



APPROCHE HISTORIQUE ET SOCIO- ANTHROPOLOGIQUE DES CONSTRUCTIONS DE GENRE AUTOUR DE LA SEXUALITE

BRIEFING

Présenté par Cheikh Ibrahima Niang
SAHARA, UCAD

14 Octobre 2016

The SAHARA Resource Network Project is funded by DFID, CIDA (Canada), Ford Foundation and the Ministerie van Buitenlandse Zaken, The Netherlands and undertaken by the Human Sciences Research Council (SA) in partnership with TICH (Kenya) and Université Cheikh Anta Diop Dakar (Senegal)

SOMMAIRE

Introduction

1. Contextes socioculturels et historiques des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe en Afrique

1.1. «Hommes – Femmes» et sexe entre hommes

1.2. Sexe entre femmes

2. Homosexualité et religions

2.1. Religions africaines traditionnelles

2.2. Les traditions religieuses judéo-chrétiennes

2.3. Les traditions islamiques

3. Vulnérabilité au VIH/SIDA, droits humains et traitement médiatique de l'homosexualité

3.1. Effets de l'homophobie sur la prévention du SIDA

3.2. Sociopolitique de l'homosexualité et droits humains

Conclusion

Recommandations

Références bibliographiques

INTRODUCTION

Les défis posés par la mobilisation mondiale contre le VIH/SIDA, ont mis en relief l'importance des questions sociales dans le traitement des problèmes majeurs de santé publique. Parmi celles-ci, se trouvent les multiples formes d'exclusion sociale et de violation des droits humains à l'encontre d'hommes et de femmes du fait de leurs orientations sexuelles ou de leurs identités de genre. Comme le montrent déjà les travaux de plusieurs auteurs travaillant sur ces questions, la violence à l'encontre d'un groupe social, la stigmatisation et la discrimination sapent les efforts de prévention du SIDA, non seulement au sein de ce groupe mais également, dans la société toute entière (Ford 2004; Nyblade 2003; Pulerwitz et Parker 2008).

Souvent, les médias ont joué un rôle de déclencheur ou amplificateur des excès de violences. Le cas au Sénégal est assez illustratif à cet égard. Cheikh I. Niang a documenté le fait que des actes d'agression physique, de lynchage, de violence collective à l'encontre des personnes perçues comme efféminées ou soupçonnées d'homosexualité avait suivi la parution d'articles dans la presse stigmatisant les homosexuels. Au début de l'année 2008, la police sénégalaise avait arrêté une dizaine de personnes figurant sur des photos publiées dans un magazine (*Icone*), relatant un prétendu mariage, avant de les libérer après quelques jours de détention. Cette libération a elle-même, enclenché une série de réactions hostiles allant jusqu'à des appels au meurtre dans les sermons de certains Imams. Des homosexuels connus avaient été agressés dans la rue, des jeunes gens aux manières considérées comme « efféminées » ont été pris à parti et ont été victimes de jets de pierres dans des quartiers populaires). En décembre 2008, neuf personnes accusées d'homosexualité sont arrêtées et traduites en justice au début du mois de janvier 2009 en vertu des dispositions du code pénal sanctionnant les relations sexuelles entre personnes de même sexe). Ils appartenaient à une association de lutte contre le SIDA et affirmaient s'être réunis pour des activités de prévention du SIDA. Ils ont été condamnés à une peine de 8 ans de prison ferme, avant que la Cour de Cassation ne rejette ce verdict pour vice de forme et ne les libère. Il y eut après cette libération de nouvelles explosions de violence. A Thiès, le corps d'une personne soupçonnée d'être homosexuelle de son vivant a été exhumé de sa tombe et traîné dans la rue. Les violations des droits humains sont aussi inscrites dans les dispositions juridiques et dans des lois discriminatoires qui amplifient diverses formes de violences physique, psychologique, morale, sociale, symbolique, systémique ou psychologique à l'encontre de personnes appartenant aux catégories rejetées par les pouvoirs officiels ou religieux. Des cas d'arrestations et de procès de personnes accusées d'homosexualité ont été notés au Cameroun (Le Monde.fr Le 20.07.2012). Une longue liste de pays africains a encore des dispositions juridiques sanctionnant l'homosexualité jusqu'aux peines les plus sévères (38).

Le débat public sur l'orientation sexuelle et l'identité de genre est dominé par un argumentaire souvent basé sur les considérations religieuses, culturelles, juridiques ou politiques généralement non exhaustives et interprétées de manière unilatérale. Bien que des travaux pertinents menés, entre autres par des chercheurs africains, aient démontré le contraire, l'un des principaux points de divergence reste le présupposé d'une origine non africaine à l'homosexualité et à l'identité transgenre. En fait, de nombreuses études anthropologiques et historiques conduites dans la région ont démontré l'existence et l'expression de diverses orientations sexuelles et identités de genre. De même, les mécanismes sociaux anciens ou contemporains de tolérance et de solidarité qui garantissent des espaces de liberté pour la diversité des identités sexuelles – souvent en dépit de l'existence de textes punitifs – sont ignorés par le discours prédominant.

L'Institut Panos cherche ainsi à renforcer les capacités des journalistes pour qu'ils soient à même d'intégrer les données de recherche les plus valides et les plus actuelles. Les objectifs spécifiques de ce présent briefing sont les suivants :

- Analyser les contextes socioculturels et historiques des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe,
- Analyser les rapports entre les productions discursives des religions prédominantes en Afrique (Islam, Christianisme et religions traditionnelles) et les constructions sociales de l'homosexualité
- Analyser la question des droits des populations et les relations entre la vulnérabilité au VIH et au traitement médiatique de l'homosexualité.

La méthodologie utilisée pour la production de ce briefing s'appuie sur une analyse de la vaste littérature existant sur la question de l'homosexualité (même si pour certains domaines thématiques ou géographiques, les travaux manquent à ce propos). Ainsi, les travaux antérieurs de Cheikh I. Niang ont largement été exploités de même que ceux de Charles Gueboguo (pour ce qui concerne les cas du Cameroun et de l'Afrique Centrale) de Pierre Hurteau, de Reay Tannahill et de Vern L. Bullough (en ce qui concerne les rapports à l'histoire et aux religions). Nous avons aussi cité de larges extraits de textes d'entretiens que nous avons effectués avec des interlocuteurs homosexuels. L'idée, ici est de faire parler les principaux concernés par cette problématique prise en charge par l'Institut Panos. Nous avons également repris et réinterprété des passages pertinents de données de recherche évaluative que nous avons effectuée auprès d'homosexuels ayant vécu une grande variété de situations de vulnérabilité au VIH, de violation de droits humains et de victimes de traitement stigmatisant de la part de certains médias.

1. Contextes socioculturels et historiques des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe en Afrique

Jomo Kenyatta a une fois affirmé qu'il n'y a pas de mot africain pour désigner l'homosexualité¹. Cela prouve, croyait-il, que l'homosexualité est étrangère à l'Afrique. Cette position largement partagée par plusieurs dirigeants africains n'est certainement pas remise en cause par une grande part des médias africains. En fait, un regard plus attentif sur les données historiques et anthropologiques révèle une ancienneté et un enracinement socioculturel des pratiques homosexuelles au Sénégal et pratiquement dans toutes les sociétés africaines (Niang 2003 ; 2013).

1.1. «Hommes – Femmes » et sexe entre hommes

En fait, selon Cheikh I. Niang (2003 ; 2013), au XIX^{ème} siècle, plusieurs auteurs avaient donné des descriptions d'hommes travestis en femmes, de prostitués mâles à la recherche de partenaires mâles ou dansant comme des femmes à Saint-Louis et à Dakar, ainsi que d'autres parties de l'Afrique de l'Ouest, telles que la Gambie et la Guinée (Corre 1894 ; Crowder 1959 ; Werner 1993 ; Teunis 1996). Le terme *goor jigeen* (homme-femme en *wolof*) est, généralement, utilisé pour désigner ces hommes. Au Sénégal, Corre (1894 : 80) raconte qu'il a rencontré des « Noirs » ayant un habillement et un comportement féminins et qui, lui a-t-on dit, vivaient de la prostitution. A Boké, il raconte avoir vu « un prince » danser en mimant qu'il se faisait « sodomiser ». Gorer (1962 [1935], 36) écrit qu'au Sénégal, dans « la société

¹ Cité par M. Foreman (1999 :115)

matrilinéaire *Wolof* », des hommes « pathétiques » (hommes efféminés selon lui), « on en voit souvent » et qu'on les appellent « homme – femme », « *goor,jigeen* » (en wolof) en raison de leur maniérisme, transvestisme, coiffures féminines, maquillage, etc. Il rapporte qu'ils ne souffrent, de leur vivant, d'aucune forme de ségrégation sociale ; seuls les dignitaires musulmans leur refusent l'enterrement religieux, à leur mort. M. Davidson (1998) rapporte que les prostitués travestis étaient acceptés dans les bars de Dakar en 1958. Niang indique que dans une enquête effectuée dans les années 1970, on révèle 17,6 % des hommes et 44,4% des femmes qui déclarent avoir eu des rapports homosexuels (Schenkel 1971, 343). Potman et Ruijrok (1993, 169) rapportent avoir été témoins d'une cérémonie (incluant des discours de circonstance et un échange de bagues) où deux couples d'hommes se sont mariés devant leurs amis (cité par Niang, 2013).

