suis pas d'accord, sincèrement. Parce qu'on sait que la religion n'aime pas ça, on le fait pas.*⁴² » Dans ce cadre, la religion joue un rôle important, puisque la majorité des MSM rencontrés se disaient musulmans pratiquants. La religion permet d'expliquer, en partie, l'ambivalence de leurs propos, qui pour une grande part sont tiraillés entre une volonté d'être acceptés par leur famille ou la société et un désir de garder leur sexualité cachée. Beaucoup d'entre eux ont, par exemple, fait part de leur volonté de changement, comme en témoigne les propos de cet MSM, marié et père de famille : « *Je veux arrêter un jour... un jour, parce que j'ai un garçon, puisque je suis déjà responsable. Je compte arrêter ça c'est sûr*⁴³. » Concernant la religion, il ajoute : « *J'ai des doutes, à travers ma religion. Je peux dire que ma religion interdit formellement l'homosexualité et je suis*

⁴¹ Interview avec Oumar (pseudonyme), réalisé le 20 décembre 2011.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Interview avec Aboulaye (pseudonyme), réalisé le 20 décembre 2011.

*musulman. Je fais ça parce que j'ai envie de le faire, mais la religion me l'interdit*⁴⁴. » Cette situation explique pourquoi un certain nombre de MSM refusent de faire leur *coming-out*. Pour remédier à ces problèmes, des cours d'« estime de soi » sont, par exemple, organisés avec des hommes religieux. Dans ce cadre, si nous revenons au terme MSM, nous percevons alors toute l'ambiguïté de cette notion, qui représente néanmoins un cadre nécessaire pour penser le discours actuel sur l'homosexualité au Sénégal. Cependant, la focalisation sur les questions sanitaires ne permet pas, par exemple, de rendre compte des pratiques lesbiennes, largement ignorées précisément du fait que la transmission des maladies sexuellement transmissibles entre femmes est basse.

Conclusion

La question de l'homosexualité donne donc lieu à une confrontation entre différents acteurs de la société. Les discours religieux, médicaux, ainsi que les revendications des MSM indiquent un repositionnement et une renégociation des identités sénégalaises, concourant à « dessiner une nouvelle topographie du possible⁴⁵ », c'est-à-dire un nouveau « partage du sensible » :

« J'appelle partage du sensible ce système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts respectives. Un partage du sensible fixe donc en même temps un commun partagé et des parts exclusives. Cette répartition des parts et des places se fonde sur un partage des espaces, des temps et des formes d'activité qui détermine la manière même dont un commun se prête à participer et dont les uns et les autres ont part à ce partage.⁴⁶ »

Cette dynamique est également prégnante dans les productions littéraires et cinématographiques. Par exemple, dans *Kétala* de Fatou Diome (auteur franco-sénégalaise) la relation ambiguë entre Mémoria (jeune femme sénégalaise) et Makhou (jeune homme sénégalais homosexuel) permet, à travers l'usage d'une polyphonie narrative, de rendre compte de cette discordance des voix au Sénégal, mais aussi de montrer la construction hybride des identités et ainsi l'impossible enfermement de ces dernières dans des représentations fixes (qu'elles soient sexuelles, identitaires ou culturelles)⁴⁷.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Rancière, Jacques, *Le spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique éditions, 2008, p. 55.

⁴⁶ Rancière, Jacques, *Le partage du sensible : esthétique et politique*, Paris, La Fabrique éditions, 2000, p.12.

⁴⁷ Diome, Fatou, *Kétala*, Paris, Éditions Flammarion, 2006.