

Socio-logos

Revue de l'association française de sociologie

1 | 2006 :

Varia

Textes

L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours

CHARLES GUEBOGUO

Résumé

L'objectif de cet article est de retracer la réalité historique et contemporaine du vécu homosexuel dans plusieurs sociétés africaines. L'homosexualité dans toutes ses formes, a toujours été connue de l'Afrique, et ce, bien avant l'avènement des missions civilisatrices. De nos jours, elle tend à être de plus en plus visible dans les grandes zones urbaines africaines. Il apparaît donc intéressant d'un point de vue sociologique se saisir son sens, et voire, sa puissance au-delà des clichés mystificateurs admis.

Texte intégral

Homosexualité en Afrique Noire Mythe ou réalité ?

- 1 En Afrique, les études relatives à la construction sociale de la sexualité menées par les Africains eux-mêmes ne sont pas très nombreuses, comparées à celles dont il est possible de disposer en Occident. L'une des raisons est que l'univers de la sexualité en Afrique depuis l'ère du christianisme est entouré de tabous, à l'instar de plusieurs autres régions du monde¹. En Afrique le plus souvent le sexe se pratique davantage qu'il ne se dit² ; même à travers les contes lorsqu'il est abordé, c'est par le biais de métaphores, d'analogies, d'ellipses ou encore de métonymies³. A ce niveau, le langage qui entoure le sexe surtout quand il veut véhiculer un savoir ne peut que se deviner, ou se visualiser par le biais d'œillères pour ne jamais en préciser la pensée. Bien que le sexe ne se prête pas toujours avec aisance au jeu de l'interprétation, son sens n'est pas systématiquement caché pour les natifs. Il ne nécessite pas d'être toujours décrypté. C'est pourquoi au sein des groupes, les acteurs sociaux ne s'interrogeront pas nécessairement sur ses significations, même quand pour un observateur étranger, il peut apparaître contre nature ou obscène.
- 2 Ce sont donc ces facteurs pris dans leur ensemble qui peuvent expliquer le peu d'engouement des chercheurs Africains sur les questions de sexualité, manifesté par le nombre réduit de publications scientifiques⁴. Cependant, si les Africains, d'hier et d'aujourd'hui se sont très peu interrogés sur les questions liées à leur sexualité, ce ne fut pas le cas pour les explorateurs missionnaires et pour les premiers anthropologues occidentaux, qui voyaient en ces nouveaux horizons primitifs, « *une évasion romantique hors de (leur) culture trop standardisée* »⁵. En d'autres termes, l'univers africain en général et les pratiques socio-sexuelles en particulier apparaissaient pour ces premiers anthropologues à la fois comme une trouvaille exotique, et une occasion de sortir de l'insatisfaction que leur avait donné leur société occidentale⁶. Ils se feront de ce fait, une vision alternative, des « primitifs » qu'ils observent, oscillant entre une représentation des indigènes comme êtres naïfs (les "Bons Sauvages" de Rousseau) ou comme des êtres aux mœurs perverses⁷.
- 3 Pour le dernier élément, la terminologie décrivant la perversité sexuelle des africains est très significative. Ainsi certains de ces auteurs, au rang desquels figuraient de nombreux missionnaires, décrivaient certaines pratiques sexuelles comme : insolentes ; obscènes ; extrêmement vilaines ; "des crimes fous sans impunité" ; indécentes ; des vices détestables ; des copulations contre nature ; érotisme morbide etc.⁸ Cette vision des indigènes par ces anthropologues, soutenue par un discours sociocentriste et moralisateur, a largement influencé leurs travaux « *passant de commentaires moralisateurs à des descriptions croustillantes de coutumes sexuelles bizarres, et frôlant parfois même les limites de l'éthnopornographie* »⁹. Il faudrait ajouter à cela le fait que ces chercheurs étaient tous « *andro-phallo et ethnocentriques* »¹⁰. Rien d'étonnant que lesdits travaux dans leur majorité, exception faite de quelques rares cas comme cela sera démontré par la suite, ne se soient pas intéressés aux pratiques socio-sexuelles des « primitifs » ne s'inscrivant pas dans une logique moralisante ou religieusement acceptable. L'homosexualité dans toute l'Afrique sera ainsi, dès le XVIIIe siècle, considérée comme inconnue¹¹. D'autres auteurs de cette époque iront jusqu'à situer l'Afrique Subsaharienne hors de la zone sotadique (sotadic zone)¹², qui semble être la zone présumée indigène où se vivait l'homosexualité loin du Sud du Sahara en Afrique (l'Afrique maghrébine laquelle aurait influencé entre autres, la côte est africaine, car dans cette zone précisément, l'origine de l'homosexualité est attribuée par les natifs à l'influence arabo-musulmane¹³).
- 4 A l'époque de la colonisation, certains autres auteurs soutenaient que les quelques rares cas de «vices sexuels» observés en Afrique étaient dus à l'influence coloniale, comme le démontre ces propos : « *deux vices très répandus dans les sociétés civilisées : onanisme et sodomie, étaient entièrement inconnus (en Afrique chez les Bantous) avant l'arrivée de la « civilisation ».* Il n'en n'est plus malheureusement ainsi »¹⁴. C'est dire que pour ces auteurs, l'homosexualité apparaissait

comme le « *propre des cultures très civilisées et très policées des peuples blancs* »¹⁵, ayant trouvé pendant et après la colonisation « *des natures très propices sur les terrains nègres* »¹⁶.

5 Fort de tout cela, qu'un chercheur ose parler d'homosexualité en Afrique, surtout à travers l'histoire pour en faire une construction théorique, apparaît comme unimaginable ou une initiative d'emblée vouée à l'échec : où trouvera-t-il en effet la documentation historique sur l'homosexualité en Afrique, perçue par les premiers anthropologues comme un mythe, c'est-à-dire comme un système de représentations comprenant les images, les légendes ou les récits construits et manipulés à un moment donné par la conscience individuelle ou collective sans qu'elle ne perçoive l'ensemble des implications qui y sont sous-tendues¹⁷ ? Une telle tentative défendue par le chercheur peut également apparaître comme l'expression d'une idéologie pro-occidentale qui voudrait à tout prix que l'homosexualité soit généralisée à toutes les organisations sociétales.

6 Cependant, loin de toute polémique, poursuivons l'objectif de cet article, en démontrant que l'homosexualité a toujours été connue et pratiquée en Afrique. Nous le faisons dans le but de lever le mythe occidental savamment élaboré d'une Afrique qui n'aurait jamais connu l'homosexualité¹⁸. Ce qui pose encore en filigrane la préoccupation d'une définition plus élaborée de l'homosexualité concept occidental développé en Occident pour désigner une des pratiques socio-sexuelles qui semblait n'y apparaître qu'exclusivement. L'un des moyens de vérifier l'existence de cette réalité consiste à voir si le concept et les termes existent dans les langues africaines. Nous verrons que sur cette question, contrairement aux idées tout aussi occidentales reçues¹⁹, les langues africaines vont jusqu'à désigner les genres qui vont avec ce type de pratique, et des spécificités que la seule conception occidentale « homosexualité » n'aurait pas pu toujours cerner. Un tel recours au passé permet de restituer l'historicité socio-sexuelle des populations africaines longtemps mythifiée par l'Occident, et largement ignorée par les africains eux-mêmes. Pour ce faire, il convient de procéder à une présentation descriptive de certaines réalités (homo) sexuelles d'abord, ensuite, parce que la sociologie n'est pas seulement une socio-graphie mais aussi une socio-analyse²⁰, il est aussi utile de mettre en exergue les non-dits des réalités socio-sexuelles qui seront présentées. Après ce recours à l'histoire, il sera en outre souligné que depuis les années 90, année entre autres de l'« émancipation » de plusieurs Etats Africains au jeu démocratique dont l'un des principaux fondements est la liberté (social de l'individu dans l'expression ; les choix politiques et idéologiques ; la religion ; la sexualité etc.), l'homosexualité comme orientation sexuelle et les homosexualités comme praxis dynamiques dans l'univers des sexualités se font plus visibles en Afrique. La description de cette réalité dans plusieurs sociétés africaines et l'examen des facteurs sous-jacents de cette propension à l'homosexualité en Afrique seront rapportés. Tous ces mouvements, qui constituent les principales articulations de cet article, n'auront pour autre visée que de souligner que l'homosexualité en Afrique, qu'elle soit identitaire ou juste une pratique, est une réalité en terre africaine. Il apparaît en fin de compte que la préoccupation principale dans ce travail est de lever le mythe occidental d'une absence d'homosexualité en Afrique, et par la même occasion de remettre à jour la thèse selon laquelle l'homosexualité est de tous les temps et de toutes les cultures²¹, à des degrés et à des significations différents. Autrement dit, c'est l'occasion de mettre en exergue le fait que le vécu sexuel dans plusieurs sociétés africaines comme partout ailleurs, s'inscrivait dans une dynamique particulière, et ayant une logique rationnelle et relationnelle qui leur étaient souvent propres. Le lecteur pourra aussi se rendre compte que les pratiques de l'homosexualité de nos jours, ne s'inscrivent pas dans le continuum des pratiques d'homosexuels dans l'histoire des sociétés africaines, trouvant plutôt leur essence ontologique dans des facteurs non pas biopsychologiques, mais socio-anthropologiques, facteurs par ailleurs à l'origine de cette "visibilisation" accrue dans lesdites sociétés.

« (Homo) sexualité » dans l'histoire africaine : socio-graphie et socio-analyse d'une activité « jouissive ».

- 7 Présenter l'homosexualité dans l'histoire africaine comme une activité « jouissive » peut apparaître de prime abord provocateur. Cependant, c'est souligner que contrairement à ce qui est toujours paru comme impensable toute l'activité sexuelle en Afrique, même à travers l'histoire, a toujours eu cette dimension relative au plaisir. Il ne peut en être autrement, sauf en cas de frigidité ou d'excision chez les femmes. Etant donné que plusieurs sociétés africaines d'antan et même actuelles ont eu à pratiquer l'excision chez les jeunes filles, il sera plutôt dit que le plaisir se percevait surtout chez les hommes, et socialement l'on ne s'attendait pas à ce que la femme le manifestât. C'est dire qu'à côté de l'objectif premier qui était la reproduction dans l'activité sexuelle des individus dans ces sociétés, peut être placé comme second objectif, le plaisir, entendu comme satisfaction ou surexcitation des terminaisons nerveuses. Dans ce cas, l'homosexualité pratiquée occasionnellement ou non dans ces sociétés, peut tout aussi être envisagée comme une activité jouissive pour les parties prenantes. Avant d'entrer dans le vif du sujet, qu'il soit permis d'apporter quelques éclaircis sémantiques sur les concepts « d'homosexualité » et des « homosexualités » qui seront attribués au vécu socio-sexuel historique des Africains.

Homosexualité ou homosexualités en Afrique : de quelques contours sémantiques dans les langues africaines.

- 8 Il s'agit de voir à partir du vocabulaire de certaines langues africaines s'il est possible de ressortir les thèmes relatifs à l'homosexualité ou aux homosexualités. Avant d'y parvenir, il est avant tout utile de préciser ce qu'une conception occidentale entendrait par homosexualité.
- 9 L'homosexualité est un concept qui trouve son origine dans la Grèce antique, et où il était courant que le maître et l'élève entretiennent les relations étroites pouvant aboutir aux relations sexuelles, dans le but que l'élève atteigne la connaissance. Il s'agissait alors d'une forme de pédérastie officielle instituée qui avait ses règles²², lesquelles devaient être observées par les parties prenantes. De manière plus précise, il faut dire que la pédérastie à ce niveau associée à l'homosexualité faisait partie de la pédagogie²³ (*pédos* = enfants ; *agogein* = accompagner ; *pédos agogein* serait le fait d'accompagner les enfants vers le savoir philosophique où la relation amoureuse avait une place centrale). Une telle relation n'était pas concevable entre adultes libres, mais parfois pouvait se percevoir entre un maître et son esclave adulte ou non adulte. Bref, cette forme de pédérastie pédagogique avait ses lois visant à protéger l'éphèbe (l'adolescent) libre de toute relation impure condamnée en Grèce, c'est-à-dire « toute relation réduite à l'appétit sexuel et privée de toute dimension affective et aimante »²⁴. C'est la raison pour laquelle il est pensé que : « la pédérastie institutionnelle a toutes les chances d'avoir sa source dans une pratique initiatique qui, dans la civilisation grecque classique, débouche, au terme de son évolution, sur une relation pédagogique. »²⁵ La pédérastie institutionnelle grecque pouvait être apparentée à un rite initiatique dépourvu de toute essence libidinale et jouissive²⁶ ; ce qui n'était pas le cas dans la Rome antique où l'homosexualité était acceptée dans le seul but du plaisir de l'homme libre : manifestation de la sexualité active virile. Il s'agissait là d'une forme d'homosexualité impliquée dans les rapports de classes sociales où le détenteur du pouvoir, le dominant pouvait disposer sexuellement du plus faible, le dominé (esclaves de guerre, enfants...), ce dernier se comportant de façon passive. La sodomie à ce niveau des relations de position et de pouvoir était de

rigueur, toute autre forme de sexualité comme par exemple le coït inter fémoral ou le coït pénibuccal était regardée comme « contre nature »²⁷.

10 C'est la forme romaine d'homosexualité, construite et déconstruite au fil des temps depuis la décadence de l'empire romain, qui a servi de modèle conceptuel en Occident. En effet le déclin de l'empire romain dans l'histoire a établi, entre autres, la suprématie de la doctrine judéo-chrétienne qui a contribué à stigmatiser l'homosexualité²⁸, considérée comme une inversion²⁹ et une perversion sexuelle³⁰. C'est au XIX^e siècle, que Karoly Maria BENKERT va créer le néologisme « homosexualité », qui s'imposera seulement à partir du XX^e siècle³¹.