L'expression wolof « *goor-jigeen* » (homme-femme) que l'on retrouve dans la littérature des siècles précédents procède d'une construction des rapports sexuels entre hommes comme étant une construction de genre. Tout se passe comme si un partenaire sexuel incarnait la féminité qui fait de lui qu'il n'est pas dans une relation d'homme à homme mais d'homme à homme-femme. Il s'agit là d'un concept enraciné dans la culture locale et par définition différente du concept occidental de l'homosexualité qui lui postule une identité sexuelle, une relation entre personnes de même sexe. C. Niang (2013) explique que dans l'expression « homme-femme », le mot « femme » n'est pas adjectivé. Il s'agit d'un substantif qui signifie qu'un tel homme est aussi une femme. L'expression *goor-jigeen* ne renvoie pas à l'anatomie génitale. On utilise d'autres mots pour désigner l'intersexualité. Selon C.I. Niang, en langage codé, on utilise l'expression *Maram-Biraan* pour désigner les hommes-femmes. On parle aussi de « personnes aux deux prénoms. L'expression *Maram-Biraan* est constituée par l'association d'un prénom féminin (*Maram*) et d'un prénom masculin (*Biraan*). Plus généralement, on utilise l'expression *Maram-Biraan* pour désigner quelqu'un qui présente une nette singularité, quelqu'un qui n'est pas comme les autres... En sérère, on utilise l'expression *ngora-rewa* (*Ngora* est un prénom d'homme et *Rewa* signifie la femme). En pular et en manding on a des expressions qui renvoient à la négation des identités masculine et féminine exclusives (*kéteng-musuteng* : ni homme – ni femme).

Cependant, si étymologiquement, le *goor jigeen* est défini comme étant à la fois homme et femme, socialement il appartient essentiellement au monde des femmes. Les *goor jigeen* sont décrits comme étant des hommes si proches du monde des femmes qu'ils s'identifient à elles. Niang rapporte les propos d'un de ses informateurs : « *Nous aimons nous faire appeler par des noms de femmes telles que Diouma Dieng Diakhaté (une styliste), Ndella Wade (une commerçante), Bitti Lokho Guèye, Aïda Ndiongue, Madeleine Allbright, Margaret Thatcher, Condolessa Rice, (politiciennes), Kiné Lam et Soda Mama Fall (chanteuses), Alexis Carrington, Milena (actrices de cinéma). Donc, chacun de nous aime à être appelé par le nom de son idole, en public ou uniquement entre copains.* » (C.I. Niang, 2013). On peut aller jusqu'à partager des éléments de biologie féminine. Des récits de cas présentent des *goor jigeen* qui se plaignent de douleurs périodiques qu'ils qualifient « de douleurs menstruelles. » (Niang 2013). Dans le même sens, Boris de Rachewiltz (1993 : 283) avait écrit que chez les Lango, certains homosexuels hommes en plus de s'habiller en femmes, avaient des pratiques visant à simuler des menstruations.

Par ailleurs, les rôles sociaux attribués aux hommes-femmes dans la société wolof sont certainement indicateurs de leur enracinement dans la culture et la société locale. Aussi, nombreux sont les espaces, en principe réservés aux femmes, où les *goor jigeen* sont socialement bien intégrés. L'un des plus visibles est celui où les *goor jigeen* remplissent le

rôle de dame de compagnie pour certaines catégories de femmes dites « *diriyanké* ». Il s'agit de femmes d'un certain âge, d'une certaine corpulence physique et occupant une position sociale de prestige (Niang 2013). A l'occasion de cérémonies devant regrouper de nombreuses femmes, les *goor jigeen* veillent à conseiller les organisatrices, avant la cérémonie, sur la façon la plus élégante de s'habiller, sur les tissus en vogue, sur la façon de marier les couleurs et de se maquiller, etc., de même que sur la quantité raisonnable d'argent à offrir. Le jour de la cérémonie, les *goor jigeen* se font poètes, musiciens, porte-parole, cuisiniers très appréciés, maîtres de cérémonie. Les figures les plus marquantes parmi les *goor jigeen* assistent aux cérémonies organisées par les femmes en tant qu'hôtes de marque. Ils ont, ainsi, un statut identique à celui des *diriyanké* (grandes dames.). Dans certaines cérémonies de mariage, ils peuvent être « *ndéyalé* » (on leur attribue le titre de mère honoraire de la nouvelle mariée.) (Niang 2013).

Selon C.I. Niang (2013), à partir de la fin de la seconde guerre mondiale, les *goor jigeen* ont joué un rôle politique important à côté des femmes à Saint-Louis du Sénégal. Les deux principaux leaders politiques qui représentaient le camp africain dans la période qui a précédé de peu l'indépendance, Lamine Guèye et Senghor, étaient tous deux particulièrement populaires auprès de l'électorat féminin. Ils bénéficiaient du soutien de réseaux de leaders femmes capables de mobiliser une grande masse d'électeurs et de mettre en branle une forte mobilisation sociale. Ces femmes, souvent originaires des principales villes du centre et du nord du Sénégal, étaient entourées de réseaux de *goor jigeen* qui avaient un rôle décisif dans les activités de mobilisation sociale et politique. Le futur président Senghor bénéficia du soutien des réseaux de *goor jigeen* qui, alliés à ceux des femmes, avaient organisé son entrée triomphale à Saint-Louis lors de la campagne électorale décisive de 1950 contre le parti de Lamine Gueye. Quand il arriva à Saint-Louis, il fut accueilli par des *goor jigeen* scandant un slogan qui, quoique exprimé en langage codé, avait une connotation sexuelle évidente (Niang 2011).

Il s'agit au bout du compte d'un modèle où les relations sexuelles entre hommes sont construites dans un cadre où un partenaire sexuel incarne le plus profondément la féminité. Ce modèle n'est pas spécifique au Sénégal. On le retrouve dans un large éventail de sociétés traditionnelles africaines. Dans la littérature ethnographique ou anthropologique, il a été, entre autres, documenté chez les Nandi (Kenya), les Dinka et les Nuer (Sud Soudan), les Azandé, les Zulu (Afrique australe), les Haussa (Niger), les Yoruba (Nigeria), les Ashanti et les Fanti (Ghana), les Mossi (Burkina Faso) et dans 50 autres sociétés africaines (Murray S.O. & Roscoe W. 1998). On retrouve dans le travail de Charles Gueboguo un riche panorama de sociétés africaines pour ce type de relations qui a été largement documenté. Ce modèle met surtout en évidence des relations entre personnes adultes, comme on en retrouve dans l'antiquité, en Egypte pharaonique. Ici, le Texte des pyramides (2649-2152 avant J.C.) rapporte une mythologie qui suggère des relations homosexuelles avec les enjeux de pouvoir dans les compétitions pour les fonctions royales (Georges Hart 1993 ; Karole Mysliwiec 2004 et Vern L. Bullough 1976). Le papyrus 10018 du British Museum suggère également des relations homosexuelles entretenues par un pharaon (Pepi II de la 6^{ème} dynastie de l'ancien empire), cité par verne L. Bullough. Ces relations, selon Niang (2013) unissent surtout des personnes adultes.

Cependant, en dehors des relations entre adultes, on retrouve la construction de relations homoérotiques entre adolescents ou entre ceux-ci et les hommes adultes. Ainsi Niang cite Junod (1927) qui avait rapporté une fréquence élevée de pratiques homosexuelles parmi les travailleurs des mines dans la région de Johannesburg (au début du 20^{ème} siècle). Des hommes

adultes avaient des relations sexuelles avec des jeunes garçons ou des adolescents dans des zones d'habitat où ils avaient été interdits d'amener leurs épouses ou de recevoir des femmes. Des relations homosexuelles avec des adolescents ont aussi été documentées chez les Azandé en rapport avec des situations de violence ou de guerre. Tauxier de son côté avait écrit que chez les Mossis, jusqu'au début du XXe siècle de jeunes pages avaient des rapports sexuels avec les chefs, le vendredi, jour où il était interdit à ces derniers d'avoir des rapports sexuels avec leurs femmes. Ces pages, appelés "soronés" étaient coiffés comme des femmes et on les choisissait pour leur apparence féminine (Tauxier, 1912 : 108). Mais, Delafosse (1972 : 92) pensait, au début du 20^{ème} siècle, que les relations homosexuelles entre adolescents et hommes adultes avaient été introduites dans les sociétés soudano-sahéliennes par la colonisation européenne. Il se peut qu'il n'ait pas été au courant des relations rapportées par Tauxier. Il se peut aussi qu'il ne faisait que reproduire la forte condamnation morale de ce type de relations que l'on retrouve dans plusieurs sociétés africaines. Historiquement, la condamnation morale de l'homosexualité entre garçons et hommes d'âge mûr se retrouve déjà dans le livre des morts des anciens égyptiens (2500 ans avant J.C.). On retrouve le passage suivant dans la traduction de John A. Wilson : « I have not had sexual relation with a boy » (je n'ai pas eu de relation sexuelle avec un garçon)².

