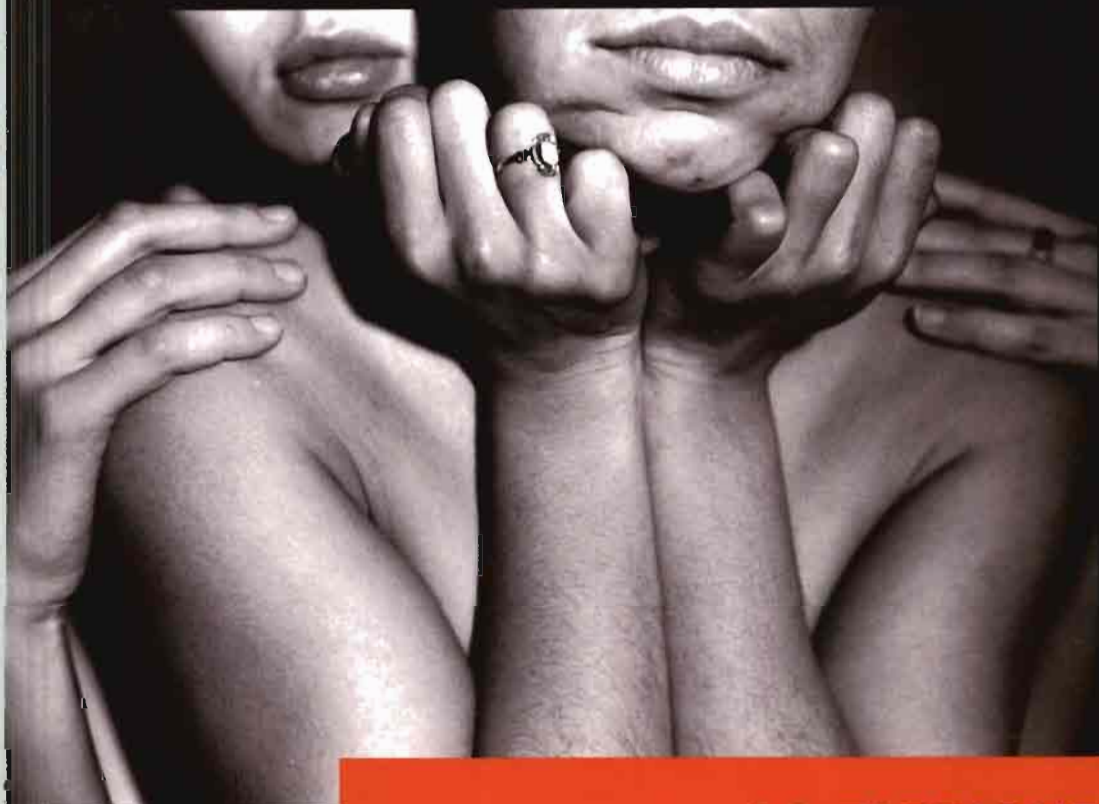


numéro 49 2009

autrepart

Revue de sciences sociales au Sud



**LA FABRIQUE
DES IDENTITÉS SEXUELLES**

IRD
Éditions

 **SciencesPo.**
Les Presses

ISSN
1278-3986

ISBN
978-2-7246-3164-7

SODIS
721 864.6

Prix
25 €

Rédaction
IRD 32, rue Henri-Varagnat
93243 Bondy cedex

Couverture
Hémisphères et compagnie

Périodicité
Revue trimestrielle

© 2009
Presses de la Fondation nationale
des sciences politiques

Illustration de couverture :
Couple.

Avec l'aimable autorisation
d'Emmanuelle Barbaras

© Barbaras, Emmanuelle

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés réservés pour tous pays. En application de la loi du 1^{er} juillet 1992, il est interdit de reproduire, même partiellement, la présente publication sans l'autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (3, rue Hautefeuille, 75006 Paris).

All rights reserved. No part of this publication may be translated, reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or any other means, electronic, mechanical, photocopying recording or otherwise, without prior permission of the publisher.

Autrepart est une revue à comité de lecture coéditée par l'Institut de recherche pour le développement (IRD) et les Presses de Sciences Po. Son objectif est de promouvoir la réflexion sur la complexité et les dynamiques des sociétés du Sud, en mouvement permanent pour penser et redéfinir leur propre réalité. Ces sociétés font face à des changements économiques, sociaux, politiques, écologiques... Les phénomènes de mondialisation relativisent l'autonomie des États, les inégalités intra et internationales se creusent, des transformations majeures affectent tantôt les politiques des États, tantôt la nature même des institutions. Les réactions et les adaptations multiformes des sociétés du Sud à ces changements sont au cœur des interrogations de la revue.

Le caractère transversal des sujets abordés implique en général de rassembler des textes relevant des différentes disciplines des sciences sociales.

COMITÉ DE PARRAINAGE

Claude Bataillon, Jean Coussy, Alain Dubresson,
Françoise Héritier, Hervé Le Bras, Elikia M'Bokolo,
Laurence Tubiana

COMITÉ DE RÉDACTION

Isabelle Attané (INED)
Virginie Baby-Collin (Université de Provence)
Sylvie Bredeloup (IRD)
Carole Brugeilles (Université Paris X Nanterre)
René Collignon (CNRS)
Charlotte Guénard (Université Paris I-DIAL)
Christophe Z. Guilmoto (IRD)
Nolwen Henaff (IRD)
Marie-José Jolivet (IRD)
Jean-Yves Martin (IRD)
Évelyne Mesclier (IRD)
Pascale Phélinas (IRD)
Nicolas Puig (IRD)
Jean Ruffier (CNRS – Université de Lyon 3)
Jean-Fabien Steck (Université Paris X - Nanterre)

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION

Michel Laurent

DIRECTRICE DE LA RÉDACTION

Laurence Quinty

SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION

Huguette Meignant

Autrepart, sur le site de l'IRD
www.autrepart.ird.fr



SciencesPo.
Les Presses

Indexé dans / Indexed in

- INIST-CNRS
- INGENTA
- African Studies Centre, Leiden, www.ascleiden.nl/Library/

Sommaire

La fabrique des identités sexuelles

Christophe Broqua, Fred Eboko : La fabrique des identités sexuelles.....	3
Peter Jackson : Global Queering and Global Queer Theory : Thai [Trans]genders and [Homo]sexualities in World History.....	15
Sébastien Roux : « On m'a expliqué que je suis "gay" » : tourisme, prostitution et circulation internationale des identités sexuelles.....	31
Judith Hermann : Du ministère des âmes au ministère des corps ? L'encadrement des pratiques sexuelles par l'église éthiopienne, entre sida et aide américaine....	47
Maïté Maskens : Identités sexuelles pentecôtistes : féminités et masculinités dans des assemblées bruxelloises	65
Aude Chalon : « Is "uncle" an "auntie" ? » Relations de même sexe, lien communautaire et constructions identitaires chez les Aborigènes (Australie)...	83
Catherine Enel, Joseph Larmarange, Annabel Desgrées du Loû, Abdoulaye S. Wade : À propos des partenaires féminines des hommes ayant des pratiques homosexuelles au Sénégal.....	103
Stéphanie Mulot : Redevenir un homme en contexte antillais post-esclavagiste et matrifocal	117
Michèle Cros, Quentin Mégret : D'un idéal de virilité à l'autre ? Du vengeur de sang au chercheur d'or en pays lobi burkinabé	137
Anne Attané : Quand la circulation de l'argent façonne les relations conjugales. L'exemple de milieux urbains au Burkina Faso	155
Mérim Cheikh : Échanges sexuels monétarisés, femmes et féminités au Maroc : une autonomie ambivalente.....	173
Françoise Grange Omokaro : Féminités et masculinités bamakoises en temps de globalisation	189
Véronique Petit, Lucas Tchetgnia : Les enjeux de la sexualité transactionnelle pré-maritale en milieu urbain camerounais	205
Christine Salomon : Vers le Nord	223

Derniers numéros parus

- 2005 33 *Inventer le patrimoine urbain dans les villes du Sud*, Galila El Kadi, Anne Ouallet et Dominique Couret
34 *Variations et Hommages*
35 *Les ONG à l'heure de la « bonne gouvernance »*, Laëtitia Atlani-Duault
36 *Migrations entre les deux rives du Sahara*, Sylvie Bredeloup et Olivier Pliez
- 2006 37 *La migration des emplois vers le Sud*, Nolwen Henaff
38 *La globalisation de l'ethnicité*, Elisabeth Cunin
39 *Variations*
40 *Tourisme culturel, réseaux et recompositions sociales*, Anne Doquet et Sarah Le Menestrel
- 2007 41 *On dirait le Sud...*, Philippe Gervais-Lambony et Frédéric Landy
42 *Variations*
43 *Prosperité des marchés, désarroi des travailleurs ?*, Laurent Bazin et Pascale Phélinas
44 *Risques et microfinance*, Eveline Baumann et Jean-Michel Servet
- 2008 45 *La ville face à ses marges*, Alexis Sierra et Jérôme Tadié
46 *Restructurations agricoles au Sud et à l'Est*, Alia Gana et Michel Streith
47 *Variations et dossier « dynamiques urbaines »*
48 *Les mondes post-communistes. Quels capitalismes ? Quelles sociétés ?*, Cécile Batisse et Monique Selim

La fabrique des identités sexuelles

Christophe Broqua, Fred Eboko

L'idée selon laquelle les questions de genre et de sexualité méritent d'être pensées ensemble n'est pas nouvelle. Pour autant, elle a mis du temps à s'imposer et ne va toujours pas de soi. Dans un texte phare publié au moment où la notion de genre émerge au cœur de la théorie féministe, Gayle Rubin développe le concept de « système sexe/genre » qu'elle définit comme « l'ensemble des dispositions par lesquelles une société transforme la sexualité biologique en produits de l'activité humaine et dans lesquelles ces besoins sexuels transformés sont satisfaits » [Rubin, 1998 (1975) : 6]. En même temps que le sexe social, le genre traduit l'orientation sexuelle : « Le genre n'est pas seulement l'identification à un sexe ; il entraîne aussi que le désir sexuel soit orienté vers l'autre sexe » [Rubin, 1998 (1975) : 33]. Genre et sexualité se trouvent ici indissociablement liés dans le cadre d'une théorie visant notamment à souligner la liaison entre l'oppression des femmes et celle des homosexuel-le-s.

Dans un texte publié neuf ans plus tard, en 1984, alors que le contexte des luttes et des productions intellectuelles féministes a changé, Gayle Rubin revient sur ses premières positions : « Le genre affecte la façon dont fonctionne le système sexuel, et le système sexuel a des manifestations spécifiques en fonction du genre. Mais bien que le sexe et le genre soient reliés, ils ne sont pas la même chose, et ils forment le fondement de deux aires différentes d'interaction sociale. Par opposition à ma prise de position de *The Traffic in Women*, je soutiens aujourd'hui qu'il est essentiel de séparer analytiquement le genre et la sexualité pour mieux refléter leur existence sociale séparée » [Rubin, 2001 (1984) : 128]. De fait, les deux domaines de recherche se développent séparément pendant longtemps, avec heureusement des exceptions [Ortner & Whitehead, 1981].

À partir des années 1980, l'essor des recherches consacrées aux femmes ou aux minorités sexuelles entraîne un certain renouvellement des approches de la sexualité et du genre dans les pays occidentaux. La pensée constructionniste domine, procédant à une dénaturalisation non seulement du genre mais aussi du sexe, également analysé comme une construction historiquement située [Laqueur, 1992 (1990)]. Au début des années 1990, apparaît aux États-Unis une nouvelle génération de travaux rassemblés plus tard sous le label de théorie *queer*, dont

l'ouvrage le plus influent, *Gender trouble* [Butler, 1990], propose de considérer le genre comme résultant de la répétition de comportements et d'actes de langage ayant une valeur performative, qui n'en sont donc pas l'expression mais bien le fondement. Ici, l'imbrication de la sexualité et du genre redevient centrale. Cette nouvelle approche accompagne et même influe sur le développement des travaux sur ces thèmes dans les pays non occidentaux [Morris, 1995]. Pourtant, à l'inverse des classiques de la théorie féministe, ceux de la théorie *queer* négligent quelque peu la comparaison anthropologique.

Parallèlement, dans les pays « du Sud », au cours des vingt dernières années, ce sont en grande partie les préoccupations liées à la fois à la santé de la reproduction et à la gestion des risques liés au VIH/sida qui ont provoqué la multiplication des recherches sur le genre et la sexualité, et en ont fixé les orientations. Encore aujourd'hui, les travaux sur la sexualité y sont souvent marqués par une optique de santé publique, et ceux sur le genre ont parfois du mal à se déprendre des approches liées à la thématique du « développement » [Arnfred, 2004]. Il demeure ainsi un certain clivage Nord/Sud, plus particulièrement sensible dans la littérature francophone. Les études réalisées dans les pays du Sud font souvent fi des outils conceptuels qui se développent dans les travaux ancrés au Nord qui, eux-mêmes, peinent à englober dans leur champ de réflexion théorique les situations empiriques des pays du Sud.

Ce numéro d'*Autrepart* propose d'envisager les processus de fabrication des identités sexuelles dans certaines sociétés du Sud et, ce faisant, de participer à réduire certains écarts thématiques ou théoriques qui séparent artificiellement les connaissances des identités sexuelles au Nord et au Sud.

Décloisonnements

Genre/sexualité

Ce volume repose sur l'idée selon laquelle les recherches en sciences sociales gagnent à envisager conjointement les questions de genre et de sexualité. Les contributions qu'il rassemble sont autant d'exemples d'articulations possibles entre ces deux objets. Il ne s'agit pas d'affirmer que genre et sexualité doivent être nécessairement associés, mais plutôt qu'il est parfois plus pertinent de ne pas les séparer. Plus précisément, il s'agit de montrer ce que le genre doit à la sexualité, car le lien inverse est plus facilement admis, ou encore ce que les identités sociales doivent aux questions sexuelles.

Dans leurs formes contemporaines, les identités sexuelles procèdent de la construction sociale à la fois du genre, ou sexe social, et de la sexualité, considérée ici non pas seulement comme « technique du corps » cantonnée à la sphère intime, mais comme objet de normes et de régulations sociales, politiques, religieuses, etc. Les questions sexuelles contribuent ainsi à la production des identités et des rapports sociaux ; par exemple, les évolutions concernant le contrôle de la fécondité, les pratiques de mutilation génitale, les normes de la conjugalité (en

particulier hors mariage), la sexualité non procréative ou les pratiques homosexuelles, conditionnent le statut des individus et les relations qu'ils entretiennent entre eux, au delà de la question classique de la division sexuelle du monde social. Ainsi conçue, l'identité sexuelle est un « mode de conceptualisation » non seulement « du rapport entre sexe et genre » [Mathieu, 1991 (1989)], mais aussi du rapport entre genre et sexualité. Elle constitue un concept plus facilement généralisable, à l'inverse par exemple de ceux d'hétérosexualité ou d'homosexualité, qui répondent à une histoire et à des significations sociales trop circonscrites pour pouvoir être transformés en catégories d'analyse applicables à l'ensemble des sociétés et des cultures.

Parler de « fabrique » des identités sexuelles, c'est envisager les logiques de production sociale (ou politique, religieuse, etc.) des catégories sexuelles, c'est-à-dire des catégories de genre et de sexualité, en même temps que les modes individuels ou collectifs de réappropriation ou de rejet de ces catégorisations. Compromis entre une définition sociale et une définition personnelle, l'identité sexuelle est la résultante d'un processus de fabrication jamais achevé ni stable, qui dépend fortement de la particularité des contextes et implique toujours différents facteurs. Les identités sexuelles doivent donc être appréhendées en envisageant les divers niveaux de cette production.

Nombreux sont les travaux anthropologiques qui ont analysé les conceptions et les processus de fabrication des sexes, mais trop souvent en suggérant qu'ils sont l'objet d'un consensus. Les contributions réunies ici montrent que la production des identités sexuelles, en même temps qu'elle engendre des formes hégémoniques, s'effectue au moyen de négociations voire de conflits, sous l'effet de facteurs variés, au premier rang desquels les phénomènes d'urbanisation et de globalisation. Les identités sexuelles ne sont pas seulement l'objet d'une reproduction sociale consensuelle ou inconsciente, mais aussi d'une transformation progressive impliquant le rôle actif des individus concernés.

Féminin/masculin

Pour des raisons liées à leur histoire, et notamment leurs liens avec les luttes féministes, les études de genre sont restées longtemps en grande partie consacrées aux femmes. Alors qu'elles n'ont eu de cesse, en mettant en évidence la dimension relative et construite du genre, de souligner son caractère relationnel, elles ont pourtant négligé l'analyse du pôle masculin. Il est ainsi progressivement apparu nécessaire, afin de rendre visible ce qui était un point aveugle, d'accorder une attention particulière aux productions de la masculinité. Ces dernières avaient longtemps été considérées comme allant de soi. La perspective la plus satisfaisante reste in fine d'appréhender, comme le font plusieurs contributions à ce numéro, la bipolarisation féminin/masculin comme un système dont aucun des deux pôles ne peut être envisagé séparément. Dans cette optique, s'impose préalablement la nécessité d'améliorer les connaissances sur le versant le moins exploré.

L'analyse des constructions de la masculinité s'est ainsi fortement développée dans la littérature scientifique de langue anglaise au cours des vingt dernières années. En revanche, la production demeure modeste pour ce qui est des travaux francophones portant sur les pays du Sud, alors qu'elle s'accroît sensiblement dans les recherches franco-françaises. La fabrique de la masculinité a par exemple été très étudiée par les Océanistes, à commencer par Gilbert Herdt [1981] ou Maurice Godelier [1982], dans des sociétés où ce thème semble s'imposer, tant y est centrale la place occupée par certains rituels d'initiation. Mais cette question a fait l'objet d'un faible intérêt dans les contextes où elle n'offre aucune manifestation spectaculaire. Pourtant, dans différents pays du Sud, les transformations politiques et sociales des dernières décennies ont favorisé la recomposition des normes de la masculinité, qui s'est articulée aux évolutions des statuts féminins, notamment dans les villes et en période prémaritale. C'est particulièrement vrai dans différents pays d'Afrique où la transformation de ces normes apparaît clairement lorsqu'elles sont appréhendées dans une perspective historique [Ouzgane & Morrell, 2005].

Dans cette optique, Stéphanie Mulot propose une analyse de la construction de l'identité masculine dans les sociétés antillaises. Le contexte historique et social de stratification « raciale » et économique incite les hommes noirs à la reconquête d'un pouvoir a priori déchu. La sexualité devient alors l'outil de cette reconquête, en particulier par les performances sexuelles dont les hommes s'enorgueillissent, mais aussi par le rejet de la figure de l'homosexuel qui, dans ce contexte, est associée à une inversion des genres et, partant, à un risque de perte de virilité, donc de pouvoir.

Hétérosexualité/homosexualité

Dans les pays occidentaux, en même temps que du genre, l'identité sexuelle procède de l'orientation sexuelle, par laquelle on désigne le choix d'objet sexuel et les significations qui lui sont attribuées. Certaines contributions à ce numéro permettent de réinterroger la conception occidentale dominante de l'orientation sexuelle, qui dichotomise hétérosexualité et homosexualité. Le cadre étroit de ce tableau binaire ne suffit pas à rendre compte de la complexité des identités sexuelles dans toutes les sociétés. De récents travaux d'histoire rappellent la centralité de certains types de pratiques homosexuelles dans le monde arabe ou au Moyen-Orient, sans qu'elles aient été pensées selon les catégorisations qui dans les pays occidentaux contemporains sont considérées comme allant de soi [El-Rouayheb, 2005 ; Najmadabi, 2005].

Catégories sociales d'invention récente, l'hétérosexualité et l'homosexualité ne constituent pas seulement des types de pratiques sexuelles, mais un ensemble de significations et de contraintes normatives dont le caractère situé reste ordinairement impensé. L'approche constructionniste de l'homosexualité en sciences sociales et en histoire, radicalisée à partir des années 1990 par la théorie *queer*, n'a eu de cesse de mettre au jour ce cadre invisible, notamment grâce à la multiplication des travaux réalisés dans les pays non occidentaux [Boellstorff, 2007], qui restent cependant rares en langue française.

Au Nord, la prégnance de ces catégories, qui font l'objet d'assignations en même temps que de réappropriations identitaires, masque largement le fait qu'au niveau des comportements, partout dans le Monde, y compris en France et aux États-Unis [Lhmond & Michaels, 2000], les pratiques bisexuelles sont plus nombreuses que les pratiques homosexuelles exclusives, c'est-à-dire que la majorité de ceux qui ont des rapports homosexuels ont également des rapports hétérosexuels. En Afrique, où l'existence de comportements homosexuels a longtemps été occultée par le mythe d'un continent hétérosexuel [Epprecht, 2008], la forte proportion de pratiques bisexuelles chez les hommes ayant des relations homosexuelles est un fait parfois décrit, mais dont toutes les dimensions n'ont pas été examinées dans le détail. C'est ce à quoi s'attache l'article de Catherine Enel et ses collègues, qui s'intéressent aux partenaires féminines des hommes ayant des pratiques homosexuelles au Sénégal, et aux différents types de relations qu'ils entretiennent ensemble. Cette analyse révèle qu'il existe une pluralité de logiques faisant intervenir, de manière combinée ou spécifique, sentiments, désirs ou volonté de s'inscrire dans le cadre d'une conjugalité procréative, et non pas seulement stratégie de camouflage des pratiques homosexuelles.

La représentation binaire des catégories d'orientation sexuelle n'est pas seulement trompeuse quant à la diversité des comportements. Elle constitue également un miroir déformé de la variété des agencements identitaires en fonction du double critère du genre et de la sexualité. En effet, la littérature anthropologique nous l'apprend, toutes les formes de non conformation aux normes sexuelles ou conjugales dominantes ne renvoient pas à la définition stricte et exclusive de l'homosexualité occidentale, comme le montrent en particulier plusieurs contributions qui portent sur les relations entre identités sexuelles minoritaires et globalisation.

Contexte global, transformations locales

La majorité des articles réunis dans ce numéro décrivent des transformations locales inscrites dans le contexte plus large de la mondialisation économique et culturelle. Loin d'une approche en quête d'altérité radicale, ils montrent que la production des identités sexuelles dépend fortement des spécificités du contexte local, où se jouent en même temps des effets de globalisation : situation post-coloniale, crise économique, échanges transnationaux relevant des migrations ou du tourisme, pratiques religieuses, politiques des ONG, etc.

L'impact du contexte de mondialisation sur les questions de genre et de sexualité constitue aujourd'hui un objet de recherche important dans la littérature anglophone [Altman, 2002]. Il a été particulièrement étudié dans le cas des identités sexuelles minoritaires : depuis le milieu des années 1990, les travaux se multiplient sur les liens entre « homosexualité » et globalisation, cherchant notamment à évaluer l'influence du « modèle occidental », si tant est qu'elle existe de manière univoque, sur d'autres régions du Monde.

L'article de l'historien australien Peter Jackson représente une excellente introduction à ces débats en même temps qu'une contribution à leur avancée. À partir

de l'exemple thaïlandais, il réfute l'idée selon laquelle l'identité gay occidentale se diffuse dans toutes les régions du Monde à la faveur du développement du capitalisme qui serait sa principale condition d'existence. Il montre le poids des agencements locaux qui, dans le cas de la Thaïlande, voient le genre primer sur le choix d'objet sexuel dans la constitution des identités. Mobilisant les travaux de trois auteurs majeurs (Michel Foucault, John D'Emilio et Randolph Trumbach), il pose la question de l'origine de cette configuration du système genre/sexualité, faisant la part entre fondements historiques et évolutions récentes. Il plaide en conclusion pour le maintien du recours à la théorie *queer* dans l'analyse des liens entre globalisation et identités sexuelles.

Une enquête réalisée en Australie par Aude Chalon abonde en partie dans le même sens. Parmi les Aborigènes, les personnes ayant des pratiques homosexuelles ne mobilisent que partiellement le vocabulaire et donc les catégories de représentation des pays occidentaux pour se définir. L'individualisation que suppose l'identification à ces catégories n'est souvent pas compatible avec le maintien d'une inscription dans la communauté sociale d'origine. Pour beaucoup, l'identité investie est celle de la *sistergirl*, personne de sexe masculin à l'apparence et aux manières d'agir considérées comme féminines. Cette identité est parfois revendiquée comme ayant sa place dans la culture « traditionnelle » commune. Néanmoins, la stigmatisation dont cette catégorie reste l'objet inspire des mouvements de défense qui n'évitent pas sa réification et la rabattent en partie sur le répertoire identitaire homosexuel ou transgenre.

À partir d'une approche sociologique, Sébastien Roux observe en milieu urbain thaïlandais le processus incertain d'appropriation de l'identité gay par les hommes qui ont des échanges sexuels rétribués avec des touristes occidentaux. Bien que cette catégorie identitaire ne corresponde pas vraiment aux significations sociales de la sexualité à Bangkok, elle bénéficie du fait d'être envisagée à l'aune des bénéfices financiers qu'elle peut procurer. Ici, les identités sont définies par le genre de l'individu plus que par le sexe de ses partenaires, comme l'illustre l'importance de la figure du *kathoey*, homme biologique doté de certains attributs féminins, au niveau de l'apparence et du statut social. C'est à ce contexte que se heurtent certaines ONG travaillant auprès des hommes prostitués, qui tentent de leur faire intégrer les catégories à partir desquelles est pensée la lutte pour l'émancipation des minorités sexuelles dans les pays occidentaux.

Apparaît ainsi la question importante des mobilisations collectives locales ou transnationales et des initiatives d'aide au développement se donnant pour objectif la défense de valeurs relatives aux questions de genre ou de sexualité. À l'action des pouvoirs publics dans les domaines de la famille, de la reproduction, de la santé sexuelle, répondent les actions des associations et des ONG, produisant de concert ou sur un mode conflictuel les cadres sociaux des identités et des comportements. Sur ce thème, une littérature de plus en plus importante analyse la promotion (voire l'imposition) du modèle occidental sur les questions sexuelles [Buss *et al.*, 2005] concernant par exemple la condition des femmes, les mutilations

génitales, le mariage des jeunes, le trafic des travailleuses du sexe, la pénalisation de l'homosexualité, etc. En même temps que les entreprises visant l'émancipation ou le développement des libertés au sens où l'entendent les organisations occidentales ou internationales, d'autres initiatives visent à renforcer certaines valeurs morales. Ainsi en est-il des actions du PEPFAR (President's Emergency Plan for AIDS Relief), programme international de lutte contre le sida créé par le Président des États-Unis en 2003, dont Judith Hermann propose l'une des premières analyses reposant sur un travail de terrain ethnographique, à propos des actions menées en Éthiopie. S'appuyant sur les réseaux d'une église solidement implantée dans le pays, l'Ethiopian Orthodox Church, le PEPFAR cherche à développer ses programmes de prévention qui prônent l'abstinence et la fidélité, œuvrant ainsi au moins autant pour la défense de valeurs morales que pour la santé publique. Mais il apparaît au final que les types de gouvernance envisagés respectivement par le PEPFAR et l'EOC diffèrent très sensiblement.

Les relations entre religion et identités sexuelles sont également évoquées, du point de vue des pratiquants cette fois, par l'article de Maïté Maskens, qui concerne les effets de la participation à des assemblées pentecôtistes bruxelloises. Dans les deux groupes ethnographiés, les femmes occupent une place prépondérante et la majorité des fidèles sont des migrants originaires d'Afrique sub-saharienne et d'Amérique latine. Si les positions relatives au genre et à la sexualité n'y sont guère homogènes, ces assemblées religieuses sont utilisées comme espaces de contestation des normes dominantes de la société d'accueil sur ces questions. Les femmes tirent profit de leur influence dans cette arène pour faire valoir leur conception de la masculinité. Elles confortent les hommes dans l'autorité qu'elles leur reconnaissent, tout en veillant à ce qu'ils respectent les interdits prescrits, afin de se protéger des dérives redoutées de la virilité.

Éclairant d'une autre manière l'impact décisif des échanges liés aux migrations sur la construction des identités sexuelles, la contribution de Michèle Cros et Quentin Mégret s'attache à montrer les transformations produites sur les définitions de la masculinité en pays Lobi, au Burkina Faso, par l'arrivée massive d'orpailleurs originaires d'autres régions. La virilité guerrière du « vengeur de sang » lobi, impliquant une stratégie de conquête des femmes conditionnée à la démonstration de sa bravoure, se trouve alors remplacée par le potentiel de séduction conféré aux orpailleurs par les biens dont ils disposent et peuvent faire bénéficier leurs partenaires féminines. Ainsi, la circulation de l'argent occupe une place déterminante dans la construction des identités sexuelles, ce qui apparaît de manière tout aussi centrale dans d'autres contributions africanistes.