11 L'homosexualité a de nos jours plusieurs acceptions : on parle d'homosexualité identitaire ; de pseudo-homosexualité ou encore d'homosexualité situationnelle. L'homosexualité identitaire désigne l'orientation sexuelle chez un individu ayant une attirance explicite ou non pour les personnes de son sexe, et qui, après une série d'étapes psychosociologiques, parvient à la reconnaissance et l'acceptation de son identité en tant que homosexuel. Cette reconnaissance se traduira chez de nombreux individus, par l'intégration progressive active ou non à une communauté homosexuelle, quand elle existe. Cependant cette intégration n'est pas systématique. La pseudo-homosexualité, quant à elle, désigne une forme d'homosexualité basée sur l'activité sexuelle exclusivement, et qui imite le plus souvent les rapports hétérosexuels. A ce niveau le type de sexualité passe du rang de fin à celui de moyen. L'homosexualité situationnelle peut également être liée à cette forme de sexualité. Une telle orientation sexuelle est abandonnée quand l'individu change de milieu. Cette forme d'homosexualité circonstancielle se rencontre le plus souvent au sein des prisons, dans les internats ou au cours de certaines cérémonies initiatiques. Au fur et à mesure que le travail avancera si le besoin se fait ressentir, l'homosexualité dont il est question sera à chaque fois précisée. Par homosexualités, il faut entendre l'ensemble des pratiques s'inscrivant en dehors de toute relation pénivaginale orthodoxe, qu'il est possible de rencontrer à la fois chez les individus ayant une orientation hétérosexuelle et chez les individus ayant une orientation homosexuelle (identitaire ou non). Ce concept « homosexualités » est une partie de l'approche du concept espagnol connu sous le nom d' « entendido »³². L' « entendido » ne saurait être confondu avec la pseudo-homosexualité, car il y a le facteur libre arbitre qui intervient, ce qui ne se rencontre pas toujours dans les prisons par exemple où il est surtout question de viols homosexuels que d' « entenden ». L' « entendido » espagnol constitue un élément du concept « homosexualités » d'après cette analyse. En effet, les homosexualités intègrent aussi les pratiques des individus hétérosexuels qui, dans le champ de la sexualité, ne s'inscrivent pas dans l'orthodoxie d'une relation sexuelle strictement pénivaginale, mais dans une dynamique de pratiques sexuelles jadis considérée comme hors norme. C'est la raison pour laquelle la compréhension de ce concept dans cette étude se focalise exclusivement dans le domaine de la praxis sexuelle différenciée de ce que la norme envisage, praxis entreprise comme alternative à cette norme. A partir de cette précision sémantique il sera donc nécessaire de ressortir les thèmes relatifs à l'homosexualité, la pseudo-homosexualité ou aux homosexualités dans certaines langues africaines. Il faudra avant tout préciser que ce ne sont pas toutes les langues africaines qui ont des notions relatives aux réalités conceptualisées ci-dessus. Cependant, certaines sociétés en Afrique communiquent à l'aide de langues où il est possible d'observer que ce vide conceptuel et linguistique est comblé.

12 C'est ainsi par exemple qu'en Angola dans le groupe ethnique dénommé Quimbandas, la sodomie était fréquente parmi les hommes, et les hommes ayant ces rapports sexuels avec les individus du même sexe étaient aussi désignés sous ce vocable : *quimbandas*³³. La spécificité de ce groupe ethnique était qu'ils avaient de tels rapports sexuels tout en étant habillés en femme. D'ailleurs l'une des figures la plus marquante 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 l'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 groupe³⁴.

13 Chez les Wawihé, constructeurs du haut plateau du Bangalla (toujours en Angola), l'homosexualité se confondait à la bisexualité et était désignée *omututa*³⁵ qui signifie précisément l'activité ou la passivité dans la pratique du sexe anal (*paedicatio*). La masturbation mutuelle très répandue chez ceux qui avaient des rapports sexuels, avec des personnes de l'autre sexe, aussi bien que chez ceux qui en avaient avec les individus du même sexe étaient désignée et continue de l'être par le terme *okulikoweka*, littéralement terme qui renvoie aux rapports sexuels male-male ou femelle-femelle. Le coït interfemoral y était aussi fréquent et connu sous le terme de *otjizenja*. Ce terme fait également référence au coït interfemoral dans un rapport hétérosexuel. La masturbation solitaire ou *okukoweka* était regardée socialement avec beaucoup de dédain. Dans une relation homosexuelle suivie entre deux partenaires, les deux amoureux étaient connus sous le nom *eponji* (*aponji* en est le singulier, donc l'amoureux d'un homme parce qu'il est différent du mot *mukuetu*, qui désigne plutôt la camaraderie ou un ami avec lequel il n'y a pas de relation sexuelle).

14 Dans la région Est des Wawihé, les *eponji* sont désignés parmi les Ovigangellas (ou Gangellas ou encore Ovagandjera) : *m'uzonj'ame*. L'expression *Katumua k'ame* traduit également la même réalité et signifie mot à mot « ma fille », et par extension « monoureuse ». Le coït interfemoral était traduit par *m'ahanda* et l'est encore jusqu'à nos jours chez les Wawihé. La *digitatio* ou *kuzunda* est un type particulier de masturbation mutuelle où les glands des pénis sont frottés les uns aux autres.

15 Au niveau du kirundi, qui est la langue parlée au Burundi, certains auteurs ont trouvé cinq mots pour désigner l'homosexualité. Il s'agit de : *kuswerana nk'imbwa* (faire l'amour comme des chiens) ; *kwitomba* (se faire l'amour) ; *kunonoka* (littéralement, être souple) ; *kuranana inyuma* (mot swahili d'origine et mal écrit en kirundi. En principe il s'écrit : *kuralana nyuma* et veut dire, faire l'amour de façon anale) ; *ku'nyo*³⁶.

16 A Zanzibar dans la zone tanzanienne, la pénétration anale passive est appelée *kufira*. *Kufirwa* traduit le fait d'être pénétré de façon anale. 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. Cette pratique lesbienne était répandue dans presque toutes les sociétés africaines où les relations sexuelles entre les femmes pouvaient être rencontrées, comme chez les femmes Haoussa du Nord du Nigeria. Quand elles se frottent les parties sexuelles au Zanzibar, on parle alors de *kusagana*.

17 En kiswahili, les homosexuels des deux sexes sont appelés : *mke-si mume* c'est-à-dire littéralement la femme n'est pas l'homme. Il s'agit plus précisément des homosexuels adoptant le comportement passif dans les pratiques sexuelles. Il existe aussi un autre terme *mzebe* dérivé de l'arabe *khanith* ou *hanisi* qui littéralement qualifie une personne impotente ou impuissante sexuellement³⁷, mais qui traduit toujours l'homosexualité.

18 Chez les Haoussa du Nord du Nigeria, l'homosexualité masculine est désignée par *dan kashili*. Cependant il existe une institution beaucoup plus connue appelée *dan daudu* (pluriel *Yan daudu*) c'est-à-dire littéralement le fils de Daudu. Le *daudu* se réfère à la pratique des hommes qui agissent comme des femmes et qui couchent avec les hommes. Ils servent également d'agents de prostituées : *kawalai*, sorte de proxénètes ou d'agents intermédiaires. Culturellement cette pratique est comprise en terme de genre, plutôt qu'en terme de sexualité, puisque les hommes qui ont les relations sexuelles avec les hommes sont dits *masu harka* c'est-à-dire « ceux qui font la chose ou l'affaire ». Son abréviation est *masu yi*, « ceux qui le font ! (la chose) ». Quand les *Yan daudu* se rencontrent ils s'appellent *k'awaye* (copines). Quand ils ont des rapports sexuels dans le même groupe, ils appellent cela *kifi*, c'est-à-dire lesbianisme, quand bien même les parties prenantes sont les hommes phénotypiquement parlant. Cette expression se réfère surtout aux hommes socialement égaux qui ont des rapports sexuels entre eux. Il s'agit donc

de la désignation d'un modèle de rapport sexuel intragénérationnel, à cause du même statut social des acteurs impliqués, même si à partir d'une première observation, en fonction de la différence d'âge des acteurs, on serait tenté de parler du modèle transgénérationnel³⁸. *K'wazo* désigne le pédicon ou le partenaire insertif et *baja* le pédiqué où le partenaire réceptif dans ce genre de rapport sexuel.

19 Dans la Côte Est africaine, c'est le kiswahili qui est parlé de manière générale, avec de légères variantes. Ainsi, les termes relatifs à l'homosexualité seront *shoga* (littéralement, ami garçon-garçon) dans la variante kiswahili de Monbassa et désigne le pédiqué de manière plus précise ; *kanith* ou *hanisi* dans celle parlée à Zanzibar ; *m (i) senge* dans le dialecte swahili de la Tanzanie. Tous ces termes au pluriel prennent le préfixe « ma » : on dira alors : *mashoga*, *makhanith*, *mahanisi*. Le partenaire actif du *shoga* est le *basha* (*mabasha*) ou *haji* (*mahaji*). Plus précisément, le *basha* est le « *mwanaume anamwingila mwenzake* », l'homme qui entre dans ses partenaires/ses amis ; tandis que le *haji* est le « *mwanaume rasmi rijali* » c'est-à-dire le vrai homme, l'homme puissant³⁹.

20 Au Cameroun chez les Bafia (Fia), le fait que les adolescents pénétraient analement les plus jeunes, ou étaient engagés dans une relation anale réciproque était traduit par l'expression *ji'gele ketön* ²⁴⁰. Il a été découvert chez les Luba, un groupe du Congo (ancien Zaïre) dans la province du Kasai oriental, qu'il existait un autre rôle de genre en dehors du rôle masculin et féminin connu sous le nom *kitesha*⁴¹ (*bitesha* pluriel). Ceux-ci n'aimaient pas travailler, ils n'aimaient pas rester avec les autres hommes, ils se comportaient comme les femmes, s'habillaient en vêtements de femmes.

21 Dans la zone Sud Africaine l'homosexualité n'était pas une chose inhabituelle. C'est ainsi que l'homosexualité des Ovambos⁴², un groupe parmi les Hottentots, était proverbiale. Les hommes efféminés qui subissaient les relations sexuelles anales passives étaient les *ovashengi* (singulier *eshengi*). Chez les Hereros ou Ovahereros, l'amoureux (homosexuel/le) était désigné par le terme *epanga* et une amitié érotique est appelée *oupanga* (avec pratiques homosexuelles ou lesbiennes). La pédérastie masculine avec pénétration anale était traduite par l'expression *okutunduka vanena*, littéralement « monter les garçons », comme l'on monte les taureaux. La masturbation solitaire est appelée *okurikuatisa*, *okuripikapikisa* et *okutirahî*. L'onanisme mutuel se traduit par *okutjanda omuzu*, *okukara omuzu*, *okurareka mukua*, que ce soit dans des rapports sexuels entre mâles aussi bien que les rapports sexuels femmes. Quand un Hottentot voulait avoir des relations homosexuelles avec un autre individu, il lui présentait un gobelet plein d'eau en lui disant « *Sore – gamsa are !* », c'est-à-dire : « bois encore de l'eau de la douleur ou de l'irritation » ; ou « *sore-gamsa ure !* », « prends encore de l'eau de la douleur ». Si l'autre prenait le verre d'eau, c'était le signe de son approbation pour l'acte sexuel à venir. Chez les Kaffirs, membres du groupe Ngoni encore appelé Xhosa, l'onanisme solitaire est appelé *gûi-gûisen*, c'est-à-dire littéralement rendre son corps (pénis) raide. La masturbation mutuelle est appelée *ôa-/huru* ou */huru*. La tribadie est désignée par le terme */goe-ugu*.

22 A l'issue de cette présentation, il apparaît que dans certaines langues en Afrique les termes ou expressions relatifs aux rapports sexuels entre les individus du même sexe sont connus. Ils désignent le plus souvent les comportements sexuels avec précision : *kufira* (kiswahili), *shoga* (kiswahili), *ji'gele ketön* ? (langue bafia du Cameroun), *eshengi* (ovambos), *hanisi* (kiswahili de Zanzibar), *okutunduka vanena* (hereros), désigneront la pénétration anale dans le sens réceptif ou alors les individus qui acceptent une telle relation ; tandis que *basha*, *haji* (variante kiswahili de Monbassa) par exemple traduiront la pénétration anale insertive ou les individus qui ont ce rôle dans les relations (homo) sexuelles. A ce niveau, il ne peut déjà pas être question d'une quelconque affirmation de l'homosexualité identitaire, avec précision de rôles (actif/passif), puisque les langues n'ont pas désigné les classes sociales et les classes d'âge des parties prenantes. S'agit-il des individus de même sexe et de même classe sociale : le rapport sexuel apparaîtra alors intergénérationnel ? S'agit-il plutôt de rapports sexuels entre jeunes et vieux socialement parlant : les rapports sexuels sont présentés comme transgénérationnels ? S'agit-il au contraire d'initiation ?

Rien de tout cela n'est spécifié dans les langues qui ont été présentées, et une conclusion hâtive amènerait un risque élevé d'interpréter les actes pédérastiques comme étant des rapports homosexuels identitaires, ce qui est loin d'être le cas.

23 Les masturbations solitaires sont désignées, *okukoweka* (wawihé en Angola), *gûi-gûisen* (xhosa), *okurikuatisa* (hereros), *okuripikapikisa*, *okutirahî*, tantôt appréciées tantôt socialement méprisées. Cependant, les termes relatifs à la masturbation mutuelle sont plus descriptifs : c'est le cas par exemple de *kuzunda* (wawihé) qui précise le fait que dans cet attouchement sexuel, ce sont les glands qui sont frottés les uns contre les autres ; ou encore le terme *kusagana* (kiswahili de Zanzibar) qui traduit le fait pour les femmes de se frotter les parties génitales l'une contre l'autre. Les pratiques comme la tribadie ou le cunnilingus sont également connues /*goe-ugu* (xhosa), *kulambana*.

24 De manière générale, les rapports sexuels entre les individus (femmes ou hommes) de même sexe ont un nom générique en dehors des pratiques spécifiques dans lesdits rapports. Cette réalité est ainsi désignée dans certaines langues locales par : *dan kashili* (haoussa), *masu harka*, *mke-si-mume* (kiswahili), *kuswerana nk'imbwa*, *kunonoka* (kirundi), *quimbandas*. Le rôle sexuel ambivalent que ce soit le rôle insertif ou réceptif à la fois où a tour de rôle est aussi connu, il est alors désigné dans d'autres langues *omututa* (wawihé). Les relations interfémorales ne sont pas en reste, *otjizenja* (wawihé). Cependant, tout cela ne permet toujours pas d'établir un lien entre ces termes et l'homosexualité identitaire. Dans une certaine mesure, il apparaît plutôt que ce sont les homosexualités qui sont plutôt désignées, plus précisément, la forme « entendido » espagnole.