1.2. Sexe entre femmes

L'homosexualité féminine a fait l'objet de très peu de travaux en Afrique. Il semble qu'il y a encore beaucoup d'approches à développer à ce niveau pour éviter de projeter les concepts occidentaux qui alors risqueraient d'obscurcir le phénomène. Cheikh I. Niang (2003) a travaillé sur les espaces de sociabilité féminins qui ont permis de repérer un discours portant sur le sexe et l'érotisme incorporés dans plusieurs rites et formes d'organisation réservés aux femmes. Ce discours, lui-même, est producteur de plaisir sexuel et peut, dans plusieurs cas, être associé à des pratiques d'attouchements corporels, d'exposition des parties intimes, de danses suggestives, etc.

Quoiqu'il en soit, dans les espaces rituels ou de socialité entre femmes, les relations sont présentées comme affectives, sentimentales, amicales, émotionnelles ou mêmes corporelles mais qu'elles ne se définissent pas comme sexuelles. On retrouve, ici, un thème présent depuis l'Égypte pharaonique. Ainsi Lisa Manniche (1997) avait montré, à partir de son interprétation des représentations murales sur des tombes de la 18^{ème} dynastie (1567 – 1085 BC) à Thèbes en Égypte ancienne, que les Égyptiennes de l'époque adoraient se toucher entre femmes, s'embrasser sur la bouche et se montrer des symboles érotiques, sans qu'on puisse parler, selon elle, de lesbiennes. L'idée du sexe entre femmes peut être sous-entendue ou préparée dans ces espaces de socialité et de rituels. Elle paraît ne revêtir une forme explicite que dans des cadres de statuts différents.

La littérature ethnographique et les travaux de synthèse sur la sexualité en Afrique ont documenté l'existence de pratiques sexuelles entre femmes dans différentes parties de l'Afrique, entre autres, chez les Zandé, les Nupé, les Mongo, les Tswana, les Basotho, etc.³ ; des textes aussi anciens que ceux constituant la description de l'Afrique par Jean Léon l'Africain (au XV^e-XVI^e siècle) donnent quelques détails sur ces pratiques (Fredevich-Karl

² Cité par Verne L. Bullough (1976 :64)

³ Voir, notamment B. de Rachewiltz (1993), Evans Pritchard (1928), Werber (1987), Kendall (1998), Oueboguo (2006), Murray et Roscoe (1998)...

Forberg 1996). La sexualité entre femmes est suggérée dans plusieurs textes anciens de l’Égypte pharaonique⁴.

De manière générale, dans les contextes culturels *wolof*, les relations interpersonnelles entre deux femmes peuvent s’exprimer dans un langage qui utilisés dans une relation homme-femme, apparaît comme étant étroitement associés à la relation sexuelle. Niang (2013) écrit ainsi qu’une femme peut, par exemple, dire à une autre : « *dama la nob* » (littéralement « je suis amoureuse de toi »). « *Nob* » ne traduit pas l’amour en général, il exprime spécifiquement l’amour au sens sexuel du terme). Une femme peut dire à une autre qu’elle lui plaît (« *sopp naa la* ») et qu’elle est sous le charme d’une autre (*da nga ma neex*), qu’elle l’aime, qu’elle la trouve belle, bien habillée avec un joli corps etc. (C.I. Niang, 2013).

Les pratiques homosexuelles féminines sont encapsulées dans plusieurs langues africaines (ex : *kepelenté* : se renverser mutuellement en wolof). Charles Gueboguo (2006), écrit à ce propos : « « Les pratiques lesbiennes à Zanzibar sont traduites soit par *kulambana* qui vient de *kulamba* qui veut dire lécher, c’est se lécher mutuellement et désignerait par déduction le cunnilingus ; soit encore par l’expression : *kujitia mboo wa mpingo* s’introduire un pénis en bois d’ébène...

2. Homosexualité et religions

Historiquement, la référence au discours religieux a servi de justification à la violence contre les personnes accusées d’homosexualité. Mais, à partir du dernier quart du 20^{ème} siècle, des travaux en philosophie, en histoire et en anthropologie (Boswell entre autres) ont montré que ce sont des interprétations restrictives qui sont à la base des répressions religieuses. On assiste alors à des relectures plus complexes des textes religieux de base. Dans ces nouvelles approches, la place des religions traditionnelles africaines reste encore très limitée. On trouve dans la thèse de Niang (2013) quelques développements à ce propos résumés dans la section ci-dessous.

2.1. Religions africaines traditionnelles

L’identification à la femme dans les modèles africains de construction des rapports sexuels entre hommes apparaît, chez certains auteurs, en relation avec le statut social privilégié qu’elle occupe dans les systèmes culturels et de représentations spirituels des sociétés concernées. Ainsi, David Greenberg (1990, 87) rapporte une interview de Eva Meyerovitz parlant de ses observations chez les Akan dans ce qui fut, entre les années 1920 et les années 1940, la colonie de la Gold Coast britannique (le Ghana actuel). A cette époque dit-elle, les hommes qui s’habillaient en femmes et avaient des rapports homosexuels n’étaient pas stigmatisés mais étaient acceptés par la société. Elle explique que les hommes Akans avaient de bonnes raisons de devenir des femmes, le statut des femmes étant dans cette société matrilineaire particulièrement élevé. Elle ajoute que cette situation a, cependant, dû changer, par la suite, du fait de l’action des missionnaires. Peter Fry (1986) avait trouvé des pratiques d’incarnation de l’homosexualité dans les rites de possession et dans les cultes religieux afro brésiliens où le travestissement des officiants hommes en femmes est pratiquement systématique. La thèse défendue par Niang (2013) est que les religions traditionnelles africaines offrent une large base conceptuelle permettant la reconnaissance sociale des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe à partir de la construction de la spiritualité de la place centrale occupée par la femme dans le système religieux.

⁴ Voir, notamment, Schumann Antelme et S. Rossini (2001), Manniche (1997)

En ce qui concerne les religions traditionnelles africaines au Sénégal, les cultes et rituels *lébu* ont été largement étudiés par des auteurs comme H. Collomb et A. Zempleni qui s'accordent à reconnaître que la vie religieuse traditionnelle *lébu* est fortement dominée par les femmes. Une croyance centrale à la vie spirituelle est celle concernant les *rab*. Le *rab* est un esprit ancestral de famille, de quartier, de village, de communauté ou même de l'ensemble d'une région qui entretient des rapports complexes avec les individus et les groupes qui expliquent aussi bien les crises ou disharmonie familiale que les troubles psychiques ou les maladies du corps qui frappent l'individu que les dysfonctionnements des cycles écologiques. La quête de relation harmonieuse entre les individus, le groupe et les *rab* est au cœur de plusieurs pratiques rituelles dont la manifestation la plus spectaculaire est la plus importante est celle du *ndëp*. Le *ndëp* peut être analysé comme une institution avec une structure en grande partie composée par les femmes et dirigée par les femmes (Niang 2013).

Le chef de culte est presque toujours une femme. On l'appelle la mère de l'autel (*Yaa yu xamb*). Les hommes qui interviennent dans le déroulement de l'office du *ndëp* le font sous la direction des femmes. La femme est considérée comme l'élément de stabilisation social. C'est elle qui occupe les fonctions de médiation pour le rétablissement social en cas de perturbation et c'est aussi elle qui rétablit les équilibres écologiques (et dirigent les rites pour avoir de la pluie en cas de sécheresse). Il peut arriver de manière exceptionnelle qu'un homme dirige le *ndëp*. Les cas connus dans ces domaines sont extrêmement rares. Dans ces cas, l'officiant porte des habits de femme, chante comme une femme, danse comme une femme et exprime au cours de la cérémonie, les manières d'être d'une femme. Il est femme ; d'où l'importance de son port d'habits féminins. Du point de vue mystique, c'est la femme qui est considérée comme ayant la faculté fondamentale de communiquer avec l'ensemble de la chaîne hiérarchique des esprits ou *rab*. La divination est alors considérée comme étant du ressort de la femme, même si des hommes peuvent soigner suite à une information divinatoire quand ils rencontrent des problèmes cruciaux de communication avec *les rab*. Ils s'adressent aux femmes qui occupent des positions statutaires de gardienne de la régulation des relations avec *les rab*.