La matérialité des identités sexuelles

Plutôt rares avant l'apparition du sida, les recherches sur la sexualité en Afrique se sont multipliées dans le contexte de l'épidémie. Certaines d'entre elles ont été fortement critiquées pour être sous-tendues par des préjugés culturalistes. D'autres

l'ont été pour présenter une image trop monolithique et figée de la réalité, notamment dans le cadre des productions sur « genre et développement » [Arnfred, 2004]. Ce problème renvoie à celui plus général de l'analyse par les chercheurs occidentaux des rapports de genre dans les pays du Sud : au discours scientifique postulant l'universalité de la domination masculine s'est opposé celui soulignant la capacité des femmes à user d'un certain pouvoir, moyennant une distinction entre prestige (des hommes) et pouvoir (des femmes) dont le schématisme a été critiqué [Ortner, 1990]. Loin d'être aujourd'hui dépassée, la tension entre ces deux conceptions se trouve en un sens réactivée dans la littérature sur la sexualité dite « transactionnelle » en Afrique, qui connaît un important développement depuis quelques années.

En milieu urbain africain, le recul de l'âge au mariage (plus précoce en milieu rural, surtout pour les femmes) et l'abaissement de l'âge au premier rapport sexuel induisent un accroissement de la période de sexualité prémaritale au cours de laquelle les formes relationnelles établies entre partenaires sexuels ou conjugaux répondent à des normes évolutives. Le « dispositif d'alliance » se double d'un « dispositif de sexualité » [Foucault, 1976] au travers duquel se négocient et se définissent les identités. En même temps, les contextes de croissance démographique, de crise économique, de chômage ou de précarité sociale, non seulement contribuent à la recomposition des logiques familiales et conjugales, mais conditionnent aussi les formes de la sexualité, les rapports de genre et donc la construction des identités sexuelles.

Dans différents pays d'Afrique, l'accélération de la monétarisation des rapports sociaux s'étend au domaine de la sexualité. Conformément aux analyses de Paola Tabet, pour qui les échanges economico-sexuels forment un continuum ne permettant pas de dissocier radicalement les formes commerciales des formes ordinaires de la sexualité [Tabet, 2005], les échanges sexuels supposent ici très souvent des rétributions matérielles ou financières. Dans la littérature anglophone, la « sexualité transactionnelle » en Afrique est désormais l'objet d'une grande attention. La multiplication des travaux sur ce thème traduit sans doute moins la transformation radicale des pratiques observées que celle des orientations de la recherche qui semble se résoudre à ne plus cloisonner autant qu'avant la prostitution et la sexualité ordinaire [Hunter, 2002]. Si la monétarisation des échanges sexuels en Afrique n'est pas nouvelle, puisqu'elle a déjà été décrite il y a plus de trente ans [Vidal, 1977], il est cependant probable qu'elle ait pris de l'ampleur ces dernières décennies, comme le suggère Anne Attané. À partir du cas du Burkina Faso, elle propose de resituer ces évolutions dans le temps long, en montrant ce qu'elles doivent aux politiques coloniales, aux formes d'organisation familiale promues par l'État depuis son indépendance, puis aux mutations plus récentes des pratiques matrimoniales. La circulation de l'argent occupe une fonction centrale dans la relation de couple, et par extension dans toute relation sexualisée, remplaçant d'autres modes de régulation et de hiérarchisation sociales.

La monétarisation du domaine de la sexualité n'est pas dépourvue d'ambivalence. Au Maroc, la colocation entre femmes célibataires qu'a étudiée Mériam

Cheikh leur procure une relative autonomisation. Celle-ci s'accompagne dans certains cas du développement de pratiques sexuelles rétribuées qui semblent faciliter l'émancipation des intéressées. Le suivi de quelques trajectoires permet cependant de constater que ces pratiques ne sont pas nécessairement génératrices de modes d'accomplissement alternatifs. Au contraire, elles sont parfois suivies d'une quête d'honneur par un retour parallèle ou exclusif vers une carrière conjugale plus conforme aux attentes sociales ou familiales.

Dans la capitale du Mali, les échanges économique-sexuels sont au principe des relations entre filles et garçons rencontrés par Françoise Grange Omokaro. Ils ont pour conséquence la recomposition des normes et des rapports de genre. L'obligation faite aux garçons de subvenir aux besoins de leur partenaire confère aux filles un certain pouvoir dont elles ne se privent pas d'user. Il en découle une difficulté croissante des garçons qui, se trouvant confrontés à la précarité, voient se complexifier leur accès à la sexualité et s'amenuiser leur pouvoir masculin. Ce diagnostic conduit l'auteure à se demander si l'on assiste ici à une « rupture dans le continuum » de l'échange économique-sexuel qui, selon Paola Tabet, implique toujours le contrôle de la sexualité des femmes par les hommes.

Comme à Bamako, la sexualité « transactionnelle » occupe une place centrale dans les relations prémaritales étudiées par Véronique Petit et Lucas Tchegnina à Douala (Cameroun). Dans l'expérience ordinaire de la sexualité, la frontière entre échanges sexuels justement rétribués ou comportements trop intéressés n'est jamais nette, comme l'illustrent les catégories mobilisées pour les penser ou les désigner, qui permettent leur disqualification le cas échéant. Bien que les filles soient incitées par le contexte social et même familial à de telles pratiques, elles doivent aussi affronter les stigmates qu'elles impliquent dans certains cas. Évoquant aussi les situations d'hommes entretenus par leurs partenaires féminines, les auteurs voient dans cette inversion des rôles, une inversion de l'inégalité et non pas son effacement. Ce cas de figure est l'objet d'une attention nouvelle dans la recherche francophone, dont témoigne l'article de Christine Salomon qui clôt ce volume.

Au Sénégal, certains hommes entretiennent des relations avec des femmes blanches plus âgées originaires du Nord. Comparée au schéma dominant de l'échange économique-sexuel dépeint par les articles précédents, cette situation se caractérise par une inversion des rôles de genre et se trouve en même temps déterminée par le facteur « racial » et la différence d'âge. Ainsi, cette analyse participe du développement récent des travaux sur l'intersection entre sexe et « race » suivant la voie tracée par une partie des études féministes [Guillaumin, 1992 ; Dorlin, 2007], en même temps que des études sur le « tourisme sexuel » auprès d'hommes en contexte post-colonial [Padilla, 2007]. Elle contribue également à compléter utilement le cadre théorique développé par Paola Tabet, qui ne retenait dans son modèle que les cas de services sexuels féminins procurés aux hommes.

À travers ces dernières contributions, la portée heuristique des recherches qui se développent autour des dimensions transactionnelles de la sexualité apparaît

clairement, laissant présager de futurs développements. Ces études invitent notamment à renouer d'une manière nouvelle avec une analyse « matérialiste » du genre et de l'identité sexuelle, ou à approfondir l'approche intersectionnelle visant ici à mieux comprendre comment s'articulent genre, sexualité, classe et « race ».

BIBLIOGRAPHIE

- ALTMAN D. [2002], *Global sex*, Chicago, The University of Chicago Press.
- ARNFRED S. [2004], « Re-thinking sexualities in Africa », in Arnfred S. (éd.), *Re-thinking sexualities in Africa*, Uppsala : Nordiska Afrikainstitutet : 7-29.
- BOELLSTORFF T. [2007], « Queer studies in the house of anthropology », *Annual Review of Anthropology*, 36 : 17-35.
- BUSS D., FLETCHER R., MONK D., MONRO S., PHILLIPS O. [2005], « Introduction to "Sexual movements and gender boundaries : legal negotiations of the global and the local" », *Social & Legal Studies*, 14 (1) : 5-15.
- BUTLER J. [2005 (1990)], *Trouble dans le genre : pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte.
- DORLIN E. (éd.) [2007], *Black feminism : anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, L'Harmattan.
- EL-ROUAYHEB K. [2005], *Before homosexuality in the arab-islamic World, 1500-1800*, Chicago, The University of Chicago Press.
- EPPRECHT M. [2008], *Heterosexual Africa ? The history of an idea from the age of exploration to the age of AIDS*, Athens, Ohio University Press.
- FOUCAULT M. [1976], *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- GODELIER M. [1982], *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard.
- GUILLAUMIN C. [1992], *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, Paris, Côté-femmes.
- HERDT G. [1981], *Guardians of the flutes : idioms of masculinity*, New York, McGraw-Hill.
- HUNTER M. [2002], « The materiality of everyday sex : thinking beyond "prostitution" », *African Studies*, 61 (1) : 99-120.
- LAQUEUR T. [1992 (1990)], *La fabrique du sexe : essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard.
- LHOMOND B., MICHAELS S. [2000], « Homosexualité/hétérosexualité : les enquêtes sur les comportements sexuels en France et aux USA », *Journal des anthropologues*, 82-83 : 91-111.
- MATHIEU N.-C. [1991 (1989)], « Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre », in Mathieu N.-C., *L'anatomie politique : catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes : 227-266.
- MORRIS R.C. [1995], « All made up : performance theory and the new anthropology of sex and gender », *Annual Review of Anthropology*, 24 : 567-592.
- NAJMABADI A. [2005], *Women with mustaches and men without beards : gender and sexual anxieties of Iranian modernity*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press.
- ORTNER S. [1990], « Gender hegemonies », *Cultural Critique*, 14 : 35-80.

- ORTNER S., WHITEHEAD H. (éd.) [1981], *Sexual meanings : the cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OUZGANE L., MORRELL R. (éd.) [2005], *African masculinities : men in Africa from the late nineteenth century to the present*, New York, Palgrave MacMillan.
- PADILLA M. [2007], *Caribbean pleasure industry : tourism, sexuality, and AIDS in the Dominican Republic*, Chicago, The University of Chicago Press.
- RUBIN G. [1998 (1975)], *L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre*, Paris, Cahiers du CEDREF, n° 7.
- RUBIN G. [2001 (1984)], « Penser le sexe : pour une théorie radicale de la politique de la sexualité », in Rubin G. et Butler J., *Marché au sexe*, Paris, EPEL : 63-139.
- TABET P. [2005], *La grande arnaque : sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris, L'Harmattan.
- VIDAL C. [1977], « Guerre des sexes à Abidjan : masculin, féminin, CFA », *Cahiers d'études africaines*, XVII (65) : 121-153.

Global Queering and Global Queer Theory: Thai [Trans]genders and [Homo]sexualities in World History

Peter A. Jackson*

Introduction

Since the early 1990s, many authors [e.g. Plummer, 1992; Altman, 1996a, 1996b, 1997, 2001; Drucker, 2000; Jackson, 2000] have identified the transnational proliferation of new same-sex and transgender identities and cultures as a significant instance of cultural globalisation. In 1992, Plummer wrote, “Homosexualities have become globalised”. [Plummer, 1992: 17] Altman has labeled this phenomenon “global queering”, [Altman 1996a] and in a 1997 article “Global Gaze/Global Gays” he observed, “What strikes me is that *within* a given country, whether Indonesia or the United States, Thailand or Italy, the *range* of constructions of homosexuality is growing”. [Altman, 1997: 424, emphases in original] Cruz-Malavé and Manalansan observe, “Queerness is now global. Whether in advertising, film, performance art, the Internet, or the political discourses of human rights in emerging democracies, images of queer sexualities and cultures not circulate around the globe.” [Cruz-Malavé & Manalansan 2002, p. 1] These observations raise the question of what has produced apparently similar transgender and homosexual identities in diverse social, political, and cultural settings.

Recent research on queer Asia¹ presents challenges for understanding the globalisation of homosexual and transgender identities. Firstly, this research has critiqued early accounts that explained global queering primarily in terms of the spread of Western, especially American, sexual and gender cultures. Transnational similarities amongst queer cultures are indeed emerging. However, diverse new queer identities have also developed in Asia that are not converging towards Western forms. These local sex cultural differences are not merely residues of premodern Asian traditions,

* Historian, Australian National University, Division of Pacific and Asian History, RSPAS, ANU Canberra ACT 0200, Australia. Peter.Jackson@anu.edu.au

1. While now used widely in anglophone countries to refer collectively to diverse gay, lesbian, bisexual, transgender, and transsexual identities, the term “queer” is not used in all societies. Nonetheless, the growing influence of queer studies in Asia was reflected in the more than 160 papers presented at the *1st International Conference of Asian Queer Studies* convened by the Australia-based AsiaPacifiQueer Network in Bangkok in July 2005. See: <http://bangkok2005.anu.edu.au/>

but have emerged in the modern era. The new forms of sex and gender difference in Asia – which are different from both their own historical traditions and Western queer cultures – show that cross-cultural borrowing is not the only, or necessarily predominant, force producing the broad-scale sex cultural transformations of global queering. Recent research emphasises the importance of local agency in indigenous processes of sex cultural change and reveals that the emergence of local differentiation within and cross-cultural similarities amongst sexual cultures are equally salient modern phenomena. In brief, this research confirms that local processes remain powerful forces for cultural transformation and are central to both new forms of sex cultural difference *and* the transnational convergences that are emerging in world sexual cultures.

In the first part of this study I summarise some of the misconceptions of first generation studies of global queering that have been debunked by recent research. In the second section I summarise the results of research on Thai homosexual and transgender cultures as a basis for considering the theoretical challenge of producing a more adequate account of global queering. Untangling the presumptions that underpin homogenizing “McWorld” [Barber, 1996] or “McGay” [Boellstorff, 2005] misunderstandings of global queering requires both empirical studies queer cultures beyond the West and a re-assessment of Western-derived queer theory. None of the models developed to explain modern Western queer history account fully for global level changes in homosexual and transgender cultures. I conclude by proposing that hybridising the alternative queer historiographies presented by Foucault, Trumbach, and D’Emilio, respectively, may provide a basis for developing a more adequate account of modern transnational queer history.

Correcting misconceptions about global queering

Globalisation is Not Homogenising World Queer Cultures

Comparative research on Asia’s diverse queer cultures [e.g. Morris, 1994; Jackson, 1995, 2004; Garcia, 1996; Johnson, 1997; McLelland, 2000; Sinnott, 2004; Martin, 2004; Costa & Matzner, 2007; Graham Davies, 2007] has questioned earlier views that, “[g]lobalisation has helped create an international gay/lesbian identity”. [Altman, 2001: 86] This research has revealed a proliferating diversity of sexual and gender identities that in some, but not all, countries have drawn upon the English identity labels “gay” and “lesbian”. As Boellstorff [2005, 2007] writes in the case of Indonesia, these labels have often been appropriated to mark new local forms of same-sex identity rather than the borrowing of Western cultural patterns. Adam *et al.* argue that while “parallels in the development of gay and lesbian movements are striking”, [Adam *et al.*, 1999: 344]

[S]imilarities in activities, styles, symbols, institutions, language, and so on... do not imply the identities are the same... [A]pparent commonalities must not blind us to differences that exist in the meanings of these practices. Country-specific elements remain important... [Adam et al., 1999: 348]

Weeks observes that the many forms of local difference recognised in recent studies of queer globalisation are, “helping to dissolve the idea of a single universal

lesbian or gay identity”, [Weeks, 2007: 219] and he concludes that, “[T]he Western gay is not seated at the top of an evolutionary tree... notions of what it is to be sexually different are likely to be radically modified as the “perverse dynamic” at the heart of so many cultures... confronts the imperatives of global interconnectedness.” [Weeks, 2007: 218] Research on Asia’s queer cultures reveals the local meanings of global tendencies, presenting a complex picture of processes that are producing the apparent paradox of simultaneous sex cultural differentiation and convergence. In summary, research on global queering in Asia confirms Appadurai’s account of cultural globalisation as a multifaceted phenomenon, “[G]lobalisation is... [an] uneven and even *localising* process. Globalisation does not necessarily or even frequently imply homogenisation or Americanisation”. [Appadurai, 1996: 17, emphasis in original].

Americanisation is not the main source of global queering

In the study in which he coined the expression “global queering”, Altman quotes a 1996 article from *The Economist* on the internationalisation of gay identity, “In effect, what McDonald’s has done for food and Disney has done for entertainment, the global emergence of ordinary gayness is doing for sexual cultures”². As Wilson observes, many discussions of Asian queer subjectivities have assumed “an import-export calculus” by assuming that queer sexualities beyond the West “derive from US-inflected Western modes of sexuality or from Western-based systems of modernity, such as capitalism”. [Wilson 2006] She critiques such views for recapitulating Western hegemony by locating the source and agency of modern queer life solely in the West.

Altman points out that while American economic power may be at the centre of the globalisation of capitalism, there are limits to the scope of American cultural influence. For example, American religious culture has much less impact internationally than American economic, political, and military power, “The peculiarly American combination of free-market economics with restrictive sexual morality means that [American] sex panics are not always easily internationalised. Indeed the US moral right, despite considerable efforts, has had at best a patchy influence on the rest of the world”. [Altman, 2001: 153] Altman adds, “Similarly, the internal arguments of American feminists and homosexuals often seem largely irrelevant outside the United States”. [Altman, 2001: 154] That is, religious and sex cultural issues that are of defining importance within the United States are often ignored by the rest of the world and “despite considerable efforts” many American cultural attitudes have not been internationalised. Altman’s account of American cultural specificity shows that American economic dominance has not always led to cultural Americanisation, and that theories of cultural globalization, including global queering, need to highlight the extent of local autonomy that exists even with the growth of transnational capitalism.

2. *The Economist*, 6 January 1996, “Let Them Wed”, p.84, cited by Altman [1996a].

Drucker argues that “deep-going social processes like urbanisation, and a minimum of political space to organise a [queer] community” [Drucker, 2000: 15] have been more important than cultural borrowing in the internationalization of queer cultures and he resists, “any implication of a uniform process moving more or less quickly in a single direction”. [Drucker, 2000: 15] Summarising research on Indonesian gay cultures, Boellstorff writes, “A frequent Western misunderstanding is that gay tourism or international gay organizations have played a significant role in the translocation of ‘gay’ subjectivities to Southeast Asia, an assertion commonly made without a shred of supporting evidence”. [Boellstorff, 2007: 198] He also argues that, “[T]here has been a failure in queer studies... to set forth any theorisation of the Southeast Asian gay subject that does not presume inauthenticity, complicity, or domination [by presumed Western precedents]”. [Boellstorff, 2007: 198]

Several lines of inquiry demonstrate that cultural borrowing from the West has not been the main source of either the emergent similarities or the new forms of difference among world queer cultures. Linguistic evidence played a key role in early arguments that cross-cultural borrowing of Western homosexual identities had been the main process driving global queering. The fact that increasing numbers of homosexual men in both Western and non-Western societies use the label “gay” was central to arguments about the “global gay” [Altman 1997]. However, the vocabularies of Thailand’s queer cultures reveal a high degree of local linguistic autonomy rather than a copying of Anglophone Western models.

The contemporary labeling of Thai male homosexual identities as “gay” indeed involves appropriation from English, with the word “gay” first being used by Thai men involved in relationships with Western men in Bangkok in the early 1960s. [Jackson 1999, 2004] However, the role of Western expatriates in the origins of Thailand’s new queer identities should not be over-emphasised as adaptation of the term “gay” beyond the West often marks the emergence of distinctive new local worlds of homosexual meaning. As Adam *et al.* [1999] observe, the globalisation of the word “gay” does not signal the rise of a universal gay identity but rather the adoption of a set of strategies that may produce different forms in different places. Western observers have often misinterpreted the borrowing of the term “gay” to label these strategic local engagements as the borrowing of a Western identity. Indeed, Thai gay populations have drawn creatively on foreign idioms to label local sex-cultural patterns and often use English in ways that are alien in English-speaking countries. For example, in Thailand the “top/bottom” or “actif/passif” pairing is labeled with the borrowed terms “gay king”/“gay queen”, or often simply “king/queen”. While “queen” has historical associations with effeminate homosexuality in English-speaking countries, its pairing with “king” to denote a preferred variety of homosexual activity is unique to Thailand. It is likely that the paired idioms “gay king”/“gay queen” are not a direct borrowing from Western gay cultures but rather derive from the names of two now-demolished cinemas in post-War Bangkok. In the 1950s and 1960s, the Kings Cinema and Queens Cinema were co-located in Bangkok’s Wang Burapha shopping precinct, with both venues often screening foreign erotic movies.

Thai homosexual women have a much more ambiguous relationship to English than Thai gay men and generally resist the label “lesbian” and ignore the English-language lesbian idiom of “butch/femme”. Nonetheless, Thai homosexual women have adapted other English terms to coin the paired expression *tom-dee* [from “tom boy” and the second syllable of “lady”, respectively] to refer to female same-sex partners involved in butch/femme-type relationships. [see Sinnott 2004] Like their gay compatriots, Thai *toms* and *dees* have drawn on English as a resource to coin their own distinctive neologisms.

In contrast to both the gay and *tom-dee* cultures, the main local terms for male-to-female [m-t-f] transgenders and transsexuals in Thailand ignore English and reflect Thai terminologies. The most common local term for m-t-f transgenders is *kathoey* and even many popular synonyms for this term, such as *phu-ying praphet song* [“second type of woman”], draw on Thai rather than English. The local neologism “lady boy” is sometimes used by Thais when speaking to an international audience, but again this reflects a Thai usage that is not found in the English-speaking world.

If language use does indicate the origins of a modern queer culture, then the above evidence shows that even when English is used in Thailand it indicates linguistic innovation and local autonomy as much as foreign borrowing. The mix of creative adaptation, active resistance, and nonchalant indifference that Thailand’s gay, *tom-dee*, and *kathoey* cultures, respectively, show to queer English show the need to look for a highly uneven mix of forces in explaining global queering.



Figure 1 – A 2007 postcard used in safe-sex outreach activities amongst Thai MSM [men-who-have-sex-with-men] reflects the distinctive local uses of English to describe the diverse identities that make up Thailand’s contemporary male homosexual cultures. “King” and “Queen” denote “top” and “bottom”, respectively. “Bi” is an abbreviation of “bisexual”, while “both” denotes sexual versatility, or a gay man who is “both king and queen”. [Source: Rainbow Sky Association of Thailand]

Historical evidence also challenges the view that cultural borrowing from the West provided the impetus for the development of modern Asian queer cultures. What Wilson [2006] calls the “import-export calculus” of global queering assumes that the West has imposed its form of modernity on the rest of the world, whether by imperialism in the colonial era or neo-imperialism since World War II. However, not all modernisation in Asia has resulted from colonial rule or neo-colonial expansionism. It is often forgotten that not all of Asia was colonised by the West. Japan and Siam³ both remained independent throughout the colonial era and significantly it is in these two countries that Asia’s first modern homosexual communities emerged⁴. An import-export model of global queering does not explain why Tokyo and Bangkok emerged as Asia’s first “gay capitals” rather than the metropolitan centres of former colonies, such as Jakarta, Bombay, and Saigon, where direct rule by Europeans extended over many decades if not centuries. The import-export model does not explain why modern Asian homosexualities emerged first in those societies that suffered the *least* direct impact from Western imperialism. Contact with the West, at least in its imperialist colonising form, delayed rather than assisted the development of modern gay cultures in Asia. In contrast to the view that global queering in Asia emerges from the region’s subordination to the West, it is clear that the relative *autonomy* of politically independent Siam and Japan vis-à-vis the West was central to the early emergence of modern gay cultures in both countries.

Contemporary Asian transgenders are not “traditional”

Early global queering studies, including my own, [Jackson 1995] often presented an opposition between m-t-f transgenderism, imagined as a site of persistent premodern “tradition”, and gay male homosexuality, represented as a domain of transgressive, Western-influenced, commodified modernity. This is a view I have since revised. [Jackson 2003a]. Recent research reveals Asia’s gay, lesbian, and m-t-f transgender cultures to all be modern forms that differ from both Western queer cultures *and* the premodern gender/sex cultures of their own societies. Boellstorff criticizes the emphasis on “tradition” in accounts of transgenderism in Asia, observing that in the case of Indonesia “although *warias* [m-t-f transvestites] live in a postcolonial nation-state, analyses often frame them in terms of locality, tradition, and ritual”. [Boellstorff 2007, p. 81] Summarizing research on m-t-f transvestites in Southeast Asia, he writes:

[M]ale transvestites in Southeast Asia are not legacies of prior “traditions.” Rather the available evidence suggests that male transvestites emerged as “commodified transgender” subject positions only in the late nineteenth century or early twentieth. [Boellstorff 2007, p. 192]

3. The country was called Siam until 1939, when the name was changed to Thailand.

4. For accounts of the modern history of male homosexuality in Japan see Pflugfelder [1999] and McLelland [2000, 2005].

My research on Thai queer genders and sexualities reveals that contemporary patterns of *kathoey* transgenderism are just as recent and as different from pre-modern forms as Thai gay sexualities, with Thailand's *kathoey* cultures taking their current forms as a result of a 20th century revolution in Thai gender norms. [Jackson 2003a] The antiquity of the term *kathoey* has masked the modernity of the identities now labeled by this word. While research on Asian queer cultures has critiqued "Out of America" explanations of global queering, it confirms Altman's contention that capitalism has played a central role. Indeed, new Asian transgender identities have emerged within the same context of market capitalism that Altman argues has supported the globalisation of gay-type identities. Future historical research will need to abandon the mistaken association of transgenderism with pre-capitalist residues of tradition and instead trace how the market has provided a space within which new transgender identities have formed around the commodification of modern norms of feminine beauty.

Global queering began before "globalisation"

Some discussions of global queering have suggested that new Asian queer identities emerged only in the 1990s as part of the most recent wave of post-Cold War globalising influences. For example, Berry *et al.* state, "The recent emergence of gay and lesbian communities in Asia and its diaspora is intimately linked to the development of information technology in the region." [Berry *et al.*, 2003: 1] However, this historical sequence, which positions non-Western queer cultures as emerging after sex-cultural transformations that it is assumed took place first in the United States in the 1960s is inaccurate. Global queering has a considerably deeper history than is represented in many accounts of the phenomenon, with new forms of sexual subjectivity being apparent in Thailand since at least the early 1960s. Gay and transgender *kathoey* cultures emerged in Bangkok decades before the internet era, and the word "gay" was being used by masculine homosexual men in that city several years *before* the June 1969 Stonewall uprising in New York City saw the establishment of the modern gay liberation movement in the West. [See Jackson 1999]

Chauncey [1994] maintains "the hetero-homosexual binarism, the sexual regime now hegemonic in American culture, is a stunningly recent creation", [Chauncey, 1994: 13] and identifies the mid-twentieth century as the period when modern American ideas of homosexuality emerged. This chronology of American sex cultural shifts is very close to the periodisation revealed in my research on Thailand, [Jackson 1999, 2000] where contemporary understandings of both *kathoey* and gay emerged in the years after World War II. Given that sex cultural changes in Bangkok were largely contemporaneous with those in America, the question then is not how Asian societies such as Thailand borrowed Western queer cultural patterns but rather why sexual cultures in parts of Asia and the West *both* underwent major transformations in similar, but also distinctive, ways over the same period of the 20th century. Answers to this question will need to identify *common transnational processes* that impacted on both Asian and Western sexual cultures.

Boellstorff [2005, p. 219] points to three spatio-historical scales at which Asian queer subjectivities have been analysed: [1] the local or “ethnolocal”, which anthropological studies often identify as the site of premodern transgender and homoerotic traditions; [2] the national, which historical research links with the tradition-disrupting impact of colonialism, the imposition of Western heteronormative sexual regimes, and movements for national independence; and [3] the global, which political-economy and cultural studies approaches interpret as reflecting the contemporary postcolonial moment of transnational capitalism. Of these three scales, he identifies the nation as the most important in defining the distinctiveness of modern Indonesian gay, lesbian [*lesbi*], and transvestite [*waria*] identities, all of which differ from ethnolocal traditions while also failing to conform to what he terms “McGay” accounts of a homogeneous global queer culture. Boellstorff opens the way to consider the nation as a third space of global queering analysis between anthropological emphases on the “local difference” of premodern homoeroticisms, on the one hand, and political-economy approaches that assume an emerging transnational “sameness” among globalisation-era [homo]sexualities and [trans]genders, on the other.