25 En effet, les langues traduisent seulement les actes avec précision, mais ne disent pas s'il s'en suit une logique identitaire pour les parties prenantes. Même quand il s'agit d'amitié érotique entre personnes de même sexe : *aponji*, *m'uzonj'ame*, *katumua k'ame*, *oupanga*, il n'est pas précisé s'il y a investissement identitaire à ce niveau. L'institution *dan daudu* ou alors les comportements d'un officiant rituel vêtu en femme, *Ganga-ya-chibanda*, ne s'inscrivent pas dans la logique d'une orientation homosexuelle identitaire. Ils sont culturellement compris en termes de genre (« transgender role »), perçu en dehors de ceux habituellement connus : masculin ou féminin. A ce niveau les langues ne disent pas avec précision comment de tels individus sont perçus. C'est pourquoi au niveau de cette analyse, il peut être provisoirement avancé que les langues africaines, du moins certaines d'entre elles, décrivent avec précision les homosexualités, au point de partager les rôles, de souligner ceux qui sont ambivalents ou encore d'instituer de nouvelles catégories de genre.

26 Une chose est certaine, les pratiques sexuelles qui sont spécifiées à ce niveau, existent dans la réalité sociale, il ne s'agit donc pas d'un mythe. Si ces pratiques sexuelles entre personnes de même sexe sont dites, c'est qu'elles existent « *sous forme de catégories de perception, de principes de vision et de division*⁴³ » socio-sexuelles dans ces groupes. Les termes relatifs à l'homosexualité ne peuvent pas encore ressortir ici, parce que le contexte de la reproduction des lexèmes n'est pas précisé. Il en va de même, pour les mêmes raisons, de la notion de pseudo-homosexualité. Les homosexualités sont perçues de manière générale dans ces codes linguistiques, mais sans le contexte social une fois de plus, la conclusion d'« entendido » espagnole demeure elle aussi, somme toute, hasardeuse. C'est pourquoi il apparaît nécessaire de décrire les pratiques (homo) sexuelles dans les groupes sociaux africains où ils ont existé, en présentant les divers scripts sexuels⁴⁴ qui apparaissent, tout en tenant compte du contexte et du sens. C'est donc cette présentation, mise en lien étroit avec les expressions des langues locales quand elles existent, qui permettra de spécifier ces notions d'homosexualité, des homosexualités ou de pseudo-homosexualité. Nous verrons que dans certains groupes, les pratiques (homo) sexuelles peuvent exister sans qu'elles ne soient désignées. C'est pourquoi il sera utile de préciser par la suite ce à quoi cela pourrait renvoyer.

« Homosexualité » en Afrique : construction historique.

27 L'homosexualité dans l'histoire de l'Afrique est souvent perçue à travers divers modèles incluant tantôt les classes d'âge, tantôt les rites d'initiation, tantôt la compensation de la présence féminine ou masculine. C'est dire que toute construction de l'homosexualité dans l'histoire de l'Afrique doit nécessairement faire appel à l'univers des référents symboliques. Ceux-ci sont alors porteurs de sens des pratiques sexuelles, et permettent de spécifier, d'éclairer les notions relatives aux dites pratiques en fonction du contexte d'appréciation.

Pratiques homosexuelles à travers les classes d'âge : les jeux érotiques chez les jeunes garçons.

28 Plusieurs sociétés africaines reconnaissent les étapes de développement chez l'individu, développement auquel étaient attachés certains interdits et certaines activités socio-sexuelles permises. Ainsi, les enfants n'étaient pas souvent considérés comme conscients donc en mesure d'assurer une activité sexuelle productive. Ils étaient tout simplement regardés comme socialement asexués, aucun rôle relatif au genre ne leur étant attribué. Chez les Bafia du Cameroun par exemple, les garçons qui n'avaient pas encore de relations sexuelles avec les filles appartenaient à la première étape socialement reconnue de croissance chez l'individu (les Bafia reconnaissent trois principales étapes de croissance), le terme les désignant est : *Kiembe*.

29 C'est à partir de cette première étape que commençait à s'amorcer les relations homosexuelles entre les garçons dans les jeux. En effet, les petites filles étaient très contrôlées et leur virginité jalousement préservée. Elles vquaient donc ainsi aux occupations domestiques avec le groupe des femmes, tandis que les garçons pouvaient s'amuser ensemble. Cette première étape incluait les individus de six ans jusqu'à quinze ans. Les garçons de cette classe sociale, dormaient ensemble, jouaient ensemble et les plus grands pénétraient parfois analement, les plus jeunes comme le montrent certains auteurs :

30 « *La première étape semble inclure la promiscuité commune entre les jeunes, qui peut être observée parmi les autres tribus noires, tout en étant aussi regardée par les adultes comme un jeu d'enfant. Cette promiscuité prévalente consiste en des relations étroites entre garçons et filles, et entre garçons et garçons (...) Le rôle passif est joué par les garçons Bafia de cinq ou six ans avec leur frère aîné.* »⁴⁵.

31 Les premières expériences homosexuelles se font parmi les garçons, parfois issus de la même famille, ce qui a pour but d'accroître la confiance au sein des parties prenantes. Les filles ne subissent pas ces influences sexuelles, car elles sont plus étroitement surveillées. En effet, au même moment, il est strictement interdit aux filles d'avoir les relations sexuelles avec le sexe opposé⁴⁶. C'est la raison pour laquelle l'homosexualité était beaucoup plus répandue parmi les jeunes, les garçons entre eux, et les filles entre elles. De telles pratiques se faisaient dans le secret, en l'absence d'adultes : c'était par exemple le cas chez les Wahiwié. Cependant, le secret n'était pas toujours de rigueur, comme chez les Gangellas en Angola, où les relations amoureuses entre personnes de même sexe étaient littéralement instituées : *aponji*. Ainsi chez les Gangellas, un jeune garçon circoncis et non marié, d'environ dix huit ans, pouvait décider de vivre avec un autre de douze ans qui lui plaisait, en allant rencontrer ses parents et faire la demande officielle de vivre avec lui comme *katumua*. Il donnait alors aux parents comme présent une vache, des vêtements ou de l'argent. Si le parent acceptait, les deux étaient socialement reconnus comme vivant en relation. Plus tard, le mariage du plus grand ne changeait littéralement rien à la relation, car il pouvait alternativement avoir des rapports sexuels entre sa femme et son *katumua*, jusqu'à ce que le plus jeune grandisse et désire aussi se marier. Il apparaît que le jeu pouvait parfois être institutionnalisé et obéir à certaines règles. Tout cela était regardé avec tolérance par les adultes, puisque selon eux, il s'agissait de jeux passagers qui étaient supposés s'arrêter à l'âge adulte chez les deux parties.

- 32 Cependant, il a été constaté que certains adultes continuaient d'avoir des relations avec des garçons, sans que cela soit condamné : ils « jouaient » disaient-ils alors (« *bia bo pfianga* » était l'excuse qui revenait chez les pangwé et la société disait de telles personnes qu'ils avaient encore le cœur pour les enfants, de l'attirance : « *a bele nuem e bongo* »). Un tel constat était toléré, mais pas publié, car en parler publiquement dans certaines régions était considéré comme dégoûtant⁴⁷, ou vu comme de la sorcellerie. En effet, lorsque les jeunes hommes avaient environ 25 ans, ou quand ils commençaient à se marier, on s'attendait à ce que les pratiques homosexuelles cessent, car dans la classe d'âge adulte l'homosexualité était perçue comme irrationnelle et ne pouvait apparaître que comme un signe de sorcellerie. Toutefois, les rapports clandestins occasionnels entre adultes et jeunes garçons suggèrent que le passage d'une classe à une autre ne se faisait pas toujours avec succès⁴⁸. Cette situation d'adultes continuant d'entretenir des relations sexuelles avec les jeunes garçons marque l'échec de la transition qui est ainsi attendue entre le passage de l'individu de la classe d'âge des célibataires vers celui des adultes mariés et constituant des piliers de la société.
- 33 Il ressort à ce niveau que les premières relations homosexuelles commençaient dans certaines sociétés africaines, dès la première étape de la croissance sociale de l'individu à travers les jeux érotiques. Les garçons « jouant » entre eux, les filles entre elles, à cause de la séparation des sexes. C'était donc une sexualité inter-genre (« *inter-gender sexuality* ») et intergénérationnelle. Une propension spéciale aux relations homosexuelles parmi les jeunes non mariés était fréquente. L'homosexualité était souvent permissive et parfois même, apparaissait comme obligatoire dans les jeux érotiques. L'homosexualité à ce stade était sinon acceptée, tout au moins tolérée⁴⁹.

« Homosexualité » dans les rites initiatiques

- 34 Dans certains rites initiatiques en Afrique, apparaissaient parfois des pratiques homosexuelles. Ces rites pouvaient servir à transformer le statut sexuel des individus (par exemple le rite marquant le passage de l'adolescence à l'âge adulte chez les Beti du Cameroun appelé « SO »), ou alors à initier les individus à l'art de la guerre (les Siwans en Libye) ou encore renforcer la cohésion sociale d'un groupe.
- 35 En effet, chez les Siwans dans le désert libyen, la pédérastie fut le plus souvent reconnue pour des fins initiatiques⁵⁰. Au Cameroun, le « *Mevungu* » chez les Beti et le « *Ko'o* » (l'escargot) chez les Bassa étaient des rites qui comprenaient des attouchements entre femmes ayant un caractère hautement homosexuel. D'après ses adeptes, le *mevungu* était présenté comme la « *célébration du clitoris et de la puissance féminine* »⁵¹. Ce rite exclusivement féminin « *comportait des danses qui, parfois auraient mimé le coït et dans lesquelles les initiées ménopausées auraient joué le rôle masculin* »⁵².
- 36 Chez les Kivaï, la pratique rituelle de la sodomie était courante et était socialement interprétée comme rendant les jeunes hommes plus vigoureux⁵³. Dans le Nord-Ouest de la Zambie, le rite *Mukanda*⁵⁴ ou le rite de circoncision des garçons, était particulier. Les initiés mimaient souvent la copulation en se servant du pénis de l'initiateur le plus âgé. Cet acte était considéré comme rendant le sexe de l'initié plus fort, à l'instar de celui de l'initiateur. Dans d'autres groupes Bantou voisins (Luvale/Balovale ; Chokwe ; Luchazi ; Lucho et Lunda), les garçons restaient nus durant toute la première phase de l'initiation ou ils recouvraient la santé après la circoncision. Pendant cette période de cicatrisation post-circoncisionnelle, ils s'occupaient en jouant avec les pénis des gardiens des loges initiatiques : les *vilombola* ou avec ceux de leurs assistants, les *tulombolachika*. Cela était considéré comme accélérant la cicatrisation et partant la guérison, et les initiés ou novices espéraient aussi qu'en le faisant, leurs propres pénis, s'accroîtraient. Tous les visiteurs des loges initiatiques « subissaient » le même traitement.

37 Ailleurs, chez les Bantous parlant le Fang au Gabon, au Cameroun ou en Guinée Equatoriale par exemple (le groupe Pahouin), les relations homosexuelles étaient perçues comme le médicament pour être riche. Cette richesse était transmise du partenaire réceptif, le pédiqué, vers le partenaire insertif, le pédicon, dans une relation pénio-anale⁵⁵.

38 Chez les Chagga du Kilimandjaro, où les jeunes étaient considérés comme adultes après une cérémonie initiatique, les jeunes, après leur cicatrisation post-circoncisionnelle, devaient encore passer par un autre rite, celui de la suture de l'an us dans la forêt. L'explication qui en ressortait était que :

39 « *Le jeune homme initié doit s'abstenir de toute pratique homosexuelle (...) Une fois qu'un homme peut engendrer des enfants, lui-même court le risque, en cas de pratiques sexuelles anales, de se faire engrosser ou de féconder un autre homme (...) Cela signifie par conséquent la mort, puisque l'homme est « fermé » et qu'il ne possède pas de canal de parturition*⁵⁶. »

40 En fait ce rite s'inscrivait dans la logique d'une peur sociale que l'homme en âge de procréer, différent du petit garçon, puisse être "enceint" ou puisse féconder un autre, situation qui aurait entraîné la mort. C'est l'une des raisons pour lesquelles l'homosexualité parmi les adultes étaient mal vue, voire crainte, comme c'était par exemple le cas en Rhodésie du Nord. Il apparaît donc que :

41 « *C'est au sens figuré que l'an us de l'initié est fermé. Il est fermé pour les autres hommes. Il ne peut jamais boire en compagnie d'autres hommes qui n'ont pas été initiés de peur d'être soûl, de subir des pratiques anales et donc de se faire engrosser* »⁵⁷.

42 Pour être père, il fallait avoir le coït avec les femmes et s'abstenir d'en avoir avec des hommes, du moins entre adultes. Au Togo, les femmes qui ne voulaient pas des maris qui leur étaient socialement attribués, étaient obligées de subir le rite d'initiation *kpankpankwondi*. C'était le cas chez les filles Moda, au Nord du Togo. Cependant, les analystes n'ont pas spécifié en profondeur de quoi il s'agissait. Tout ce que l'on sait c'est qu'il s'agissait d'un rite réservé aux femmes rebelles⁵⁸.

43 De tous ces rites qui viennent d'être brièvement présentés, il ressort qu'ils sont pour la plupart relatifs au modèle ancien, surtout les rites masculins. Dans le modèle ancien, l'homosexualité est le médium pour la transmission du folklore contenu dans la perception sociale du genre masculin, et constitue le second niveau de la parenté qui succède à la relation mère-enfant⁵⁹. Cet ancien modèle était largement répandu dans les sociétés où les jeunes avaient des relations sexuelles avec les hommes et grandissaient dans le but d'avoir aussi leurs femmes et quelques amoureux de sexe masculin. C'est dire que ces rites masculins apparaissaient comme une sorte de reproduction sociale de la culture masculine et de l'idéal masculin, loin des foyers maternels. C'est pourquoi ces initiations « *ne sont pas seulement symboliques, elles introduisent réellement le garçon dans la société* »⁶⁰. Le jeu des initiandus avec le pénis de leur gardien apparaît comme une sorte de transmission de certaines facultés comme la force ou le pouvoir. En effet, la taille du sexe à ce niveau, - celui de l'initiateur par opposition à celle de l'initiandus -, peut être perçue comme un signe de force, d'extrême virilité. Il en va de même pour des rapports anaux qui étaient supposés rendre les jeunes plus vigoureux, ou encore chez les Fang où la relation anale était supposée rendre riche. Tout cela, restent des moyens symboliques de diffusion du pouvoir à travers le fluide séminal. Ainsi, « *le sperme, transmis oralement ou analement, représente la voie symbolique de la diffusion du pouvoir* »⁶¹. La sodomie ou la relation pénio-anale devient la voie pour « *connaître et (...) dérober les secrets (du maître)* »⁶² pour les néophytes ; ou encore, le fait de jouer avec le sexe de l'initiateur.