Les *rab* étant de sexe masculin ou féminin, un *rab* féminin peut se dévoiler chez un homme à l'occasion d'un *ndëp*. Cet homme effectue alors les mêmes danses exprimant l'érotisme féminin, ce qui le conduit à être possédé par un *rab* de sexe masculin symbolisé alors par un partenaire de danse qui mime l'acte sexuel comme il aurait fait avec une femme. C'est peut-être une séquence de ce type que Corre avait pu observer en Guinée quand il a vu des scènes similaires d'hommes mimant de manière explicite l'acte sexuel réceptif au cours des cérémonies de danse (cité par Niang 2013).

Niang rapporte que lorsqu'on parle des officiants (*ndëppkat*), on se trouve confronté à toute une conspiration du silence organisée autour de la distinction à faire entre le domaine rituel et le domaine sexuel : « *Il se peut que cela se sache qu'un ndëppkat ait des rapports sexuels avec des hommes, mais personne n'en parle ; si un profane tente d'en parler, on lui fait comprendre qu'il doit se taire.* » Ce silence consacre le respect dû à l'intimité du *ndëppkat*, dont l'inobservance peut mener à des conséquences graves pour son auteur, car les *ndëppkat* ont des liens privilégiés avec les *rab* et leur colère peut entraîner de dangereuses réactions en chaîne contre leurs dénigreur. Chez les Yorubas, la possession par les puissances occultes (*órìsà gígún*) est principalement associée aux femmes. La plupart des chefs du culte chez les Sangos sont des prêtresses et les personnes qui ne sont pas des femmes portent des vêtements

de femmes, se maquillent, portent des bijoux et une coiffure de femmes quand les puissances occultes vont les posséder (Matory, 1994)⁵.

Charles Gueboguo se réfère aux travaux de Labat (cité par Murray et Roscoe, 1998) pour expliquer que les hommes Quimbandas d'Angola s'habillaient en femmes quand ils avaient des rapports homosexuels. Gueboguo écrit que « L'une des figures les plus marquantes parmi eux était le *Ganga-ya-Chibanda*, ou le grand prêtre, le superintendant des sacrifices rituels qui s'habillait comme une femme, même en dehors des offices religieux. Il marquait un point d'honneur à ce qu'on appelle : « la grand-mère ». Vu sa position sociale, tout ce qui pouvait être considéré comme un écart de conduite venant de lui était toléré par le groupe. »

Les religions afro-brésiliennes ont aussi été analysées, par plusieurs auteurs, comme produisant des espaces de transgression du dimorphisme des genres. Dans ces espaces où la binarité des sexes est suspendue, s'expriment les Masisi (Haïti), les afeminados (Cuba), les bichas (Brésil). Selon I. M Lewis, il s'agit d'une construction qui intègre les opprimés et les faibles, les discriminés et les marginalisés, notamment ceux en qui le désir homosexuel est intense, dans l'espace du sacré (Hurteau).

2.2. Les traditions religieuses judéo-chrétiennes

Dans le *Code de sainteté*, on retrouve entre autres interdictions, celle des pratiques homosexuelles ...⁶. « Tu ne coucheras pas avec un homme comme on couche avec une femme. C'est une abomination (*to' evah*) »⁷. Pour, comme le dit le texte de base du judaïsme, l'homme qui couche avec un homme comme on couche avec une femme ; c'est une abomination qu'ils ont tous deux commise, ils devront mourir, leur sang retombera sur eux. »⁸

Le récit biblique de la destruction de villes de Sodome et Gomorrhe entre dans la construction discursive de la condamnation judaïque, chrétienne et musulmane de l'homosexualité. Le récit dit que Dieu envoie deux anges vérifier si le « péché » est avéré à Sodome. Ces anges prennent une forme humaine et se présentent en hommes étrangers à la demeure de Loth (le neveu d'Abraham) qui les y reçoit et les invite à y loger. Une fois, les étrangers installés chez Loth, les hommes de Sodome entourent la demeure et exigent que Loth leur livre pour, disent-ils qu'ils les « connaissent ». Loth essaie de les en dissuader, allant même jusqu'à proposer, en vain, de leur livrer ses deux filles vierges en échange. Dieu détruit alors la ville de Sodome et celle de Gomorrhe, par un déluge de feu et de soufre qui tue tous ses habitants ; sauf Loth qui échappe au cataclysme.

Pour les premiers exégètes de l'ancien testament, le récit renseigne sur la condamnation divine de l'homosexualité. Cette interprétation semble par la suite avoir prévalu dans le christianisme naissant et plus tard dans l'Islam. Cependant, selon Hurteau, ce qui est fondamentalement en cause est la faute qui réside dans la transgression des genres. Mais d'après lui, il est utile aussi de noter que malgré les positions dures sur la pénétration anale homosexuelle (*Code de sainteté*) et dans d'autres interprétations comme celle sur la destruction de Sodome dans *Berechit* [*Genèse* 19], l'homoérotisme n'est pas totalement

⁵ A propos des prêtres travestis (trans-coiffés) (les *elegun*, littéralement « les monts ») dont Sango s'empare des corps, Matory dit « Ils ont en règle générale plusieurs femmes et enfants, et personne ne semble se préoccuper de savoir s'ils ont des rapports sexuels avec des hommes » (1994, 208).

⁶ *Vayikra* [*Lévitique*] 18.

⁷ *Vayikra* [*Lévitique*] 18 : 22.

⁸ *Vayikra* [*Lévitique*] 18 : 13.

absent de la Bible hébraïque ou des écrits rabbiniques. On y parle souvent de l'aisance de sages à l'égard des amitiés masculines, de liens teintés de tendresse. À travers les âges et les expériences, ces relations même érotisées ont constitué une voie de réalisation spirituelle.

D'après Greenberg, une question demeure : celle de savoir si la prohibition concerne l'homosexualité ou si l'interdit de Lévitique sert tout simplement à légitimer une certaine vision hiérarchique, binaire des genres qui les maintiendrait dans des cercles bien distincts. Le sens véritable de l'éthique (c'est-à-dire le retour réflexif sur la morale) ne devrait-il pas être d'inviter la société à se poser des questions sur les pratiques qui confortent misogynie, pouvoir et hiérarchie des sexes ? Pour Greenberg l'interdit du *Code de sainteté* ne concernerait que l'acte accompli dans un contexte de violence, de volonté de soumission et d'humiliation (surtout en situation de guerre). Dans cette approche, le récit de Sodome met en scène non pas le rejet de l'homosexualité en tant que telle, mais le fait que la sodomie soit imposée par force, de surcroît sur des étrangers de passage qui devraient être traités avec hospitalité.

Concernant le christianisme, on peut dire que sur l'homosexualité, les données biographiques sur la vie de Jésus ne permettent pas de saisir son jugement. Mais Paul, dans les Epîtres aux Romains, traite d'infamie cette pratique, suivant en cela la tradition hébraïque. Philon d'Alexandrie soutient que la passion homosexuelle naît de l'hédonisme et du luxe. « N'hériteront pas du royaume de Dieu les efféminés et les pédérastes ». Jean Chrisostome rappelle la métaphore de Sodome : répression de « l'homme commettant l'infamie avec l'homme ». Selon Hurteau, l'Eglise aussi s'est basée sur la métaphore de la nature pour qualifier ces relations de contre nature. Or, soutient-il, la science actuelle a établi l'existence de contacts homogénéaux dans le règne animal. En 1980, paraît *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* de John Boswell qui montre l'ancienneté de la présence homosexuelle dans les églises et la nécessité d'une relecture des textes fondamentaux pour réconcilier la théologie chrétienne avec les principes de tolérance, de compassion et de communication profonde. Dans ce sens, on peut noter qu'aux USA, au milieu des années 1970, des groupes Gays (homosexuels) se sont formés au sein même des églises, créant ainsi une opposition entre deux camps : les libéraux et les conservateurs qui se sont opposés à la fois aux groupes gays et à la nomination de pasteurs de sexe féminin. Des cas de pasteurs ayant révélé publiquement leur orientation sexuelle gay (le coming-out) n'ont cessé d'augmenter en même temps que le nombre de femmes dans les séminaires de théologie.

Sur le plan théorique et théologique, l'activité des groupes gays œuvrant au sein des églises se réfère à des travaux d'auteurs comme Bailey (1955) qui se sont penchés sur le traitement de l'homosexualité dans la tradition chrétienne de l'Occident. A San Francisco, l'Eglise Méthodiste Church a développé une pastorale à l'intention des homosexuels. C'est aussi à cette époque-là que, face à une répression policière, est né le mouvement de revendication qui a abouti à la *Gay Pride*. Le mouvement gay de la fin des années 1970 a souvent été comparé au mouvement de lutte pour les droits civiques des Noirs.