My research confirms the value of this approach and reveals the importance of the emergence of the Thai nation in modern Thai queer history. However, distinctive national orders have developed in each country, with a modern state emerging in Thailand in the absence of a colonial history while in Indonesia the state has emerged from a context of centuries of Portuguese and Dutch colonial rule across the archipelago. Furthermore, gay, lesbian, and transgender subjectivities in each country have somewhat different relations to their respective orders of national modernity. Boellstorff regards the post-independence nation-building ideology of Indonesia as a single “archipelago” [*nusantara*], and in particular the post-1965 New Order regime discourse of the ideal heteronormative family that should inhabit this newly minted national space, as having had a pivotal influence on the country’s new queer sexualities. He also identifies the national mass media as important to the consolidation of new gay and *lesbi* subjectivities. [Boellstorff 2005, p. 216]

New Thai gay identities emerged over a decade before Indonesian gay subjectivities. Rather than being a by-product of a specific political ideology of nation building they appear related to broader processes that led to the creation a geographically bordered Thai state controlled by a centralised national bureaucracy and imagined through the discursive lens of a single national language. More specifically, modern Thai queer identities appear to be related to the development of a national level market and the rise of print capitalism, which Anderson [1983] identified as a key source of modern ideas of nationhood. From the early 1960s, nationally distributed newspapers published in the national Thai language based on the Bangkok dialect were central to the rapid dissemination of evolving notions of gay and *kathoey* identity [Jackson 1999]. From the 1970s, mass-circulation popular magazines helped consolidate the meanings of new identities in regular columns dealing with *kathoey*, gay, and *tom-dee* issues, [Jackson, 1995] while

gay-identified men began taking control of discursive representations of homosexuality with the publishing of nationally distributed commercial gay magazines in the early 1980s. Modern Thai queer subjectivities can thus be seen as constituting a nation-level “imagined sexual community” whose emergence has been facilitated by both mainstream and community-based forms of Thai print capitalism.

Reading [and re-reading] Thai queer history

I have tried to bring a comparative perspective to studies of global queering by exploring the histories of Thailand’s new queer cultures in light of the results of the research summarized above. Using the Thai press and popular gay and lesbian publications as primary sources, I traced the emergence of new same-sex and transgender identity categories into public discourse. [Jackson, 1997, 1999, 2000, 2003a] This research revealed that starting from the early 1960s there was a rapid differentiation of queer identities and an expansion in publicly visible transgender and homosexual cultures. This explosion of Thai identities and cultures had both similarities with and differences from the West. Sexuality-based gay identities very similar to those in the West emerged. However, for the female homosexual *tom-dee* and m-t-f transgender *kathoey* cultures masculine/feminine gender difference rather than sexuality was the most important determinant of identity. The modern explosion of Thai identities was thus a proliferation of queer genderings as well as queer sexualities. The cultural prominence of gender in Thailand is reflected in the intense popular fascination with the transgender *kathoey* and the relative invisibility of Thailand’s large population of gender-normative gay men in both local and international media representations of queer Thailand.

Foucault – biopower in Thailand ?

From this basis of research on Thai sources, I then considered whether Foucault’s [1980] account of the origins of modern European homosexualities might account for the explosion of Thai queer genders and sexualities. Foucault argued that 19th century modes of biopower [mediated through the law, medicine, education, and religion] were linked to Western Europe’s transformation to an industrial society, and radically restructured patterns of sexual identity. However, I found that the forms of power that Foucault identified as the sources of modern European homosexualities were mobilized in Thailand *after* the new queer genders and sexualities had emerged and been identified in the Thai press as “social problems” [*panha sangkhom*] that needed to be “solved” [*kae-khai*]. [Jackson, 1997] Medical, educational, and other forms of biopower were adapted from Western models in the 1970s as part of a state-based regime aimed at controlling and suppressing non-normative genders and sexualities. A biomedical regime over homosexuality and transgenderism arrived late in Thailand, being established in an ultimately unsuccessful attempt to put the genes of the new queer genders and sexualities back into the bottle of Thai tradition.

These findings left me with two key questions. Firstly, where did the new Thai queer identities come from if not *via* a Foucauldian mechanism and, secondly, why was gender difference rather than sexuality the dominant domain over which so many of the new identities had emerged? In seeking answers I could not fall back on the notion that the new identities reflected the persistence of premodern Thai gender culture. The historical record left no doubt that all the gay, *tom*, *dee*, and *kathoey* identities had taken their current forms in recent times.

Trumbach [via Foucault] – Thailand’s gender revolution

The discursive and representational dominance of queer genderings in modern Thailand led me to the work of Trumbach [1987], who argued that an early eighteenth century revolution in gender norms in Britain preceded and laid the foundations for modern homosexualities. Trumbach’s findings led me to revisit the Thai archive for signs of a possible gender transformation. Retracing the historical record, I found that the modernising Thai state had enforced a restructuring of normative gender culture that largely ignored homosexuality and transgenderism until the 1970s and 1980s. [Jackson, 2003a] In the late 19th and early 20th centuries, Foucauldian forms of biopower had indeed been instituted in Thailand via reforms of the law, education, and other domains. But the aim of these reforms was to refashion heteronormative male and female genderings as “civilised” and “modern” rather than to establish normative patterns of sexual behaviour.

In the second half of the nineteenth century, Siam’s increasing engagement with the imperialist West led to the society’s gender culture – in particular, the perceived “androgyny” of male and female fashions – becoming an object of elite concern. The British and French, in particular, viewed the relative lack of difference between Siamese men’s and women’s fashions, hair styles, and occupations as signs of a “semi-barbarous” lack of civilization. From the 1890s, Siam’s royal elites responded to these criticisms by using state instrumentalities to “civilise” the populace and ensure that Siamese men and women dressed and looked differently from each other. This regime of biopower included the regendering of men’s and women’s dress codes, speech forms, and personal names. In responding to Western critiques of “semi-barbarous” androgyny, the Siamese state drew on new forms of power to institute a regime of European-styled masculine-feminine gender differentiation. That is, forms of power that Foucault identified as the source of the homosexual/heterosexual divide in Europe were adapted in Siam to institute a masculine/feminine gender binary across cultural fields that previously had not been strongly marked by gender difference.

This research, using a gender-focused hybridisation of Trumbach’s and Foucault’s ideas, revealed that Thailand’s new queer identities emerged from a history of state interventions in gender that initially took place in the absence of an intensified policing of sexuality. Foucault’s ideas on power, discourse, and subjectivity thus provided a *method* for studying Thai queer history even while empirical aspects of his study of French history proved not to be relevant to understanding transformations in Thailand.

The hybridised Foucault-via-Trumbach method explained the predominance of gender over sexuality in modern Thai queer cultures: it has emerged from a self-modernising regime of biopower that focused intensely on the public performance of heteronormative gendering but largely overlooked private sexual practice. However, another major question remained. Gay identities based on notions of homosexuality had also emerged as part of the explosion of Thai identities. While Trumbach's ideas helped in developing a gender-focused Foucauldian account to understand the modern proliferation of Thai transgenderism, it did not explain the parallel emergence of sexuality-based gay homosexualities. This gap indicated that yet other historical processes had also been in train. In reflecting on this situation, I realised that while Foucault and Trumbach had led me to consider the place of state power in modern Thai queer history, I still had no clear picture of the role that capitalism may have played in the explosion of Thai identities. In seeking to redress this gap I turned to D'Emilio's account of the place of capitalist urbanization in the origins of modern homosexual identities.

D'Emilio – capitalism and queer autonomy beyond the West

D'Emilio argues that in 19th century America the marketisation of labour broke down the heteronormative restrictions of family-based subsistence farming communities, while urbanisation provided spaces for new sex cultural networks to emerge:

Only when individuals began to make their living through wage labor, instead of as parts of an interdependent family unit, was it possible for homosexual desire to coalesce into a personal identity – an identity based on the ability to remain outside the heterosexual family and to construct a personal life based on attraction to one's own sex. [D'Emilio, 1993: 470, emphasis in original]

D'Emilio's account of modern American homosexualities as indigenous forms of sex cultural differentiation produced by market processes within the United States provides a model for understanding other new homosexual cultures as equally local consequences of the rise of other national varieties of capitalism. I have turned to D'Emilio because of the need to consider the role of the market in the emergence of pre-globalisation era modern queer cultures in Thailand. In contrast to recent accounts of cultural globalisation that emphasise the impact of transnational capitalism, D'Emilio considered capitalism in an earlier, national-level phase. As noted above, new queer identities emerged in Thailand before the 1990s intensification of globalising forces. In considering the impact of capitalism on Thai homosexual cultures we therefore need to reflect on relations between the market and sexuality in the pre-globalisation era.

Drawing on D'Emilio, I have explored the extent to which national, not transnational, forms of capitalism have been sources of some of the commonalities that now link gay and transgender cultures across borders. [Jackson forthcoming] I have sought to understand the key finding of first generation global queering studies – transnational queer similarities are emerging in the context of the

expansion of capitalism – in terms of the central conclusion of comparative research that modern queer cultures beyond the West are expressions of local agency. Drawing on Altman’s account of the way that American economic dominance does not necessarily lead to the Americanisation of cultures my aim has been to develop a narrative of global queering that decouples the spread of capitalism from cultural Westernisation and considers how the growth of market economies may enhance queer autonomy beyond the West.

While more research on capitalism and Thai queer history needs to be done, case studies from 20th century Thai gay and *kathoey* history confirm that global queering has emerged at least in part from national-level, market-based sex cultural differentiation. For example, the commodified cultural forms of gay magazines and male sex work emerged in Bangkok from local commercial conditions in an urban mass market. Only *after* these market-based sex cultural forms appeared locally did they subsequently come into contact with similar commercial phenomena in the West. Wilson [2004] has researched the place of the market in Thailand’s contemporary female same-sex *tom-dee* culture. She points out that shopping malls are key sites of *tom-dee* socializing and small trading and franchise businesses provide a basis for some *tom*-identified women to attain a degree of sexual autonomy. This research reveals that while the West’s political and economic dominance has clearly impacted on Thailand, the arrival of capitalism does not necessarily lead to an imposition of Western forms of cultural modernity that destroys local identities. Capitalism is indeed central to global queering, but in its national as much as its transnational varieties, and it deracinates premodern traditions and produces novel cultural forms time and again in each society in which it takes root.

Hybrid queer theory for the hybridities of global queering

Negotiating tensions between “global” and “queer”

Better understanding global queering requires further empirical and theoretical work. The empirical task is to incorporate the histories of more queer cultures beyond the West into an expanded narrative. Without detailed comparisons of Western and non-Western societies we cannot make informed judgments about what processes are operative, or dominant, whether globally or in individual societies. The analytical task is to negotiate tensions between different schools of queer historiography. Reading Foucault in conversation first with Trumbach and subsequently with D’Emilio has been highly productive, leading me to re-engage the Thai archive from a range of perspectives and revealing the diverse processes that underpin global queering. However, drawing on these authors also entails negotiating tensions within the notion of global queering that emerge from a disjuncture between the different frameworks from which the two elements of this compound concept respectively derive. On the one hand, accounts of the “global” are typically understood in terms of the impact of transnational capitalism. On the other hand, “queer” is usually, although not exclusively, understood in Foucauldian

terms, in which shifting relations of power and discourse are emphasized more than the effects of capital. To bring these two streams of queer historiography into closer dialogue will require augmenting Foucauldian accounts of biopower with D'Emilio's capitalism-focused account of modern homosexual history.

While D'Emilio sees the discursive factors explored by Foucault as having genuine force, he views them as ideological responses to transformations wrought by capitalism, not as an autonomous domain of power. He makes this clear when he states that the biomedical understandings of homosexuality that Foucault sees as central forces in the emergence of new discourses of sexuality:

did not represent scientific breakthroughs, elucidations of previously undiscovered areas of knowledge; rather, they were an ideological response to a new way of organising one's personal life. The popularisation of the medical model, in turn, affected the consciousness of the men and women who experienced homosexual desire, so that they came to define themselves through their erotic life. [D'Emilio, 1993: 471]

Like Chauncey's [1994] research on gay New York, my studies of queer Thailand also raise questions about the relationship between the forms of biopower outlined by Foucault and the historical emergence of sexuality-based identities. A Western-styled medical model of homosexuality and transgenderism was only established in Thailand in the 1970s, after the marketisation of labour and after patterns of same-sex culture were already changing in significant ways. This same historical sequence in both New York and Bangkok suggests that while the medicalisation of sexuality contributed to consolidating new patterns of homoeroticism it may not have been a key originating influence.

A queer political economy of proliferating gender and sexual difference

Altman argues that, "current debates around changing forms of homosexuality [present] a choice between political economy, which argues for universalizing trends, and anthropology, which argues for specificities". [Altman 1996b, p. 87] I agree that positions taken in debates on cultural globalisation often relate to analysts' theoretical assumptions. [see Jackson, 2003b, 2003c] I also agree with Altman that "[w]e badly need a political economy of sexuality... which recognises the interrelationship of political, economic, and cultural structures". [Altman, 2001: 157] This political economy of global queering needs to relate the market to *both* the localising and the transnational dimensions of cultural globalisation, and it needs to explain how capitalism produces both modern forms of sex/gender cultural differentiation in some domains alongside homogenisation in others. In contrast to America-centred models, we need a political economy of global queering that represents globalisation as multi-centred. If capitalism is the engine of cultural globalisation, and if, as revealed by research on queer Asia, local sex cultural differentiation and international homogenisation are equally salient and co-existing trends, then the task is to explain how the market produces new local forms of sexual difference as well as transnational commonalities.

I have tried to begin addressing this analytical gap by bringing the universalist political economy and particularist anthropological approaches to global queering into dialogue. In contrast to Altman, [2001: 158-9] I do not believe that engaging a political economy approach to global queering entails abandoning queer theory. Research on Thai queer history shows that no current account of queer history, whether following Foucault or D'Emilio, fully explains the emergence of new forms of transgenderism and gender-normative homosexuality in that country. Queer theory is part of, not apart from, the development of a more adequate political economy of global queering. The place to begin building such theory is in a conversation amongst contributing streams of political economy and queer studies analysis. Such a theoretical conversation may provide a first step to developing a hybridised model of global queering that is better able to account for the hybridising processes that are at work in all contemporary sexual and gender cultures societies, Western and Non-Western. In collaboration with Fran Martin, Mark McLelland, and Audrey Yue, I have elsewhere considered global queering through the lens of theories of cultural hybridity. [see Martin *et al.* Forthcoming]

In comparative queer studies Western theory cannot be viewed as edicts set in stone but must be part of an open-ended exploration of whether processes identified by Western analysts are local and specific to the West or are general conditions. Expanding the empirical archive on global queering beyond the West to include countries such as Thailand requires us to rethink the work of Western analysts. Further comparative research exploring processes of sex cultural differentiation and convergence in the context of globalisation will help us assess the extent to which the ideas of Foucault, Trumbach, D'Emilio, and indeed other Western queer theorists capture the processes of change that are at work in all of the world's sexual and gender cultures.

BIBLIOGRAPHIE

- ADAM B.D., DUUVENDAK J.W., KROUWEL A. [1999], "Gay and Lesbian Movements Beyond Borders? National Imprints of a Worldwide Movement" in *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics: National Imprints of a Worldwide Movement*, Philadelphia, Temple University Press: 344-371.
- ALTMAN D. [1996a], "On Global Queering", Australian Humanities Review, July 1996, Internet Edition [<http://www.lib.latrobe.edu.au/AHR/archive/Issue-July-1996/altman.html#1>] [accessed 17 June 2007].
- ALTMAN D. [1996b], "Rupture or continuity? The internationalisation of gay identities"? *Social Text*, 14 [3], pp. 77-94.
- ALTMAN D. [1997], "Global Gaze/Global Gays", *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies*, 3 (4): 417-436.
- ALTMAN D. [2000], "The Emergence of Gay Identities in Southeast Asia", in *Different Rainbows*, London, Gay Men's Press: 137-156.
- ALTMAN D. [2001], *Global Sex*, Crows Nest, NSW, Allen & Unwin, 216 p.

- ANDERSON B.R. O'G. [1983], *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London, Verso, 160 p.
- APPADURAI A. [1996], *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalisation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 229 p.
- BARBER B.R. [1996], *Jihad vs. McWorld*, New York, Ballantine Books, 389 p.
- BERRY C., MARTIN F., YUE A. [2003], "Introduction: Beep – Click – Link", in *Mobile Cultures: New Media in Queer Asia*, Durham and London, Duke University Press: 1-18.
- BOELLSTORFF T. [2005], *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 282p.
- BOELLSTORFF T. [2007], *A Coincidence of Desires: Anthropology, Queer Studies, Indonesia*, Durham, Duke University Press, 292 p.
- CHAUNCEY G. [1994], *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Makings of the Gay Male World, 1890-1940*, New York, Basic Books, 478 p.
- COSTA L.R.M., MATZNER A. [2007], *Male Bodies, Women's Souls: Personal Narratives of Thailand's Transgendered Youth*, New York, Haworth, 181 p.
- CRUZ-MALAVÉ A., MANALANSAN M.F. [2002], "Introduction: Dissident Sexualities/Alternative Globalisms", in *Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism*, New York & London, New York University Press: 1-10.
- D'EMILIO J. [1993], "Capitalism and Gay Identity", in *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York & London, Routledge: 467-476.
- DRUCKER P. [2000], "Introduction: Remapping Sexualities" in *Different Rainbows*, London, Gay Men's Press: 9-42.
- FOUCAULT M. [1980], *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*, [trans. Robert Hurley], New York, Vintage Books, 168 p.
- GARCIA J.N.C. [1996], *Philippine Gay Culture, The Last Thirty Years: Binabai to Bakla, Silahis to MSM*, Diliman, Quezon City: University of the Philippines Press, 418 p.
- GRAHAM DAVIES S. [2007], *Challenging Gender Norms: Five Genders Among the Bugis in Indonesia*, Belmont CA., Thomson Wadsworth, 152 p.
- JACKSON P.A. [1995], *Dear Uncle Go: Male Homosexuality in Thailand*, Bangkok, Bua Luang Books, 310 p.
- JACKSON P.A. [1997], "Thai research on male homosexuality and transgenderism and the cultural limits of Foucaultian analysis", *Journal of the History of Sexuality*, 8 (1): 52-85.
- JACKSON P.A. [1999], "An American death in Bangkok: the murder of Darrell Berrigan and the hybrid origins of gay identity in 1960s Bangkok", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 5 (3): 361-411.
- JACKSON P.A. [2000], "An Explosion of Thai Identities: Global Queering and Reimagining Queer Theory", *Culture, Health and Sexuality*, 2 (4): 405-424.
- JACKSON P.A. [2003a], "Performative Genders, Perverse Desires: A Bio-History of Thailand's Same-sex and Transgender Cultures", *Intersections: Gender, History & Culture in the Asian Context*, Issue 9, [Internet journal – URL <http://intersections.anu.edu.au/>].
- JACKSON P.A. [2003b], "Space, Theory and Hegemony: The Dual Crises of Asian Area Studies and Cultural Studies", *Sojourn: Social Issues in Southeast Asia*, 18 (1): 1-41.
- JACKSON P.A. [2003c] "Mapping Poststructuralism's Borders: The Case for Poststructuralist Area Studies", *Sojourn: Social Issues in Southeast Asia*, 18 (1) 2003: 42-88.
- JACKSON P.A. [2004], "Gay Adaptation, Tom-Dee Resistance, and Kathoey Indifference:

- Thailand's Gender/Sex Minorities and the Episodic Allure of Queer English", in *Speaking in Queer Tongues: Globalisation and Gay Desire*, Urbana, University of Illinois Press: 202-230.
- JACKSON P.A. [Forthcoming], "Capitalism and Global Queering: National Markets, Sex Cultural Parallels, and Queer Autonomy Beyond the West", *GLQ, A Journal of Gay and Lesbian Studies*.
- JOHNSON M. [1997], *Beauty and Power: Transgendering and Cultural Transformation in the Southern Philippines*, Oxford & New York, Berg, 264 p.
- MCLELLAND M. [2000], *Male Homosexuality in Modern Japan: Cultural Myths and Social Realities*, Richmond, Curzon, 268 p.
- JACKSON P.A. [2005], *Queer Japan from the Pacific War to the Internet Age*, Lanham, MD., Rowman & Littlefield, 247 p.
- MARTIN F. [2004], *Situating Sexualities: Queer Representation in Taiwanese Fiction, Film and Public Culture*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 358 p.
- MARTIN F., JACKSON P., MCLELLAND M., YUE A. [Forthcoming], *AsiaPacifiQueer: Rethinking Gender and Sexuality in the Asia-Pacific*, Urbana, University of Illinois Press.
- MORRIS R. [1994], "Three sexes and four sexualities: redressing the discourses on gender and sexuality in contemporary Thailand", *Positions*, 2 (1): 15-43.
- PFLUGFELDER G.M. [1999], *Cartographies of Desire: Male Sexuality in Japanese Discourse, 1600-1950*, Berkeley: University of California Press, 399 p.
- PLUMMER K. [1992], "Speaking Its Name: Inventing a Gay and Lesbian Studies", in *Modern Homosexualities: Fragments of Lesbian and Gay Experience*, London, Routledge: 3-28.
- SINNOTT M. [2004], *Toms and Dees: Transgender Identity and Female Same-sex Relationships in Thailand*, Honolulu, University of Hawaii Press, 261 p.
- TRUMBACH R. [1987], "Sodomitical Subcultures, Sodomitical Roles, and the Gender Revolution in the Eighteenth Century: The Recent Historiography", in *'Tis Nature's Fault: Unauthorized Sexuality During the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press: 109-21.
- WEEKS J. [2007], *The World We Have Won: The Remaking of Erotic and Intimate Life*, London and New York, Routledge, 269 p.
- WILSON A. [2004], *The Intimate Economies of Bangkok: Tomboys, Tycoons, and Avon Ladies in the Global City*, Berkeley, University of California Press, 272 p.
- WILSON A. [2006], "Queering Asia", *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context*, Issue 14, November 2006, [<http://intersections.anu.edu.au/issue14/wilson.html>], accessed 27 August 2008]

« On m'a expliqué que je suis "gay" » Tourisme, prostitution et circulation internationale des identités sexuelles

*Sébastien Roux**

Les sciences humaines ont récemment insisté sur l'historicité de l'homosexualité comme catégorie construite à la fin du XIX^e siècle lors de l'émergence d'une nouvelle *scientia sexualis* [Foucault, 1976]. La distinction entre genre et sexualité qui s'opère favorise *de facto* l'émergence d'une identité homosexuelle :

« L'isolement de la sexualité *per se* des questions de la masculinité et de la féminité permet une taxonomie nouvelle des comportements sexuels et des psychologies, fondée entièrement sur le sexe anatomique des personnes prenant part à l'acte sexuel (...). L'identité sexuelle avait ainsi pour pôle une opposition centrale strictement définie selon le jeu binaire de la ressemblance et de la différence des sexes des partenaires sexuels (...). » [Halperin, 2000 : 31].

L'identité homosexuelle, loin d'être universelle, s'inscrit dans une histoire et un contexte particuliers. Et si la réalité objective des pratiques homosexuelles se retrouve à travers le temps et l'espace, l'apparition d'*identités* spécifiques fondées sur ces pratiques est un phénomène récent et localisé¹. Gay, lesbienne, transgenre, bisexuel-le mais aussi *butch*, *king*, *femme*, *queer* ou *camp*, les identités sexuelles sont des productions sociales variables et variées. L'identité gay moderne s'est construite initialement dans un double rejet des stéréotypes sociaux et du langage médical. Le terme apparaît initialement dans l'argot du milieu homosexuel américain comme une alternative à l'insulte « pédé » et à la spécification clinique de « l'homosexuel » ; il se diffuse dans la langue courante à partir des années 1960. Le mot « gay », alors même qu'il était censée permettre le dépassement du sexuel

* ATER en sociologie, Université Paris 13, IRIS – Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux, *Sciences sociales, politique, santé*, UMR 8156 CNRS – Inserm – EHESS – Université Paris 13, 74, rue Marcel Cachin, 93017 Bobigny Cedex, Sebastien.Roux@ens.fr

1. Comme le montre par exemple l'étude que l'historien américain George Chauncey a consacré au milieu homosexuel masculin new yorkais de 1890 à 1940 [Chauncey, 1994]. Dans son ouvrage, Chauncey décrit un univers antérieur tout à la fois à la libération homosexuelle et au placard où, comme l'écrit Eric Fassin, « l'homosexualité n'est pas une affaire de sexualité, mais de genre » [Fassin, 1998 : 4] et où se sont bien davantage les rôles et les attitudes perçues comme féminin ou masculin que le sexe du partenaire qui déterminent l'identité.

en désignant « un monde utopique ou le classement selon l'orientation sexuelle perdrait son importance », s'est progressivement restreint « au monde homosexuel des classes moyennes urbaines » [Pollak et Schiltz, 1987 : 83]. Contrairement aux « invertis », aux « tantes », aux « folles », le « gay » n'est pas féminin ; mais il n'est pas non plus hétérosexuel. D'apparence virile, il fonde son identité non dans son rôle (masculin ou féminin) mais dans le sexe exclusif de son partenaire sexuel et dans la condition sociale qu'implique la revendication de sa sexualité.

Rappeler l'historicité de l'identité gay invite à penser sa circulation internationale. « Être gay » fait sens aujourd'hui au-delà des seules frontières occidentales. Dès lors, comment appréhender sa diffusion et sa réception ? Quelles sont les conséquences locales de cette mise en circulation ? Et à l'inverse, si les formes locales du désir homosexuel ne se superposent pas nécessairement à l'identité gay [Altman, 2001 : 95], comment interagissent-elles et la transforment-elles en retour ? L'analyse de la circulation des identités sexuelles s'est longtemps concentrée sur la seule dimension politique des revendications ; principalement axées sur les pays du Nord, ces études ont expliqué le développement d'un mouvement gay à partir de l'universalisation du combat politique pour la reconnaissance du droit des minorités [voir par exemple Adam, Duyvendak et Krouwel, 1999 ; Morris, 1994 ; Weeks, 1985 : 185-210]. Or la réflexion sur la circulation internationale des identités sexuelles gagne à étudier d'autres univers de discours et de pratiques.

L'une des formes d'interactions les plus pertinentes à observer demeure les échanges sexuels et/ou affectifs qui unissent des individus issus d'espaces distincts et inégaux. L'étude du tourisme dit « sexuel », ou plutôt – pour ne pas importer dans l'espace scientifique un terme éminemment problématique – des échanges prostitutionnels dans le tourisme, est l'un des moyens d'analyser ces rencontres [Collins, 2005 ; Murray, 2007]. L'article traite ainsi des identifications sexuelles à partir d'une enquête ethnographique menée pendant plus de deux ans parmi les prostituées² de Patpong, un quartier rouge de Bangkok (Thaïlande) dédié aux touristes occidentaux. Les entretiens réalisés et l'immersion de longue durée au sein de cet espace singulier ont permis d'interroger quelques-uns des enjeux du commerce de la sexualité, notamment l'influence du tourisme international et de la prostitution dans la formation locale des identités sexuelles.

Certes, en étudiant les relations qui se nouent à Patpong, on se concentre sur des formes d'échanges prostitutionnels minoritaires. En Thaïlande en effet, qu'il s'agisse des offres sexuelles, des pratiques, des tarifs, mais aussi des règles et des normes qui les régissent, les différents univers prostitutionnels sont relativement séparés et les espaces s'organisent en fonction de la population à laquelle ils sont dédiés. L'écrasante majorité des relations prostitutionnelles s'adresse ainsi quasi exclusivement à une clientèle nationale et les espaces de prostitution pour

2. L'enquête ethnographique, réalisée dans le cadre d'un doctorat de sciences sociales à l'EHESS sur la construction sociale du tourisme sexuel, porte sur l'intégralité des formes prostitutionnelles rencontrées dans le quartier. Seules les relations homosexuelles seront ici développées mais l'enquête ne s'y limitait pas a priori.

Thaïlandais ne se superposent pas aux espaces de prostitution pour étrangers. Mais si les relations observables à Patpong ne sont pas représentatives de la majorité des échanges sexuels qui se concluent en Thaïlande, elles n’en demeurent pas moins révélatrices d’enjeux sociaux particuliers. Ces espaces de prostitution dédiés soulèvent des questions spécifiques, notamment parce qu’ils révèlent des rapports de pouvoir mondialisés. Qui plus est, ces lieux – et les relations prostitutionnelles qu’ils abritent – se sont vus largement commentés par des agents aux caractéristiques diverses (ONG, politiques publiques, Organisations Internationales, etc .) dont les discours sur la morale et le sexuel n’ont pas été sans effets.