44 C'est dire que la compréhension de tous ces rites, surtout les rites masculins, passe par la perception des symboles entourant ceux-ci. En effet, les rites « *font (...), toujours appel aux symboles : tout rite possède un sens symbolique dans tous ses éléments constitutifs, sens que seuls les « initiés » sont capables d'interpréter* »⁶³. Cependant, il faudrait noter que les rites, ont aussi une valeur polysémique. En effet, un regard sur le rite féminin « *Mevungu* » ou le « *Ko'o* », montre qu'il s'agissait d'un rite célébrant le clitoris où les femmes l'admiraient et se frottaient contre lui, allant même jusqu'à le chatouiller, le masser, le nourrir d'une

bouillie et l'étirer à la longueur d'un membre viril. Un tel rite dans les représentations est associé à la chasse, fécondité des femmes et fécondité de la brousse se rejoignant⁶⁴. En effet il se pratiquait quand le village devenait « dur », c'est-à-dire, quand le gibier se faisait rare, ou quand les récoltes étaient mauvaises. C'est pourquoi le « Mevungu » était entre les mains des femmes fécondes et mures (vieilles), supposées être efficaces auprès des instances ancestrales invoquées. C'est la raison pour laquelle l'homosexualité n'y apparaît pas thématifiée :

45 « *Tout au plus s'agit-il d'une masturbation rituelle d'initiée (...), tout à fait artificielle et exceptionnelle pour l'éthos beti, pratique magico-religieuse proche d'un plan de détresse, essayant de mobiliser les puissances de la nature et de la sorcellerie pour obtenir ce que les pratiques ordinaires ne suffisent plus à donner : la fécondité, but ultime, à laquelle toutes ces tentatives restent ordonnées* »⁶⁵.

46 Autrement dit, le « Mevungu » s'inscrivait dans le dessein d'une influence magico-religieuse, pour la protection et la survie du groupe, l'élimination des maléfices, la fertilité, traduite par l'accès à une source vitale, à savoir l'élément nutritionnel, lorsque celui-ci se fait rare⁶⁶. Un autre fait est ici à relever, c'est que tous ces rites exceptionnels, obéissaient à une trilogie spatio-temporelle. La première, relative au symbolisme entourant ces rites, vient d'être soulignée. La deuxième quant à elle, obéissait à la désignation géographique, spatiale du lieu de l'initiation qui pouvait être fixe ou mobile, avec la particularité que cela se faisait toujours loin du regard des non initiés, à savoir les femmes et les jeunes enfants. C'est ainsi que le « Mevungu » se pratiquait dans une case loin du regard ; tandis que le rite de suturation de l'anus chez les Chagga se faisait dans la forêt. Il en va de même pour toutes les circoncisions masculines. Cela s'explique par la notion de « secret » qui entourait tout rite initiatique : le secret relatif au rite en lui-même, mais aussi à l'espace réservé au rite⁶⁷. Ce « secret » n'est partagé qu'avec un petit nombre de personnes vraiment sûres, avec qui on entretient des relations, c'est-à-dire les membres de la société initiatique⁶⁸. La marque de cette caractéristique humaine, sera alors reflétée dans l'organisation des sociétés initiatiques, qui, elles aussi, obéissent à cette loi du secret, tant au niveau de leur lieu de rencontre, que de la révélation de ce qu'elles font au cours de l'initiation. Enfin le troisième élément de la trilogie de ces pratiques rituelles, consiste en la temporalité. En effet, il vient d'être souligné que l'interprétation de ces rites socio-sexuels passait par l'interprétation des symboles. Ces initiations ou ces rites pour la plupart, pouvaient être perçus comme un moyen de transmettre aux initiés une richesse sociale. Ensuite, il a été montré que ces rites ne se pratiquaient que dans un lieu socialement déterminé, lequel, en fonction des sociétés, pouvait être fixe ou mobile. C'est fort de ces deux éléments, que le troisième, à savoir : la période du rite ou de l'initiation, s'impose aussi. C'est le corollaire des deux premiers. Ces pratiques socio-sexuelles étaient mouvantes et flexibles en fonction des sociétés. Elles pouvaient se transformer au gré des périodes historiques ou alors au gré des spécificités culturelles, géographiques ou climatiques. En dehors de cette période socialement déterminée, toutes pratiques homosexuelles, pouvaient être associées, on l'a vu, à la sorcellerie ou à une pratique irrationnelle.

47 Il apparaît au terme de ce développement que les pratiques qui étaient désignées comme homosexuelles ont une autre interprétation, considérant les symboles qui leur étaient associés. Cependant, il apparaît aussi que ces pratiques sexuelles, ont un caractère homosexuel, sans investissement d'une identité homosexuelle. C'est pourquoi à ce niveau, la thèse de l'« entendido » espagnole est renforcée, et celle de l'homosexualité identitaire commence à être exclue. La présentation n'étant pas encore achevée, une conclusion ne saurait s'imposer. Cependant, le mythe de l'absence de l'homosexualité à travers l'histoire en Afrique est petit à petit remis en question.

« Homosexualité » en l'absence d'hommes et/ou de femmes

- 48 Au Dahomey, l'actuel Bénin, les enfants de bas âges, tous sexes confondus, avaient l'habitude de jouer ensemble, jusqu'à l'adolescence où tout était arrêté. Ainsi, les garçons n'ayant plus l'opportunité d'avoir la compagnie des filles et de jouer avec elles à des jeux érotiques, trouvaient la satisfaction sexuelle dans leur compagnie respective entre garçons. Un garçon pouvait alors prendre un autre comme sa « femme ». Cela était désigné par le terme *gaglo* c'est-à-dire homosexualité⁶⁹, et pouvait durer toute la vie entière. C'est le même état de chose qui a été découvert parmi les jeunes chez les Bafia du Cameroun et qui se traduisait par « *a ji'gele keton ?* », littéralement « il/elle aime les fesses » et par extension désignait le coït anal. Dans ce cas typique, il est question d'une (homo) sexualité basée sur le modèle de l'âge où l'un des partenaires est un peu plus âgé que l'autre et c'est celui qui est le plus âgé qui le plus souvent joue le rôle insertif. Il est vrai que des cas exceptionnels de jeunes qui jouaient le rôle insertif sur les plus âgés ont été également signalés, notamment chez les Nkundó du Congo⁷⁰.
- 49 Chez les Azande du Sud-Ouest du Soudan, l'homosexualité des femmes ou lesbianisme était pratiquée dans les maisons des polygames⁷¹, il en était aussi de même pour les femmes Nkundó de la République Démocratique du Congo. Parmi les femmes Azande la relation sexuelle entre elles se faisait à l'aide des godemichés taillés dans les patates douces, les morceaux de manioc ou à l'aide de banane⁷², tandis que chez les femmes de Zanzibar la satisfaction sexuelle se faisait à travers la tribadie, *kusagana* ou le cunnilingus, *kulambana* à travers l'intromission d'un pénis en bois d'ébène, *kijitia mbo ya mpingo*. Cette pratique s'est aussi retrouvée chez les femmes Wahiwé, qui le faisaient en l'absence des hommes, en plus des masturbations mutuelles, *kuzunda*. Ce terme est aussi utilisé pour la masturbation entre les hommes.
- 50 Il faudrait noter que le lesbianisme n'était pas du tout accepté par les hommes dans ces sociétés, qui voyaient en cela une pratique dangereuse. C'est la raison pour laquelle les femmes gardaient secrètes leurs activités homosexuelles. Les femmes Nkundó, issues de mariages polygamiques affirmaient qu'elles n'étaient pas entièrement satisfaites par leur partenaire mâle, d'où, l'activité lesbienne qui était ainsi pratiquée entre coépouses. Chez les femmes Herero où la tribadie était courante, et les relations homosexuelles désignées comme chez les hommes, *epanga*, *omukuetu*, *oupanga*, les jeunes femmes mariées l'expliquaient par le peu de fréquence des relations hétérosexuelles avec leur partenaire. C'était donc, contrairement à ce qui pourrait être pensé, des femmes relativement jeunes, et non pas des veuves ou de vieilles femmes qui la pratiquaient. Ces jeunes femmes chez les Azande par exemple, étaient parquées dans des harems. Pour éviter l'adultère, elles étaient étroitement surveillées. La vie en cage aurait alors occasionné les pratiques homosexuelles. Ce fut également le cas pour les femmes des harems musulmans en Afrique du Nord ou encore chez les femmes Haoussa au Nigeria.
- 51 Les hommes n'admettaient pas les pratiques lesbiennes, cependant, ils ne voyaient aucun inconvénient aux pratiques homosexuelles avec des jeunes garçons, en l'absence de leurs femmes et parfois même en leur présence. C'est la manifestation même de la domination masculine, du pouvoir du phallus. Cependant, la raison évoquée chez certains comme les Azande est que ces jeunes garçons étaient entraînés avec leur maître ou « mari » dans les camps de guerre une fois que celle-ci avait éclaté. Ils servaient alors et jouaient le rôle attribué aux femmes dans les camps militaires, incluant aussi les relations sexuelles et non pas le rôle de disciples ou suivants des héros comme on s'y serait attendu⁷³.
- 52 En effet chez les Azande, la pratique consistant à épouser des jeunes garçons parmi les jeunes militaires était répandue. Pour cela, ils payaient une dot aux parents des jeunes garçons à épouser, comme ils l'auraient fait s'ils avaient voulu épouser leurs sœurs (les sœurs des garçons). Les parents des jeunes garçons étaient alors appelés par les prétendants en les termes de *gbiore*

et *negbiore* qui désignent respectivement le beau-père et la belle-mère. Les garçons recevaient aussi des présents et dans les couples ainsi constitués, l'usage était de s'appeler *badiare*, « mon amour » ou « mon amoureux ». le rôle du garçon était, on l'a souligné, de remplir dans la journée toutes les tâches du ménage dans les tentes du camp et dans la nuit de satisfaire sexuellement leur compagnon guerrier. Cela, jusqu'à ce que lesdits garçons grandissent et prennent à leur tour des petits garçons pour « femmes »⁷⁴. C'est donc là une sorte de reproduction socio-sexuelle instituée, dans le but de pérenniser des praxis qui évitaient aux femmes de se retrouver dans les camps militaires et aux hommes de s'abstenir sexuellement trop longtemps. Les Azande ne regardaient pas de telles relations comme impropre, car c'était faire preuve de sensibilité pour un homme que de dormir avec des garçons, lorsque les femmes n'étaient pas disponibles⁷⁵.

53 Des cas similaires ont aussi été notés chez les Mossi du Burkina-Faso, à la cour royale, dès le début du XXe siècle. De jeunes garçons appelés *Soronés* ou pages étaient choisis parmi les plus beaux, entre l'âge de sept ans et quinze ans. Revêtus en vêtements de femmes, des rôles féminins leur étaient attribués, incluant aussi des rapports sexuels avec les chefs. Cela se faisait (les rapports sexuels) le vendredi, car ce jour tout rapport hétérosexuel était socialement prohibé. Une fois que les *Soronés* avaient atteint la majorité, le chef leur donnait des femmes. Un tel couple appartenait au chef, de même que sa progéniture. Ainsi, un garçon issu du couple suivait la voie de son père, tandis que la fille était tout aussi promise à un *Soroné* adulte, tout comme l'avait été sa mère⁷⁶. Il apparaît ainsi que le système social de reproduction était bien manœuvré et faisait penser au système de caste, où l'on est *Soroné* de père en fils. A ce niveau, l'homosexualité est vue comme un acquis, une prédisposition sociale, car le *Soroné* ne l'est pas par goût, mais parce qu'il a été choisi, à travers des critères subjectifs, mais socialement forts et signifiants de beauté, dans la société Mossi. Leur choix et leur rôle étaient associés à l'interdit social d'avoir des rapports hétérosexuels le vendredi. Une fois de plus est mis en exergue la suprématie de la masculinité, car tout se passe comme si le vendredi, les femmes devaient s'abstenir sexuellement, tandis que les hommes pouvaient continuer de jouir de leur plaisir en substituant les objets sexuels. Il faut préciser que ce n'était pas tous les hommes qui avaient ce privilège, mais seulement les chefs et, partant, les détenteurs du pouvoir qui ont par ce fait même la *plena potentia agendi* (le plein pouvoir d'agir) sur leur sujet.

54 Les Ashanti, chez les Akan de Côte-d'Ivoire, avaient créé au XVIIIe siècle un puissant empire guerrier où les esclaves de sexe masculin étaient utilisés comme des concubines ou des amoureuses. Une fois leur maître mort, ils étaient aussi mis à mort. Ce type de relation dans la société Ashanti était accepté et allait même jusqu'à se répandre chez les jeunes libres, qui se rendaient plus efféminés. Cette situation trouve son explication dans le fait que les Ashanti étaient une société matrilineaire. De ce fait, il était avantageux d'être des « femmes », des « concubines », à cause du statut très élevé qui était attribué aux femmes⁷⁷ et des avantages sociaux qui l'accompagnaient : respect, dignité, héritage... Il apparaît ainsi qu'être efféminé pour certains hommes libres, pouvait servir comme tactique de positionnement et d'autorité, capitalisée par l'acceptation, le consentement d'une relation homosexuelle. C'est dire que ces hommes-femmes n'étaient pas seulement symboliquement et socialement reconnus comme des femmes, mais à travers cette relation (homo) sexuelle socialement tolérée, ils devenaient *de facto des femmes*.