2.3. Les traditions islamiques

En Islam, c'est, en principe, la *Chari'a* qui régleme la conduite du musulman : la vie domestique, la famille, la sexualité, etc. Elle constitue la première source de droit. La seconde est la *Sounna* ou tradition réunissant les *hadith*⁹ ou les paroles et gestes constitutifs de la tradition prophétique. D'autres sources complètent ce dispositif de manière secondaire (les

⁹ Les sunnites reconnaissent l'existence de six recueils mais les deux plus utilisés sont les *Sahih* de Boukhari et de Mouslim.

consensus entre les juristes (*ijima*), le raisonnement analogique (*qiyas*¹⁰), la jurisprudence ou *fiqh*). Il existe une pluralité de courants et d'écoles, chacune avec ses caractéristiques propres (*hanafisme*¹¹, *hanbalisme*, *wahhabisme*¹², etc.). L'école *malikite* est la première école d'Afrique du Nord et de l'Ouest.

On peut se rendre compte qu'aucune des sources de l'Islam n'approuve l'homosexualité. Au contraire, elle est pratiquement partout interdite. Cet interdit n'est pas construit autour de l'idée d'un certain désordre de la nature ou encore d'une quelconque perversion du désir sexuel mais de l'illicéité de la pratique elle-même. Cependant, ce qui oppose les juristes ce n'est pas la réprobation de la sodomie et dans ce sens la pratique homosexuelle mais plutôt le contenu matériel de la sanction associée. Les chaféites et les hanbalites assimilent la pénétration anale à la fornication, une lecture qui est rejetée par les hanafites. L'école malékite pour sa part fait de la sodomie une faute à part entière pour laquelle la lapidation est la sanction prévue pour les deux partenaires qu'ils soient mariés ou non¹³. D'autres juristes excluent la peine de mort pour la sodomie parce qu'ils considèrent qu'elle ne menace pas la société contrairement à l'adultère ou à la fornication¹⁴. Hurteau note que dans les pays où la tradition hanafite est bien incarnée, des lois anti-sodomie, ou lois qui interdisent les relations homosexuelles ne sont généralement pas adoptées. Selon l'auteur, c'est le cas de la Turquie, Syrie, Irak, et dans les Balkans. Toutefois, ce vide normatif/juridique ne signifie pas que ces sociétés approuvent en général ce type de sexualité¹⁵.

Cependant, si l'homosexualité est dans l'absolue interdite, l'attirance envers une personne de même sexe a bénéficié d'un regard positif jusqu'au 20^{ème} siècle, tout particulièrement dans la culture arabo-persane. Les attitudes vis-à-vis de l'homosexualité dans le monde arabo-islamique à l'époque prémoderne sont communément dépeintes comme incohérentes. D'un côté, la poésie amoureuse, les œuvres biographiques et les satires paillardes arabes suggèrent que l'homosexualité faisait partie intégrante visible et tolérée de la culture de l'élite arabo-islamique du 19^e siècle. D'un autre côté, on pense que l'Islam considère que l'homosexualité est une abomination et prescrit des punitions sévères à son égard (Khaled El-Rouayheb, 2005)

Egalement, la tolérance relative de l'Islam soufi en Afrique de l'Ouest est bien documentée dans les textes ethnographiques. On retrouve, ainsi, dans les textes de Crowder (1959 : 68), des passages où il insiste sur la tolérance en direction des « *goor-jigeen* », tolérance qu'il attribue à un fond africain ; même s'il reconnaît une condamnation de principe de la part des autorités religieuses : « The elders and faithful Muslims condemn men of this¹⁶, but it is typical of African tolerance that they are left very much alone by the rest of the people »¹⁷. Les adeptes de l'Islam confrériques du Sénégal insistent sur l'idée qu'il faut encourager le repentir et l'obtenir avant la mort du *goor jigeen*. Certaines autorités musulmanes insistent sur l'idée qu'il faut se contenter de les maudire et de leur conseiller de se repentir. Ainsi, des

¹⁰ Coulson (1995), p. 59 : « Le *qiyas* ou raisonnement par analogie est donc une forme particulière d'*ijtihad*, la méthode au moyen de laquelle les principes établis par le Coran, la *sunna* ou le consensus peuvent être étendus et appliqués à la solution de problèmes qui ne sont pas expressément réglés par eux. », Presses Universitaires de France.

¹¹ Le hanafisme a été fondé par Abou Hanifa au 8^{ème} siècle. Elle est surtout présente en Turquie, au Pakistan et en Inde. En matière d'interprétation, il est perçu comme plus libéral (ouverture d'esprit) avec une importance particulière accordée au raisonnement analogique.

¹² Le wahhabisme est un courant d'interprétation rigoriste et puritaine de l'Islam introduite au 18^{ème} siècle en Arabie saoudite par Mohamed Bin Abd-al-Wahhab.

¹³ Shalakany (2006)

¹⁴ Voir el-Rouayheb, p. 128. L'auteur mentionne le juriste chaféiste Ali al-Chabramallissi (Egypte, 17^{ème} siècle) et le hanbalite Mohammed al-Saffarani (Palestine, 18^{ème} siècle). Pour ces auteurs, la sodomie est moins dangereuse parce qu'il n'y a pas procréation possible.

¹⁵ Gelbal, & duyan, p. 573.

¹⁶ Crowder indique auparavant qu'il parle d'hommes wolof habillés en femmes (« Jollof men dressed in women clothes »)

¹⁷ Traduction « Les aînés et les musulmans fidèles condamnent des hommes pour cela, mais c'est un fait typique de la tolérance africaine que le reste des gens les laissent plutôt tranquilles » (Crowder, 1959 : 68.)

passages du Coran, on ne semble retenir que ceux qui mettent en exergue la miséricorde. Par exemple : « Les deux d'entre eux qui l'ont commise [la fornication], sévissez contre eux. S'ils se repentent ensuite et se réforment, alors laissez-les en paix. Allah demeure Accueillant au repentir et Miséricordieux ». («Les deux» signifie ici, selon les interprétations, ou bien un homme et une femme ou bien deux hommes ») (S4, V6). Dans ces derniers versets, les exégètes insistent sur l'idée que le pardon est supérieur à la faute commise.

Au Sénégal, comme l'écrit Cheikh I. Niang (2013), les confréries religieuses ont, ainsi, développé l'idée d'un retour à la norme, grâce à laquelle, lorsque ayant atteint un âge avancé, l'homme-femme fait amende honorable, sa réintégration dans la communauté religieuse de sa naissance est acceptée. Tout se passe comme si sa vie d'homosexuel ne devenait alors qu'une parenthèse à fermer avant sa mort. Le *goor jigeen* qui ne s'est pas affiché comme tel au cours de sa vie reçoit des funérailles religieuses à sa mort, de même que celui qui s'est amendé avant de décéder. Le corps d'un *goor jigeen* qui s'est affiché comme tel au cours de sa vie et ne s'est pas amendé avant sa mort risque de ne pas être enterré au cimetière musulman (mais en général, les femmes parviennent à faire infléchir les autorités religieuses).

3. Vulnérabilité au VIH/SIDA, droits humains et traitement médiatique de l'homosexualité

La revue de la littérature effectuée par CI Niang, pour le compte de l'Institut Panos en 2009 avait mis en relief la reproduction de biais de validité, notamment, dans les procédures de sélection et d'analyse utilisées par plusieurs organes de presse traitant des informations concernant les *goor-jigeen*. Aussi, souvent, Les dimensions éthiques paraissent ne pas avoir été respectées au profit d'une répétition quasi constante du mythe de la nouveauté des pratiques homosexuelles au Sénégal et en Afrique, et de stéréotypes. Les médias ont souvent suggéré une théorie du complot qui, à maints égards, est entrée dans des procès discursifs de légitimation de la violence allant jusqu'à des appels au meurtre.

L'influence des médias sur les excès de violence homophobe, dans les années 2014, 2015 et 2016, paraît également tout aussi évidente. A chaque fois, des unes sensationnelles indexant les homosexuels ou les comportements féminins de certains hommes (comme par exemple le fait de porter un sac de femme) ont été suivies de lynchages, d'agressions physiques et d'explosions de violations des droits humains. Le rapport (encore confidentiel) d'Amnesty écrit que « la couverture médiatique de l'homosexualité au Sénégal manque de professionnalisme et contribue à alimenter l'hostilité en faisant souvent référence à des histoires à sensation non confirmées, en faisant un amalgame entre pédophilie et homosexualité, en présentant rarement les deux facettes du problème et en portant souvent atteinte au droit à la vie privée. Lors d'émissions –débats radiophoniques, les auditeurs profèrent des menaces et lancent des appels à la violence à l'encontre des homosexuels, tiennent des propos haineux et effectuent une incitation au meurtre. La presse écrite, la radio, la télévision et les médias en ligne partagent souvent des informations qui permettent d'identifier les personnes soupçonnées d'être homosexuelles...».