Fluidité et plasticité des identités sexuelles

La Thaïlande est régulièrement associée à un véritable « paradis gay », sorte d’édén asiatique où les relations sexuelles entre hommes – en plus d’être faciles et répandues – seraient socialement acceptées [Jackson, 1999b]. Le « tourisme gay »³ est devenu un enjeu économique réel et des destinations comme Bangkok, Pattaya ou Phuket – déjà célèbres pour leurs quartiers de prostitution hétérosexuelle – accueillent aujourd’hui des rues spécialisées. À Bangkok, Patpong est devenu tout à la fois le principal espace de prostitution homosexuelle masculine pour clients internationaux et « l’un des centres de la vie “gay” thaïlandaise ». Mais avant de développer plus avant la spécificité des relations qui s’y nouent et leur influence dans les processus d’identifications, il importe de replacer le jeu des identités dans l’univers social, historique et culturel dans lequel elles s’insèrent pour tenter de les comprendre en contexte.

Traditionnellement, les identités sexuelles thaïlandaises se divisent en trois groupes distincts qui s’appuient sur les trois sexes biologiques présents dans les mythes bouddhistes thaïlandais : mâle, femelle et hermaphrodite (dits *kathoe*)⁴. L’indistinction dans la langue thaïe entre genre, sexe et sexualité se retrouve dans la superposition entre catégories biologiques et identités sexuelles [Jackson, 1997 : 167-168]. Ainsi, les identités sexuelles traditionnelles se divisaient entre les hommes – dits *pouchai* – les femmes – dites *pouying* – et les hommes transgenres adoptant une identité féminine – dits *kathoe*, du même nom que les hermaphrodites ou intersexes. Les relations homosexuelles masculines entre un *pouchai* (actif) et un *kathoe* (passif) ne remettaient pas en cause les identités de genre et demeuraient tolérées. Les relations entre *pouchai* n’étaient pas liées à une identité spécifique et restait acceptées ponctuellement si tant est que les hommes impliqués conservaient des signes extérieurs de virilité (mariage, silence sur les relations

3. Le tourisme dit « gay » commence à être analysé par les sciences sociales, notamment à travers la spécialisation de certaines destinations et ses effets locaux [Clift, Luongo et Callister, 2002 ; Ryan et Hall, 2001 ; Waitt et Maxwell, 2006].

4. La romanisation de la langue thaïe est problématique. Si un système de transcription en français existe, il n’est pas très performant et n’aide pas les non-spécialistes à la lecture des mots. J’ai donc choisi une retranscription phonétique non académique qui devrait permettre une lecture plus aisée. Les termes romanisés ne sont pas accordés en nombre, conformément à la grammaire thaïe.

homosexuelles, paternité, etc.) [Jackson, 1997 : 175-176]. L'identité « gay » associant deux hommes virils revendiquant des pratiques homosexuelles exclusives n'avait donc pas traditionnellement d'existence et n'a émergé qu'à partir de la seconde moitié du XX^e siècle dans les milieux éduqués de la capitale⁵.

Aujourd'hui de nombreux homosexuels Thaïlandais disent « être gay », le mot gay ayant même été transcrit phonétiquement (*kae*). Mais circulation ne signifie pas permanence et l'identité gay, à l'instar des autres identités sexuelles, s'est vue transformée par sa diffusion. Plus qu'une simple importation [Morris, 1994]⁶, l'identité gay qui existe aujourd'hui dans la société thaïlandaise relève d'un processus d'hybridation et recouvre un sens distinct de celui de son espace d'origine⁷. Or ces processus d'adaptation et de réinvention ne sont pas que culturels ; ils sont aussi sociaux. Ainsi, si l'idée de « gayté » (*gayness*) est comprise de manière relativement identique à son acception occidentale parmi la classe moyenne des centres urbains – et principalement de Bangkok – l'expression recouvre un sens beaucoup plus flottant pour une population moins aisée et moins éduquée, principalement issue des zones rurales. Et si l'existence d'une « communauté gay » sur le mode occidental est aujourd'hui attestée par des signes visibles (sites internet, manifestations associatives, *gay pride*, etc.) il convient de ne pas oublier que les formes d'appropriation identificatoires sont socialement distribuées. En étudiant les hommes prostitués de Bangkok, c'est auprès d'une population d'origine rurale et faiblement éduquée que j'ai pu enquêter.

Les premiers entretiens que j'ai pu conduire auprès des prostitués ont souligné l'usage différencié des catégories employées. Ainsi, lorsque j'interrogeais un salarié d'un go-go bar de Bangkok :

Et tous les hommes qui travaillent avec toi dans ce bar sont gays ou pas ?

Je ne sais pas...

Parce qu'on m'a dit que des hommes travaillaient là bas sans être gay pour autant...

Non, tout le monde est gay, mais il y'en a qui ont des femmes ou des enfants et qui ne disent pas qu'ils sont gays... et qui couchent avec des hommes ou qui couchent avec des hommes et des femmes.

Des bisexuels alors ?

50-50 ? Oui. Ils sont gays.

Et il y'a des transsexuels (kathoe) aussi dans le bar ?

Mais non [légèrement agacé] ! Les transsexuels, c'est comme des femmes ! Elles sont dans des bars a-go-go de femmes. Et elles couchent avec des hommes, pas avec des gays...⁸

5. Peter Jackson date plus précisément l'émergence de l'identité gay en Thaïlande à la fin des années 1960 [Jackson, 1999a].

6. Peter Jackson et Rosalind Morris se sont opposés sur cette question, et plus généralement sur l'identité gay en Thaïlande durant la décennie 1990. Voir notamment : [Jackson, 1997 ; Morris, 1997].

7. Le terme hybridation n'implique ni la disparition d'un rapport de domination Nord/Sud, ni l'égalité entre les termes. Il s'agit uniquement d'insister sur les transformations mutuelles – nécessairement inégales – provoquées par la rencontre de plusieurs constructions culturelles.

8. Cet extrait rappelle la perplexité d'Annick Prieur confrontée à de semblables difficultés dans son analyse des catégories indigènes relatives à l'homosexualité et du transsexualisme au Mexique... mais comme elle l'explique : « Perhaps this was not crystal clear, but there is an underlying logic » [Prieur, 1998 : 25].

L'incompréhension initiale – et réciproque – renvoie en réalité aux sens distincts accordés au terme « gay ». En Thaïlande, et contrairement à l'espace occidental duquel elle est issue, l'identité gay n'implique pas nécessairement la virilité ni la revendication d'une préférence sexuelle exclusive. Au contraire, l'identité gay dont se réclament les prostitués n'est pas permanente et demeure soumise à l'identité de genre. Ainsi, « s'affirmer gay permet d'exister ponctuellement » et stratégiquement comme homosexuel masculin sans avoir nécessairement à adopter l'identité féminine du *kathoey*, beaucoup plus contraignante puisque basée sur la transgression définitive du genre. L'identité gay limite le stigmate et permet de rester dans le domaine de l'indicible⁹ qui, dans le contexte culturel thaïlandais, se traduit par l'idée de « ne pas perdre la face », à comprendre comme la préservation de l'honneur et de la respectabilité. Elle s'oppose ainsi à l'identité féminine du *kathoey*, qui attire non pas le mépris ni le dégoût mais la moquerie. Sujet constant de plaisanterie, un *kathoey* est perçu comme l'antithèse de la virilité ; on le retrouve notamment dans les comédies ou les émissions télévisées dans lesquelles son ridicule amuse le public. Pour les prostitués rencontrés, l'usage du terme « gay » permet une « souplesse identitaire » en exprimant une préférence homosexuelle sans renvoyer nécessairement à la féminité. Le langage permet d'observer l'influence que le genre continue d'exercer et les jeux et stratégies employés. Ainsi, par exemple, les phrases en thaïlandais se concluent par des particules dépendant du genre de la personne qui les prononce. Au masculin *khrap* s'oppose le féminin *kha*. Un *pouchai* termine sa phrase par *khrap* ; une *pouying* – (et un *kathoey*) par *kha*. Mais les choix sémantiques de ceux qui se disent gays sont autrement plus nuancés. En fonction de leur auditoire, des stratégies déployées ou du rôle qu'ils veulent jouer, ils peuvent alterner entre les différents registres. S'ils cherchent à signifier qu'ils sont homosexuels, ils tendront à utiliser le féminin ; à l'inverse, ils conserveront le masculin pour dissimuler leurs préférences sexuelles.

Pour finir, il convient également de préciser que le terme « gay », s'il est souple, reste sexué. Tel qu'utilisé à Patpong, il n'intègre pas les relations homosexuelles féminines. Cette occultation est d'abord le reflet d'une invisibilité ; si la prostitution homosexuelle masculine est présente, la prostitution lesbienne reste peu visible. Il n'existe pas à l'heure actuelle de bars spécifiquement lesbiens dans le quartier et les relations homosexuelles féminines se concluent au sein d'établissements hétérosexuels. Ainsi, les femmes salariées de bars hétérosexuels de Patpong m'ont régulièrement affirmé « avoir été sorties par des femmes » ; ces expériences de relations homosexuelles restent toutefois marginales et attirent quasi systématiquement des plaisanteries ou des moqueries de la part des Thaïlandaises. Plus généralement, l'homosexualité féminine reste en Thaïlande un phénomène peu connu ; les relations lesbiennes – et à travers elles le plaisir sexuel féminin – sont d'ailleurs souvent oubliées en Asie du Sud-est, voire niées

9. L'idée d'une « identité indicible » est empruntée à Michael Pollak et Marie-Ange Schiltz [Pollak et Schiltz, 1987 : 78-80].

[Thongthiraj, 1994]¹⁰. L'influence du tourisme et de la prostitution dans l'affirmation d'une identité homosexuelle féminine thaïlandaise est donc moindre et les identifications lesbiennes répondent ainsi à des logiques spécifiques qui, extérieures au terrain ethnographique mené à Patpong, ne seront pas ici développées.

Des bénéfiques de la sexualité commerciale

De taille relativement réduite, Patpong n'attire pas moins un nombre important de touristes internationaux, principalement occidentaux, attirés par la réputation du quartier. Si le lieu est historiquement hétérosexuel [Dawson, 1988 ; Odzer, 1994 ; Tinaphong, 2004], une place grandissante s'est vue accordée à la prostitution masculine aujourd'hui très représentée. Espaces homosexuels et hétérosexuels semblent en apparence séparés : les femmes prostituées se trouvent quasi exclusivement dans les bars des rues centrales du quartier (Patpong 1, Patpong 2 et Thaniya¹¹) les hommes se répartissant dans des lieux périphériques, principalement autour de Thanon Surawong (principalement Soi Twilight et Duangthawee Plaza), Soi Tantawan, Silom Soi 2 et Silom Soi 4.

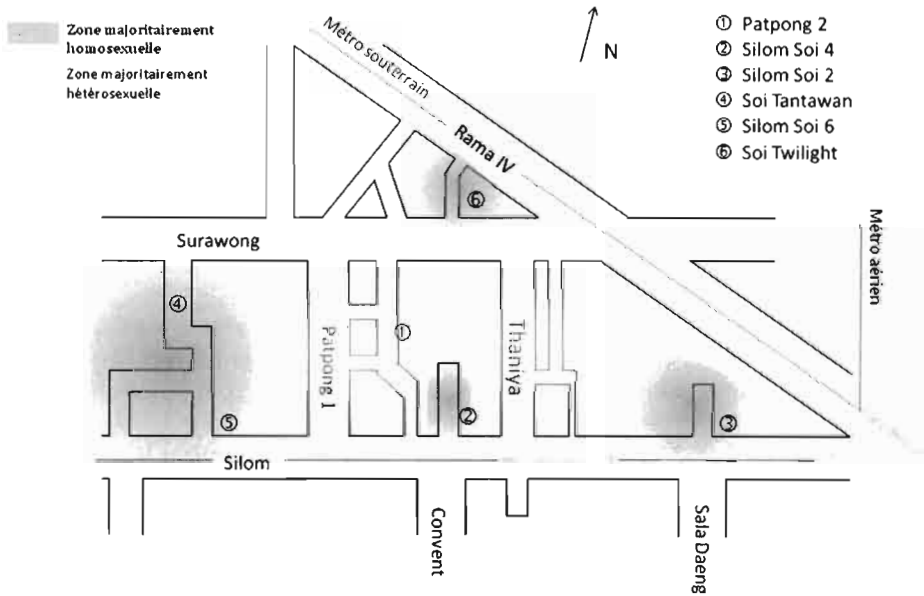


Figure 1 – Organisation schématique de Patpong en fonction de l'orientation sexuelle de la clientèle

10. Pour une analyse de la lesbianité en Asie et une réflexion sur son invisibilité, cf. Sang, 2003. L'analyse des relations lesbiennes s'avère toutefois révélatrice de dynamiques similaires et Megan Sinnott a également montré la prédominance des identités de genre sur les identités sexuelles [Sinnott, 2004].

11. Là encore, les espaces sont segmentés. Si Patpong 1 et 2 sont dédiés aux Occidentaux, Thaniya est quasi exclusivement réservé à une clientèle japonaise [Yokota, 2006].

Cette division spatiale concerne les établissements, mais les pratiques sont en réalité beaucoup plus fluides. Si des rues comme Silom Soi 4 ou Silom Soi 2 abritent quasi exclusivement des établissements homosexuels, ils attirent également une clientèle féminine. À l'inverse, un grand nombre de relations homosexuelles se tissent au sein d'espaces apparemment destinés à une clientèle hétérosexuelle. Ainsi, les différents lieux communiquent facilement et la spécialisation des rues n'empêche ni la circulation ni la rencontre des individus. Mis à part les salons de massage, il n'existe pas d'espaces ayant pour vocation explicite une consommation sexuelle directe. Le quartier propose davantage des espaces de rencontre où la finalité sexuelle est plus ou moins euphémisée : ainsi les *lounges* sans finalité directement sexuelle où les serveurs affichent leur disponibilité côtoient les *bars a-go-go* où des danseurs en string sont sélectionnés par les clients. Cette configuration, très proche de celle des espaces hétérosexuels, produit les mêmes effets : diversité des offres sexuelles et des pratiques, développement de relations de séduction, fréquence des relations sentimentales [Bishop et Robinson, 1998 ; Brennan, 2004b ; Manderson et Jolly, 1997].

Pour les hommes prostitués de Patpong, la construction de leur identité sexuelle est pour partie liée à la fréquentation des clients internationaux. Un véritable « apprentissage » identitaire existe, observable notamment dans la différence séparant travailleurs anciens et nouvellement arrivés. Si les premiers se disent fréquemment gay, les autres préfèrent se taire ou éluder la question de leur identité sexuelle. Comment comprendre cette différence ? D'une part, les travailleurs sexuels masculins sont directement confrontés à la réification de leur identité provoquée par la multiplication et la répétition des pratiques homosexuelles. Ensuite la concentration des travailleurs sexuels permet une certaine communauté de destin, une appréhension d'une condition collective en partie liée à leur sexualité. Souvent issus de la même région rurale (*Isan*)¹², ces hommes – jeunes pour la plupart – laissent souvent derrière eux une première femme dont ils se sont séparés¹³ et des conditions de vie difficiles. La majorité des hommes rencontrés m'ont dit avoir avoué à leur famille leur homosexualité. « Sans se dire gay », ils ont alors expliqué « aimer les garçons » (*chop pouchai*). La réaction des parents qui m'a été le plus fréquemment rapportée reste : « ce n'est pas grave (*mai pen rai*) si tu es heureux ». Mais si les préférences sexuelles sont révélées et apparemment acceptées, les relations affectives et/ou amoureuses restent de l'ordre du privé et de l'intime. Les relations normalisées sont l'exception ; si l'homosexualité peut être dite, sa réalité concrète reste dissimulée et réservée à Bangkok ou aux autres centres urbains. Cette acceptation relative permet toutefois au prostitué de conserver des liens avec sa famille. Il leur envoie d'ailleurs régulièrement une partie des bénéfices réalisés [McCamish, 2002] même si le caractère prostitutionnel des activités rémunératrices reste secret. En réalité, les familles ne

12. L'*Isan* est une région du Nord-est de la Thaïlande, plus pauvre et moins fertile que la plaine centrale qui concentre les richesses.

13. Certains sont pères mais l'information reste souvent dissimulée, même après plusieurs mois de fréquentation.

cherchent pas à connaître la véritable origine des sommes envoyées et se contentent des explications officielles : « je suis barman », « serveur » ou « danseur ». Les prostitués partagent ainsi une situation paradoxale : si, pour la plupart, leur homosexualité est révélée et connue – et ce, malgré un passé hétérosexuel relativement fréquent – la possibilité concrète d’une vie homosexuelle leur demeure refusée. Patpong, avec ses possibilités de rencontre et ses offres multiples, n’en apparaît que plus attractif. Enfin, la répétition des interactions avec les clients occidentaux modifie ensuite le rapport que les prostitués entretiennent à leur propre identité. Leur clientèle ne doute pas qu’ils soient gays puisqu’ils entretiennent avec eux des relations homosexuelles ; par un effet performatif, la prostitution favorise ainsi une construction identitaire individuelle influencée par la manière dont les prostitués sont collectivement perçus par leur clientèle. Pour finir, la prostitution facilite la communication avec des hommes occidentaux vivant leur sexualité de manière plus rigidifiée et exclusive.

Ce processus de construction de soi est renforcé par les formes que prend la prostitution à Patpong. À l’inverse de la prostitution de rue, la prostitution de bar favorise la communication et l’établissement de relations suivies [Storer, 1999]. Ainsi par exemple, le client doit payer un montant forfaitaire au bar qui emploie les prostitués pour les « sortir » de l’établissement. À ce montant fixe s’ajoute la somme négociée directement avec le prostitué pour les services sexuels souhaités¹⁴. Certains clients occidentaux sortent un salarié du bar – avec son accord – pour une semaine ou deux ; le montant est alors proportionnel aux nombres de nuits passés à l’extérieur. Ces formes de prostitution facilitent le développement de relations suivies et répétées et dépassent largement la seule transaction sexuelle ; ainsi, il n’est pas rare qu’un touriste de passage et un prostitué de Patpong nouent des liens affectifs. Le Thaïlandais le qualifiera alors – à l’instar de ses clients plus réguliers (occidentaux expatriés ou touristes habitués) – de *fen* que l’on peut traduire par « petit ami » ou « copain ».

Ces relations suivies apparaissent particulièrement recherchées par les hommes prostitués. Elles procurent en effet des bénéfices économiques supérieurs et réguliers. C’est ce que montre par exemple la situation actuelle de Jaa, 28 ans. S’il est aujourd’hui salarié, Jaa a passé 4 ans à se prostituer dans la rue pour des clients thaïlandais, près de Sanam Luang dans le centre historique. Il revendait régulièrement du *Yaa Baa*¹⁵ pour augmenter les revenus de la prostitution. Effrayé par le milieu mafieux dans lequel il évolue alors, il décide précipitamment de quitter la rue pour venir travailler à Patpong comme serveur dans une discothèque du quartier. Sans être directement destiné à une clientèle gay, l’établissement dans lequel il travaille lui a permis de rencontrer de nombreux touristes et expatriés. Il vit aujourd’hui avec un *farang* (Occidental) de 30 ans, rencontré à Patpong et qui

14. Environ 500 bahts pour le bar (soit 10 €), 1 500 à 2 000 bahts pour une passe (15 à 20 €).

15. Le *Yaa Baa* est une drogue synthétique produite en Asie du Sud-est, relativement répandue en Thaïlande ; bon marché, elle est associée au monde de la nuit par la jeunesse thaïlandaise [Meissonier et Chouvy, 2002].

travaille comme expatrié à Bangkok. Le témoignage de Jaa donne la mesure des bénéfices économiques acquis par sa nouvelle situation. Je lui demande :

Et quand tu couchais avec des hommes à Sanam Luang, quel était le tarif à peu près d'une passe ?

350 bahts.

Et toi, dans le bar dans lequel tu travailles aujourd'hui à Patpong, tu gagnes combien environ ?

6'000 bahts par mois, avec un minimum de 200 bahts par jour en pourboires, parfois un peu plus. (...).

Donc ça te fait combien par mois environ ? Avec l'argent qu'ils te donnent...

Ça dépend d'eux. Et tout dépend aussi de ce qu'ils veulent m'acheter. Ce n'est pas régulier. Mais ils m'achètent plein de trucs. J'en ai un qui m'a acheté un *Home Theatre* pour un peu plus de 40'000 bahts. Un autre m'a acheté une *Playstation* pour 17'000 bahts...

Et là, l'appartement où tu vis, qui paie le loyer ?

Je paie la moitié, je veux pouvoir partir quand je veux... Enfin, mon copain paie un peu plus, mais je paie ma part. (...). Avant, quand j'allais à Sanam Luang, je ne pouvais rien m'acheter. (...) Je vivais avec ma sœur ; on était à 1h au nord de Bangkok, dans un petit appartement. Là, c'est mieux.

La prostitution de bar à Patpong permet aux travailleurs sexuels les plus recherchés d'obtenir des revenus avoisinant les 25'000 bahts mensuels (4 à 6'000 bahts fixes en moyenne auxquels s'ajoutent 2'000 bahts par client), soit l'équivalent de 3 fois le salaire de base d'un fonctionnaire (agent de police ou enseignant)¹⁶. À ces revenus s'ajoutent les envois réguliers de l'étranger que leur font parvenir les hommes avec lesquels ils conservent des liens et une correspondance plus ou moins suivie. Ces envois – très variables – permettent de doubler les revenus¹⁷. La prostitution a donc un premier intérêt économique, partiellement converti en intérêt symbolique. Dans un pays radicalement transformé en l'espace d'une génération par une croissance économique vive [Phongpaichit et Baker, 1998], l'argent a une valeur sociale élevée. L'importance des revenus générés par la prostitution rend l'homosexualité et son commerce moins honteux. Certes, les bénéfices économiques ne compensent pas mécaniquement le coût symbolique de la prostitution : en Thaïlande comme ailleurs le stigmate de la prostitution demeure [Phe-therson, 2001]. Mais l'importance relative des bénéfices permet de l'atténuer en partie. Et la position sociale acquise par l'argent de la prostitution facilite, dans une certaine mesure, l'affirmation des préférences homosexuelles et d'une identité gay.

Il est également fréquent d'observer chez les prostitués nouvellement arrivés l'investissement des premiers salaires dans des biens de consommation ostentatoires directement liés à leur conception d'une identité gay : téléphones, vêtements moulants, inscription à un club de sports, chirurgie esthétique, etc. Certes,

16. Les revenus des femmes sont un peu plus élevés, tant au niveau du salaire fixe mensuel que du tarif de la passe.

17. Ces envois d'argent réguliers sont toutefois apparus moins fréquents chez les hommes que chez les femmes prostituées parfois à la recherche d'un mariage et d'une expatriation [Brennan, 2004a ; Cohen, 2001 ; Walker et Ehrlich, 1992].

l'investissement dans ce type de consommations visibles participe du processus de fidélisation de la clientèle occidentale en multipliant les signaux sexuels qui lui sont adressés. Mais il serait réducteur de le limiter à ce seul intérêt stratégique ; il traduit également l'importance que peut jouer l'argent dans l'affirmation d'une sexualité minoritaire, en permettant d'adopter des formes d'expression de l'identité gay occidentale que ces hommes se représentent. Cette affirmation d'une identité gay à travers la prostitution se retrouve dans le discours de Chang, 27 ans. Il y a 4 ans, Chang est venu de la région d'Ubon Ratchathani pour suivre des études de « technologies de l'information » dans la banlieue de Bangkok. Après plusieurs tentatives dans le secteur privé en informatique, il décide à 25 ans de venir travailler à Patpong, dans un *bar lounge* de Silom Soi 4 pour 4'500 bahts/mois environ. Il m'explique :

J'ai travaillé dans ce bar pendant à peu près 3 ou 4 mois, c'était plutôt pas mal. Et puis les clients d'à côté, du *Balcony* et du *Telephone* [bars lounge] ont commencé à me regarder, ils me trouvaient mignon. Mais moi à l'époque je n'avais encore jamais couché avec un garçon (...) Mais les clients me regardaient et voulaient que je sorte avec eux. Alors j'ai commencé à sortir avec des garçons à cette époque ; et j'ai rapidement changé de bar.

Et tu t'es mis à travailler où ?

Au *Screw Boy*, sur Surawong (...). Le *Screw Boy* c'est un bar a-go-go, tu ne gagnes pas grand-chose, tu gagnes 60 bahts par jour, mais tu as les pourboires et tu rencontres des touristes. (...) Et là-bas au *Screw Boy*, si tu es mignon, tu peux sortir avec 15 à 20 clients par mois [pour 1'500 à 2'000 bahts le *short-term*].

Et les clients, c'est qui ?

C'est des *farangs*, principalement de plus de 50 ans, des gens assez âgés. (...)

Et ça c'est bien passé là-bas ?

Oui, j'y suis resté 3 mois.

Quelqu'un t'envoyait de l'argent régulièrement ?

Oui, un Néo-zélandais de 65 ans, un chercheur. Il m'a envoyé 100'000 bahts.

100'000 bahts ? Tous les mois ?

Non, pas tous les mois, mais à chaque fois qu'il venait. Il venait, on passait une petite semaine ensemble et après il me laissait 100'000 bahts.

Et comment c'était cette époque ?

Oui, c'était amusant (*sanook, sanook*). On sortait, c'était bien.

Lorsqu'il décide de venir travailler à Patpong, il dit déjà « aimer les hommes », mais n'a jamais eu de relations homosexuelles. Dans son discours, Patpong apparaît comme un espace au sein duquel certaines relations – autrefois interdites – sont devenues possibles. Lorsqu'il parle de son adolescence, il m'explique :

« Moi je faisais tout comme les garçons : j'avais les cheveux courts, je faisais du sport, je jouais au foot, comme les autres. Alors quand les garçons disaient qu'ils aimaient bien une fille, moi je disais la même chose... À l'extérieur j'étais un homme, mais en dedans j'étais une femme, j'étais gay (...). Mais je ne leur ai rien dit là-bas, à ma famille ».

Patpong n'est pas uniquement perçu par ces hommes comme un quartier de prostitution ; c'est aussi un quartier gay, un espace au sein duquel la présence d'occidentaux permet l'affirmation d'une sexualité qui, sinon, resterait en partie contrainte dans l'alternative *pouchaï* – *kathoeï* qui demeure particulièrement

prégnante parmi les classes populaires. Ainsi Patpong apparaît comme un lieu singulier au sein duquel la suspension de certaines normes sociales locales peut – dans certaines circonstances – participer à un processus d'émancipation¹⁸. Et l'attractivité du monde prostitutionnel en Thaïlande s'explique en partie par cette association qui s'est historiquement opérée entre « espace gay » – sur le mode occidental – et espace de rencontres sexuelles commerciales.

Politique des identités

Le développement de la prostitution dans le tourisme a également eu pour effet indirect de transformer les discours relatifs à la sexualité en Thaïlande. La problématisation de la prostitution, conjuguée à la violence de l'épidémie de sida dans le pays, a modifié l'appréhension nationale des questions sexuelles qui sont devenues de plus en plus importantes pour le pouvoir en place [Jeffrey, 2002]. Une multitude d'acteurs ont, par leurs prises de positions successives, modifié le traitement social du tourisme sexuel : organisations non-gouvernementales, État, médias, organisations intergouvernementales, etc. Le développement des discours portés sur le tourisme sexuel a favorisé la désignation des homosexuels masculins comme gay par une multitude d'acteurs qui ont participé à l'importation de cette catégorie. Des ONG se sont notamment constitué pour prendre en charge les hommes engagés dans les activités prostitutionnelles. Toute une technologie discursive s'est ainsi vue importée dont il ne faut pas sous-estimer l'importance dans la construction locale des identités.