55 Les relations homosexuelles de type intergénérationnel entre les Bangalla d'Angola étaient très courantes, surtout au cours des voyages, quand ils n'étaient pas en la compagnie des femmes, leurs épouses. C'est l'une des raisons pour laquelle la masturbation mutuelle *Okulikoweta* et la sodomie *Omututa* étaient répandues et regardées avec peu ou pas de honte. C'est par contre la masturbation solitaire, onanisme, *Okukoweka* qui était considérée avec mépris. Cela fait penser au côté communautaire des sociétés africaines, communauté qui ne connaît aucune limite. Le sexe n'est pas alors perçu comme une activité solitaire, mais nécessairement duale ou groupale : son plaisir ne pouvant avoir un sens que dans la communauté, lequel doit être partagé. Cependant, c'est l'exercice du rapport sexuel entre hommes ou entre femmes auquel il est possible d'attribuer

ce communautarisme, puisque celui-ci avait lieu quand les hommes visitaient les villes étrangères, ou pendant les périodes de pêches en groupe, loin des femmes⁷⁸.

56 A ce niveau, l'homosexualité identitaire peut être aperçue. En effet, chez les Ashanti, l'homosexualité socialement acquise par les esclaves ou quelques hommes libres pouvait être considérée comme identitaire, à cause du statut social que cela conférait. Le fait pour les jeunes Azande d'accepter les présents de leur prétendant et de vivre avec eux en couple, montre bien que durant cette période jusqu'à la majorité des jeunes, l'identité homosexuelle était acceptée, comprise et intégrée. C'est pourquoi ces garçons pouvaient faire des travaux attribués socialement aux femmes, accepter des relations sexuelles avec les hommes, mais surtout parvenaient à appeler leurs amoureux *badiare*. Pour ce qui est des femmes, dans la plupart des cas, il s'agissait de pseudo-homosexualité, qui compensait soit l'absence des hommes, soit leur incapacité à satisfaire leurs jeunes épouses. Cependant, des cas d'homosexualité identitaire couverts par les expressions d'*aponji ou eponji*, peuvent être mis en exergue. C'est dire que dans ces amitiés amoureuses entre femmes ou entre hommes qui pourraient être établies, il ressort une forte prise de conscience de l'investissement sexuel qui entourait les amitiés. Le but des actes sexuels était peut-être de renforcer l'amitié, de la sceller, toujours est-il que tout cela passait par la prise de conscience de ce caractère d'amitié hors du commun. C'est pourquoi les langues ou les sociétés à travers les langues ont su qualifier de telles amitiés, les distinguant de celles sans investissement érotique entre ami (es) de même sexe, *mukuetu*. L'ensemble de tout ce qui vient d'être présenté s'inscrit alors dans ce qu'il est convenu de nommer les homosexualités, car on y voit un éventail large des relations sexuelles que ce soient hétérosexuelles ou encore homosexuelles (pseudo ou identitaire). Dans ce sens, les termes pour désigner la sexualité et les rôles joués par chacun dans l'acte sexuel s'appliquaient à la fois aux couples hétérosexuels et aux couples homosexuels (voir supra). Cependant, il reste les cas spécifiques de comportement des individus à mi-chemin entre le genre féminin et le genre masculin. Certaines sociétés africaines reconnaissaient cette particularité au point de les identifier, de les nommer avec peu ou prou de dédain.

« Gender-defined homosexuality »

57 Ce type de comportement est désigné sous le terme du genre défini en fonction du rôle qu'acceptent jouer les individus, en dépit de leur caractère phénotypique et du comportement social qui l'accompagne. Le monde occidental pouvait alors parler de travestisme, mais nous nous parlons d'homosexualité définie à travers le genre. En effet la plupart de ces individus préféraient avoir des relations avec les personnes de leur sexe, ou alors c'est la société qui leur en donnait l'autorisation tacite.

58 Chez les Massai du Kenya par exemple, certains initiés, appelés *Sipolio*, aimaient sortir vêtus et maquillés en femmes et avaient des relations sexuelles avec les hommes. Il en était de même de certains prêtres comme le *ganga-ya-chimbanda* qui disait ne pas aimer les femmes et la société acceptait cela comme étant la volonté de Dieu. C'est le cas aussi pour les religieux en chef des Meru, agriculteurs du Kenya qui portaient le nom de *Mugawe*, s'habillaient en femmes et parfois épousaient des hommes⁷⁹. Chez les Zanzibars certains esclaves étaient destinés à jouer ce rôle. Ils étaient ainsi exclus des durs labeurs, bien habillés systématiquement, rendus plus efféminés, *ku/ainishwa*⁸⁰. Chez les Zanzibar toujours, il existait même des rites d'inversion à travers la possession des esprits, où les hommes étaient habillés en femmes : ce sont les *mashoga* (pluriel de *shoga* voir supra). De tels rituels semblent alors « marquer la centralité du genre vers l'organisation sociale et les hiérarchies sociales, aussi bien que les limites du croisement de genre deviennent des parts significatives des défis, des expressions et de de la réinvention de l'ordre social »⁸¹. Au Sénégal, de tels individus sont désignés en Wolof *gor-digen* ou des hommes-femmes,

lesquels fournissent de grands efforts pour mériter cette appellation, à grand renfort de maniérismes, tout cela rappelant les femmes au souvenir de tout observateur. Ils avaient aussi des relations sexuelles avec les hommes, c'est la raison pour laquelle, le Wolof, utilise le même terme pour désigner l'homosexualité : *gor-digen* et le partenaire insertif homosexuel ou hétérosexuel est désigné par *yauss*, le partenaire réceptif par *oubi* c'est-à-dire « ouvert »⁸². Dans la province du Kasaï oriental, ce rôle alternatif était appelé *kitesha* désignant les femmes ou les hommes se retrouvant dans lesdits rôles et ayant des relations sexuelles avec les individus de leur sexe. Dans le Sud de la Zambie, de tels individus étaient désignés *mwaami* dans la langue Ila. Ils s'habillaient comme des femmes, faisaient des travaux attribués aux femmes, dormaient avec les femmes sans coucher avec elles. Ils étaient considérés comme des prophètes, c'est d'ailleurs la signification de leur nom. La pédérastie n'y était pas rare, cependant elle était considérée comme dangereuse, car ils craignaient (les membres de la société) que les jeunes garçons reçoivent des grossesses⁸³.

59 Il existait aussi des cas de passage à travers les genres observés dans certains mariages de femmes, veuves et âgées, qui épousaient des jeunes filles pour qu'elles leur procurent une descendance. Le choix du partenaire de l'autre sexe était fait par le « mari », c'est-à-dire la femme plus âgée qui avait payé la dot de la jeune femme. Les enfants issus du couple lui appartenaient alors et constituaient sa descendance. Cela se passait lorsque le mari de la veuve était mort sans lui laisser des enfants. Ce fut par exemple le cas chez les Nuer en Ethiopie⁸⁴ ; chez les Yoruba au Nigeria ; chez les femmes Zulu, surtout les plus riches ; chez les Nandi du Kenya où le mari-femme est appelé *manong'otiot* ; chez les Kikuyu, les Venda d'Afrique du Sud où une telle dot est désignée par *Lobola*⁸⁵. Le mariage des femmes était aussi une pratique courante dans la cour du Bénin, et dans le Transvaal en Afrique du Sud⁸⁶. Il apparaît alors que les femmes plus âgées, ne pouvaient avoir ce droit que parce qu'elles étaient parvenues à traverser le genre social qui leur était attribué. C'est comme une forme de promotion, puisque dans certaines sociétés comme chez les Nandi du Kenya, ont dit : *Katogotogosta Komostab murenik*⁸⁷, c'est-à-dire qu'elles sont parvenues à atteindre le même niveau que les hommes. C'est l'interprétation socio-anthropologique qui peut être apportée ici, pour traduire ces mariages lesbiens où le sexe, faut-il le préciser n'intervenait que par personne interposée, dans le seul but de la procréation, la descendance appartenant alors à la femme plus âgée, de même que la jeune fille, qui était appelée à lui vouer respect et dévouement sans aucune faille.

60 Les hommes qui traversaient les genres, contrairement aux femmes, avaient des relations sexuelles avec les individus de leur sexe. Cela était parfois accepté comme chez les Ashanti et dans la plupart des tribus où ces comportements étaient observés, mais parfois aussi, la sodomie était redoutée par crainte d'une grossesse ou à cause de la douleur physique que sa pratique entraînait comme chez les Hottentot par exemple ou encore en Zambie.

61 A travers tout cela, il ressort que l'Afrique dans son histoire a connu divers type d'homosexualité : tantôt occasionnelle, tantôt identitaire, tantôt une sexualité s'inscrivant en dehors de l'orthodoxie judéo-chrétienne hétérosexuelle, avec pour particularité que chaque acte sexuel bien défini, dans plusieurs sociétés, était linguistiquement qualifié, donc dans une certaine mesure conceptualisée. Somme toute, cette partie historique et analytique de la réalité homosexuelle en Afrique, montre que l'homosexualité n'était pas une réalité conceptualisée dans toutes les sociétés africaines. Quand bien même c'était le cas, les significations n'étaient pas toujours en accord parfaits avec la conception Occidentale. Ainsi, tandis que l'homosexualité en Occident connote la symétrie relationnelle entre homme-homme et femme-femme, en Afrique dans l'histoire elle dénotait une orientation exclusive et temporaire en fonction des classes sociales. Les sexes n'y étaient pas conçus de manière symétrique⁸⁸. S'il est donc vrai que l'homosexualité est et a toujours été de toutes les cultures, sa perception sociale, sa désignation, son interprétation bref sa conceptualisation par contre, n'est pas la même dans tous les horizons sociaux. Autrement dit, désigner l'homosexualité dans l'histoire africaine ne peut se faire qu'à partir d'un compromis théorique quant à l'évaluation et la

désignation des contenus relatifs à l'objet même de l'homosexualité. C'est ce compromis qui a été tenté d'être réalisé ici, l'homosexualité étant d'abord identifiée à la lumière de la perception occidentale pour enfin s'en détacher à travers la notion du « Gender-defined role » ; ou encore à travers la notion d'homosexualité chez les Azande et les Mossi où il ne s'agit en réalité que d'une étape homosexuelle pour les individus, pleinement assumée, vers une autre étape : l'hétérosexualité avec au passage la reproduction des schèmes socio-sexuels envers les cadets sociaux et les cadets d'âge. Comment se présente l'homosexualité de nos jours en Afrique ?

Manifestations et facteurs explicatifs de l'homosexualité dans les villes d'Afrique contemporaine

62 Après avoir exploré et essayé de sortir la réalité homosexuelle à travers l'histoire en Afrique de son mythe, il s'agit maintenant de voir comment se manifeste l'homosexualité de nos jours en Afrique, mais aussi de ressortir quelques facteurs sociologiques explicatifs de cette visibilité notoire.

63 Durant la période coloniale jusqu'à la période post-coloniale, les rites, mœurs, et coutumes qui ont été présentés dans la partie historique de ce travail et relatifs aux diverses formes de pratiques, homosexuelles, ont été longtemps combattus et déniés en Afrique. C'est ainsi que plusieurs pays africains, après les indépendances, et copiant les législations des anciennes puissances coloniales d'alors, interdirent l'homosexualité en la considérant comme un crime passible d'un emprisonnement et d'une forte amende. L'homosexualité a alors pris en Afrique, « la clé des champs », à tel point que plusieurs esprits ont pensé en toute bonne foi que l'homosexualité n'avait jamais existé en Afrique. Ils arguaient pour bon nombre d'entre eux, du vide linguistique et conceptuel pour désigner la réalité homosexuelle ; oubliant que vide conceptuel ne veut pas dire absence de pratique, mais tout au plus, peut signaler que la société ne modèle pas culturellement une telle pratique. De plus, comme cela vient d'être démontré, ce ne sont pas toutes les sociétés africaines qui faisaient montre de ce vide conceptuel en matière d'homosexualité, plusieurs s'en démarquaient et continuent de le faire, avec une précision telle que le seul concept d'homosexualité tel que perçu à l'occidentale, pris dans toute sa complexité n'aurait pas suffi à cerner ou à englober les réalités homosexuelles africaines décrites.

64 La genèse des manifestations ou de la visibilité croissante du fait homosexuel en Afrique est différente, selon que l'on se trouve en Afrique au Sud du Sahara ou en Afrique du Nord. Le constat qui se dégage cependant et pouvant être généralisé, est que c'est à partir des années quatre vingt que l'homosexualité a commencé à devenir visible en Afrique, notamment dans la partie Sud. En effet à Cape Town dès 1980, une discothèque pour homosexuels/les voyait le jour et organisait des compétitions de « dragues » ou « drag queen »⁸⁹. Au Zimbabwe, l'association des « Gays and Lesbians of Zimbabwe » (GALZ) fut mise sur pied dès 1990 avec deux principaux objectifs : promouvoir les services sociaux aux gais et lesbiennes dans le pays, et établir un programme de counselling sur le VIH/SIDA⁹⁰. La première « gay pride » (sorte de festival homosexuel) organisée en Afrique eu lieu en Afrique du Sud en octobre 1990, en dépit de l'apartheid dans lequel vivait le pays et en dépit aussi du fait que la sodomie et par extension l'homosexualité était punie et condamnée⁹¹.

65 En Afrique francophone, c'est avec l'avènement du processus de démocratisation, marquant, entre autres, les libertés individuelles d'expression, de religion et pour certains de choix sexuels, que l'homosexualité a été de plus en plus visible. Exception faite de la Côte-d'Ivoire où dès les années quatre vingt aussi, l'homosexualité était déjà visible, notamment avec le

passage à la télévision d'Oscar, un jeune homme qui s'était investi et imitait à la perfection la star Ivoirienne Aïcha Koné. Les journaux « Ivoire Dimanche » et ensuite « Fraternité Matin » emboîtèrent le pas à la télévision à travers des reportages sur ledit Oscar. Nous sommes exactement en 1982, et tout cela semble-t-il avait reçu un écho favorable du public⁹².