3.1. Effets de l'homophobie sur la prévention du SIDA

La violence médiatique contre les homosexuels qui se prolonge dans de multiples autres formes d'homophobie au plan physique, psychosocial et institutionnel et politique n'est pas sans effets sur les capacités de prévention et de prise en charge du VIH/SIDA. La

connaissance de ces effets pourrait certainement aider à améliorer le professionnalisme et la prise en compte des aspects éthiques dans la production médiatique.

Selon Niang, à partir de 2003, le Sénégal avait intégré les *goor-jigeeen*, ici appelés hommes ayant des rapports sexuels avec d'autres hommes (MSM en anglais) dans ses programmes et stratégies de réponse contre le SIDA. Les interventions embrassent un continuum allant de la prévention au traitement et à la prise en charge globale, en passant par la surveillance comportementale, le suivi socio-sanitaire et le *counselling*-dépistage du VIH (CNLS 2002-2007). Des évaluations avaient mis en exergue des résultats positifs dans la mise en œuvre de ces stratégies : L'utilisation du préservatif chez les MSM semble avoir considérablement augmenté au cours des années 2003 - 2007 (Wade et al.). En 2007, 1548 MSM (dont 153 vivant avec le VIH et 71 sous ARV) étaient suivis dans les sites « amicaux » de prise en charge médicale des IST et du VIH. Ces sites étaient passés de 9 en 2005 à 18 sites en 2007, couvrant pratiquement toutes les régions du Sénégal.

Cependant, comme le rapporte Cheikh I. Niang au cours des années 2008 – 2009, il y a eu une nette diminution des espaces de socialisation, des activités festives et récréatives dans lesquelles se retrouvaient les *goor-jigeeen* et qui étaient autant de lieux d'échange de l'information relative au VIH/SIDA, d'acquisition de préservatifs et de lubrifiants et de soutien psychologique pour ceux, parmi eux vivant avec le VIH. Un leader *goor-jigeeen* explique : « *Avant on se voyait entre amis, on se fréquentait, on pouvait parler de nos problèmes ou se confier entre ibbi. Maintenant on n'y arrive plus* ». En fait, les associations de lutte contre le VIH semblent s'être développées sur la base des réseaux et des contours qui structuraient la dynamique, le milieu homosexuel avant l'avènement de la réponse. En s'attaquant à la culture et au fonctionnement de ces réseaux, la montée de l'homophobie a, par la même occasion, sapé les fondements sociaux sur lesquels se construit la dynamique de réponses au VIH en milieu *goor-jigeeen*. Ainsi, plusieurs *goor-jigeeen* vivant avec le VIH/SIDA décrivent avec une certaine pointe de nostalgie le milieu dans lequel ils partagent la même identité sexuelle : « *Ce qui me plaît dans le milieu c'est quequand j'ai des problèmes j'y oublie tout ... Ce qui me plaît, c'est que je peux parler, surtout de choses dont je ne peux pas parler à mes frères ou à d'autres, je peux toujours le faire avec les gens du milieu* ». Le milieu fonctionne, à plusieurs égards, comme lieu de gestion du statut sérologique des *goor-jigeeen* vivant avec le VIH/SIDA.

Selon Niang, le milieu fonctionne comme un système avec ses flux d'entrées et de sorties. Une part importante de l'entrée est constituée par les jeunes, quelque fois des mineurs (*Mbééré Mbésé*) qui sont à leurs premières expériences sexuelles. Ces jeunes sont les plus difficiles à être touchés par les programmes officiels de prévention du VIH. Généralement, il n'y a que leurs idoles dans le milieu qui peuvent leur adresser des messages crédibles. A la sortie du système, il y a les *ibbi* (termes équivalent à *goor-jigeeen*, employé pour dissimuler son orientation sexuelle) âgés, ceux qu'on appelle grands-mères (*Maam Maaré*) qui ne fréquentent pas les réunions officielles à l'intention des *ibbi* parce que l'image qu'ils doivent donner à la société est celle d'« anciens homosexuels repentis ». En réalité, ils conservent une influence (ils peuvent dispenser des conseils et servir d'intermédiaire) sur les *ibbi* plus jeunes ou sur les leaders du milieu. Le milieu reçoit, aussi, de manière épisodique, des personnes qui ne veulent pas du tout être reconnues comme homosexuels par le reste de la société surtout en raison des positions qu'ils occupent sur le plan professionnel ou social (hauts cadres, hommes d'affaires, marabouts). Ces personnes sont appelées « placards ». Il leur est pratiquement impossible de participer aux activités officielles de sensibilisation, mais ils peuvent fréquenter le milieu quand ils traversent des crises personnelles momentanées. Ils peuvent aussi être en

relation avec certaines vedettes de ce milieu. Ainsi, le milieu fonctionne comme une plaque tournante et un système ouvert à d'autres systèmes ou à des milieux perçus comme hétérosexuels (la plupart des « placards » sont mariés et ont parfois plusieurs épouses).

Par ailleurs, selon C.I. Niang, souvent les *ibbi* (surtout ceux qui n'affichent pas leur orientation sexuelle) participent, également, à de multiples autres formes d'organisations. L'un d'eux raconte : « *Je suis dans les « natt » (association basée sur un système de cotisation obligatoire). Je suis le président pour les natt. Les natt m'apportent beaucoup car il y'a des amis, la famille, des hommes du quartier. Cela nous permet de nous voir et de parler de nos problèmes quotidiens* ». D'autres sont membres de *dahira* (associations religieuses). La violence homophobe a provoqué, dans certains cas, la révélation de l'homosexualité et le retrait des personnes de ces associations qui, jusque là, assuraient un équilibre émotionnel et des cadres d'expression à leurs identités multiples.

On retrouve plusieurs passages de texte d'entretien qui semblent suggérer des changements dans les perceptions et représentations relatives au SIDA. On semble être passé d'une vision catastrophique de la maladie (SIDA égal mort ou égal exclusion totale de la communauté) à une dédramatisation positive (on peut vivre avec le SIDA tout en protégeant les autres), à une exclusion du SIDA dans le champ des domaines de priorité (il y a plus urgent que de s'occuper du SIDA ; il faut sauver sa peau). Ainsi, on relève dans un récit de vie : « *Avec le SIDA, j'avais arrêté mes voyages. Je pensais tout le temps à la maladie, nuit et jour puis j'ai appris à oublier et à reprendre mes affaires. Mais quand j'ai su qu'on mettait les homosexuels en prison, mon esprit a été, à nouveau, complètement envahi par le SIDA. Je me voyais déjà en prison et y mourir sans que personne ne s'occupe de moi* » (Niang 2009).

Niang (2009) écrit que selon les évaluations, l'un des effets les plus fréquemment évoqués des violences homophobes a été le mouvement de fuite observé chez les homosexuels. Dans certains cas, ceux-ci ont changé de quartier ou de lieu de résidence pour habiter momentanément dans des zones résidentielles où ils n'étaient pas connus de la communauté. Ils se sont faits héberger par des amis ou des connaissances qui sont, souvent, des homosexuels comme eux mais dont l'orientation sexuelle est inconnue du voisinage ou du quartier. Souvent, cet hébergement est de courte durée car l'hôte a aussi peur que des membres de son entourage ne fassent des rapprochements et ne le soupçonnent d'homosexualité. La personne en fuite doit alors multiplier ses séjours auprès d'hôtes différents. Ils ne restent jamais longtemps dans le même endroit. Un autre mouvement a conduit les homosexuels vers des pays étrangers, en particulier vers la Mauritanie, le Mali ou la Gambie. Mais concernant ce dernier pays, les autorités n'ont pas tardé à leur refuser l'entrée et à les menacer de peine de mort. Suite à ces menaces, on a alors assisté à un reflux de la Gambie vers le Sénégal de la part des homosexuels qui s'y étaient réfugiés. La situation de précarité dans laquelle se trouvaient plusieurs *ibbi* n'était certainement pas compatible avec leur implication dans des activités de prévention du VIH. A la précarité s'ajoute l'angoisse, l'incertitude des rendez-vous et l'inconfort lié au fait que les conditions d'hébergement ne sont pas prévues pour une personne supplémentaire. A certains moments d'explosion de la violence homophobe, des homosexuels se sont retrouvés à plusieurs dans une chambre ou dans un appartement, évitant de sortir ou de se faire remarquer par le voisinage. « *Dans ces conditions de promiscuité, on pense à tout, sauf à la prévention du SIDA* ».

Le fait que les membres *goor-jigeen* d'une association de lutte contre le VIH aient été arrêtés en pleine réunion dans un domicile privé, a eu comme conséquence de rendre les réunions de

goor-jigeeen susceptibles de conduire à l'arrestation des participants avec toutes conséquences sur le plan pénal, moral, professionnel et familial. On note le témoignage suivant : « *Depuis mon problème, je ne participe plus à aucune activité de sensibilisations. Franchement, j'ai peur* ». Aujourd'hui encore, « *la loi pénalise les rapports sexuels entre personnes de même sexe* », raisonne comme une épée de Damoclès suspendue sur toutes les rencontres de *goor-jigeeen*. « *Avant je participais aux causeries de sensibilisation. J'arrêtais tout pour aller y participer parce que cela m'intéressait. Mais maintenant, je me dis que ça ne vaut pas la peine que je risque d'aller en prison* ». Dans ce contexte de violence et de montée de l'homophobie des années 2008-2009, les associations intervenant dans la prévention et la prise en charge du VIH en milieu *goor-jigeeen*, ont dû cesser pour l'essentiel leurs activités.