Les catégories mobilisées par le monde militant ne sont pas toujours opératoires pour catégoriser et analyser la réalité des expériences vécues. Pourtant ces catégories, ces dénominations, ont des effets réels sur les personnes concernées ; indépendamment de la pertinence ou non de leur emploi, les discours ont des effets concrets sur le monde social au sein duquel ils s'insèrent. La politisation de l'homosexualité est notamment l'une des conséquences de cette évolution. La Thaïlande a longtemps été analysée comme un « *non-political gay world* » [Altman, 1996], un espace où l'homosexualité n'apparaissait pas comme une question politique. Or aujourd'hui, et notamment à Patpong, des groupes existent pour la défense des « droits des homosexuels ». Un mouvement politique proche, dans son discours et son organisation, des formes occidentales de militantisme gay tend à émerger (comme les associations *faasiirong* – littéralement *arc-en-ciel* – et *utopia*). Un groupe s'est même directement constitué autour de la défense des droits des « travailleurs sexuels masculins » : SWING, pour *Sex Workers IN Group*.

18. L'idée d'émancipation dans la prostitution est ici empruntée à Marie-Elisabeth Handman qui écrit : « S'émanciper de certains aspects de la domination masculine ne signifie pas que l'on se libère de toutes les contraintes économiques et sociales existant au sein des sociétés dominées par les hommes, ni même que l'on a conscience qu'une telle émancipation ne saurait advenir que grâce à la lutte politique. Pour autant l'émancipation n'est pas un concept s'appliquant tout d'un bloc à l'ensemble des aspects de la vie. On peut s'émanciper de certaines contraintes sans se sortir des autres » [Handman, 2004 : 298].

SWING est une ONG thaïlandaise créée au début des années 2000 par Surang Janyam, une ancienne militante du droit des « travailleuses sexuelles ». Le groupe est né suite à la scission de sa directrice d'avec Empower, la principale organisation thaïlandaise de soutien aux « sex-workers » [Roux, 2007]. Les deux organisations se dédient à une population spécifique et ciblée : si Empower se concentre sur les femmes prostituées, SWING à l'inverse limite son action aux « gays, bis et trans ». J'ai pu travailler avec les deux ONG comme professeur d'anglais bénévole afin de m'insérer parmi les prostitué-e-s du quartier. La fréquentation régulière de SWING m'a notamment permis de rencontrer quelques agents proches de la direction, en cours de politisation. Ainsi par exemple Lucy, transsexuelle qui me reprend lorsque j'utilise le terme *kathoey* :

Il ne faut pas dire *kathoey*, mais TG [Tee Gee]. *Kathoey*, ce n'est pas poli.
TG ?

Et bien oui... TG.

Ça veut dire quoi ?

Tu ne connais pas ? C'est de l'anglais pourtant. TG pour TransGender.

Et qui t'a appris ça ?

C'est SWING. Ils m'ont appris à être fière [*phoumijay*]. Avant j'avais honte, mais maintenant ça va.

*Mais avant tu disais *kathoey*, non ?*

Oui, mais maintenant je dis TG.

Mais les autres te comprennent ?

Et bien... pas au début... mais on leur apprend.

« Apprendre à être fière », c'est donc à la fois apprendre ce que l'on est et l'enseigner aux autres. Mais ce processus n'est pas sans difficulté, alors même que la mondialisation du militantisme « gay, bi et trans » tend à minimiser les différences culturelles pour justifier existentiellement l'universalisation d'une politique d'émancipation. Ces contraintes se retrouvent en pratique dans les activités des associations de Patpong. Oum par exemple, un jeune prostitué nouvellement recruté par une association qui m'explique ce qu'il « enseigne » :

J'enseigne sur le sida, les préservatifs, comment il faut faire.

Et quoi d'autre ?

Je leur apprend les différences entre *queen*, *king*, etc.

Comment ça ?

Et bien, c'est comme moi au début. Je ne savais pas. Je viens d'Udon Thani (*Isan*).

Et quand je suis venu à Patpong, on m'a expliqué que je suis « gay », que je ne suis pas *kathoey*.

Qui « on » ?

Des amis.

*Tu pensais que tu étais *kathoey* ?*

Non, je suis un *pouchai*, mais j'avais honte... je ne sais pas [silence]. Mais maintenant c'est moi qui enseigne aux autres ce que c'est qu'un gay, un MSM, un *king*, une *queen*...

Et c'est quoi tout ça ?

Gay, c'est gay... MSM c'est Men-Sex-Men... King c'est un homme gay qui est un homme... Queen c'est un gay qui est comme une femme...

Mais pourquoi tu enseignes ça ?

Parce qu'ils ne le savent pas.

Ces subdivisions interfèrent encore une fois avec la prégnance des identifications traditionnelles ; au *gay king* (*pouchai*) s'oppose la *gay queen* (*kathoe*), ce qui reproduit en réalité une opposition de genre qui dépasse largement la seule question des pratiques sexuelles auxquelles elle est pourtant censée renvoyer. Les dénominations *queers* ont initialement été pensées comme outil politique de revendication d'une « élasticité identitaire », comme une possibilité ludique de subvertir l'ordre sexuel. Or leur mise en circulation ne va pas de soi. Ces distinctions apparaissent d'abord comme relativement inutiles au sein d'un espace où les identités sexuelles sont, sans les prétendre apolitiques, en tout cas *moins* politiques ; ils se révèlent comme des raffinements inefficacement importés pour répondre à des questions qui ne se posent pas en Thaïlande dans les mêmes termes qu'en Occident. Ensuite, ces catégories importées ne subvertissent pas la question du genre, qui demeure ici bien plus centrale que la question sexuelle. Au contraire, ils tendent même à la renforcer ; et derrière l'incongruité apparente de ces « enseignements » se profile en fait la résistance culturelle de certains rapports de pouvoir locaux auxquels ces groupes ne s'attaquent pas. L'universalisation d'un combat politique suppose l'universalité de sa pertinence... Or cette question est bien trop souvent écartée alors même qu'elle pourrait permettre de saisir la réalité diverse des rapports de pouvoir qui s'exercent.

La circulation internationale des identités et plus généralement des constructions culturelles est un processus complexe et difficile à analyser. L'histoire de l'anthropologie politique est révélatrice de cette difficulté : aux analyses postmarxistes centre-périphéries se sont succédé des lectures plus optimistes axées sur la capacité de résilience des phénomènes culturels dont on a vanté les possibilités hybrides au risque de minimiser les relations de pouvoir et les rapports de domination qui traversent l'espace international. Or l'analyse du tourisme sexuel gagne justement à conjuguer ces deux regards pour saisir ce qui se joue dans la forme particulière que prennent aujourd'hui les phénomènes sociaux et culturels liés à la « mondialisation ». L'analyse des identités sexuelles chez les prostitués de Bangkok révèle un temps particulier, un entre-deux où les hommes rencontrés s'appuient sur des modèles extérieurs qui les contraignent pour tenter de s'extraire des formes locales de domination. L'identité gay véhiculée par les touristes se diffuse progressivement auprès des prostitués, majoritairement issus de milieux populaires et/ou ruraux. En s'hybridant à la réalité locale, l'identité gay participe ainsi à l'émergence d'une alternative entre des identités de genre parfois contraignantes pour les homosexuels masculins. Mais la prostitution dans le tourisme ne se réduit pas à une rencontre ; elle suscite également une multitude de pratiques discursives qui ont un effet concret et direct sur les personnes concernées et favorisent progressivement une politisation des questions sexuelles. Cette politisation a été défendue par des agents spécifiques, à l'intersection entre univers occidental et national, capables de favoriser l'importation de technologies militantes. Mais ce processus, encouragé par certains groupes au nom d'une émancipation des homosexuels masculins, peut être légitimement interrogé. En Thaïlande par exemple, les identités sexuelles apparaissent encore fortement soumises aux identités de genre. Et le travail militant, en niant cette

particularité pour universaliser le bien-fondé de ses revendications, prolonge paradoxalement un rapport de pouvoir international qui favorise la production de sujets alignés sur des représentations acritiques et normatives des identités sexuelles.

BIBLIOGRAPHIE

- ADAM B., DUYVENDAK J.W., KROUWEL A. (éd.) [1999], *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics : National Imprints of a Worldwide Movement*, Philadelphia, Temple University Press, 381 p.
- ALTMAN D. [1996], « Rupture or Continuity ? The Internationalization of Gay Identities », *Social Text*, 14 (3).
- ALTMAN D. [2001], *Global Sex*, Chicago, Chicago University Press, 216 p.
- BISHOP R., ROBINSON L. [1998], *Night Market : Sexual Cultures and the Thai Economic Miracle*, New York, Routledge, 278 p.
- BRENNAN D. [2004a], « Selling sex for visas : sex tourism as a stepping-stone to international migration », in Ehrenreich B. et Hochschild A.R. (éd.), *Global Woman : Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*, New York, Metropolitan Books : 154-168.
- BRENNAN D. [2004b], *What's Love Got to Do With It ? Transnational Desires and Sex Tourism in the Dominican Republic*, Durham, Duke University Press, 272 p.
- CHAUNCEY G. [1994], *Gay New York. Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*, New York, Basic Books, 478 p.
- CLIFT S., LUONGO M., CALLISTER C. [2002], *Gay Tourism : Culture, Identity and Sex*, London, International Thomson Business Press, 280 p.
- COHEN E. [2001], *Thai Tourism. Hill Tribes, Islands and Open-ended Prostitution*, Bangkok, White Lotus, 396 p.
- COLLINS D. [2005], « Identity, mobility, and urban place-making : exploring gay life in Manila », *Gender and Society*, 19 (2) : 180-198.
- DAWSON A. [1988], *Patpong : Bangkok's Big Little Street*, Bangkok, Thai Watana Press, 148 p.
- FASSIN E. [1998], « Politiques de l'histoire : Gay New York et l'historiographie homosexuelle aux États-Unis », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 125 : 3-8.
- FOUCAULT M. [1976], *Histoire de la sexualité, 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 212 p.
- HALPERIN D. [2000], *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec*, Paris, EPEL, 317 p.
- HANDMAN M.-E. [2004], « S'émanciper en se prostituant », in Veauvy C., Rollinde M., Azzoug M. (éd.), *Les femmes entre violences et stratégies de liberté : Maghreb et europe du Sud*, Saint-Denis, Bouchène : 291-299.
- JACKSON P. [1997], « Kathoey > Gay > Man : the Historical Emergence of Gay Male Identity in Thailand », in Manderson L. et Jolly M. (éd.), *Sites of Desire/Economies of Pleasure : Sexualities in Asia and the Pacific*, Chicago, University of Chicago Press : 166-190.
- JACKSON P. [1999a], « An American death in Bangkok : the murder of Darrell Berrigan and the hybrid origins of gay identity in 1960s Bangkok », *GLQ : A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 5 : 361-411.
- JACKSON P. [1999b], « Tolerant But Unaccepting : The Myth of a Thai "Gay Paradise" », in Jackson P. et Sullivan G. (éd.), *Genders and Sexualities in Modern Thailand*, Chiang Mai, Silkorm Books : 226-242.

- JEFFREY L.A. [2002], *Sex and Borders. Gender, National Identity, and Prostitution Policy in Thailand*, Chiang Mai, Silksworm Books, 195 p.
- MANDERSON L., JOLLY M. [1997], *Sites of Desire/Economies of Pleasure : Sexualities in Asia and the Pacific*, Chicago, University of Chicago Press, 367 p.
- MCCAMISH M. [2002], « The Structural Relationships of Support from Male Sex Workers in Pattaya to Rural Parents in Thailand », *Culture, Health & Sexuality*, 4 (3) : 297-315.
- MEISSONIER J., CHOUVY P.-A. [2002], *Yaa Baa. Production, trafic et consommation de méthamphétanine en Asie du Sud-Est continentale*, Paris – Bangkok, L'Harmattan – IRASEC, 306 p.
- MORRIS R. [1994], « Three sexes and four sexualities : Redressing the discourses on gender and sexuality in Contemporary Thailand », *Positions*, 2 (1) : 15-43.
- MORRIS R. [1997], « Educating desire : Thailand, transnationalism, and transgression », *Social Text*, 52/53 : 53-79.
- MURRAY D. [2007], « The civilized homosexual : travel talk and the project of gay identity », *Sexualities*, 10 (1) : 49-60.
- ODZER C. [1994], *Patpong's sisters. An American Woman's View of the Bangkok Sex World*, Arcade Publishing, 320 p.
- PHETERSON G. [2001], *Le prisme de la prostitution*, Paris, L'Harmattan, 211 p.
- PHONGPAICHT P., BAKER C. [1998], *Thailand's Boom and Bust*, Chiang Mai, Silksworm Books, 367 p.
- POLLAK M., SCHILTZ M.-A. [1987], « Identité sociale et gestion d'un risque de santé. Les homosexuels face au sida », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 68 : 77-102.
- ROUX S. [2007], « Importer pour exister. Empower et le travail sexuel en Thaïlande », *Lien Social et Politiques*, 58 : 145-154.
- RYAN C., HALL C.M. [2001], *Sex Tourism : Marginal People and Liminalities*, Londres, Routledge, 172 p.
- SANG T.-I. D. [2003], *The Emerging Lesbian : Female Same-Sex Desire in Modern China*, Chicago, University of Chicago Press, 380 p.
- SINNOTT M. [2004], *Toms and Dees : Transgender Identity and Female Same-sex Relationships in Thailand*, Honolulu, University of Hawaii Press, 261 p.
- STORER G. [1999], « Bar Talk : Thai Male Sex Workers and Theirs Customers », in Aggleton P. (éd.), *Men Who Sell Sex : International Perspectives on Male Prostitution and AIDS*, London, UCL Press : 223-240.
- THONGTHIRAJ T.T. [1994], « Toward a struggle against invisibility : Love between women in Thailand », *Amerasian Journal*, 20 (1) : 45-58.
- TINAPHONG A. [2004], *Patpong Road. Untold Story*, Bangkok, Ghaowmai Publications, 336 p.
- WAITT G., MARKWELL K. [2006], *Gay Tourism : Culture and Context*, New York, Haworth Hospitality Press, 307 p.
- WALKER D., EHRLICH R. [1992], « Hello my big big Honey ! » *Love Letters to Bangkok Bar Girls and Their Revealing Interviews*, Bangkok, Dragon Dance Publications, 252 p.
- WEEKS J. [1985], *Sexuality and Its Discontents : Meaning, Myths & Modern Sexualities*, London, Routledge, 324 p.
- YOKOTA F. [2006], « Sex behaviour of male Japanese tourists in Bangkok, Thailand », *Culture Health & Sexuality*, 8 (2) : 115-131.

Du ministère des âmes au ministère des corps ? L'encadrement des pratiques sexuelles par l'Église éthiopienne, entre sida et aide américaine ¹

*Judith Hermann**

En Éthiopie, le christianisme est religion d'État depuis le iv^e siècle [Ullendorff, 1965 ; Tamrat, 1972 ; Markakis, 1975]. La précellence de l'Église chrétienne éthiopienne ou EOC (*Ethiopian Orthodox Church*), son étendue et son pouvoir dans la culture éthiopienne, ont intéressé les instances américaines – nous y reviendrons – pour des raisons morales et religieuses. En 2004, l'USAID (*United State Agency for International Aid*) et le PEPFAR (*President's Emergency Plan for AIDS Relief*) lui attribuent une subvention de plus de 7 millions de dollars, prolongée en 2007 d'une autre de 8 millions de dollars, pour promouvoir l'abstinence et la fidélité auprès de ses 40 millions de fidèles officiels.

Cependant, l'EOC ne s'est jamais intéressé à la « bonne santé » du corps de ses fidèles. Elle prône l'ascèse monastique extra-mondaine, la sortie du monde matériel pour sauver son âme. Et, bien que l'EOC ait édicté des règles maritales, des interdits et des prescriptions visant le corps et les organes sexuels, cet ensemble ne constitue pas un code moral à proprement parler.

Le système de valeurs encadrant les comportements sexuels est prescrit et diffusé par des institutions laïques : la famille et la communauté. Ces deux niveaux de règles masquent l'existence de pratiques cachées et entourées de tabous, qui offrent cependant aux individus des espaces de liberté qui doivent absolument rester secrets. L'apparition du sida, et plus encore sa médiatisation, ont transformé

1. Cette recherche a bénéficié des soutiens financiers de l'ANRS, du SIDACTION, des unités de recherches INSERM/IRD UMR912 S4S et Cémaf Paris UMR8054 Mutation Africaine dans la Longue Durée (MALD).

Je remercie très chaleureusement pour leurs relectures patientes et répétées Manoël Pénicaud, Laurent Vidal, Luc de Bernis et François-Xavier Fauvel-Amar.

Je remercie également vivement mes relecteurs pour leurs annotations nombreuses qui m'ont aidé à préciser ma pensée.

* Doctorante en anthropologie, Université de Provence, Allocataire ANRS, IRD UR002/ Cémaf Aix/ ANR Corn'Afrique. judith0hermann@gmail.com

les normes coutumières en milieu urbain, introduisant de la transparence dans les relations sexuelles et ouvrant des espaces de parole.

C'est dans un tel contexte que le PEPFAR a commencé, en 2004, à prôner l'abstinence et la fidélité en appuyant l'EOC qui n'avait jamais véritablement voulu contrôler la sexualité de ses fidèles. Depuis 2000, date à laquelle elle s'est impliquée officiellement dans la lutte contre le sida, ses positions, attitudes et discours évoluent. Cette modification du rapport à la sexualité témoigne de la volonté du pouvoir épiscopal et des instances américaines de prendre en charge le corps des fidèles ici-bas, alors que l'Église ne se souciait traditionnellement que du salut de leur âme.

On peut donc se poser les questions suivantes : comment le sida est venu transformer le rapport au corps et aux relations sexuelles ? Comment la médiatisation de l'épidémie à VIH et les aides américaines sont venues transformer le rapport de l'Église à la sexualité ? Ou encore, dans quelle mesure les accointances morales en matière d'encadrement des comportements sexuels entre le PEPFAR et l'EOC sont-elles réelles ?

C'est en travaillant sur l'implication de l'EOC dans la lutte contre le sida et sur le recours à l'eau bénite des personnes vivant avec le VIH (PVVIH), afin de guérir « miraculeusement » du sida, que j'ai été confrontée à la nécessité d'interroger le rapport à la « sexualité » dans la société éthiopienne. Quatorze mois de terrain ethnographique ont été effectués tant à Addis Ababa qu'en milieu rural. J'ai concentré mes observations sur les prêtres, les fidèles vivant ou non avec le VIH ainsi que les structures de l'EOC impliquées dans la lutte contre le sida. Cela m'a conduit à enquêter sur le PEPFAR, principalement sur internet car les acteurs de ces aides américaines sont difficilement accessibles sur le terrain. En effet, les responsables USAID me renvoyaient à leur site Internet pour obtenir des réponses sur leurs activités en Éthiopie. Ceux de PEPFAR se sont montrés plus coopératifs lors d'une première rencontre mais ont ensuite éludé mes demandes d'interview.

Dans une première partie, seront présentés les fondements dogmatiques de l'EOC. Nous tenterons ensuite de montrer que l'EOC n'a pas réellement cherché à contrôler la sexualité de ses fidèles. Dans la deuxième partie, seront d'abord décrites succinctement les évolutions des comportements induites par la médiatisation du sida. Seront ensuite analysés les fondements théoriques et idéologiques de l'action du PEPFAR en Afrique, ainsi que les actions de l'EOC en matière de lutte contre le sida, afin de répondre à la question qui nous intéresse.

Les règles religieuses en matière de comportement sexuel des fidèles : interdits symboliques ou code moral ?

Le christianisme éthiopien est marqué par la prépondérance de la voie de salut extra-mondaine pour reprendre les catégories wébériennes [Weber, 1996 : 196-7]. L'architecture théologique est bâtie autour de cette idée centrale : le salut ne peut être obtenu que par la sortie du monde. Le monde terrestre, créé par Dieu mais

habité par le diable ², est intrinsèquement corrompu et fini. Aussi, voué au péché, le corps est objet de mépris ; seul le contrôle de soi permet à l'homme d'éviter le péché : « afin que la volonté de l'âme puisse s'imposer à la chair, nous refrénon les désirs de la chair, alors la force de l'âme s'intensifie. » [Asrès, 2007 : 1].

Les monastères de l'EOC suivent les règles de saint Antoine (ascèse individuelle), et de saint Pacôme (ascèse et vie communautaire) [Stoffregen-Pedersen, 1990]. En 1990, l'Éthiopie comptait en 1990 « plus de religieux et de monastères que toutes les Églises non-chalcédoniennes et orthodoxes réunies » [Stoffregen-Pedersen, 1990 : 161]. Ainsi, l'ascèse extra-mondaine est au cœur de la vie des moines et moniales chrétiens éthiopiens [Kaplan, 1984 ; Derat, 2003]. Ces ascètes sont dans le christianisme éthiopien des figures idéales et emblématiques de contrôle de soi et de ses pulsions. La forme la plus aboutie d'ascèse est l'érémisme total : enfermé dans une grotte sans plus pouvoir en sortir, les moines affermissent leur volonté de dompter un corps assiégé par les tentations du diable. Enfin contrôlé, le corps libère l'âme et rend le moine « digne d'être avec les anges saints dans les demeures qui sont au-dessus des cieux » [Grébaut, 1940 : 243].

Sans atteindre les extrêmes de ces virtuoses de l'ascèse [Weber, 1996 : 191], le simple fidèle qui veut sauver son âme pratiquera une forme d'« érémitisme laïcisé » pour obtenir la rémission de ses péchés et éventuellement la guérison miraculeuse. Les règles des moines sont appliquées sous une forme adoucie par les laïques. On peut donc se demander si les règles de l'EOC ayant trait au corps n'ont pas pour finalité ce type d'ascèse, ou l'accession à une certaine forme de pureté.

La prégnance et le caractère systématique de cette forme d'ascèse laïque sont d'autant plus patents que l'eschatologie est une des pierres angulaires du christianisme éthiopien. Parce qu'il ouvre sur l'éternité, le Jugement Dernier est plus important que le monde actuel, et peut advenir à n'importe quel moment, « demain ou dans mille ans ». Cette conception réactualise en permanence l'exigence de salut de l'âme immédiat [EOC, 1970 : 51-54 ; Asrès, 2007] et pousse les hommes à œuvrer pour leur salut, sans rien remettre au lendemain.

En outre, deux ouvrages canoniques établissent les conditions de pureté rituelle codifiant l'accès à l'Église et à ses divers espaces. L'analyse des interdits et prescriptions contenus dans ces ouvrages révèle qu'une des causes d'impureté la plus redoutée est celle ayant trait aux organes sexuels en activité (expulsion de liquide séminal, les menstrues [Ullendorf, 1968 : 104]) et plus généralement tout ce qui se rapporte au sexe est considéré comme une souillure. Par exemple, après avoir enfanté, les femmes sont impures, jusqu'à ce qu'un prêtre vienne purifier la mère, l'enfant ainsi que l'ensemble de la demeure. Toute personne ayant été en contact avec la mère et l'enfant avant le rituel de purification se voit interdire l'entrée dans l'enceinte de l'Église. D'après mes observations, ces règles de pureté sont rigoureusement respectées par les fidèles.

2. Je transcris ici le mot diable sans majuscule comme dans les textes éthiopiens en langue anglaise.

Ainsi, l'EOC a établi un nombre certain d'interdits et de prescriptions qui visent tous à protéger la sacralité des églises, des rituels et des objets se rapportant à l'Église. Cependant, comme l'a montré Mary Douglas, ces interdits et prescriptions religieuses ne sont pas un code moral, ils visent à « séparer ce qui doit être séparé » [2001 : 73]. Par ailleurs, Michel Foucault montre que « la pureté du moine exige une technologie de soi précise, relativement indépendante du code moral » [2004 : 660]. Cependant, les « prescriptions contre la souillure ont une incidence directe sur le code moral en vigueur » [Douglas, 2001 : 147] mais ne s'y réduisent pas. À la suite de ces deux auteurs, j'ai donc opéré une distinction entre le code moral qui comprend les prescriptions et interdits religieux d'une part, et le système de valeurs d'autre part. Ce dernier correspond au « système moral » chez M. Douglas [ibidem] et à « l'ensemble de valeurs et de règles d'action » pour M. Foucault [1984 : 36].

Le système de valeurs est prescrit ou proposé aux groupes à travers diverses institutions : religion, famille, école, armée, « communauté », etc. Ces dernières ont recours à des dispositifs visant l'intériorisation des valeurs et d'autres à but coercitif (sanctions, incitations). [Foucault, 1984 : 36-39]

En Éthiopie, plusieurs éléments – et notamment l'existence de règles matrimoniales écrites – conduisent à penser qu'une grande partie du système de valeurs est portée par l'institution religieuse. Cependant, l'examen des pratiques remet en cause cette assertion. L'ensemble de prescriptions et de règles écrites ne constitue qu'une partie du code moral, son fondement symbolique. Le système de valeurs effectif est quant à lui porté par deux institutions : la famille et la communauté. Elles fixent les valeurs ou normes coutumières et détiennent les moyens de faire intérioriser ces règles et d'en contrôler l'application. L'analyse du mariage et des comportements sexuels en offre une illustration.

Le mariage religieux, un des sept sacrements de l'Église, est doublement sacré dans la mesure où il est associé au sacrement de l'Eucharistie [Ansel, 2005 : 287]. L'EOC encadre rigoureusement les rencontres sexuelles des époux en les assujettissant à la procréation, et fixe les périodes durant lesquelles elles sont autorisées. Elle incite chacun des époux à s'abstenir de relations sexuelles et à rester pur individuellement, en limitant les occasions de rencontre [Kessi Kefyalew Mehari, 2004 : 88 ; Kaplan, 1984 ; Wonmagegnehu and Motovu, 1970]. Selon les règles religieuses, encore en vigueur si l'on en croit les prêtres et les moines de l'EOC, en cumulant les périodes frappées de prohibition, les rencontres intimes au sein d'un couple marié ne sont autorisées que soixante jours par an³. Cependant, ces interdits ne sont guère connus des fidèles et ne sont donc pas respectés. Ainsi, les règles religieuses encadrant les rencontres entre époux mettent l'accent sur la pureté, sur l'absence de souillure dans le cadre d'une institution sacrée. Enfin, le mariage religieux ne concerne que des laïcs très pieux et souvent âgés. Plusieurs

3. Les périodes cernées correspondent entre autre aux 180 jours de jeûnes du calendrier éthiopien, mais également les mercredis, vendredis, samedis et dimanches, à diverses fêtes religieuses importantes, etc.

éléments historiques ainsi que mes observations de terrain montrent qu'il n'a pas la faveur de la population [Ancel, 2005] qui lui préfère le mariage civil « moins contraignant que le mariage religieux » [Tekle-Tsadik Mekouri, 1962 : 139].

L'observation des pratiques révèle que les normes coutumières priment dans le domaine matrimonial. Alors que les textes canoniques religieux fixent l'âge du mariage à 15 ans pour les filles et à 25 ans pour les hommes [Kessi Kefyalew Mehari, 2004], on observe que la plupart des jeunes filles sont mariées dès l'âge pubère – entre 10 et 14 ans – à des hommes de dix à trente ans leurs aînés [UNFPA and Population Council, 2007 : 9-10 ; Pathfinder, 2006]. Les familles pratiquant ces mariages « précoces » méconnaissent l'existence des lois religieuses de l'EOC [Haile Gabriel Dagne, 1994 : 37], pourtant réputée pour sa proximité avec ses fidèles en milieu rural. Toutefois, dans les deux cas, la virginité de l'épouse est primordiale, celle de l'époux est au contraire passée sous silence. L'écart d'âge laisse penser que les hommes sont invités à s'initier aux relations sexuelles, tandis que la jeune fille devra demeurer innocente et ignorante de tout ce qui se rapporte à ces questions.

Au delà de ces deux niveaux normatifs, le *wouchema* (le fait d'avoir un amant ou une maîtresse) constitue une pratique interdite par tous. Cependant, elle est relativement fréquente et encadrée par un ensemble de règles tacites. Son existence est tue, au nom du tabou, mais nul ne l'ignore. Ainsi, même l'EOC, qui considère l'adultère comme la principale cause de la prévalence du sida en Éthiopie, déclare ouvertement être confrontée à l'infidélité de ses membres et adeptes [EIFDA, 2005 :8]. Le *wouchema*⁴ est admis tant que le code moral, dans son ensemble, est respecté en apparence et ne devient honteux qu'une fois révélé et mis au jour. Autrement dit, les relations sexuelles relèvent exclusivement de la sphère privée et intime, et ne doivent jamais dépasser cette frontière, sous peine d'ostracisme et de sanction.