66 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. L'homosexualité dans le milieu gay au Cameroun est appelée « *nkouandengué* », néologisme désignant à la fois le concept et l'activité. A Soweto le terme qui désigne les gays est *Sitabane* et traduit littéralement un individu ayant deux organes : un hermaphrodite. Cela s'explique par la dominance de la perception sociale selon laquelle les homosexuels auraient deux organes sexuels. En Côte-d'Ivoire le réseau de sociabilité est désigné par les homosexuels eux-mêmes par « *le milieu* ». Bien que « *dispersé dans la ville, le milieu ne s'est pas organisé en ghetto, il ne revendique pas non plus une culture gay. La clandestinité n'est pas pour autant une nécessité. Pas de répression policière spécifique, pas de stigmatisation par l'opinion publique : le fait homosexuel suscite principalement la curiosité* »⁹³.

67 Cette réalité n'est pas similaire dans les autres villes africaines, où l'homosexualité est réduite à la clandestinité. Au Kenya le lieu de rencontre principal des homosexuels en ville est dans les toilettes publiques ou encore les « *cottages* » ou au bord des plages, dans les zones estuaires⁹⁴. Au Cameroun, les homosexuels sont contraints de vivre cachés et de se constituer en réseaux fermés, restreints et pratiquement inaccessibles. Les lieux de rencontres obéissent à des lois internes en fonction des villes, avec une moindre insistance sur le type de quartier. Ils se réunissent pour se divertir comme ils peuvent et où ils peuvent. C'est pourquoi nous appelons leur lieu de rencontre des *small g*⁹⁵, « g miniature », c'est-à-dire des endroits où l'on rencontre des gays, mais pas exclusivement, certains jours de la semaine et à certaines heures. C'est ainsi par exemple qu'à Yaoundé, le dimanche à 22 heures, dans un quartier de la ville, la probabilité de rencontrer un grand nombre d'homosexuels est élevée. Ils s'y réunissent dans un bar et utilisent l'expression codée « *la messe de 22 h* » pour y faire allusion. Aller à la messe le dimanche à Yaoundé dans un certain bar à 22 heures, signifie en d'autres termes faire une sortie pour se rendre dans le milieu gay et établir éventuellement des contacts. A Bastos au Carrefour, dans un autre quartier de la ville de Yaoundé, les rencontres se font souvent le samedi, à partir de 20 heures.

68 Les boîtes de nuits et devantures des hôtels sont aussi des lieux privilégiés de grande visibilité de l'homosexualité en action en Afrique. Il faudrait préciser que la plupart du temps, il s'agit d'homosexualité identitaire exprimée juste parce qu' « on se sent comme ça ! » ou parce qu' « on est là dedans ! ».

69 Tout cela montre que dans bien des cas, le « marché homosexuel » africain qui est encore en devenir à cause des contraintes sociales, tend de plus en plus à s'affirmer, à s'ériger en une sorte de communauté, de sous-cultures, car :

70 « *Il suffit qu'un groupe quelconque d'individus ait un minimum de vie commune, qu'il soit un tant soit peu séparé d'autres groupes, qu'il occupe en petit coin de l'espace social, qu'il se pose les mêmes problèmes et peut-être qu'il ait quelques ennemis en commun pour qu'une culture se développe* »⁹⁶.

71 Internet en Afrique est également un autre lieu de manifestation du fait homosexuel à travers les sites de rencontres gais, lesbiens ou bisexuels. Au Cameroun, le plus populaire et le plus fréquenté c'est le site « *www. cybermen. com* ». Le but avoué des acteurs sociaux s'y rendant est le désir de trouver un partenaire occidental de préférence, qui pourra jouer le rôle de sponsor économique et enfin qui pourra faire voyager en Europe le correspondant. Ainsi, l'usage d'Internet par les homosexuels en

Afrique, en plus de se divertir ou de faire des recherches autres, apparaît aussi comme une tactique de positionnement favorisant l'accès à un mieux-être supposé se retrouver exclusivement en Occident.

72 Les prisons sont aussi les endroits privilégiés de l'homosexualité en Afrique. Il s'agit dans la majeure partie des cas d'homosexualité situationnelle due, semble-t-il, à la promiscuité dans laquelle vivent les prisonniers, à l'absence de partenaires de l'autre sexe et enfin au mauvais traitement. Pour le dernier aspect, il ressort que les prisonniers qui sont souvent mal nourris, s'engagent dans une lutte à la survie où les plus faibles sont rançonnés et obligés de se soumettre sexuellement en échange de quelque argent. On assiste à des démonstrations d'autorités où certains caïds, pour établir leur suprématie dans la cellule, soumettent les nouveaux ou les rebelles (prisonniers) à des relations sexuelles anales. D'où la multiplicité des viols à caractère homosexuel sous le regard complice des « *gardes-chiourmes*⁹⁷ » qui est souvent rapporté.

73 Il apparaît ainsi que l'homosexualité en Afrique, bien qu'étant de plus en plus visible, n'est pas encore affranchie des contraintes « *non sexuelles* »⁹⁸. Cette situation par rapport au sida, traîne l'homosexualité en Afrique nécessairement vers la clandestinité, où les risques d'infection sont minimisés tandis que sont optimisées l'efficacité et la réussite des « sorties » dans le « milieu ». Cette réussite est matérialisée par la possibilité de rencontrer un partenaire, car dans ces marchés sexuels, « *on traque orgasme contre orgasme* »⁹⁹, le temps étant littéralement compté. Toute cette situation voue plusieurs homosexuels en Afrique à « *une gestion complexe de (leur) vie, (les) contraignant souvent à une double vie, voire à des vies multiples* »¹⁰⁰. Certains auteurs pour désigner cette double vie, ont alors parler de « *stratégie de discrétion* » de la part de ces individus qui optent alors pour « *le « choix » d'une visibilité hétérosexuelle pouvant induire des rapports clandestins avec les hommes* »¹⁰¹. A ce stade, l'ensemble des normes sociales et personnelles inatteignables est transformé, à travers des tactiques symboliques basées sur la rationalité mises en œuvre, pour créer une autre forme de normativité, laquelle possède une cohérence pour les individus qui procèdent par de tels bricolages et autres arrangements identitaires successifs¹⁰². Cela va servir de paravent, pour ne plus se heurter de front à des sanctions ou à des tensions sociales qui s'érigent contre l'activité homosexuelle dans la société. C'est dire à ce niveau que ces normes idéelles instituées par la société et inculquées à travers la socialisation de l'individu se trouvent être supplantées par la norme du désir et de l'attirance liée à l'orientation sexuelle : la norme pratiquée et pas nécessairement pratique en cas de rapport sexuel non protégé. Malgré l'hostilité généralisée contre l'homosexualité en Afrique - en dehors de l'Afrique du Sud et de la Côte-d'Ivoire-, qu'est-ce qui peut expliquer une telle visibilité ?

De quelques facteurs sociologiques explicatifs de la visibilité homosexuelle en Afrique¹⁰³ .

74 Les facteurs sociologiques explicatifs de la propension croissante et visible à l'homosexualité en Afrique sont nombreux. Pour les besoins de ce travail, il ne sera retenu que trois facteurs qui apparaissent capitaux.

75 Le premier facteur explicatif de cette visibilité de la manifestation homosexuelle en Afrique est celui de l'influence des productions des médias, surtout les médias étrangers qui sont reçus en terre africaine. Ceux-ci irriguent d'images fortes et brutales, alimentent le subconscient et l'imaginaire des africains¹⁰⁴. Loin d'être neutres, ils amplifient ou valorisent certaines représentations au détriment d'autres. Les individus les plus exposés à l'impact des médias, sont ceux qui sont en mesure de se procurer des journaux, un appareil récepteur de radio ou de télévision, parfois couplé aux nouvelles technologies de l'information et de la communication¹⁰⁵. Ceux-ci en s'y exposant, finissent par avoir un large champ de perception des réalités et

schèmes de pensées présentés, qui ne sont pas toujours en harmonie avec les modèles de leur groupe d'appartenance. Ils sont ainsi considérés comme exutoire chez certaines populations, pour combler leurs insatisfactions. C'est ainsi que,

76 « Par un mécanisme de « catharsis » ou d'identification-projection, les gens en viennent à ne plus « penser » et agir qu'à partir des schémas, des images et des symboles élaborés à l'extérieur et qui, faute de trouver localement des contrepoids crédibles, sont susceptibles de modifier considérablement le comportement »¹⁰⁶.

77 Ils s'entourent alors de l'illusion selon laquelle dans le fond, les médias pensent comme eux.¹⁰⁷ Autrement dit, les médias expriment tout haut, ce qu'ils auraient ou qu'ils ont toujours pensé tout bas. Toujours est-il que ces modèles nouveaux que proposent les médias, dans une époque idéologique de mondialisation des cultures¹⁰⁸, sont susceptibles d'influencer d'une certaine manière les représentations. Pour les individus, faire comme ils ont vu dans les médias apparaît comme la manifestation d'un alibi discursif, permettant de sortir de la double tactique dans laquelle sont entrés de nombreux africains pour masquer leur vie homosexuelle réelle. Ils sont par là même encouragés par ce qu'ils observent dans les médias, et par ce qu'ils croient à tort ou à raison être la réalité homosexuelle occidentale. Cette "visibilisation" de l'homosexualité qu'ont incité les médias en Afrique, est aussi l'expression d'une reconnaissance sociale qui ne veut toujours pas dire son nom.

78 Le flux des productions médiatiques étrangères qui se déverse en Afrique, a trouvé un champ social en état de crise. La crise sociale apparaît ainsi comme le deuxième facteur explicatif de la visibilité accrue de l'homosexualité dans la sphère sociale africaine. L'Afrique est en crise, elle vit la crise depuis les années quatre vingt. La crise ou le concept de crise se présente comme un moment de perturbations, de graves difficultés, de turbulences, de tensions et de conflits que connaît une société à un moment donné. En effet, l'étymologie du mot crise est en lui-même révélateur de ce qui précède. Il est issu du jargon médical et vient du grec « krisis » qui veut dire étape décisive, moment critique. C'est donc un moment décisif dans l'évolution d'une maladie, moment décisif qui à son tour détermine l'issue de l'évolution de ladite maladie. C'est pourquoi, transposée dans le champ social, la crise est cet état qui provoque une série de déséquilibres, de troubles, de malheurs ou de dysfonctionnements sociaux. Au plan économique, malgré quelques indicateurs encourageants pour certains Etats où la tendance économique est à la reprise, il en ressort que cette relance est encore au niveau macro-économique, le quotidien des individus étant pour la majeure partie, stable, c'est-à-dire économiquement très faible. En Afrique donc, certains individus confrontés à la misère sont parvenus à développer des tactiques de survie. Ainsi certains homosexuels, comme c'est le cas au Cameroun, pensent que le « *nkouandengué donne l'argent* », entendez l'homosexualité est source d'enrichissement, de capitalisation économique pour devenir riche matériellement. Cette croyance trouve son origine loin dans le temps et elle place ainsi l'homosexualité comme un fétichisme fallacieux, capable d'apporter les gains. En effet, chez les Pangwé, groupe Fang du Cameroun, Gabon et de la Guinée Equatoriale, l'homosexualité était vue comme une « médecine de richesse ». On croyait que les partenaires qui se livraient aux actes homosexuels devenaient riches. L'explication sociale qui en ressortait venait du fait même de la solidarité africaine et du support mutuel entre deux amis, car la richesse pouvait être facilement accumulée et amassée à deux, plutôt que seul¹⁰⁹. Cependant, la croyance moderne africaine selon laquelle l'homosexualité donne de l'argent ne s'inscrit pas dans le continuum de la perception des Pangwé. Elle se porte même en faux contre elle, car l'homosexualité à ce niveau est utilisée en guise de moyen et de fin en même temps, pour subvenir aux besoins des individus. La crise a poussé certains individus homosexuels en Afrique, à se faire de plus en plus voir notamment dans les grands hôtels, les boîtes de nuit à la recherche de clients, européens de préférence¹¹⁰. C'est ce qui peut aussi être observé quand certains homosexuels africains vont surfer sur les sites de dialogue gais. Ils recherchent, pour bon nombre d'entre eux, des partenaires européens riches, susceptibles de leur faire vivre leur rêve et de leur permettre de libérer leur sexualité en Occident, sans plus avoir besoin d'user de la tactique de camouflage. Celle-ci consiste

à se doter d'un partenaire de l'autre sexe, pour masquer à l'entourage social sa véritable identité homosexuelle. Le partenaire de camouflage est alors désigné dans certains milieux gais au Cameroun le « *nfinga* » c'est-à-dire littéralement la couverture¹¹.

79 Plusieurs sociétés africaines ont prohibé juridiquement l'homosexualité. Cependant dans certaines d'entre elles, les condamnations des individus pour cause d'homosexualité sont quasi inexistantes, malgré les visibilité grandissantes des plus manifestes, comme cela a été souligné plus haut. C'est pourquoi l'action répressive laxiste, en rapport avec le contenu des lois qui interdisent l'homosexualité en Afrique, apparaît aussi comme facteur sociologique générateur de cette propension croissante et observable à l'homosexualité. En effet, certains pouvoirs africains ont adopté une politique de conspiration, de mutisme, dans le dessein de voir banni du réel ce qui est officiellement interdit et officieusement pratiqué par certains acteurs sociaux. Cependant, par ricochet, ces mêmes acteurs sociaux ont pensé que les politiques étaient de leur côté, et ont continué d'entretenir cette illusion à force de rumeurs évoquant l'homosexualité avérée ou non de certains acteurs politiques¹². La visibilité trouve sa motivation dans le fait que ces individus pensent que les politiques sont comme eux, c'est-à-dire qu'ils sont aussi homosexuels. C'est pourquoi ils les citent comme des modèles, des exemples à suivre sexuellement. Fort de tout cela, certains pouvoirs en Afrique, en raison de leur mutisme sur cette "visibilisation" de l'homosexualité en leur terroir, mutisme qui se manifeste par une faible fréquence des sanctions légales négatives à l'endroit d'actes homosexuels, apparaissent eux-mêmes comme ceux qui promeuvent cet état de chose.

80 En définitive, l'homosexualité en Afrique à travers l'histoire ou de nos jours, est loin d'être une construction mythique. C'est une réalité palpable et visible. C'est le fait de vouloir nier son existence au début par les occidentaux, ensuite par les africains eux-mêmes, qui relève d'une construction mythique dont le but de cet article était de dé-« mythifier », mais aussi d'essayer de donner une sens sociologique à ses manifestations dans les sociétés africaines contemporaines.