L'infrastructure d'accompagnement des *goor-jigeeen* vivant avec le VIH paraît aussi avoir été fissurée par des séismes poussant à sa dislocation. « *Ça m'a fait beaucoup de bien de communiquer avec des gens qui étaient dans la même situation que moi. Si tu t'isoles, tu es comme mort, alors que même les morts auraient préféré la vie à la mort. J'ai participé à tous les ateliers organisés par les ONG et par nos associations. J'avais beaucoup appris sur comment gérer la maladie. Le Président de notre association a beaucoup fait pour moi quand il m'a expliqué qu'il était lui-même séropositif. J'ai aussi beaucoup appris dans le Dahira dans lequel je militais et j'ai même appris les versets du coran qu'on récite à la mort d'une personne. Mais maintenant, notre association ne se réunit plus et je n'ose plus me présenter au Dahira. J'ai trop peur qu'on me renvoie comme un chien parce que maintenant, tout le monde doit savoir que je suis homosexuel* ». Ces propos sont d'un *goor-jigeeen* dont la photo avait paru dans un des journaux de la place.

3.2. Sociopolitique de l'homosexualité et droits humains

La connaissance du contexte historique et des enjeux politiques autour des lois discriminatoires pourrait certainement aider à améliorer le développement d'approches critiques nécessaires à la production de validité dans le traitement médiatique de l'homosexualité.

Selon la juriste Fatou Kiné Camara¹⁸, le Code pénal sénégalais a reproduit les anciennes dispositions du code pénal français en ce qui concerne la pénalisation de l'homosexualité. Le Code pénal français a été rendu applicable au Sénégal par le décret du 6 mai 1877: « Les dispositions du Code pénal, actuellement en vigueur dans la Métropole, sont rendues applicables, dans les Colonies du Sénégal et dépendances... ». Concernant l'homosexualité, l'article 331 alinéa 3 du Code pénal français stipulait : « Sans préjudice des peines plus graves prévues par les alinéas qui précèdent, ou par les articles 332 et 333 du présent code, sera puni d'un emprisonnement de six mois à trois ans et d'une amende de 4000 à 1 million de francs, quiconque aura commis un acte impudique ou contre nature avec un individu de sexe mineur de moins de 21 ans. » (Décret du 19 novembre 1947, *JO AOF* 1947, p. 1232). Ainsi, pour Fatou Kiné Camara, au Sénégal, la chasse à l'homosexualité a été introduite dans le droit positif à une époque sombre de son histoire : celle de l'occupation coloniale¹⁹.

Dans les années 1960, le Sénégal a connu l'émergence d'un discours plaidant pompeusement pour « la réhabilitation de mœurs dites conformes à nos ambitions nationales ». Dans ce contexte, les descentes de police dans les milieux de *goor jigeeen* et de prostituées, et le harcèlement de femmes célibataires ou de femmes considérées comme étant de mœurs

¹⁸ Communication personnelle, Table ronde sur l'homosexualité organisée par l'UCAD, 2010

¹⁹ Communication personnelle à l'occasion d'une conférence à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

dissolues se sont répétés. Tout se passait comme si les forces de sécurité (la police et la gendarmerie) avaient à assurer la défense de la nation en procédant à sa purification en réprimant ses composantes symbolisant le manque de vigueur morale et de pureté idéologique. Mais cette position nationaliste, malgré ses références islamiques, ne fut pas endossée par les confréries islamiques du Sénégal.

Des *goor jigeen* nous ont fait le récit de ces années de « la chape de plomb ». Ils disent qu'ils n'ont dû leur salut qu'à la chute du régime d'alors et au retour en force d'un discours politique plus tolérant. Mais le traumatisme enduré a laissé des séquelles qui n'ont pas fini de mettre en cause leurs relations de confiance avec le système politique.

De 1964 à 1974, le Sénégal a vécu sous un régime de parti politique unique. La disparition des élections multipartites a rendu obsolète la nécessité de recourir aux capacités des femmes à mobiliser des électeurs. Le régime de parti unique avait fait reculer le pouvoir politique des femmes, en particulier celui des *jeeg*. Les femmes de tête (*diriyanke, jongoma et jeeg*) disparurent de la scène politique. Avec le recul des femmes dans l'arène politique, les *goor jigeen* ont senti le sol se dérober sous leurs pieds.

Entre le milieu des années 1970 et la fin des années 2000, la situation des *goor jigeen* qui s'était sérieusement détériorée, du fait de la répression du début des années 1960, s'est aggravée à nouveau, cette fois-ci, par les agressions dont ils ont été victimes dans le discours des fondamentalistes musulmans (par opposition au discours islamique traditionnel) qui réclamaient une purification des mœurs justifiée par une référence aux textes sacrés de la religion musulmane. A maints égards, le discours fondamentaliste semble accorder une légitimité aux pratiques de stigmatisation et aux actes de violences dirigés contre les *goor jigeen*. D'un point de vue idéologique, ce discours n'a pas été mis au défi par le discours de l'Etat ou par d'autres autorités intellectuelles habituées à s'exprimer dans les médias. Dans ce contexte-là, l'Etat n'a pas remis en question les dispositions légales concernant l'homosexualité, héritées pour l'essentiel de la colonisation, même si ces dispositions n'étaient pas systématiquement appliquées.

Après la restauration du système multipartite en 1974, avec l'intensification de la compétition politique parvenue à son comble après l'an 2000, la répression des « homosexuels » est devenue un thème de campagne électorale. Les tenants de l'Islam politique, membres des partis politiques religieux, ont développé un discours ouvertement homophobe (Jamra, 1983.) Une des organisations religieuses a déclaré : « Toutes les religions monothéistes condamnent l'homosexualité ». [Les Ecritures bibliques disent] : « Si un homme va avec un autre homme comme on va avec une femme, ils ont tous deux commis une abomination, mettez-les à mort ; leur sang retombera sur leur tête... ».

De manière générale, la montée de la violence a lieu dans un contexte d'érosion constante du pouvoir politique des femmes. Depuis l'époque coloniale, la scène politique s'avère être dominée par des concepts ontologiques sous-jacents à partir desquels l'être humain est construit comme un objet figé susceptible d'être compté et enregistré. Dans cette construction, l'établissement d'une dichotomie entre les sexes s'avère produire des processus d'organisation hiérarchique qui ont un rôle important dans le contrôle et la domination politique. Dans ce contexte d'une hiérarchie institutionnalisée des sexes où l'homme occupe la position supérieure, la définition de l'homme semble exclure la féminité. La présence de la féminité dans l'homme devient synonyme d'anomalie, de faiblesse et de mal.

Au début des années 2000, il semble que le contexte de démocratisation ait favorisé une plus grande visibilité des communautés homosexuelles au Sénégal. Charles Gueboguo avait fait un constat similaire en ce qui concerne le Cameroun. « Au Cameroun, les lieux de rencontre se sont multipliés, surtout dans les grandes villes : il s'agit le plus souvent de bars, restaurants, de boîtes de nuit... La première boîte gay fut ouverte en 2002 à Douala (capitale économique du Cameroun), « le Pacific » et fermée parce que le bailleur des lieux voulait y faire un autre investissement. Une seconde boîte de nuit fut ensuite ouverte dans la ville de Douala toujours, par ailleurs capitale économique. La boîte de nuit fut également fermée parce que son propriétaire, un Occidental, devait retourner chez lui, laissant au Cameroun son « époux ». D'après nos enquêtes, une autre boîte de nuit, le « folofolo », est toujours opérationnelle ».

Cette visibilité semble avoir été renforcée par l'implication des communautés homosexuelles dans la lutte contre le SIDA. La visibilité est d'ailleurs inscrite dans les processus de communication par la prévention du VIH et la prise en charge du SIDA. Mais d'un autre côté, elle a augmenté la vulnérabilité des communautés homosexuelles aux explosions de violences homophobes avec comme conséquence, un recul de la lutte contre le VIH. La visibilité des homosexuels au cours des années 2000 a aussi certainement un lien avec les prises de position, les conventions et la dynamique internationale en faveur des droits humains.

Au cours de ces dernières années, les différents mécanismes des droits humains tant nationaux qu'internationaux, ainsi que la société civile ont impulsé des débats et élaboré des résolutions afin de mieux protéger les droits humains de tous sans discrimination. La Commission Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples a adopté en 2014 la résolution 275 « sur la protection contre la violence et autres violations des droits humains des personnes sur la base de leur identité ou orientation sexuelle réelle ou supposée ».