De même, les prêtres utilisent trois expressions pour évoquer les relations intimes prouvant ainsi leur degré d'impureté : *sega genegnunet*, signifie littéralement le besoin ou l'activité de la chair, *mezemut* est traduit par luxure ou par prostitution et enfin *metegnât*, dormir avec.

On voit donc que l'EOC n'a pas établi de système de valeurs destiné à encadrer les comportements sexuels de ses fidèles. Le code moral est essentiellement laïque tout en s'appuyant sur les prescriptions et interdits religieux [Douglas, 2001 : 147]. Cependant, l'apparition du sida et la lutte contre la stigmatisation obligent les Éthiopiens à repenser les tabous et silences entourant traditionnellement ces questions. Dans le même temps, l'EOC, avec l'appui de PEPFAR et USAID, va faire évoluer ses interdits et prescriptions religieuses en matière de comportement sexuel, en système de valeurs.

4. Afin de faciliter la lecture, j'ai choisi de transcrire les termes amhariques au plus près de leur phonétique. Je pris le lectorat averti d'excuser cette simplification.

Le PEPFAR et l'EOC : de véritables accointances morales ou un grand malentendu ?

Le premier cas de sida en Éthiopie fut diagnostiqué en 1986. Entre 1991 et 1997, la séroprévalence a considérablement augmenté en passant de 10 % à 17,5 % en milieu urbain⁵, en particulier à Addis Ababa. À partir de 2004, les modes d'évaluation ont changé. Ils ont permis d'établir une prévalence de 2,1 % sur l'ensemble du territoire pour l'année 2007.

L'apparition et la politisation du sida ont accompagné la transformation des conduites sexuelles des jeunes. Le code moral traditionnel a perdu de son efficacité prescriptive. Le sida et sa médiatisation ont introduit une certaine transparence dans les pratiques, modifiant la ligne de séparation entre les domaines public et privé. En effet, l'annonce de la séropositivité revient à révéler au grand jour le fait d'avoir eu des relations sexuelles, révélation qui, comme nous l'avons vu, constitue une transgression. Dans les villes, la lutte contre la stigmatisation du sida a permis de dédramatiser cette annonce. L'achat des préservatifs participe du même processus de divulgation des relations intimes. Les utilisateurs recourent à des stratégies de contournement quand ils désirent s'en procurer, afin de ne pas être directement confrontés au vendeur, afin de cacher leur vie intime à leur « communauté » [Taravella, 2005 : 2-3].

La libération de la parole autour des relations sexuelles est relayée par plusieurs médias : émissions de radios, magazines gratuits, ouvrages anglais ou américains (édités à moindre coût en Éthiopie), ouvrages éthiopiens en amharique et en anglais. Chez les adolescents et les jeunes (autour de 25 ans), la parole se délie. Les relations sexuelles font l'objet de discussions, d'échanges et de plaisanteries, là où elles sont encore honteuses pour les générations précédentes⁶. Ajoutons que depuis quelques décennies, la situation des jeunes femmes connaît une évolution nette en milieu urbain. L'accès et l'utilisation de la pilule contraceptive leur ont permis – dans une certaine mesure – de s'appropriier leur corps [CRA and ORC Macro, 2006]. Ainsi, la virginité de la fiancée a perdu de son caractère obligatoire [idem]. En ville, le choix des partenaires est plus ou moins laissé à la discrétion des jeunes gens pour qui le sentiment amoureux commence à occuper une place plus importante dans le choix du conjoint.

Si de tels changements sont avérés, les femmes sont encore contraintes par les normes coutumières. D'après les responsables de l'émission radiophonique *Ybekal* (« ça suffit » en amharique) consacrée au sida, rares sont les femmes osant poser des questions sur les pratiques à risques. En revanche, elles sont nombreuses à témoigner en tant que personnes vivant avec le VIH⁷. Dans la majorité des cas,

5. *Epidemiological fact sheets on HIV/AIDS and sexuality transmitted infections*, UNAIDS/ WHO/ UNICEF, Ethiopia Update 2004.

6. Entretiens avec deux jeunes hommes, mai-juin 2008, Observations participantes à Addis Ababa, janvier 2006.

7. Entretiens avec deux jeunes hommes, juin 2008.

elles disent avoir été infectées à la suite d'un viol, confirmant ce que j'ai moi-même pu observer auprès de jeunes femmes séropositives⁸. Or, on peut se demander si ce type de témoignages ne permet pas d'occulter des relations sexuelles consenties hors du cadre du mariage. Ce dernier point rend compte d'une intériorisation de l'injonction sociale au silence autour de leur sexualité. Ainsi, depuis la médiatisation du sida, les discours sur les relations sexuelles sont en tension entre la libération de la parole – différentielle selon le sexe – et les injonctions sociales traditionnelles.

Le PEPFAR, entre politique de sécurisation et générosité américaine

Créé par le gouvernement de Georges W. Bush au mois de juin 2004, le PEPFAR (President's Emergency Plan for AIDS Relief) est, comme son nom l'indique, un programme de lutte contre le sida. Il s'inscrit dans une perspective politique plus vaste de sécurisation de certains États africains. En effet, il a été mis en place dans les quinze pays les plus touchés par la pandémie, dont treize sont situés en Afrique sub-saharienne. Ainsi, quinze milliards de dollars ont été investis entre 2003 et 2008 dans la lutte contre le sida⁹. Ce plan comporte plusieurs dispositions : distribution des traitements anti-rétroviraux, prévention des nouvelles infections et de la transmission mère-enfant, prise en charge des personnes infectées et affectées par le VIH et des orphelins du sida, ou selon la terminologie internationale, les OEV (Orphelins et Enfants Vulnérables).

Après les attentats du 11 septembre 2001, l'Afrique, considérée comme base arrière de l'islamisme terroriste – « *Africa is the soft underbelly for global terrorism* » [Susan Rice, Intelligence Unit 2002 :1 cité par Carmody, 2005 : 98] – devient le théâtre d'une stratégie de sécurisation qui y revêt trois formes : l'assistance militaire pour la lutte contre l'expansion de l'islamisme intégriste, le développement social et économique, et la lutte contre le sida [Carmody, 2005 ; D'Aoust, 2004 ; Leriche, 2003].

Après son échec en Somalie, l'administration de Washington met en place une « *politique de sous-traitance militaire pour (...) éviter toute implication directe des forces américaines dans les conflits internes du continent* » [Leriche, 2003 : 18]. Les pays visés par ce programme sont des « *États-pivots* », « *susceptibles d'assurer la stabilité régionale* » [Leriche, 2003 : 17]. Dans le cadre de la stratégie d'endiguement de l'islamisme au Soudan, une coalition regroupant l'Ouganda, l'Éthiopie, l'Érythrée et le Rwanda voit le jour. L'Éthiopie acquiert dès lors le statut d'« *État-pivot* », à l'instar de l'Afrique du Sud, partenaire historique également récipiendaire du PEPFAR.

À travers le PEPFAR notamment, la lutte contre le sida constitue le dernier volet de la politique américaine en Afrique, partie du *United States Leadership*

8. Entretiens avec plusieurs jeunes femmes, 2005-2007.

9. <http://www.pepfar.gov/about/index.htm>

Against HIV/AIDS, Tuberculosis and Malaria Act en 2003. Ce programme, mis en place deux ans après les plans militaires et économiques, reflète et intègre parfaitement les stratégies américaines ainsi que leurs soubassements théoriques et/ou idéologiques. En effet, il est en partie fondé sur des valeurs morales chrétiennes conservatrices à l'œuvre aux États-Unis dans les programmes d'assistance aux pauvres. Transposées au niveau international, une des valeurs prônées est le soulagement de la souffrance humaine, grâce à des « *Armies of compassion* »¹⁰.

Le sida est considéré par l'administration de Washington comme une menace extérieure pour les USA « *Le VIH/sida a d'abord été identifié aux États-Unis mais est originaire de l'Afrique sub-saharienne* », justifie G.W. Bush¹¹. Dans cette conception, le sida serait une des causes possibles de l'émergence du terrorisme. L'épidémie, dont le développement dans les pays africains serait dû à un manque d'autorité (politique, militaire et moral), minerait les infrastructures qui assurent la stabilité des États (capacité militaires, légitimité politique et cohésion sociale) [D'Aoust, 2004 :11].

Outre l'enjeu sécuritaire, la distribution par le PEPFAR des traitements anti-rétroviraux américains sert les intérêts économiques nationaux. Elle permet « *de placer les États-Unis en situation dominante sur le marché du traitement de la maladie* » [Leriche, 2005 : 19]. Cependant, le financement du programme est voté par le Sénat, et repose donc sur les contribuables. Dans la rhétorique de la Maison Blanche, il est le reflet de la générosité nationale, de sa bienveillance envers une Afrique en détresse, minée par les guerres, les épidémies, etc. Ainsi, dans son discours du 27 mai 2003, G.W. Bush déclare : « *Nous avons une longue tradition de générosité au service de l'humanité. (...) Les États-Unis d'Amérique ont le pouvoir et la responsabilité morale d'aider. (...) L'Amérique prend cet engagement pour une raison évidente, directement enracinée dans notre fondation. Nous croyons dans la valeur et la dignité de chaque vie humaine* »¹². Associée à une requalification morale, l'assistance envers les plus faibles est une des valeurs centrales de la droite chrétienne [Oueslati, 2006 ; Ben Barka, 2003, 2008]. Ainsi, la générosité américaine est-elle sous-tendue par une recherche de gains économiques, le renforcement de sa position dominante et un encadrement moral des comportements.

L'encadrement moral des comportements sexuels

Dans les discours de G.W. Bush à propos du PEPFAR, l'influence de la droite chrétienne américaine transparait à travers « *la défense du droit à la vie* » [Perani,

10. http://www.usaid.gov/our_work/cross-cutting_programs/private_voluntary_cooperation/pvo-conf03_faithbasedslides.pdf

11. National Intelligence Council. The Global Infectious Disease and Its Implications for the United States, États-Unis, janvier 2000, http://www.odci.gov/nic/special_globalinfectious.html.

12. George W. BUSH, « Remarks by the President on the Signing of H.R.1298, the U.S. Leadership Against HIV/AIDS, Tuberculosis and Malaria Act of 2003 », Dean Acheson Auditorium, U.S. Department of State, 27 mai 2003. <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/05/20030527-7.html>

2003 ; Ben Barka, 2003, 2008] et dans la mise en œuvre de la politique de lutte contre le sida [D'Aoust, 2004]. Cette droite chrétienne prône un retour aux valeurs chrétiennes et à la famille, elle considère en outre l'homosexualité et le féminisme comme mettant en danger la souveraineté et la force de l'État [Perani, 2003]. Si G.W. Bush se démarque de certaines de ces positions [Ben Barka, 2008], la droite chrétienne ou Nouvelle droite influence de nombreux domaines de sa politique tant intérieure qu'extérieure. La place des congrégations religieuses dans le PEPFAR en est un reflet patent.

En effet, le PEPFAR consacre environ 20 % de son budget au financement et à la mise en place de programmes de prévention contre le sida. Pour prôner l'abstinence et la fidélité, l'administration américaine prétend se baser sur le succès de l'Ouganda qui a vu sa séroprévalence baisser de 10 % en une dizaine d'années¹³. Dernier élément du principe « ABC » (*Abstinence, Be faithful, Condoms*) des programmes internationaux de prévention, le *condom* est considéré par les Américains comme devant être utilisé avec parcimonie : « *for those who are infected or are unable to avoid high-risk behaviours* » [PEPFAR, 2004 : 29 cité par Preston, 2005]. Il est, par ailleurs, réservé à certaines populations : les prostituées (qui n'ont pas encore trouvé d'autres moyens de subsistance) et les conducteurs de véhicule (camions et taxis).

En outre, le programme américain favorise ouvertement le report de l'entrée des jeunes dans la vie sexuelle et la monogamie¹⁴. D'autres comportements sont encouragés de manière moins explicite à travers des programmes plus globaux, notamment à travers le soutien aux *Faith Based Organisations* (FBO) ou organisations confessionnelles. Ainsi, en Éthiopie, les programmes américains favorisent des associations civiles et religieuses – dont l'EOC – qui auront la tâche de prôner le respect des valeurs traditionnelles et familiales auprès des jeunes et/ou de leurs tuteurs et d'inciter, le contrôle parental des jeunes pour éviter leur consommation de substances toxiques, d'alcool et de tabac [Hibist *and al.*, 2000]. Un tiers du budget destiné à la prévention est alloué à ces programmes, prouvant ainsi la dimension moralisante et la volonté de contrôle des corps et des comportements africains dans les programmes américains [D'Aoust, 2004 : 12].

Enfin, la lutte contre la stigmatisation et la discrimination des personnes vivant avec le VIH ne fait pas partie des axes financés par le PEPFAR, du moins pas directement. Il n'en est fait mention que dans quelques rapports et articles destinés à la presse et toujours en lien avec les OEV (Orphelins et Enfants Vulnérables) ou quand cette stigmatisation constitue un frein à l'accès aux anti-rétroviraux qu'ils distribuent¹⁵. Au regard de la dimension fortement moralisante des

13. « United States Leadership Against HIV/AIDS, Tuberculosis, and Malaria Act of 2003 », 108^e Congrès des États-Unis d'Amérique, Public Law 108-25 adoptée le 27 mai 2003, Congrès des États-Unis d'Amérique, 27 mai 2003, Page 117 STAT715, point (20C), p. 5.

14. <http://www.pepfar.gov/pepfar/press/81577.htm>. Voir aussi « United States Leadership Against HIV/AIDS, Tuberculosis, and Malaria Act of 2003 », *op.cit.*, Page 117 STAT718, section 101-Development of a Comprehensive, Five-Year, Global Strategy, point (a), sous-point (4), p4.

15. www.pepfar.gov/press/newsletters/2008/103798.htm :

programmes d'aide et de lutte contre le sida, on peut se demander si l'infection au VIH ne constitue pas, pour les instances américaines, une forme implicite de sanction pour les personnes n'ayant pas réussi à se contrôler, à adopter des comportements moralement acceptables et protecteurs pour leur santé et celle de la société.

Les actions mises en place par l'EOC pour lutter contre le sida

L'idée d'un contrôle du corps par le biais de discours épidémiques et de programmes de prévention a été développée par de nombreux auteurs, au rang desquels Michel Foucault apparaît comme le fondateur. À sa suite, Jean-Pierre Dozon, Didier Fassin [Fassin et Dozon, 2001 ; Fassin et Memmi, 2004], Bernard Hours [2001], Giorgio Agamben [1997] et bien d'autres ont développé cette idée. Cependant peu de travaux portent sur la place et le rôle des organisations religieuses dans ce type de contrôle. Or, depuis plusieurs décennies, les gouvernements américains ont recours aux organisations confessionnelles remplissant les missions de services publics – *welfare system* – pour encadrer moralement les pauvres et les démunis, considérés comme disqualifiés par essence [Oueslati, 2006]. Cette place prépondérante accordée aux congrégations religieuses est justifiée, dans les discours, par la qualité de « *leurs infrastructures, leur expérience et leur savoir-faire* » [Pipes, Ebaugh, 2002 : 49-51]. Or, dans la pratique, l'exemple éthiopien démontre que les organisations confessionnelles (et notamment l'EOC) n'ont acquis ces « qualités » qu'après l'intervention récente d'une série d'acteurs intermédiaires dépendants de l'USAID et du PEPFAR¹⁶. L'encadrement moral des populations et le contrôle des corps sont « sous-traités » par les organisations religieuses locales, comme les conflits militaires par les « États-pivots ». L'intégration de ces FBO permet d'adapter les messages de prévention aux contextes locaux et de toucher les « villages les plus reculés même dans les pays les moins développés » [Mayotte, 1998 : 64].

En effet, en février 2004, l'USAID signe avec l'EOC, un accord d'assistance sur une période de trois ans. Par l'intermédiaire de l'IOCC (*Inter Orthodox Church Charity*), il vise à financer des projets de prévention basés sur la promotion de l'abstinence, de la fidélité, ainsi que l'assistance et la prise en charge visant l'autonomie des orphelins et des personnes infectées et affectées par le VIH/sida¹⁷.

Toutefois l'EOC n'a pas attendu la signature de cet accord pour commencer officiellement à s'impliquer dans la lutte contre le sida au côté du gouvernement éthiopien. En 2000, début officiel du partenariat, l'EOC crée un département spécifiquement dédié à l'organisation et la coordination des actions menées par l'Église contre le sida, l'EOC HIV/AIDS Prevention and Control Office (EOC

www.pepfar.gov/documents/organization/83298.

pdf ; www.pepfar.gov/pepfar/press/103856.htm ; www.pepfar.gov/guidance/78163.htm

16. http://www.usaid.gov/about_usaid/presidential_initiative/faithbased.html

17. http://www.usaid.gov/press/frontlines/Feb04_FrontLines.pdf

HAPCO)¹⁸. La création de cet organisme marque le début d'une réflexion sur les positions et les actions de l'EOC face au sida et aux comportements de ses fidèles ainsi que leurs soubassements théologiques et doctrinaux. En 2002, un programme de formation en cascade des prêtres et des diacres est mis en place. Ce programme établi par l'EOC HAPCO s'appuie directement sur le réseau ecclésiastique de l'Église. Les prêtres « *les plus ouverts et éduqués* » [Entretien avec le secrétaire de EOC HAPCO, février 2006] sont choisis et formés par les diocèses. Puis, de retour dans leurs paroisses, ils sont chargés à leur tour de former leurs coreligionnaires. La formation a pour objectif la sensibilisation à la prise en charge des malades et l'uniformisation des représentations du sida. Elle vise spécifiquement à battre en brèche l'idée extrêmement prégnante, tant chez le clergé que dans la population, que le sida serait une punition divine. Parallèlement, les hauts responsables de l'EOC sillonnent les provinces éthiopiennes à l'occasion de « rally » (ou caravane) et s'engagent activement dans la prévention du sida et la lutte contre la discrimination et la stigmatisation.

Ces deux modes d'action ainsi que la création de l'EOC HAPCO constituent déjà un changement sans précédent dans l'histoire de l'EOC [Ancel, 2005]. En effet, jusqu'au milieu du XIX^e, l'Église éthiopienne est une institution décentralisée, sans pouvoir doctrinaire et organisationnel central. À partir de la fin du XIX^e et de manière plus accentuée dans les années 1960, l'EOC se dote d'un cadre institutionnel lui permettant de diffuser à l'ensemble des structures religieuses, une doctrine unique élaborée par un épiscopat centralisé.

Ainsi, durant cette période, l'EOC se rationalise. La paroisse devient la structure de base de l'encadrement des fidèles et le dernier maillon de la chaîne permettant à l'épiscopat d'asseoir son autorité centralisatrice et d'établir une « *pastorale à l'échelle nationale* » [Ancel, 2005 : 3]. Alors que l'encadrement des fidèles était fondé sur « *les liens personnels qu'entretient une personne avec son confesseur* »¹⁹ [Ancel, 2005 : 301], à partir des années 1950, le pouvoir épiscopal se dote de plusieurs outils lui permettant de diffuser sa pastorale et d'homogénéiser les pratiques. D'abord, le confesseur devient un agent de la paroisse, la relation personnelle d'un prêtre à ses fils et filles spirituels se voit institutionnalisée. Ensuite, l'enseignement de la doctrine de l'Église aux adultes n'est plus l'apanage seul du seul père spirituel ou confesseur. En effet, le pouvoir épiscopal met en place plusieurs outils d'éducation et d'enseignement aux paroissiens dont il garde le contrôle direct.

De nouveaux modes d'action. Entre conservatisme et décentralisation

Pour mener sa campagne de lutte contre le sida, l'épiscopat s'appuie sur ces nouvelles institutions avec des résultats parfois mitigés. En effet, la formation des

18. Entretiens avec le directeur du département, novembre 2005 et sa secrétaire mai 2008.

19. Le confesseur, *nefs Abbat* signifie littéralement « père de la confession ». Certains Ethiopiens le traduisent en anglais ou en français par « père spirituel », d'autres auteurs utilisent l'expression « père de l'âme ».

clercs organisée par le pouvoir épiscopal et l'EOC HAPCO ne semble pas avoir touché les prêtres visés. Sur la quarantaine de clercs de l'EOC interrogés et officiant dans des paroisses, seuls deux ont reçu cette formation sur le sida. L'un d'eux a participé à un des premiers programmes mis en place par l'EOC. Il explique :

« On nous a dit de ne plus dire que le sida était une punition divine parce que cela affecte les malades, alors je ne le dis plus, mais je le pense. »

L'autre prêtre est responsable d'une église très fréquentée par les personnes vivant avec le VIH (PVVIH). Il a reçu la formation et dit bien comprendre les enjeux et ne plus considérer le sida comme une punition, puisque *« des enfants innocents sont touchés par la maladie »*. Pour ce qui est des autres clercs, ils ont simplement entendu parler de la formation. Dans plusieurs paroisses, un religieux en a bénéficié mais, d'après les entretiens menés durant trois ans dans près de quinze églises tant en milieu urbain que rural, aucun n'a formé ses pairs. Faut-il y voir une forme de résistance aux nouvelles idées ou plus directement une opposition au pouvoir épiscopal ?

Les positions des évêques et des archevêques sur le sida en disent long sur les avancées de la lutte contre la stigmatisation et sur la prégnance des dogmes et des conceptions des ecclésiastes de l'EOC. En effet, en août 2008, lors d'un « rally » entrepris par plusieurs membres de l'épiscopat à Debre Marquos, située à 300 kilomètres au nord d'Addis Ababa, un des évêques a soutenu devant une foule de fidèles que : *« Le sida a été amené par les blancs, il est apparu parce que les hommes dorment avec des hommes et on voit même aujourd'hui des hommes avoir des relations avec des singes. »*

Ces propos tendent à prouver que l'EOC n'est pas l'Église unifiée qu'elle prétend être et que les conceptions conservatrices du sida demeurent prégnantes malgré les formations. Les fidèles, quant à eux, peuvent être répartis en deux catégories : les PVVIH et les autres. La grande majorité des PVVIH considèrent le sida comme une faute personnelle envers le divin. Les fidèles de l'EOC non porteurs du virus ont tous les types de positions face au sida : la faute individuelle (de plus en plus rare), la faute mondiale (comme chez les prêtres, il est considéré comme apporté par les américains ou plus généralement les blancs), ou encore, il serait dû aux comportements des jeunes, irrespectueux et non conformes aux traditions.

Ainsi, le combat contre la stigmatisation aboutit à des résultats ambivalents, qui trouvent leur origine dans la jeunesse de ces organes de diffusion de l'EOC, dans ses positions théologiques même ainsi que dans la puissance des forces centripètes s'opposant au pouvoir central. Cependant, de signe d'une punition divine individuelle, le sida est devenu la conséquence mondiale du non respect des règles de Dieu. Selon la théologie eschatologique chrétienne, ce châtement divin marque le début de la fin des temps.

La promotion de la fidélité, de l'abstinence et de l'entrée tardive dans la sexualité a eu une évolution similaire. En effet, les prêtres comme les fidèles considèrent

les règles de l'EOC en matière de comportement sexuel comme protectrices face au sida :

« Nous disons pendant l'enseignement ce que l'Église a toujours dit, qu'il faut rester vierge jusqu'au mariage et qu'une femme est pour un homme et un homme pour une femme » [un prêtre de l'EOC, juillet 2008].

Certains prêtres et diacres ajoutent à ces interdits les périodes durant lesquelles les relations entre époux sont prohibées – les jours de fêtes, les périodes de carême – soit des règles fixant les conditions d'accès à l'intérieur d'une Église.

Selon les prêtres interrogés, le non respect de ces interdits et prohibitions provoque la survenue de l'épidémie. Or, comme l'a montré M. Douglas, ces règles religieuses « *séparent ce qui doit être séparé* » [2001 : 73] et remettent les choses à leur place. Ce ne sont pas des codes moraux. Pourtant, l'apparition du sida, sa médiatisation et, peut-être dans une moindre mesure les programmes de formation, semblent avoir transformé ces règles de pureté rituelle en préceptes moraux.

Enfin, les termes utilisés pour aborder ces questions demeurent inchangés : *mezemut* (prostitution ou luxure), *sega genegnunet* (les besoins de la chair), et *metegnat* (dormir avec). Remarquons que les prêtres n'emploient jamais de termes désignant plus précisément les relations sexuelles. Ainsi, les termes *sota*, *washi*, *gebra sega*, variations de « relations ou activités sexuelles », ne font jamais partie du vocabulaire religieux.

Une évolution des conceptions du sida et des relations sexuelles de l'EOC ?

À partir de 2005, l'influence du partenariat entre USAID, IOCC et l'EOC est sensible. Jusqu'alors l'EOC n'abordait jamais explicitement la question de la sexualité malgré les demandes répétées de l'EOC HAPCO²⁰. Elle prônait la fidélité et la virginité avant le mariage [Kessi Kefyalew Mehari, 2004 ; EOC, 2005], règles attachées au mariage religieux et guère suivies. Entre 2000 et 2005, les positions de l'EOC sur le préservatif changent radicalement. Plus précisément, dans le cadre de l'EOC-HAPCO, la hiérarchie épiscopale s'interrogeait sur ce qu'elle pouvait dire et autoriser à ce sujet, il était en outre question de le tolérer pour un couple marié dont l'un des conjoints serait porteur du VIH²¹. Fin 2005, quelques mois après le début du partenariat entre l'USAID, l'IOCC et l'EOC, le secrétaire de cette structure fut limogé. Il n'a ensuite plus jamais été question de préservatif au sein de l'EOC.

En 2007, sous l'impulsion de l'USAID, l'EOC a transformé ses programmes de formations en cascade des prêtres, et a intégré à ses campagnes de prévention un nombre plus important de groupes relais du niveau communautaire ou

20. Entretien avec le coordinateur de Addis Ababa HIV/AIDS Prevention and Control Office (AAHAPCO) janvier 2006.

21. Entretien avec le secrétaire de l'EOC HIV/AIDS Council, novembre 2004.

paroissial. Le dernier manuel de programme de formation des prêtres édité en 2007 [EOC/DICAC, 2007] fait état d'un changement profond dans la manière dont l'EOC aborde la sexualité et le sida.

À l'instar des précédents programmes, la première partie est dédiée à l'information sur le VIH. Les changements les plus notables sont contenus dans la deuxième partie traitant des causes de la propagation du VIH. Les prêtres – formateurs – de l'EOC sont invités à aborder la question de la luxure (*mezemut*) le *wouchema*, le *kemet* (amant ou maîtresse régulier équivalent au « bureau » ouest-africain), l'infidélité et le manque d'honnêteté, les relations pré-maritales des jeunes gens, « les jeunes qui ont des relations sexuelles avant même que nous les en soupçonnions », et enfin, la consommation de drogue et d'alcool. Pour l'entrée « précoce » des adolescents dans la sexualité et les relations pré-maritales, le manuel ne se réfère ni à des textes canoniques, ni bibliques, mais se base sur une étude de 2002 (sans plus de précision) montrant que les étudiants (collèges et lycées) sont plus vulnérables face à la contamination par le VIH.

Ainsi, là où trois expressions couvraient le champ des comportements des fidèles, les nouvelles directives de USAID, de l'IOCC et de l'EOC tendent à détailler les pratiques, à pousser les prêtres à faire la lumière sur leurs propres attitudes et celles de leurs paroissiens. À partir de cette connaissance des comportements réels, les prêtres sont invités à réfléchir à la manière dont l'EOC et eux mêmes peuvent faire en sorte que les fidèles changent, concrètement. Les paroissiens sont également mis à contribution. Les personnes influentes au sein de la paroisse ainsi que les associations de fidèles sont invitées à parler de ces comportements à risque et à trouver les moyens d'y mettre un terme. Toutefois, c'est aux religieux qu'incombe la plus grande partie de la tâche. Les prêtres et plus encore les prêtres confesseurs ont la charge de dispenser « *des conseils basés sur l'amour et la connaissance* » ; d'inciter les fidèles et/ou « *leurs enfants spirituels à se préoccuper de leur vie intérieure* », « *à se protéger eux-mêmes ainsi que leurs familles* », à « *rester calme et croyant* » et enfin à « *prendre soin de leur âme et de leur corps* » [EOC/DICAC, 2007 : 65].

Ainsi, l'EOC n'a jusqu'ici pas réellement cherché à encadrer les comportements sexuels de ses fidèles. Le corps et les organes sexuels, parce qu'ils renvoient à la souillure première, à la chute d'Adam et à la finitude de l'homme, sont entourés des tabous les plus forts et les plus contraignants. Et bien qu'ils appuient le système de valeurs morales, ces tabous ont d'abord une fonction symbolique : la protection contre la souillure.