Bibliographie

- ABEGA, S., *Contes d'initiation sexuelle*, Yaoundé, Clé, 1995.
- ADAM, B., « Age, structure and sexuality : reflections on the anthropological evidence on homosexual relations » in, BLACKWOOD, E., *The Many Faces of Homosexuality. Anthropological Approaches to Homosexual Behavior*, New York, Harrington Park Press, 1986, pp 19-33.
- AMADO LEVY-VALENSI, E., *Le grand désarroi : au source de l'énigme homosexuelle*, Paris, Editions Universitaires, 1973.
- AMORY, D., « Mashoga, mabasha and magai : "homosexuality" on the East African coast » in, MURRAY, S., O., ROSCOE, W., *Boy-wives and Female Husband. Studies of African Homosexualities*, New York, St Martin's Press, 2001, pp 67-87.
- BA, A., *Télévision, paraboles et démocratie en Afrique*, Paris, l'Harmattan, coll. « Champs Visuels », 1996.
- BATAILLE, S., et al., *La sexologie et son univers*, S.L.P., 1983.
- BONNET, G., *Les perversions sexuelles*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1983.
- BOUMPOTO, M., « Sida, sexualité et procréation au Congo » in, BECKER, C., DOZON, J.-P., OBBO, C., TOURE, M., *Vivre et penser le Sida en Afrique/ Experiencing and Understanding AIDS in Africa*, Paris-Dakar, Karthala-CODESRIA-IRD, coll. « Hommes et Sociétés », 1999, pp 363-375.
- BOURDIEU, P., *Le sens pratique*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1980.
DOI : 10.3406/arss.1976.3383
- *Choses dites*, Paris, Minuit,, coll. « Le sens commun », 19878.
- BOZON, M., *Sociologie de la sexualité*, Paris, Nathan-VUEF, coll. « 128 », 2002.

- BRUNE, F., *Les médias pensent comme moi. Fragments du discours anonyme*, Paris, l'Harmattan, 1993.
- CORRAZE, J., *L'homosexualité*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 4^e édition, 1994.
- DERICQUEBOUR, R., « L'homosexualité comme phénomène social » in, SCHLICK ? J., ZIMMERMANN, M., *L'homosexuel(le) dans les sociétés civiles et religieuses*, Strasbourg, Cerdic Publication, 1985, pp 145-163.
- DESCHAMPS, C., « Les bisexuels des deux sexes et leurs partenaires dans les recherches en Sciences Sociales » in, BROQUA, C., LERT, F., SOUTEYRAND, Y., *Homosexualités au temps du Sida. Tensions sociales et identitaires*, Paris, ANRS, coll. « Sciences Sociales et Sida », 2003, pp 131-145.
- DUMONT, J., *Histoire générale de l'Afrique*, Tome 3, Paris, Beauval, 1972.
- ETEKI-OTABELA, M.-L., *Le totalitarisme des Etats africains : le cas du Cameroun*, Paris, l'Harmattan, coll. « Etudes africaines », 2001.
- EVANS-PRITCHARD, E., *Kinship and Marriage Among the Nuer*, Oxford, Oxford University Press, 1951.
- « Sexual inversion among Azande », *American Anthropologist*, 72,1970, pp 1428-1434.
- *The Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- FALK, K., « Same-sex life among a few negro tribes of Angola » in, MURRAY, S., ROSCOE, W., *Ibidem*, pp 167-170.
- « Homosexuality among the natives of South West Africa » in, MURRAY, S., ROSCOE, W., *Ibid.*, pp 187-196.
- FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité, Tome 2, L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- GAGNON, J., SIMON, W., *Sexual Conduct. The Social Source of Human Sexuality*, Chicago, Aldine, 1973.
- GAUDIO, R., « Male lesbians and other queer notions in Hausa » in, MURRAY, S., ROSCOE, W., *Ibid.*, pp 115-128.
- GIBBON, E., *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London, Methuen, 6th edition, 1925.
DOI : 10.1017/CBO9781139333603
- GODDAR, K., « Being positive about AIDS in Zimbabwe » in, *NGO Responses to HIV/AIDS. Voices from Africa*, 10, 2001, pp 59-63.
- GREENBERG, D., *The Construction of Homosexuality*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
DOI : 10.7208/chicago/9780226219813.001.0001
- GUASCH-ANDREU, O., « La dissolution de la culture gaie » in, POLLAK, M., MENDES-LEITE, R., VAN dem BORGHE, *Homosexualités et Sida*, Lille, Cahiers G.K.C., Université 4, 1991, pp 246-257.
- GUEBOGUO, C., « Suicide et homosexualité en Afrique », www.semgaie.free.fr, 2002
- « "Ce que parler veut dire". Essai d'analyse de 10 rumeurs circulant dans les milieux gais au Cameroun », www.semgaie.free.fr, 2003
- *La question homosexuelle en Afrique*, Paris, l'Harmattan, coll. « Etudes africaines », 2005 (Publication à paraître).
- HABERLANDT, M., « Occurrences of contrary-sex among the negro population of Zanzibar » in, MURRAY, S., ROSCOE, W., *Ibid.*, pp 63-65.
- HIGHSMITH, P., *Small g. Une idylle d'été*, Paris, Calman-Lévy, 1995.
- HUTIN, S., *Les sociétés secrètes*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1952.
- JEAY, A.-M., « Homosexualité et Sida au Mali. Variations sur l'étrange » in, POLLAK, M., MENDES-LEITE, R., VAN dem BORGHE, *Ibidem*, pp 60-38.
- JUNOD, A., *Mœurs et coutumes des bantous*, vol. 1, Paris, Payot, 1936.
- KOUOH-MOUKOURY, T., *Les couples dominos. Aimer dans la différence*, Paris, l'Harmattan, 1983.
- LABAT, J.-B., « Ganga-ya-Chibanda » in, MURRAY, S., ROSCOE, W., *Ibid.*, pp 163-165.
- LABURTHE-TOLRA, P., *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion Beti*, Paris, Karthala, 1985.

- « Le mevungu et les rituels féminins à Minlaaba » in, BARBIER, J.-C., *Femmes du Cameroun, mères pacifiques, femmes rebelles*, Paris, ORSTOM-Karthala, 1985, pp 233-243.
- LEVER, M., *Les bûchers de Sodome*, Paris, Fayard, 1985.
- LHOMOND, M., « Nature et homosexualité : du troisième sexe à l'hypothèse biologique » in, GARDEY, D., LÖWY, I., *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Paris, éditions des archives contemporaines, 2000, pp 153-158.
- MALINOWSKI, B., *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque No 28 », 2^e édition, 1989.
- MENDES-LEITE, R., PROTH, B., BUSSCHER, P.-O (de), *Chroniques socio-anthropologiques au temps du Sida. Trois essais sur les (homo)sexualités masculines*, Paris, l'Harmattan, coll. « Sexualité Humaine », 2000.
- MENDES-LEITE, R., *Le sens de l'altérité*, Paris, l'Harmattan, coll. « Sexualité Humaine », 2000.
- « Sens et contexte dans les recherches sur les (homo)sexualités et le Sida : réflexions sur le sexe anal » in, BROQUA, C., LERT, F., SOUTEYRAND, Y., *Ibidem*, pp 199-220.
- MERCIER, P., *Histoire de l'anthropologie*, Paris, PUF, coll. « Le sociologue », 3^e édition, 1984.
- MORALIS-DANINOS, A., *Sociologie des relations sexuelles*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1963.
- MURRAY, S., O., ROSCOE, W., *Boy-wives and Female Husbands. Studies of African Homosexualities*, New York, St Martin's Press, 2001.
- NGA NDONGO, V., *Les médias au Cameroun. Mythes et délires d'une société en crise*, Paris, l'Harmattan, 1993.
- OMBOLO, J.-P., *Sexe et société en Afrique. L'anthropologie sexuelle Beti : essai analytique, critique et comparatif*, Paris, l'Harmattan, 1990.
- ORAISON, M., *La question homosexuelle*, Paris, Seuil, 1975.
- PAPE, M (le), VIDAL, C., « Libéralisme et vécus sexuels à Abidjan », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXVI, 1984, pp 112-118.
- POIRIER, J., *Histoire de l'ethnologie*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1969.
- POLLAK, M., *Une identité blessée. Etudes de sociologie et d'histoire*, Paris, Métailié, coll. « Leçons de choses », 1993.
- RAUCH, A., *Le premier sexe. Mutations et crise de l'identité masculine*, Paris, Hachette, coll. « Histoires », 2000.
- SABATIER, R., *Sida, l'épidémie raciste*, Paris, l'Harmattan-Institut Panos, 1989.
- SILLAMY, N., *Dictionnaire de psychologie L-Z*, Paris, Bordas, 1980.
- VANGROENWEGHE, D., *Sida et sexualité en Afrique*, Bruxelles, EPO, 2000.
- WARNIER, J.-P., *La mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 1999.

Notes

1 R., SABATIER, *Sida l'épidémie raciste*, Paris, l'Harmattan/Panos, 1989, p8.

2 M., BOUMPOTO, « Sida, sexualité et procréation au Congo » in, BECKER, C., DOZON, J.-P., OBBO, C., TOURE, M., *Vivre et penser le Sida en Afrique/ Experiencing and Understanding AIDS in Africa*, Paris-Dakar, Karthala-CODESRIA-IRD, coll « Homme et société », 1999, p366, note1. (pp 363-375).

3 C., ABEGA, *Contes d'initiation sexuelle*, Yaoundé, CLE, 1985, p23.

4 D., VANGROENWEGHE, *Sida et sexualité en Afrique*, Bruxelles, EPO, 2000, p149.

5 B, MALINOWSKI, cité par P., MERCIER, *Histoire de l'anthropologie*, Paris, PUF, coll. « Le Sociologue », 1984, 3^e édition, p24.

6 Cette assertion est valable pour toutes les sociétés dites primitives qui ont été étudiées par ces premiers anthropologues. Sur la question de l'insatisfaction de leur propre société, la célèbre boutade de M., MEAD résume très bien ce qu'il en était. Elle disait en effet que : « *Quand on n'est pas satisfait de soi-même, on se fait psychologue ; quand on n'est pas satisfait de sa société, on se fait sociologue ; quand on n'est*

satisfait ni de soi-même, ni de sa société, on se fait anthropologue », cité par P., MERCIER, *Ibidem*. D'autres anthropologues, prendront le prétexte de l'observation des mœurs et des coutumes des naturels, des primitifs, pour critiquer les sociétés occidentales voir : J., POIRIER, *Histoire de l'ethnologie*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1969 (1^{ère} édition) p12-13 ; ou pour en faire une comparaison avec leur société voir : B., MALINOWSKI, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, trad. Française S., JANKELEVITCH, Paris, Payot, Coll. « Petite bibliothèque « N° 28 », 1989 (2^e édition).

7 M. BOZON, *Sociologie de la sexualité*, Paris, Nathan, coll. « 128 », 2002, p83.

8 S.O., MURRAY, W., ROSCOE, *Boy-wives and Female Husbands. Studies of African Homosexualities*, New York, St Martin's Press, 2001, p7-9.

9 D., VANGROENWEGHE, *Ibidem*, p150.

10 *Idem*.

11 Conception qui remonte à E., GIBBON, (1781), *The History of The Decline and Fall of The Roman Empire*, London, Methuen, 6th ed., 1925. Il est en effet considéré comme le premier à avoir écrit sur la sexualisation des "primitifs". Il écrit en effet : « *I believe, and I hope that the negroes, untheir own country, were exempt from this moral pestilence* » entendu ici comme le "vice homosexuel", (p506) après avoir souligné au passage l'influence néfaste de l'homosexualité sur les affaires de l'Etat à Rome.

12 L'expression est de R., BURTON, (1885), *The Book of The Thousand Nights and Night*, dans l'appendice *Terminal Essay*, cité par S.O., MURRAY, W. ROSCOE, *Ibidem*, pXII ; et D., VANGROENWEGHE, *Id*, p192, même si ce dernier auteur rapportant ce fait parle plutôt de « *sodatic zone* », tandis que le premier fait allusion à la « *sodatic zone* ». Cependant ces deux auteurs décrivent la même réalité, en interprétant les propos de R., BURTON qui disait alors entre autres, : « *The Négro race is mostly untainted by sodomy and tribalism* » (1885 :246).

13 Voir D.,P., AMORY, « Mashoga, Mabasha, and Magai. "Homosexuality" on the East African Coast » in, S.O., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibid*, pp67-87.

14 A., JUNOD, *Mœurs et Coutumes des Bantous*, Vol I, Paris, Payot, 1936, p95.

15 T., KOUOH-MOUKOURY, *Les couples dominos, aimer dans la différence*, Paris, l'Harmattan, 1983, p89.

16 *Idem*.

17 E., ADAMO LEVY-VALENSI, *Le grand désarroi : aux sources de l'énigme homosexuelle*, Paris, Edition Universitaire, 1973, p16.

18 S.O., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibid*, pXI. Ces auteurs soulignent en effet que "among the many myths Europeans have created about Africa, the myth that homosexuality is absent or incidental in Africa societies is one of the oldest and most enduring".

19 Voir par exemple : A.-M, JEAY, « Homosexualité et sida au Mali, variations sur l'étrange et l'étranger » in, M., POLLAK, R., MENDES-LEITE, J., VAN dem BORGHE, *Homosexualité et sida*, Lille, G.K.C., Université4, 1991, pp60-68.

20 P., BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1980, p40.

21 M., ORAISON, *La question homosexuelle*, Paris, Seuil, p49.

22 J., CORRAZE, *L'homosexualité*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je », (1982) 1994, 4^e édition, p20.

23 Affirmation de Xénophon, souligné par J., CORRAZE, *Ibidem*.

24 J., CORRAZE, *Ibid*.

25 *Idem*, p21.

26 Pour plus de détails sur la pédérastie et les différents rôles sociaux auxquels on s'attendait que l'initiandus joue dans la Grèce antique, voir aussi M., FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, Tome 2, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p289-290. Il montre par exemple que « *le garçon n'a pas à être titulaire d'un plaisir physique ; il n'a même pas exactement à prendre plaisir au plaisir de l'homme* » dans la Grèce antique.