CONCLUSION

La recherche socio-anthropologique a nettement mis en évidence l'ancienneté et l'enracinement culturel et social des pratiques, relations et identités homosexuelles, au Sénégal et en général, en Afrique. Le prétexte de la « protection » des sociétés africaines par des pratiques répressives contre des pratiques prétendument étrangères paraît ne pas être en mesure de résister aux données des sciences sociales concernant l'homosexualité tant masculine que féminine.

Les recherches ethnographiques, historiques et socio-anthropologiques mettent en relief des constructions discursives de rapports non conflictuels entre les concepts de base des religions traditionnelles africaines et les constructions sociales autour des rapports sexuels entre personnes du même sexe. Les traditions religieuses judéo-chrétiennes et l'islam présentent des constructions discursives qui, au cours de l'histoire, ont été articulées à la prééminence de positions réprimant de manière violente les pratiques homosexuelles. Cependant, de nouvelles lectures se développent pour des interprétations allant dans le sens d'une plus grande tolérance et de la reconnaissance des droits humains.

L'histoire récente des violences homophobes révèle qu'elles peuvent être enclenchées ou amplifiées par certains biais dans les couvertures médiatiques et avoir des conséquences graves dans les domaines de la prévention du VIH et de la prise en charge du SIDA et dans celui de la protection des droits humains.

L'objectif, visé par l'Institut Panos, d'un renforcement des capacités des journalistes en matière de traitement de l'information relative aux questions de genre et d'orientation sexuelle débouche sur une plus grande capacité de concilier la production d'information et de communication avec la lutte contre le VIH/Sida et les maladies émergentes ainsi qu'avec l'amélioration de la situation relative aux droits humains en Afrique. Dans ce cadre, le partage des résultats de recherche en sciences sociales sur les orientations et les identités sexe et de genre s'avère des plus pertinents.

Recommandations

1 Les sciences sociales présentent l'homosexualité comme phénomène anthropologique qui revêt un caractère universel présent dans toutes les sociétés humaines. On pourrait alors recommander aux journalistes de s'approprier de manière approfondie, les travaux scientifiques sur la question

2 L'organisation d'ateliers d'écriture paraît comme étant une nécessité si on tient compte des effets amplificateurs ou déclencheurs de violence homophobe à la suite de traitement biaisé de l'information par certains journalistes

3 Les journalistes gagneront certainement à davantage faire parler les minorités sexuelles pour un traitement plus équilibré de l'information qui devra certainement mieux respecter les règles de confidentialité et de protection des sources. Des ateliers pourraient être organisés dans ce sens pour renforcer les capacités d'écoute et de communication des journalistes avec les groupes vulnérables, les populations clés et les catégories sociales victimes de stigmatisation et de discrimination.

Références bibliographiques

Amadiume, Ifi

1987 Male daughters, female husbands – Gender and sex in an African society. New York: Zed Press.

Boswell J.

1980 Christianity, Social tolerance and homosexuality. Gay people in western Europe from the beginning of the Christian Era to the fourteenth century. The University of Chicago Press. Chicago and London

Bullough V. L./Bullough B.

1976. Sexual variance in society and history. London. Sydbey & Toronto: A Willey-Interscience Publication.

Conseil National de Lutte contre le SIDA

2002-2007 Plan stratégique contre le VIH/SIDA au Sénégal

Corre, Armand

1894 L'ethnographie criminelle d'après les observations et les statistiques judiciaires recueillies dans les colonies françaises. Paris : C. Reinwald.

Crowder, Michael

1959 Pagans and politicians. London: Hutchinson.

Davidson, K. M.

1996 "Coder gender and potential for hostility ratings." Health Psychology 15 (4): 298-302

Delafosse, Maurice

- 1972 [1912] Haut-Sénégal-Niger - tome 3 - Les civilisations. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose.
- El-Rouayheb, Khaled
2005 Before homosexuality in the Arab-Islamic world - 1500-1800. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fassin D.
2000 Une crise épidémiologique dans les sociétés postapartheid – Le SIDA en Afrique du Sud et en Namibie, *Afrique contemporaine* 195 : 105-115
- Fry P., PhD
1986 Male homosexuality and spirit possession in Brazil. In *Anthropology and homosexual behavior*, pp.137-153
- Gorer, Geoffrey
1962 *The 120 days of Sodom, and Other Writings by Marquis de Sade*. Encounter April 1962: 72-77.
- Greenberg D.F.
1988 *The construction of homosexuality*. The University of Chicago Press/Chicago & London
- Gueboguo, Charles
2006 *La question de l'homosexualité en Afrique - Le cas du Cameroun*. Paris : L'harmattan.
- Hart Georges
1993 *Mythes égyptiens*. Editions du Seuil
- Herdt Gilbert
1997 *Same same different cultures – Exploring gay & lesbian lives*. Westview Press
- Hurteau P.
2010 *Homosexualités masculines et religions du monde*. L'Harmattan.
- Junod, Henri A.
1936 *Mœurs et coutumes des bantous - La vie d'une tribu sud-africaine*. Paris : Payot.
- Manniche, Lise
1997 *Sexual life in Ancient Egypt*. London. New York: Kegan Paul International.
- Mc Nee, Lisa
2000 *Selfish Gifts – Senegalese women's autobiographical discourses*. Albany: State University of New York Press
- Mysliwicz, Karol
2004 [1998] *Eros on the Nile*. Geoffrey L. Parker, trad. Ithaca: Cornell University Press.
- Stephen O. Murray and Will Roscoe, 1998 *Boy-Wives and Female Husbands*. Studies of African Homosexualities, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data New York
- Ndiaye S. N., Kesteloot L.
1996 *Des contes wolof ou la vie rêvée*. IFAN – ENDA
- Niang C.I.
2013 *Anthropologie De La Sexualité. Philosophie, Culture Et Construction Sociale Du Sexe Au Sénégal*. Thèse de Doctorat d'Etat es Lettres. Département de Sociologie, Université Cheikh Anta Diop, Dakar - Sénégal
- Niang C.I.
2008 *Senegal : Rethinking HIV/AIDS and democratic governance*. In *The political Cost of AIDS in Africa. Evidence of six countries*. Edited by Kondwani Chirambo p.p. 331-374
- Niang C.I. and als (2003). *It's raining stones : stigma, violence and HIV vulnerability among men who have sex with men in Dakar, Senegal*. In *Culture, Health & Sexuality*. Vol 5 N°6. November –December 2003. Editor: Peter Aggleton. p.p. 499-512

- Nyblade Laura & al.
2003 Disentangling HIV and IADS stigma in Ethiopia, Tanzania and Zambia. ICRW
- O'Brien, D.
1977 "Female husbands in southern Bantu Societies." In *Sexual Stratification: A cross-Cultural View*, ed. Alice Schlegel, 109-26. New York: Columbia University Press Selignan, C. G. and B. Selignan,;
- Phillips, Oliver
2004 The invisible presence of homosexuality - Implications for HIV/AIDS and rights in Southern Africa. *In HIV/AIDS in Africa – Beyond Epidemiology*. Ezekiel Kalipeni, Susan Craddock and Joseph Oppong and Jayati Ghosh, eds. Pp. 155-166. Oxford : Blackwell Publishing.
- Potman, Gerben and Thiub Ruijrok
1993 Male homosexuality in West Africa. *In The third pink book – A global view of lesbian and gay liberation and oppression*. A. Hendriks, R. Tielman, and E. van der Veen, eds. Pp.165-170. Buffalo: Prometheus.
- Rachewiltz (de), Boris
1993 *Eros Noir – Mœurs sexuelles de l’Afrique Noire de la préhistoire à nos jours*. Paris: Terrain Vague.
- Reay Tannahill
1980 *Sex in history* Published 1980 by Stein and Day in New York . Published 1980 by Stein and Day in New York .
- Schenkel, Ralf
1971 *Le vécu et la vie sexuelle chez les Africains acculturés du Sénégal*. *Psychopathologie africaine* 7 : 313-358.
- Tauxier, Louis
1912 *Le noir du Soudan – Pays Mossi et Gourounsi – Documents et analyses*. Paris: Emile Larose.
- Teunis, Niels
1996 Homosexuality in Dakar – Is the bed the heart of a sexual subculture? *Journal of Gay, Lesbian, and Bisexual Identity* 1: 153-169.
- Bullough V.L.
1976 *Cross dressing, sex and gender* (Vern L. Bullough)
- Wade, A. & al.
2008 Reduction of risk behaviors among MSM in Senegal after targeted prevention interventions. Poster exhibited at the XVII International AIDS Conference. 3-8 August 2008- Mexico City.
- Werner, Jean-François
1993 *Marges, sexe et drogues à Dakar – Enquête ethnographique*. Paris: Karthala & Orstom.