*

L'apparition du sida et sa médiatisation, l'évolution des comportements sexuels ainsi que la libéralisation de la parole ont affaibli l'efficacité du code moral porté par la famille et la communauté. C'est dans ce contexte que le PEPFAR sous-tendu part des valeurs moralo-religieuses, doublé d'intérêts nationaux économiques et sécuritaires, cherche à encadrer des comportements sexuels éthiopiens en

subventionnant une Église apparemment aussi moralisante que lui. L'émergence d'un des signes de la « Fin des Temps » – le sida – offre à l'EOC un terrain de prédilection pour transformer et renforcer sa position de gardienne des valeurs morales. Et ce d'autant plus que le sida est considéré comme une punition divine résultant du non respect des règles de Dieu dont l'EOC est la seule dépositaire.

Ainsi, avec le soutien du PEPFAR, l'Église éthiopienne semble vouloir encadrer les comportements sexuels de la population, et transformer ses prescriptions et interdits en système de valeurs. L'EOC, traditionnellement détentrice du ministère des âmes, intègre le ministère des corps, un corps qui doit être encadré au quotidien. Cette transformation de l'EOC – induite par l'épidémie du VIH et le PEPFAR – pourrait s'apparenter au passage d'un ministère des âmes à la gouvernance des corps, gouvernance appuyée par les instances américaines.

Cependant, cette évolution n'est guère homogène. Les positions relatives au sida sont loin d'être uniformisées et les forces contraires à la centralisation de l'Église sont nombreuses. De plus, le rapport à la sexualité de l'EOC diffère grandement de celui du PEPFAR. En effet, alors que le PEPFAR cherche à connaître les détails des pratiques et des comportements, l'EOC ne recourt qu'à trois expressions allusives. Là où le PEPFAR entend inciter le prêtre confesseur à traquer la faute, les Éthiopiens même les plus pieux ne se confessent qu'en de très rares occasions. Ainsi, un désaccord profond apparaît dans le type de gouvernance envisagé et promu. Le dernier manuel de formation des prêtres a révélé cette divergence de conception.

Reste à savoir aujourd'hui quels seront les effets réels d'une telle politique. Pour ce faire, on peut attendre d'en voir la matérialisation concrète : les prêtres changeront-ils leurs discours ? Les comportements des fidèles seront-ils modifiés ? Les deux visions du monde sont-elles conciliables ?

En effet, au-delà de leurs accointances morales, les théologies de l'EOC et celles qui sous-tendent le PEPFAR diffèrent profondément ; l'EOC est une église de l'ascèse extra-mondaine, tandis que la droite chrétienne américaine, affiliée au protestantisme, est une église de l'ascèse intramondaine. Comme l'ont montré Max Weber [1996] puis Giorgio Agamben [2008], ces deux postures religieuses ont des conséquences politiques (au sens de mode d'action dans le monde) très différentes. Schématiquement, l'EOC a un mode d'action vertical là où les USA ont recours à un mode d'action horizontal. Leur rencontre dans le cadre de l'épidémie VIH en Éthiopie interroge la possibilité de dialogue et de travail de ces deux théologies.

BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN G. [1997], *Homo sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 213 p.
- AGAMBEN G. [2008], *Homo sacer II : le règne et la gloire, pour une généalogie politique de l'économie et du gouvernement*, Paris, Seuil, 443 p.
- ANCEL S. [2006], *Épiscopat et encadrement des pratiques religieuses en Éthiopie chrétienne contemporaine : caractéristiques et évolutions*, Thèse de doctorat, sous la direction du professeur Alain Rouaud, Paris, INALCO, 458 p.

- ASRES, A. (diacre) [2007], *Quelles sont ces hérésies et leurs réponses*, traduit du français par Tsadale Mariam, Paris, Document de l'association Tewahedo France, en cours de diffusion, 34 p.
- ASTATKE HIBIST, BLACK M.M., SERPELL R. [2000], « Use of Jessor's Theoretical Framework of Adolescent Risk Behavior in Ethiopia : Implications for HIV/AIDS Prevention », *Northeast African Studies*, 7(1), (New Series.), p. 63-84.
- BEN BARKA M. [2003], « La Famille dans le discours de la Nouvelle Droite Américaine », *Revue Française d'Études Américaines*, 97(3), 23-42 pp.
- BEN BARKA M. [2008], « La place et le rôle de la droite chrétienne dans l'Amérique de George W. Bush », *Presses de Sciences Po, Vingtième siècle*, 97(1), p. 39-51.
- CARMODY P. [2005], « Transforming Globalization and Security : Africa and America Post-9/11 », *Africa Today*, 52(1), p. 97-120.
- D'Aoust A.-M. [2004], « Un dilemme de sexualité/sécurité : la logique identitaire américaine face à la menace épidémique en Afrique », *Cultures & Conflits*, 54(2), p. 133-162.
- DAGNE HAILE-GABRIEL [1994], « Early Marriage in Northern Ethiopia », *Reproductive Health Matters*, 2(4), p. 35-38.
- DERAT M.-L. [2003], *Le domaine des Rois éthiopiens (1270-1527), Espace, Pouvoir et Monachisme*, Paris, Publication de la Sorbonne, 384 p.
- DOUGLAS M. [2001], *De la souillure, Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte & Syros, 209 p.
- EIFDDA (Ethiopian interfaith forum for development dialogue and action) [2005], *Proceedings of Advocacy and Media relations training workshop for religious leaders Addis Abeba*, december, 55 p.
- EOC (Ethiopian Orthodox Church) [1970], *The church of Ethiopia, a panorama of history and spiritual life*, Addis Ababa, december, a publication of the EOC, 170 p.
- EOC/DICAC (Ethiopian Orthodox Church/Development and Inter Church Aid Commission) [2005], *Five Year Strategic Plan (2005-2009)*, Addis Ababa, April, 96 p.
- EOC/DICAC HAPCO (EOC/DICAC HIV/AIDS Prevention and Control Office) [2007], *Heleeqote sanerawi (Pour la réussite de la mission)*, 120 p.
- FASSIN D., DOZON J.-P. [2001], *Critique de la santé publique : approche anthropologique*, Paris, Balland, 361 p.
- FASSIN D., MEMMI D. [2005], *Le gouvernement des corps*, Paris, EHESS, 269 p.
- FOUCAULT M. [1984], *L'Usage des plaisirs, Histoire de la sexualité, t. II*, Paris, Gallimard, 339 p.
- FOUCAULT M. [2004], *Philosophie, anthologie*, Paris, Gallimard, 940 p.
- GREBAULT S. [1940], *Rituel éthiopien de prise d'habit*, Paris, Firmin-Didot, 38 p.
- HOURS B. [2001], *Systèmes et politiques de santé : de la santé publique à l'anthropologie*, Paris, Karthala, 358 p.
- KAPLAN S. [1984], *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia*, Wiesbaden, Steiner, 346 p.
- KESSI KEFYALEW MEHARI [2004], *The order of marriage and social ethics*, ADDIS ABEBA, ORGANIZATION FOR SOCIAL, 116 p.
- LERICHE Frédéric, [2003] « La politique africaine des États-Unis : une mise en perspective », *Afrique contemporaine*, 3, p. 7-23.

- MARKAKIS J. [1975], *Ethiopia, Anatomy of a Traditional Polity*, Oxford University Press, reprinted in Addis Ababa, 490 p.
- MAYOTTE J.A. [1998], « Religion and Global Affairs : The Role of Religion in Development », *SAIS Review* 18.2, p. 65-69.
- QUESLATI S. [2006], « Exclusion et processus politique : le cas des populations pauvres aux États Unis », *Cahiers du Mimmo*, 1, p. 2-32.
- PERANI Prisca [2003], « La “Ceinture de la Bible” ou la Bible à la main ? », *Outre-Terre*, 4(5), p. 69-82.
- PIPES P.F., EBAUGH H.R. [2002], « Faith-Based Coalitions, Social Services, and Government Funding », *Sociology of Religion*, 63(1) (Spring), p. 49-68.
- PRESTON C. [2005], « The Battle of the Funds : Examining the US Emergency AIDS Plan in a Global Context », *Undercurrent*, 2(3).
[http://www.undercurrentjournal.ca/2005II3 %20- %20preston.pdf](http://www.undercurrentjournal.ca/2005II3%20-%20preston.pdf)
- PATHFINDER INTERNATIONAL [2006], *Report on the cause and consequence of early marriage in Amhara Region*, Addis Ababa, Ethiopie, July, 50 p.
- STROFFREGEN-PEDERSEN K. [1990], *Les Éthiopiens*, Paris, Brepols, 207 p.
- TADDESSE TAMRAT, [1972], *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, Oxford, Clarendon Press, 327 p.
- TARAVELLA S. [2005], *Driving HIV Away, helping taxis drivers protects themselves and others*, FHI, USAID, 4 p.
- TEKLE-TSADIK MEKOURIA [1962], *Le portrait de l'Éthiopie Chrétienne*, Jérusalem, Septembre, 201 p.
- ULLENDORFF E. [1965], *The Ethiopians*, London, Oxford University Press, 235 p.
- WEBER M. [1996], *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 545 p.
- WONMAGEGNEHU A., MOTOVU J. [1970], *The Ethiopian Church*, Addis Abeba, a publication of the EOC, 160 p.

Identités sexuelles pentecôtistes : féminités et masculinités dans des assemblées bruxelloises

*Maité Maskens**

Introduction

Les études qui analysent le genre dans différents systèmes religieux ont fait leur apparition à la fin des années 70. Celles-ci font écho aux nouveaux questionnements issus de l'anthropologie féministe des années 1970 [Rosaldo, 1974 ; Ortner, 1974]. À des degrés divers, les représentations religieuses, qui se veulent universelles, contribuent à construire les identités sexuelles. Ces études décrivent également des pratiques différenciées selon le genre du fidèle, de l'initié ou du possédé. Deux paradigmes interprétatifs radicalement opposés balisent les analyses dans le domaine. Selon le premier, la religion apparaît comme un outil de libération pour les femmes. Cette littérature foisonnante questionne l'articulation du genre et du religieux, aborde les questions de la masculinité et de la féminité dans différents systèmes et décrit les modalités au travers desquelles les femmes parviennent à exprimer leurs aspirations, leur agencité¹ selon diverses tactiques, stratégies et autres ruses. La question du leadership des femmes dans les structures religieuses retient d'abord l'attention des chercheurs [Berger, 1976 ; Hoch-Smith and Spring, 1978 ; Jules-Rosette, 1981]. Les espaces religieux sont alors lus comme des lieux où s'expriment réconfort et solidarité entre les femmes. La religion et les impulsions égalitaires qui les caractérisent parfois sont envisagées comme de puissants leviers de prise de pouvoir par les femmes. C'est le cas des analyses sur les cultes de possession à Madagascar par exemple, qui permettent à la femme « de mettre en œuvre son autorité, son pouvoir de décision, sa créativité sociale, morale et psychologique » [Fiéloux, 1999 : 148]. Dans d'autres cas et de manière plus fréquente, la

* Doctorante en anthropologie au Centre Interdisciplinaire d'Études des Religions et de la Laïcité (CIERL), Université Libre de Bruxelles, 17, Avenue Roosevelt, 1050 Bruxelles, Belgique, mmaskens@ulb.ac.be

1. La signification du terme agencité, traduction récente du terme anglais « agency », renvoie ici au cadre théorique des « capacités » développé par Amartya Sen [1999] et fait référence à la capacité des individus d'être des acteurs sociaux (leur capacité d'agir, d'être autonome, de choisir et de faire entendre leurs voix).

religion apparaît comme la source de répression et de domination masculine par excellence. On peut se demander les raisons de ces interprétations si radicalement opposées voire contradictoires. Le fossé qui sépare ces paradigmes est de nature idéologique. Le féminisme, toujours porté par des ambitions politiques, a parfois été insensible aux nuances et ambiguïtés inhérentes à certains systèmes religieux, trop pressé de trouver confirmation d'une oppression universelle présumée.

En ce qui concerne les mouvements qualifiés de « fondamentalistes »², comme c'est le cas du mouvement qui retiendra notre attention plus spécialement ici, leurs apparences formelles (configuration du pouvoir, textes bibliques établissant la supériorité « naturelle » des hommes, discours de soumission, nostalgie d'un ordre passé révolu, etc.) semblent de prime abord peu favorables aux femmes. Or, malgré ces apparences d'asymétrie affirmée, nous verrons qu'il existe des espaces de contestation, qui peuvent laisser la place à une sorte de féminisme implicite. Au delà du cadre de soumission qui privilégie formellement les hommes de l'assemblée, l'appartenance pentecôtiste au féminin peut comporter certains avantages dans la reconfiguration des rapports de genre. C'est l'ambiguïté qui nous servira de guide heuristique dans ces espaces paradoxaux.

Émergence et implantation des Églises pentecôtistes à Bruxelles

Depuis une trentaine d'années, des Églises pentecôtistes font leur apparition dans la capitale européenne. Elles connaissent aujourd'hui un dynamisme non négligeable sur la scène religieuse belge qui fait face ces dernières années à une diversification grandissante des acteurs religieux. L'implantation et le succès de ces Églises sont directement liés à l'intensification des flux migratoires de ces trois dernières décennies en provenance d'Afrique sub-saharienne et d'Amérique Latine. Cette étude³ porte principalement sur différentes assemblées composées majoritairement par des fidèles originaires de ces deux continents. J'ai donc mené des enquêtes au cours des années 2006, 2007 et 2008 dans différentes églises⁴ et principalement dans deux d'entre elles : la Nouvelle Jérusalem et le Centro Evangelico Emmanuel. Dans ce cadre, mon « travail de terrain » a consisté à participer à de nombreuses activités religieuses en tout genre, à partager la vie quotidienne de certains fidèles, à mener environ une cinquantaine d'entretiens enregistrés

2. Nous entendons par fondamentalisme une « stratégie » par laquelle les « *beleaguered believers attempt to preserve their distinctive identity as a group. Feeling this identity to be at risk in the contemporary era, these believers fortify it by a selective retrieval of doctrines, beliefs, and practices from a sacred past* ». [Marty and Appleby, 1993 : 3]. Cette appellation, le plus souvent exogène, est également reprise par certains interlocuteurs qui aiment se décrire comme « fondamentalistes » car ils affirment que « la Bible est la parole de Dieu ».

3. Cet article prend corps dans le cadre d'une thèse de doctorat entreprise en janvier 2006 grâce à une collaboration entre le Centre d'Etude des Religions et de la Laïcité (CIERL) et le Laboratoire d'Anthropologie des Mondes Contemporains (LAMC) de l'Université Libre de Bruxelles sous l'égide du Fonds National de la Recherche Collective (FRFC).

4. Je me suis investie à des degrés divers dans les Églises suivantes : la « Nouvelle Jérusalem », « l'Assemblée du Plein Évangile », la « Cité Béthel », le « Centro Evangelico Emmanuel », « l'Église Internationale de Belgique », le « Temple des disciples de Jésus-Christ » et « l'Assemblée des rachetés ».

auprès des membres de sept assemblées différentes et de nombreux entretiens informels (l'enregistreur devenant indécent au vu d'une intimité grandissante).

La composition des Églises pentecôtistes à Bruxelles est éclatée et ces groupes religieux, longtemps marqués du sceau de l'étrangeté, ne bénéficiaient d'aucune reconnaissance sur la scène religieuse nationale jusqu'il y a peu. En effet, la fin des années 1990 fut marquée par la crainte des dangers liés aux dérives sectaires. Ce climat de suspicion a entraîné une mobilisation des Églises évangéliques en vue d'obtenir une certaine reconnaissance. Actuellement, environ une centaine d'Églises pentecôtistes sont répertoriées dans l'annuaire du Conseil Administratif du Culte Protestant-Évangélique (CACPE)⁵ pour la région de Bruxelles-Capitale. Cependant, un nombre important d'Églises existe en dehors de toute reconnaissance institutionnelle et ce, pour différentes raisons : il peut s'agir d'une aversion affichée pour une quelconque forme d'« alliance » avec l'État ou de la clandestinité de nombreux membres qui amène alors l'organisation à vivre dans la discrétion [Maskens, 2008].

Les deux Églises dans lesquelles je me suis le plus investie, la Nouvelle Jérusalem et le Centre Evangelico Emmanuel, bénéficient toutes deux de la reconnaissance du CACPE. Ces assemblées sont également toutes deux affiliées à de grandes dénominations pentecôtistes étasuniennes et transnationales, à savoir, respectivement, la Church of God (Cleveland) et les Assemblées de Dieu. La Nouvelle Jérusalem est le fruit d'une longue histoire qu'il ne m'est pas possible de retracer ici⁶. Aujourd'hui, cette assemblée est composée d'environ deux mille fidèles à Bruxelles et l'Église compte de nombreuses ramifications (dénommées « églises-satellites ») dans toute la Belgique⁷. Cette Église a accumulé de nombreux capitaux au cours des dernières années, notamment au travers de ses liens transnationaux, au point de devenir une figure non négligeable de la scène religieuse bruxelloise [Maskens et Noret, 2007]. L'assemblée du Centro Evangelico Emmanuel, quant à elle, ne peut prétendre à une telle position dans le paysage religieux de la capitale. Cette Église composée de fidèles aux origines latino-américaines multiples (Équatoriens, Péruviens, Colombiens, Guatémaltèques, etc.) ne dépasse pas la centaine de fidèles lors des cultes dominicaux. La situation de ces deux assemblées est fort différente à plusieurs niveaux, mais j'ai fait le choix méthodologique de m'attarder davantage sur les ressemblances que sur les éléments qui séparent les groupes de fidèles⁸. Dans les deux cas, ces associations

5. Cette structure administrative de coopération fut créée en 2002, après de longues négociations à propos de l'éventuelle reconnaissance de nombreuses Églises protestantes à tendance évangélique. Ce conseil est désormais l'unique interlocuteur représentant les divers cultes protestants auprès des autorités publiques.

6. Pour une description plus précise, se référer à l'article publié avec Joël Noret et paru en 2007 : « La nouvelle Jérusalem. Éléments d'histoire et de sociologie », *Le Figuier*, Bruxelles, n° 1, pp. 117-137.

7. On compte sept églises locales en région flamande, trois à Bruxelles, et seize en région wallonne, avec une forte implantation de La Nouvelle Jérusalem dans la province du Hainaut, où l'on trouve six églises.

8. Déjà dans les pays d'origine des fidèles, la composition sociale des assemblées suit des logiques radicalement différentes. Alors qu'en Amérique Latine, le pentecôtisme touche avant tout les groupes les plus paupérisés, dans les villes africaines ce sont principalement les classes moyennes qui constituent les assemblées (André Corten et Ruth Marshall-Fratani, 2001 : 20).

religieuses rassemblent des individus issus de vagues et de mondes migratoires différents tant sur le plan des motifs, du temps que de l'espace. Les fidèles d'origines différentes se reconnaissent et se définissent avant tout comme des « frères et sœurs en Christ ». Dans ce contexte, ce n'est pas l'identité ethnique qui est retenue comme support fédérateur mais bien l'appartenance chrétienne affirmée des fidèles [Glick Schiller, Çağlar et Gulbrandsen, 2006 : 615].

Le genre dans cette économie religieuse

Le pentecôtisme, un mouvement de femmes ?

Dans les différentes parties du monde où le mouvement a connu un essor impressionnant au cours du xx^e siècle⁹, ce protestantisme évangélique est associé à une religiosité plus féminine. Cela s'explique d'une part par le fait que les femmes sont surreprésentées dans ces mouvements, et d'autre part, parce que ce mouvement repose sur des concepts encore généralement associés aujourd'hui dans le monde séculier à des attributs typiquement féminins : la spontanéité et l'expression de ces émotions. Cependant et jusqu'il y a peu, la littérature dans ce domaine ne portait que peu d'attention à l'expérience religieuse des femmes. Selon Nancy Eisland, il en est ainsi car les femmes pentecôtistes souffrent d'une triple marginalité : généralement exclues du leadership à l'intérieur des Églises, elles sont également exclues des analyses scientifiques qui prennent l'expérience des hommes comme illustratives de l'ensemble des expériences religieuses de l'assemblée ainsi que des analyses féministes pour qui ces femmes sont dotées d'une « *fausse conscience* » [Eisland, 1997 : 100].

Pour de nombreux observateurs dans les pays du Sud – dont sont issus la majorité des interlocuteurs à la base de cette étude – le pentecôtisme ne constitue pas un moyen de domination mais permet aux femmes de s'entraider, de s'organiser entre elles contre la pauvreté et le machisme [Hallum, 2003 ; Austin-Broos, 1997 ; Chesnut, 1997 Brusco, 1995]. À leur manière, les fidèles poursuivent des objectifs féministes même si ni elles, ni les féministes ne le voient de la sorte. Ces mouvements renferment un « paradoxe du genre » [Martin, 2001] qui résulte du surinvestissement analytique de la dimension idéologique au mépris de la consistance pratique, de l'expérience et de l'engagement religieux prenant sens dans une biographie particulière de chacun des fidèles. Ce déni semble trouver ses racines dans une résistance de la part de certains commentateurs qui peinent à voir dans ces mouvements « régressifs », « patriarcaux », « fondamentalistes » les ressorts d'une émancipation. Pourtant des millions de femmes des pays du Sud ont été « *empowered by a "regressive", "fundamentalist" Christian movement whose theological rawness and lack of intellectual sophistication causes problems and embarrassment to enlightened western observers* ». [Martin, 2001].

9. En 2002, on compte 523 millions de fidèles dans le monde et 9 millions d'individus qui se convertissent chaque année [Barret & Johnson, 2002 : 284].

Place des femmes dans la genèse de deux assemblées pentecôtistes

La composition des assemblées belges confirme la place prépondérante des femmes lors des cultes et la genèse de nombreuses institutions mentionne le rôle de femmes à l'origine de ces nombreuses associations religieuses. Dans le cas des deux Églises qui nous occupent, les femmes ont une place toute particulière dans la genèse des assemblées. Dans les années nonante, des migrantes originaires du Pérou se réunissent pour prier dans leur langue d'origine. Ce noyau de femmes au zèle religieux prononcé sera à l'origine du Centro Evangelico Emmanuel. En ce qui concerne la Nouvelle Jérusalem, c'est la misère des « mamans » récemment installées en Belgique qui est invoquée et autour duquel s'articule le message religieux. La situation précaire des femmes devient l'objet d'un discours d'ascension sociale. Un pasteur burkinabé raconte la situation insupportable de ces femmes congolaises astreintes à faire des ménages dans les années quatre-vingt et à se « rompre le dos » pour rapporter l'argent du foyer, leurs maris étant étudiants. Les prêches ponctuant la semaine encouragent alors ces femmes à « sortir » de cette condition en s'engageant dans des formations et en s'insérant dans les structures du pays d'accueil.

Idéologie, hiérarchie et organisation des espaces religieux

Le pastorat au féminin

La chrétienté, comme discours sur le monde, contribue généralement à la définition d'une morale genrée. Cette idéologie sexuelle s'appuie, dans le discours des pasteurs pentecôtistes, sur certaines références bibliques fréquemment citées. L'une d'entre elles concernant la forme que doivent revêtir les relations hommes-femmes est la fameuse injonction de Saint Paul qui encourage les femmes chrétiennes à être soumises à leurs maris [Ephésiens, 5 : 22-24]. C'est ici l'inégalité entre les sexes qui est retenue comme structurante des interactions de genre. Cet encouragement est représentatif d'une certaine hétéronormativité patriarcale que l'on retrouve dans les écritures. Celle-ci est mise en pratique lors des activités religieuses au travers d'une association préférentielle entre les hommes de l'assemblée et les postes de pouvoir. Cependant, à l'inverse du modèle catholique qui exclut d'office les femmes du Ministère sacerdotal [Voyé, 1996], les Églises protestantes ont fini par admettre le pastorat des femmes dans la seconde moitié du xx^e siècle pour les Églises réformées et luthériennes [Willaime, 1996 : 30]. Cette évolution est le fait d'une série de changements socioculturels auxquels le protestantisme n'a pas été insensible.

Lors des cultes bruxellois auxquels j'ai assisté, les prédications sont principalement le fait des pasteurs hommes. Cependant, l'année 2007 a vu l'ordination de deux femmes pasteurs à la Nouvelle Jérusalem. Ces femmes étaient déjà reconnues comme prédicatrices et évangélisatrices bien avant leur ordination officielle. La deuxième femme ordonnée pasteur, Maman Constance, raconte les évolutions de son parcours et la réaction de l'assemblée lors de ses premières interventions

religieuses : « *Au début, c'était difficile parce qu'avant, bon on est pasteur depuis quelques années, mais même avant, le bishop nous avait déjà donné la responsabilité de prêcher, de témoigner, d'accomplir certaines tâches. Je me rappelle, il y a des hommes qui n'étaient pas habitués. Je me rappelle qu'à ce moment-là, il y en a qui n'acceptaient pas le ministère des femmes. Quand on allait prêcher, il y en a qui sortaient et finalement maintenant, on est comme tout les autres pasteurs.* » Selon cette femme pasteur, dans l'église, « *la femme doit jouer le rôle comme l'homme, elle doit assumer le rôle spirituel, celle qui connaît Dieu, qui a un bon témoignage. Et puis, elle doit être appelée aussi à être celle qui fait connaître l'évangile. C'est le même rôle* ». Cette tendance est partagée chez les femmes de différentes assemblées qui insistent souvent sur le fait que « *Dieu parle à tout le monde, peu importe que tu sois homme ou femme...* ». Leur discours se base sur l'impulsion égalitaire que l'on retrouve dans Galates [3,28] et qui annonce une transformation majeure : « *Il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni mâle ni femelle ; car vous tous n'êtes qu'un dans le Christ Jésus.* ».

Toujours est-il que l'accession des femmes à l'autel change la donne. Même si celles-ci refusent de se définir comme féministes en regard de leurs pratiques, leur démarche est comparable et « *the inclusion of women's roles in the pulpits confirms that their endeavors are feminist to the core* » [Lawless, 2003]. Les femmes peuvent prêcher dans de nombreuses Églises et sont souvent définies comme les égales des hommes. Cependant, il existe de nombreux traits spécifiques qui caractérisent la prise de parole des femmes. De manière générale, les précautions oratoires sont plus grandes pour les femmes. Elles commenceront leur prédication en opérant un effacement de leur personne pour laisser place au Seigneur qui les « dirige ». Il faut que l'auditeur comprenne que ce ne sont pas elles qui parlent mais qu'elles parlent « au nom de ». Voici quelques exemples d'introductions oratoires : « *Le seigneur me demande de vous dire...* », « *Je vais essayer de parler. Esprit ! Prends le contrôle de ma parole* » ou encore « *Voici ce que le seigneur a préparé pour vous. Il m'a dicté et j'ai écrit.* » Ce genre d'allusions n'est pas absent des prêches masculins, mais elles restent plus marginales. Chez les femmes, elles sont quasiment systématiques. D'autres femmes commencent leur prêche en rappelant à l'assemblée l'impulsion égalitaire inhérente au message biblique : « *On est tous égaux devant Dieu. Il n'y a pas de concurrence, de compétition, pas de plus grand ni de plus petit.* » Quand les femmes prêchent, le temps de parole est plus court également. Leurs discours s'apparentent plus à une louange qu'à un message au contenu doctrinal.

Les rôles féminins dans l'Église

Dans les assemblées où les femmes ne peuvent accéder au statut de pasteur, la figure de la femme du pasteur est un pilier de référence dans la vie de l'Église. Garante de la respectabilité sociale de son époux, le succès de la paroisse dépend en grande partie de sa capacité à mobiliser un certain capital « sympathie » (que le pasteur lui-même sera moins à même d'installer au vu de sa position d'autorité)

notamment au travers d'une série d'activités qu'elle mettra en place ou qu'elle dirigera depuis sa position privilégiée. C'est souvent la femme du pasteur qui est responsable d'organiser la réunion des femmes de l'assemblée. On retrouve cette division en groupe d'hommes et de femmes dans la majorité des Églises pentecôtistes à Bruxelles. L'existence d'un « ministère des dames » de la Nouvelle Jérusalem est relaté comme suit sur leur site internet¹⁰ : « *L'Église de Dieu, depuis sa création, a toujours impliqué les femmes dans l'œuvre de Dieu car Jésus Lui-même, tout au long de sa vie terrestre, était entouré de beaucoup de femmes. Pendant que Jésus mourait à la croix, pendant que les hommes se cachaient par peur des juifs, les braves femmes étaient présentes. Voilà pourquoi elles ont été les premiers témoins de la résurrection de notre Seigneur. L'association des femmes regroupe toutes les femmes de l'Église. Elle a pour but d'encadrer celles-ci spirituellement et de les aider à s'épanouir dans leur vie de famille, afin de servir leur Créateur selon leur talent.* » Les femmes sont les témoins privilégiés de la résurrection de Jésus et il est entendu qu'elles doivent également être témoins de l'action divine dans leur quotidien. C'est pourquoi elles sont constamment appelées à témoigner, à prêcher et à évangéliser autour d'elles.