27 J., CORRAZE, *Ibid*, p25-28.

28 Pour plus de précisions sur l'histoire et le début de la discrimination et de la stigmatisation de l'homosexualité en Occident, voir : M., LEVER, *Les bûchers de sodomies*, Paris, Fayard, 1985. La première loi anti-homosexuelle fut promulguée en 342 par l'empereur Constantin II.

29 C'est la médecine et particulièrement la psychiatrie qui va tenter de définir en profondeur les caractéristiques de « l'inversion » dans la sexualité en Occident : Voir B., LHOMOND, « Nature et homosexualité : du troisième sexe à l'hypothèse biologique » in, D., GARDEY, I., LÖWY, *L'inversion du naturel. Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Paris, Editions archives contemporaines, 2000, pp153-158.

30 Au début du XX^e siècle, l'homosexualité était citée en sexologie et en psychiatrie parmi les perversions sexuelles : voir G., BONNET, *Les perversions sexuelles*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je », 1983 ; N., SILLAMY, *Dictionnaire de psychologie*, L-Z, Paris, Bordas, 1980, s.v. « perversion ».

31 B., LHOMOND, *Ibidem*, p153.

- 32 O., GUASCH-ANDREU, « La dissolution de la culture gaie » in, M., POLLAK, R., MENDES-LEITE, J., VAN dem BORGHE, *Ibidem*, pp246-257. La spécificité de l'«entendido » qui n'a pas de traduction française et qui vient du verbe « entendre », savoir, est qu'elle est une catégorie plus large que celle de la catégorie gaie « *parce qu'elle englobe tous les acteurs RSH, et non seulement ceux qui construisent une identité à partir de la différence sexuelle* » (p253). Cette acceptation de l'«entendido » a des approches variées dans les régions latines : Brésil, Pérou, Argentine ou Mexique. Voir par exemple : R., MENDES-LEITE, « Sens et contexte dans les recherches sur les (homo) sexualités et le sida : réflexions sur le sexe anal » in, C., BROQUA, F., LERT, Y., SOUTEYRAND, *Homosexualités au temps du sida*, Paris, ANRS/CRIPS, 2003, pp199-220 ou encore, C., DESCHAMP, « Les bisexuels des deux sexes et leur partenaires dans les recherches en sciences sociales » in, C., BROQUA, F., LERT, Y., SOUTEYRAND, *Ibidem*, pp131-145, note 4.
- 33 D., VANGROENWEGHE, *Ibid*, p193.
- 34 Voir J., LABAT, « *Ganga-ya-Chibanda* » in, S., O., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibidem*, trad. Anglaise, W., ROSCOE, pp163-165. Ce texte à l'origine a été publié dans J., LABAT, *Relation historique de l'Ethiopie Occidentale contenant la description des royaumes de Congo, Angolle et Matamba*, Paris, Charles-Jean Baptiste Delespine, 1732, pp195-199.
- 35 De même que pour les autres expressions concernant les tribus en Angola, voir : K., FALK, « Same-sex life among a few negro tribe of Angola » in, S., O., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibid*, trad., anglaise R., BRADLEY, pp167-170. Première publication sous le titre : « Gleichgeschlechtliches Leben bei einigen Negerstämme Angolas » in, *Archiv für Anthropologie*, 1923, pp42-45.
- 36 D., VANGROENWEGHE, *Ibid*, p195; S., O., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibid*, p39.
- 37 M. HABERLANDT, « Occurrences of Contrary-sex among the Negro population of Zanzibar » in, S., O., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibid*, trad. Anglaise B., ROSE, pp63-65. Titre originelle : « Conträre Sexual-Erscheinungen bei der Neger – Bevölkerung Zanzibars » in, *Zeitschrift für Ethnologie*, 31 ; 1899, pp668-670.
- 38 R., GAUDIO, “Male lesbians and other Queer Notions in Hausa” in, S., O., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibid*, pp115-128.
- 39 D., AMORY, “Mashoga, Mabasha, and Magai : “homosexuality” on the East African Coast”, *Ibidem*.
- 40 Voir G., TESSMANN, “Homosexuality among the Negroes of Cameroon and a Pangwe Tale” in, S., O., MURRAY, W. ROSCOE, *Ibid*, pp149-161. Titre originel : “Die Homosexualität bei den Negern Kameruns », *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen unter besonderer Berücksichtigung der Homosexualität*, 21, 1921, pp 121-138.
- 41 S., O., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibid*, P144.
- 42 K., FALK, “Homosexuality among the natives of South West Africa” in, S., O., MURRAY, W. ROSCOE, *Ibid*, pp187-196. Traduit de l'allemand par B., ROSE, W., ROSCOE « Homosexualität » bei den Eigeborenen in Süd-west Afrika », *Archiv für Menschenkunde*, 1, 1925-26, pp202-214.
- 43 P., BOURDIEU, *Choses dites*, Paris, Minuit, Coll. « Le sens Commun », 1987, p69.
- 44 J., GAGNON, W., SIMON, *Sexual Conduct. The Social Sources of Human Sexuality*, Chicago, Aldine, 1973. C'est dans cet ouvrage que les auteurs ont formalisé pour la première fois, la notion de script sexuel. Les scripts sexuels, se présentent comme des scénarios d'une sexualité dans le milieu social possible, qu'ils soient intra psychiques, interpersonnels ou d'ordre culturel. Ceux-ci sont appris, codifiés, élaborés, structurés et insérés dans la conscience collective. Bref ils découlent de la socialisation. Voir aussi : M., BOZON, *Ibid*. p103-106.
- 45 K. FALK, “Homosexuality among the Negroes of Cameroon and a Pangwe Tale”, *Ibidem*, p152. Texte traduit par nous. Citation originale : “The primary stage seems to involve common promiscuity, which can be observed among the other Negro tribes as well, and is also looked at there as a child's play. This prevailing promiscuity consists in relationships between boys and girls and boys with boys (...) The Bafia boy of five or six years plays the passive role with an older brother.”
- 46 K., FALK, “Homosexuality among the Negroes...”, *Ibid*.
- 47 K., FALK, “Same sex life among a few Negro Tribe...”, *Ibidem*, p168.
- 48 B., ADAM, “Age, structure and sexuality : reflections on the anthropological evidence on homosexual relations” in, E., BLACKWOOD, *The Many Faces of Homosexuality : Anthropological Approaches to Homosexual Behavior*, New York/London, Harrington Park Press, 1986, pp19-33..
- 49 *Idem*, p20.
- 50 G., BONNET, *Les perversions sexuelles*, Paris, PUF, coll. „Que sais-je?“, 1983, p15.
- 51 P., LABURTHE-TOLRA, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion Beti*, Paris, Karthala, 1985, p327 ; « Le Mevungu et les rituels féminins à minlaaba » in, J.,-C., BARBIER (sous la dir de), *Femmes du Cameroun Mères pacifiques, Femmes rebelles*, Paris, ORSTOM/KARITHALA, 1985, pp233-243 (cit., p234).
- 52 J.-P., OMBOLO, *Sexe et société en Afrique. L'Anthropologie sexuelle beti : essai analytique, critique et comparatif*, Paris, l'Harmattan, 1990, p119.
- 53 S., BATAILLE *et al.*, *La sexologie et son univers, (S.L)*, 1983, p31.
- 54 S., O., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibidem*, p143.

- 55 *Idem*, p142.
- 56 D., VANGROENWHEGE, *Ibidem*, p199.
- 57 *Idem*.
- 58 S.,O., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibid*, p105.
- 59 B., ADAM, *Ibid*, p22.
- 60 A., RAUCH, *Le premier sexe. Mutations et crise de l'identité masculine*, Paris, Hachette, coll. « Histoires », 2000, p13.
- 61 J., CORRAZE, *Ibid*, p19.
- 62 A., MORALI-DANINOS, *Sociologie des relations sexuelles*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1963, p47.
- 63 S., HUTIN, *Les sociétés secrètes*, Paris, PUF, Coll. « Que sais-je ? », 1952, p7.
- 64 P., LABURTHE-TOLRA, *Initiations et sociétés secrètes...*, *Ibidem*, p327-328.
- 65 *Idem*, p331-332.
- 66 C. GUEBOGUO, *La question homosexuelle en Afrique*, Paris, l'Harmattan, coll. « Etudes africaines », 2005, 185P (Publication à paraître).
- 67 *Idem*, p40-41.
- 68 A., HUTIN, *Idem*, p120.
- 69 M., HERSKOVITS, *Dahomey : An Ancient West Africa kingdom*, Agustine, New-York, 1938, p289, cité par S., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibid*, pXIII.
- 70 G., HULSTAERT, *Le mariage des Nkundó*, Brussels, Falk, 1938, p86-87, rapporté par S., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibid*, p142.
- 71 E., EVANS-PRITCHARD, „Sexual inversion among the Azande“ in, *American Anthropologist*, 72, 1970, pp1428-1434.
- 72 *Idem*, p 1432.
- 73 *Idem*, p1431
- 74 E., EVANS-PRITCHARD, *The Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p199-200.
- 75 *Idem*, p183.
- 76 L., TAUXIER, *Les noirs du Soudan : Pays Mossi et Gourounni*, Paris, Emile La Rose, 1912, p569-570, souligné par S., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibid*, p91-92.
- 77 Souligné par S., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibidem*, p105-106.
- 78 J., WEEKS, « Anthropological notes on the Bangala of the Upper Congo River », *Journal of the anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1909, pp416-459, cité par S., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibid*, p143.
- 79 R., NEEDHAM, « The left hand of the mugwe : An analytical note on the structure of Meru symbolism » in, *Right and Left : Essays on Dual Classification*, 1973, pp109-127, rapporté par S., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibidem*, p37.
- 80 M., HABERLANDT, *Ibidem*, p63-64.
- 81 S., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibid*, p71.
- 82 *Idem*, p107-108.
- 83 *id*, p176.
- 84 E., EVANS-PRITCHARD, *Kinship and Marriage Among the Nuer*, London, Oxford University Press, 1951, p108.
- 85 S., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibid*, p257.
- 86 J., DUMONT, *Histoire générale de l'Afrique, Tome 3*, Paris, Beaural, 1972, p35.
- 87 S., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibid*, p260.
- 88 D., GREENBERG, *The Construction of Homosexuality*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p4.
- 89 S., O., MURRAY, « Sexual politics in Contemporary Southern Africa » in, S., O., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibid*, p243-254.
- 90 K., GODDARD, « Being positive about Aids in Zimbabwe » in, J.-A., VELIN, A., CRUZ, *NGO Response to HIV/AIDS. Voices from Africa*, 2001, 10, pp59-63.
- 91 Ce n'est qu'en 1994 avec la fin de l'apartheid et la victoire au congrès de l'ANC qu'une nouvelle clause prohibant la discrimination sur la base de l'orientation sexuelle, sera incluse dans le code pénal. S., MURRAY, *Ibidem*, p246.
- 92 M., PAPE (le), C., VIDAL, « Libéralisme et vécu sexuel à Abidjan », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol LXXVI, 1984, pp112-118.
- 93 M., PAPE (Le), C., VIDAL, *Ibid*, p115.
- 94 S., O., MURRAY, « A feeling within me »: Kamau, a twenty-five-year-old Kikuyu » in, S.O., MURRAY, W., ROSCOE, *Ibid*, pp41-62.
- 95 Cette expression est empruntée de P., HIGHSMITH, dans son roman : *Small g, une idylle d'été*, Paris, Calman-Levy, 1995.
- 96 R., DERICQUEBOUR, „l'homosexualité comme phénomène social“ in, J., SCHLICK, M., ZIMMER MANN, L'homosexuel (le) dans les sociétés civiles et religieuses, *Recherches institutionnelles, Strasbourg Cerdic, N° 15, 1985, pp145-163, cit., p157-158*.
- 97 Voir à ce sujet le cas des prisons camerounaises avec : M.-L., ETEKI-OTABELA, *Le totalitarisme des Etats africains : le cas du Cameroun*, Paris, l'Harmattan, coll. « Etudes africaines », 2001, p498.

- 98 M., POLLAK, *Une identité blessée. Etudes de sociologie et d'histoire*, Paris, Métailié, coll. « Leçons de chose », 1993, p212.
- 99 R., DERICQUEBOUR, *Ibidem*, p151.
- 100 M., POLLAK, *Ibidem*, p213.
- 101 R., MENDES-LEITE, B. PROTH, P.-O. BUSSCHER (de), *Chroniques socio-anthropologiques au temps du sida. Trois essais sur les (homo) sexualités*, *Ibid.*, p28.
- 102 *Idem*, p31. Voir aussi R. MENDES-LEITE, *Le sens de l'altérité*, Paris, l'Harmattan, coll. « Sexualité Humaine », 2000, p99.
- 103 Nous nous permettons ici de reprendre certaines thèses que nous avons développées, in C., GUEBOGUO, *Ibidem*.
- 104 V., NGA NDONGO, *Les médias au Cameroun : mythes et délires d'une société en crise*, Paris, l'Harmattan, 1993, p117.
- 105 Lire A., BA, *Télévision, paraboles et démocratie en Afrique*, Paris, l'Harmattan, coll. « Champs Visuels », 1996.
- 106 V., NGA NDONGO, *Ibidem*.
- 107 F., BRUNE, *Les médias pensent comme moi, fragments du discours anonyme*, Paris, l'Harmattan, 1993.
- 108 J.-P., WARNIER, *La mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 1999.
- 109 G., TESSMANN, *Ibid*, p156.
- 110 M.-L., ETEKI-OTABELA, *Ibidem*, p499.
- 111 Voir C., GUEBOGUO, « Suicide et Homosexualité en Afrique », 2002, www.semgai.free.fr.
- 112 Voir : C., GUEBOGUO, « Ce que parler veut dire : Essai d'analyse de 10 rumeurs circulant dans les milieux gais au Cameroun », 2003, www.semgai.free.fr
-

Pour citer cet article

Référence électronique

Charles Gueboguo, « L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hirer à nos jours », *Socio-logos* [En ligne], 1 | 2006, mis en ligne le 09 octobre 2008, consulté le 03 novembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/socio-logos/37>

Auteur

Charles Gueboguo

Doctorant en Sociologie, Université de Yaoundé I, charles_gue@hotmail.fr

Droits d'auteur



Socio-logos est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.