Les femmes doivent donc d'abord servir Dieu par leur témoignage et leur action sur le monde mais plus concrètement, ce sont elles qui ont en charge la propreté des locaux de culte, la préparation des repas, des fêtes, des célébrations. Lors du partage de repas après le culte dominical de la Nouvelle Jérusalem, ce sont les hommes qui se servent en premier. Quand je demande la raison de cette préséance, on me répond « *parce que les femmes préparent pour les hommes* ». En ce sens, le rôle des femmes dans l'Église constitue une extension de leurs compétences domestiques reconnues dans l'unité familiale [Fancello, 2005]. Les femmes sont également en charge de l'éducation des enfants de l'assemblée et plus généralement de toutes les activités de « soins », qu'il s'agisse d'œuvres de charité, de visite aux malades, d'accompagnement des veuves, d'encadrement des célibataires, etc.

Certaines femmes de l'assemblée sont reconnues pour leurs puissances à entrer en contact avec l'Esprit-Saint. De manière générale, on reconnaît aux femmes une « force spécifique dans la prière ». Dans son étude quantitative concernant les pratiques religieuses en Suisse, Roland Campiche retient la prière comme l'unique conduite religieuse « *au sujet de laquelle les écarts entre les sexes sont tels qu'on puisse parler de conduite différenciée* » [1996 : 86]. Si la doctrine formelle reste de manière privilégiée le domaine des hommes, ceux-ci accordent à leurs consœurs une puissance religieuse spécifique. Les femmes sont également associées à la dimension esthétique des pratiques religieuses. Chanteuses hors pair, et parfois même « chauffeuses de salle », elles constituent la principale force vive des diverses chorales qui soutiennent réellement le rituel cultuel et rythment les différentes temporalités religieuses. Elles excellent également dans le style spécifique

10. <http://www.lanouvellejerusalem.be/femmes.htm> consulté le 16 septembre 2008.

de la louange. Le zèle religieux au féminin imprime donc l'assemblée de manière inéluctable. Les contours d'une religiosité différenciée se dessinent : « *Spirit-dominated religious experience is more closely linked with femininity and Word-dominated experience with masculinity* » [Cucchiari, 1990 : 691].

Des espaces de négociations : le genre en mouvement

Dans ces espaces religieux, plusieurs discours sur les formes de relations prescrites entre hommes et femmes coexistent. Il n'y a pas un modèle unique même si nous poursuivons ici le but de relever des tendances partagées par le plus grand nombre. En fait, le genre n'est pas fixé une fois pour toute, mais il constitue un enjeu de débats, de contestations, de négociations et de compromis.

Le genre local contesté

Ces associations religieuses rassemblent des individus issus de vagues et de mondes migratoires différents. Les fidèles investissent donc de manière contrastée ce même espace religieux. Cependant, pour la grande majorité des migrants composant les assemblées pentecôtistes, l'affiliation religieuse joue comme marqueur de différenciation et participe de la construction de l'altérité. Dans un tel contexte, le modèle d'intégration encouragé dans les Églises offre à ses membres un espace potentiel d'où ils peuvent réévaluer la légitimité d'une « société d'accueil » laïcisée et dénoncer sa décadence dans laquelle il s'agit en fait de ne pas se laisser entraîner.

L'église devient alors une arène, un espace de contestation, un lieu de parole critique. Nous pouvons illustrer cela au travers du discours des hommes en migration qui appréhendent les changements du système qui régissent les relations hommes-femmes dans le pays d'installation. Ils se positionnent face à ces modifications autour de deux constats majeurs. D'une part, ils dénoncent l'immoralité des autochtones dans le domaine sexuel, notamment provoqué, selon les différents interlocuteurs, par la perte de repères religieux dans cette région. Ce qui entraîne un « désordre » observable au travers de diverses évolutions comme l'augmentation du nombre de divorces, de la légalisation du mariage entre personnes de même sexe ou encore de la « débauche » sexuelle à laquelle s'adonnent les jeunes Européens. Tous les moyens de communication (vidéos, publicité, radio, presse) et autres faits divers (pédophilie, viols, zoophilie, exhibitionnisme) offrent alors une illustration de ces phénomènes perçus comme des « dérives », des « dégénérescences sexuelles » d'une société trop laxiste. Selon certains interlocuteurs, nous vivons dans une culture « obsédée par le sexe », qui en fait presque un dieu. On voit ici comment les acteurs religieux caricaturent les pratiques sexuelles des autres afin de construire leur propre orthodoxie sexuelle.

L'autre constat concerne la configuration des rapports de genre en Belgique qui ne semble pas convenir à de nombreux fidèles. D'après Félix, un quarantenaire originaire de République Démocratique du Congo et membre de la Cité Béthel,

le rôle de la femme dans la société belge n'est pas approprié : « *quand je me retrouve avec les blancs ici, il y a des choses que je ne peux pas digérer, ou que je ne peux pas accepter. Quand, entre guillemet, la femme prend l'autorité sur l'homme, décide de tout, cela je trouve que non, ça ne peut pas coller* ». Félix s'oppose à la manière d'appréhender la « liberté » à l'occidentale. Les améliorations du statut de la femme dans la société ne sont pas ouvertement remises en question. Ce sont les « dérives » consécutives à ce changement qui sont pointées du doigt. Ou, en d'autres termes, le renversement de la hiérarchie hommes-femmes qui est dénoncée par certains interlocuteurs. Que l'homme n'ait plus la préséance passe encore, mais que ce soit la femme qui la détienne sur l'homme est « inacceptable ». Il faut noter que l'immigration congolaise des années quatre-vingt fut principalement le fait d'étudiants, les épouses de ces étudiants devant prendre en charge la totalité de la responsabilité financière du ménage. Ce nouveau contexte n'est pas resté sans conséquences sur le statut de la femme et la forme des relations entre hommes et femmes. Plusieurs interlocuteurs masculins ont également l'impression que la femme migrante est favorisée par la société belge. En matière d'emploi notamment, Martin (fidèle belge d'origine congolaise de 35 ans) m'explique que « *la femme trouve plus facilement du travail parce que la Belgique favorise les femmes. Ce qui fait que comme c'est elle qui ramène l'argent, son orgueil augmente et le couple bat de l'aile, il peut y avoir de la violence* ». Le nouveau contexte amène certains hommes à se sentir menacés dans leur masculinité. Le message des Églises pentecôtistes répond à ces angoisses en mobilisant un modèle de genre traditionnel et en réaffirmant le pouvoir et le rôle prédominant de l'homme dans l'unité domestique. Cette valorisation de leur rôle en tant qu'homme semble précieuse pour de nombreux fidèles masculins dont le statut a été fragilisé par l'expérience migratoire.

Le genre débattu

Plusieurs manières d'envisager les relations entre hommes et femmes coexistent au sein de l'assemblée. Cette multiplicité des points de vue parfois divergents peut mener à des tensions entre les autorités et les fidèles, ou entre les fidèles entre eux. Les réunions des femmes (auxquelles j'ai pu assister, ce qui ne fut pas le cas des réunions des hommes où ma présence fut refusée) offrent l'opportunité de débattre de certains sujets sensibles concernant les rapports de genre. Par exemple, j'ai pu assister à un désaccord au sein de l'assemblée de la Nouvelle Jérusalem entre les membres de l'association des femmes et des hommes autour de l'éducation sexuelle des jeunes. Pour les femmes, il est de leur devoir de prendre en charge l'éducation des jeunes filles, surtout en ce qui concerne leur future vie de couple. Les jeunes filles du groupe récemment mariées se plaignent alors de problèmes conjugaux qu'elles attribuent à l'ignorance des jeunes hommes. Lors d'une réunion des deux groupes et suite à la récurrence des plaintes, les femmes demandent aux hommes d'éduquer leurs cadets en matière sexuelle. Les hommes répondent que cette tâche ne leur revient pas. Selon eux, c'est aux « mamans » d'informer les jeunes filles qui se comporteront de la manière

adéquate. Plus généralement, dans les Églises composées de fidèles originaires d'Afrique subsaharienne, les pasteurs masculins m'ont souvent rapporté que, concernant l'éducation sexuelle de la jeunesse, les filles étaient les principales cibles. Selon la description du pasteur congolais du Temple des disciples de Jésus-Christ, les hommes ne peuvent rien faire contre leurs « désirs charnels » lorsque ceux-ci se font ressentir. À l'inverse des jeunes filles qui, selon lui, sont comme des fleurs et n'ont pas de pulsions irréfrenables. Chaque fois que l'une d'entre elles consomme l'acte sexuel, celle-ci perdra un pétale. Le pasteur me demande alors ce qui restera à la fin ? « *La tige... et la tige n'attirera plus personne voyez vous ?* » Il conclut qu'« *il est donc primordial d'éduquer en priorité les femmes parce que c'est quelque chose qu'on a vu à l'école, et vous l'avez certainement vu en anthropologie, éduquer une femme, c'est éduquer toute une nation. Elle est la base, donc vous voyez, il faut plus qu'elle se conserve. Si elle est conscientisée, les hommes n'auront plus d'autres femmes pour aller s'amuser avec, vous voyez, ce qui fait qu'en fin de compte, l'homme attend* ». Selon la logique du pasteur, c'est la femme qui a en charge de freiner l'homme, elle doit être ferme. C'est contre cette manière de raisonner que s'indignent certaines femmes. Elles pensent qu'il serait bon également de « conscientiser » les jeunes hommes. On voit comment la rencontre de ces espaces sexuellement définis peut prendre la forme de débats ou de revendications.

Masculinité et féminité pentecôtiste

La masculinité et la féminité sont compris ici comme des construits sociaux, autant de rôles et de statuts ancrés dans un espace et une temporalité bien précise. Aujourd'hui à Bruxelles, je me suis demandé au travers de quel processus complexe, l'affiliation au pentecôtisme contribue à construire un certain type de masculinité et de féminité ? Et, au vu de la diversité des différents profils des hommes et des femmes qui constituent l'assemblée, comment les acteurs naviguent dans ces espaces sexuellement prédéterminés ? Lors d'une convention du 15 avril 2006, une représentante du groupe des femmes, Maman Jessica, prit la parole en ces termes : « *Je veux parler à mes sœurs. L'église commence à la maison, ça ne sert à rien de venir à l'église si on laisse l'église à la maison. Chez moi, mon mari est témoin, avant d'aller à l'église, je dois prendre soin de la maison, faire à manger, je dois être soumise à Papa Roger [Tout le monde applaudit et marque son approbation en scandant des « Alléluias ! », « Amen ! »], je dois être soumise à ma belle-mère. Dans cet extrait presque caricatural, plusieurs thèmes emblématiques sont abordés. Il s'agit des impératifs de soumission et de domesticité de la femme et, corrélativement, du rôle des hommes comme « chefs » de famille.*

Itinéraires de femmes et appartenance pentecôtiste

Nous avons vu comment le genre est mobilisé à l'intérieur des espaces religieux. Or, la plupart des femmes que j'ai rencontrées dans ces espaces se sont

converties à l'âge adulte. Qu'en est-il de leur itinéraire de vie avant la conversion ? Quels sont les éléments qui les ont amenés à fréquenter ces espaces ? Le genre joue-t-il un rôle décisif dans le processus d'engagement religieux [Liebman Jacobs, 2000 : 434] ? Quels sont, sur le plan de leur statut de femmes, les avantages et les inconvénients d'une telle appartenance ? Quelle transformation, sur le plan de leur rôle féminin, est opérée par cette nouvelle adhésion ? La conversion n'est pas à entendre ici comme un moment précis dans leur existence mais plutôt comme l'appropriation progressive d'un mode de vie [Stromberg, 1993], comme un va-et-vient réflexif et permanent où le doute n'est pas absent, comme une manière de donner à sa vie une nouvelle temporalité. La reconstruction narrative à l'œuvre dans ce phénomène permet à ces femmes de redessiner leur parcours en donnant du sens à leurs peines et leurs joies quotidiennes : « *Orientating their lives from the point of conversion, rather than from a birth of a child, date of divorce or beginning of a new job, these women recast their lives as directed by God and permeated with the sacred* » [Eiesland, 1997 : 102,103]. Du point de vue de l'identité féminine proprement dite et des rapports de genre, plusieurs éléments peuvent être retenus pour expliquer l'attrait de ces femmes pour ces Églises.

Pour les femmes qui se sont converties durant leur jeunesse, la conversion a eu pour conséquence majeure une rupture avec le petit ami du moment. Elles lui confient ne plus vouloir commettre le péché de fornication. Elles racontent alors rétrospectivement avoir échappé de la sorte à un futur mari « pas sérieux, infidèle ». Pour la plupart des femmes qui se sont converties à l'âge adulte, elles me confient avoir connu une vie amoureuse tourmentée. C'est la désillusion et la déception qui jalonnent leur parcours. Bon nombre d'entre elles ont connu des divorces, des tromperies, des ruptures ou des situations de violence dans leur couple. Andrew Chesnut [1997] remarque dans son ethnographie brésilienne que la grande majorité des femmes qui composent les assemblées pentecôtistes ont des problèmes avec leurs maris. Leur conversion peut alors être comprise dans une certaine mesure comme l'expression d'une aspiration à rencontrer des hommes différents ou à améliorer la situation de leur couple. Au travers de leur appartenance pentecôtiste, elles revendiquent ainsi des hommes plus « fidèles », plus « calmes », plus « gentils ».

La biographie de Maria illustre les ambiguïtés de son adhésion pentecôtiste en tant que femme. En effet, son appartenance pentecôtiste apparaît d'abord comme une protection contre les hommes mal intentionnés. Elle se plaint de manière récurrente de la dépréciation dont elle est victime de la part des hommes. Elle est équatorienne de 56 ans. Elle vit en Belgique depuis sept ans dans l'illégalité. Elle se plaint d'être toujours poursuivie par des hommes mariés qui, dit-elle : « *se moquaient de moi, m'utilisaient, donc j'ai dit au seigneur "Basta ! Je ne veux plus jamais me coucher avec aucun homme qui ne font que me faire souffrir et qui me dévalorisent"* ». Sa situation en Belgique n'est pas « rose tous les jours ». Elle est en séjour illégal et fait des ménages quand son état de santé le permet. Elle dort sur le sol dans un coin d'appartement qu'elle sous-loue à une connaissance. Le message de l'Église du Centro Evangelico Emmanuel qu'elle fréquente

depuis plus de cinq ans lui permet également de donner un sens à sa situation précaire. N'ayant pas d'argent pour se soigner et sujette à toutes sortes de maux, elle cherche à comprendre l'origine de cet état de maladie perpétuelle dans le monde spirituel. L'origine de son mal a été décelée lors d'une convention de plusieurs églises latino-américaines de la même dénomination. Les pasteurs ont diagnostiqué en elle un « esprit de mort ». Elle m'explique : « *Peut-être que je ne devrais pas te raconter mais le Seigneur m'a déjà pardonnée. Dans mon pays, quand j'étais enceinte, je me faisais avorter. Avec l'Équatorien avec qui j'ai eu une relation ici aussi, par trois fois. Et ce sont des choses qui ne plaisent pas au Seigneur.* » Elle a une position relativement marginale dans l'Église, considérée comme une fille de mauvaise vie, on ne l'autorise pas à faire partie de la chorale alors qu'elle adore chanter par exemple. Les autres fidèles et dirigeants qui sont au courant de sa situation l'encouragent par des prières spéciales d'intercession à « fermer la porte » c'est-à-dire à ne plus vivre dans la fornication. La femme du pasteur de l'Église s'en charge tout spécialement. Voilà pourquoi aujourd'hui elle dit se « conformer parce que JC est mon époux, il s'occupe de moi, il me donne tout, je ne me désespère plus, je cherche seulement sa présence ». En s'appropriant cette rhétorique, Maria se rend actrice de sa propre vie. Ce langage métaphorique est porteur d'espoir et d'encouragement. D'autre part, elle me raconte sa réalité quotidienne difficile d'isolement et de solitude qui l'amènent à « craquer » et à enfreindre les règles religieuses qu'elle tente de suivre. Elle a donc une relation avec un homme marié du quartier. Elle se trouve dans un entre-deux, tiraillée entre des injonctions contradictoires : d'une part, trouver un homme dans le monde séculier qui a des papiers pour régulariser sa situation et, d'autre part, rester chaste dans le monde religieux, condition sine qua non pour voir améliorer sa situation. Jusqu'à présent, elle navigue entre ces deux mondes au gré des opportunités et de son désespoir.

Redéfinition de l'éthos masculin

On a vu que l'engagement religieux des femmes leur permet également d'articuler certaines revendications par rapport aux hommes – en se basant sur la lettre biblique alors source de féminisme implicite – en ce qui concerne leur manière de se comporter. Dans ce sens, les femmes ne se battent pas à proprement parler en tant qu'individus réclamant des droits spécifiques, mais elles se battent plutôt en tant que religieuses zélées. C'est sur base de la Bible qu'elles articulent leur discours. Pour reprendre les mots de Maman Jessica, très illustratifs de la logique genrée en cours dans ces espaces religieux : « *Dieu a dit « si tu veux que je t'utilise, il faut que tu sois soumise ». Je regrette mes sœurs, je prêche la parole de Dieu. Mes sœurs, la délinquance commence à la maison. Dans ce pays, on doit respecter les maris. Applaudissez les frères ! » [...] Vous les papas Pasteurs, vous êtes des chefs. Prenez vos responsabilités ! [L'assemblée applaudit] Dieu n'a pas besoin des omelettes.* » Le statut plus prestigieux des hommes de l'assemblée ne va pas sans contrepartie, ceux-ci doivent réciproquement se montrer à la hauteur. On voit comment les femmes célèbrent la présence masculine pour

pouvoir ensuite réclamer des hommes responsables. D'autres études confirment cette stratégie féminine qui consiste à confirmer les hommes pentecôtistes dans leur rôle d'autorité pour consolider de la sorte la cohésion de l'environnement familial [Gallagher and Smith, 1999 ; Stacey, 1998 ; Stacey and Gerard, 1990].

Les métaphores en cours dans ces espaces vont dans ce sens, comme celle rapportée par un couple d'américains venus donner une conférence sur la conversion des musulmans au christianisme évangélique : « *L'homme est la tête de la maison et la femme est le cou qui fait tourner la tête.* » On le voit ici aussi, les hommes se voient attribuer de manière formelle une place de chef mais les femmes ne sont pas en reste car leur pouvoir sur leurs hommes n'est pas renié puisqu'elles sont le cou qui « fait tourner » la tête. En d'autres termes, « *women are leading men to lead* » [Sackey, 2006 :164]. La dimension consensuelle de ce genre de message, qui attribue à chacun une place reconnue et valorisée, semble constituer un des éléments de l'appropriation par les fidèles de la morale sexuelle.

Le message religieux va dans le sens d'une limitation du pouvoir entre les mains des hommes et cela au travers d'un double processus : tout en affirmant leur autorité de manière formelle (autorité qui peut avoir été fragilisée par l'expérience migratoire et par la reconfiguration de la famille et du travail dans les sociétés postindustrielles), celle-ci se trouve limitée par les interdits de Dieu. L'homme ne peut ni boire, ni fumer, ni se droguer, ni connaître des aventures sexuelles hors mariage. Mais surtout, il se doit d'être un père de famille attentif et un mari attentionné. Son autorité est basée sur le modèle de Jésus. Ce qui signifie que l'homme doit faire preuve d'une prise de pouvoir éclairée reposant sur la consultation de ceux dont il a la responsabilité. Un informateur pentecôtiste zimbabwéen rapporte à Rekopantswe Mate que « *male headship is ordained in the Scriptures and that it is not about tyranny because a man who follows the Bible knows better than to be dictatorial, abusive or otherwise "unfair" to his wife and children* » [Mate, 2002 :554]. L'homme est en quelque sorte « domestiqué » [Martin, 2001] dans le sens où ses préoccupations sont recentrées dans le cadre familial.

Le discours de nombreux interlocuteurs masculins va dans ce sens. Pedro, pasteur équatorien en visite spéciale au Centro Evangelico Emmanuel, nous livre le devoir masculin en ces termes : « *L'époux doit aussi sustenter la maison, celui qui ne fait pas ça est pire qu'un incrédule.* » Un pasteur congolais de la Nouvelle Jérusalem, quant à lui, conseille lors d'une veillée de prière d'avoir de bonnes habitudes alimentaires. Il en énumère quelques-unes dont l'importance de la diversité et rappelle aux hommes de ne pas manger que de la semoule tous les jours. L'implication des hommes au sein du foyer est affirmée ici notamment par la diffusion dans l'assemblée de connaissances culinaires qui ne doivent pas rester l'apanage des femmes. Il s'agit donc d'un ethos masculin alternatif. Le pasteur Pedro poursuit sa prédication sur le rôle de l'homme à la maison en ces mots : « *L'époux doit apporter le bien-être matériel mais aussi la paix. Quand l'épouse propose un verre d'eau et que l'époux répond agressivement, le Seigneur est triste*

et dit « comment tu traites ma fille ? » Il faut continuer à faire sortir des « paroles douces » de tes lèvres. » L'homme doit donc sustenter la famille en tant que chef de l'unité familiale, mais il est également responsable de la paix et la sérénité au sein du foyer. Tout comme les hommes du mouvement des *Promise Keepers* aux États-Unis, les fidèles pentecôtistes masculins « *pushed the boundaries of hegemonic masculinity through practices that made them more emotionally supportive of their wives and other men, while they endorsed hegemonic masculinity by embracing ideas about their natural leadership qualities and their essential differences from women* » [Heath, 2003 : 441]. Dans le même sens, un fidèle guatémaltèque, Mario, argumente lors d'une réunion de prière : « *La société nous dit de ne pas pleurer, de ne pas être sensible sinon on est considérés comme un homosexuel, un gay... Mais pour Dieu, l'homme peut pleurer, être sensible, aimer. [...] On te dit aussi que tu dois coucher pour être un homme sinon on te dit que tu es gay mais c'est faux.* » C'est l'homme doux et sensible qui est valorisé ici. Ces qualités couramment définies comme des attributs féminins sont ici partagées avec les hommes aux dépens d'une masculinité viriliste dominante. Les hommes sont donc autorisés, encouragés au travers de l'idéologie religieuse d'embrasser une masculinité qui autorise l'expression de ses émotions sans pour autant risquer de remettre en question leur statut d'homme hétérosexuel. Les conclusions d'Elisabeth Brusco, qui travaille sur le pentecôtisme en Colombie, vont dans le même sens : selon elle, la conversion au pentecôtisme transforme le rôle des femmes aussi bien que des hommes dans le sens d'un nivellement de l'inégalité entre les sexes [Brusco, 1993 : 148].

Conclusion

Nous avons vu au travers de divers exemples empiriques, comment le genre constitue un enjeu primordial dans cette forme de christianisme particulier qu'est le pentecôtisme. Le genre n'est pas fixé une fois pour toute dans ces espaces religieux et plusieurs conceptions des formes d'interactions convenables entre hommes et femmes coexistent. En témoignent les négociations fréquentes et les compromis quotidiens autour de ces relations parfois conflictuelles. Il est difficile pour l'observateur de ces mouvements, caractérisés au premier plan par leurs dimensions conservatrices et autoritaires, d'apercevoir l'ambiguïté inhérente et les fissures du patriarcat qui le constitue. Or, comme l'a noté Salvatore Cucchiari qui a travaillé sur une assemblée pentecôtiste sicilienne, ce mouvement prône un patriarcat plus complexe et contradictoire que celui du système hégémonique [1990 : 688]. D'une part, le discours formel et médiatisé assigne clairement à chaque sexe sa place au cœur du dispositif religieux. De manière générale, la position de l'homme est présentée comme première, la femme devant se conformer à l'impératif de soumission. D'autre part, un fossé existe entre ce discours – parfois publiquement renforcé par les femmes elles-mêmes, qui ont fait leurs les injonctions d'effacement – et la capacité de ces mêmes femmes à mobiliser ce même discours religieux pour articuler leurs revendications et disposer d'une certaine agencéité.

Le concept de soumission lui-même ne va pas de soi. Il est ambigu [Mate, 2002 :557]. Car, si les femmes sont soumises à leurs maris, en tant que fidèles, elles sont avant tout soumises au Seigneur et, si leurs maris n'adoptent pas les comportements qui « plaisent au Seigneur », la possibilité leur est offerte de ne pas obéir. On retrouve également cette ambiguïté au cœur des Écritures qui ne tiennent pas une position unique sur le statut de la femme. Certains passages présentent les femmes comme subordonnées aux hommes, devant se taire même lors des assemblées publiques, alors que d'autres passages mettent l'accent sur l'égalité entre les sexes. Nous l'avons vu, tout dépendra donc de la capacité de certaines femmes à mobiliser à leur avantage les préceptes bibliques et la rhétorique du pouvoir qui en découle.

Ce discours des Églises pentecôtistes composées de fidèles originaires d'Amérique latine et d'Afrique subsaharienne est bien entendu à placer dans un contexte européen post-migratoire. Et, nous avons vu comment l'espace religieux sert d'arène pour réévaluer les pratiques locales du genre et contribue également à donner du sens aux différents bouleversements qui affectent l'identité sexuelle des fidèles migrants. Le discours religieux apparaît donc en dernière instance comme une ressource, un réservoir dans lequel les uns et les autres peuvent venir puiser différents éléments de légitimation et s'approprier, selon des objectifs identitaires propres, la rhétorique d'espoir et d'encouragement adaptée à leur situation.

BIBLIOGRAPHIE

- AUSTIN-BROOS D.J [1997], *Jamaica Genesis : Religion and the Politics of Moral Orders*, Chicago University Press, 328 p.
- BARETT DB, JOHNSON TM [2002], « Global statistics » in *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Burgess SM and Van der Maas (eds), Grand Rapids, Zondervan, p. 283-302.
- BERGER I. [1976], « Rebels or status seekers ? Woman as Spirit Mediums in East Africa » in N.J. Hafkin et E.G. Bay (eds.) *Women in Africa*, Stanford, Stanford University Press.
- BRUSCO E. [1986], « The Household Basis of Evangelical Religion and the Reform of Machismo in Colombia », PhD Dissertation, City University of New York.
- BRUSCO E. [1995], *The Reformation of Machismo : Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin, University of Texas Press.
- CAMPICHE R. [1996], « Religion, statut social et identité féminine », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 95, n° 1, p. 69-94.
- CHESNUT A. [1997], *Born Again in Brazil : The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- CORTEN A., MARSHALL-FRATANI R. [2001] (éds.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington, Indiana University Press.
- CUCCHIARI S., [1990], « Between Shame and Sanctification : Patriarchy and Its Transformation in Sicilian Pentecostalism », *American Ethnologist*, 17 (4) : p. 687-707.
- EIESLAND N.L. [1997], « A strange Road Home. Adult Female Converts to Classical

- Pentecostalism », in Brink J. et Mencher J. (eds.) *Mixed Blessings. Gender and Religious fundamentalism cross culturally*, New York, Routledge, p. 91-116.
- FANCELLO S. [2005], « Pouvoirs et protections des femmes dans les Églises pentecôtistes africaines », *Revista de Estudos da Religião*, 3 : p. 78-98.
- FIELOUX M. [1999], « Cultes de possession et relations de genre. Les jeux de la bigamie à Madagascar », in *Femmes plurielles. Les représentations des femmes, discours, normes et conduites*. Jonckers, Danielle, Carré Renée & Marie-Claude Dupire (eds). Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme, p. 141-149.
- GALLAGHER S., SMITH, C. [1999], « Symbolic traditionalism and pragmatic egalitarianism : Contemporary evangelicals, families and gender », *Gender and Society*, n°13, p. 211-233.
- GLICK SCHILLER N., ÇAGLAR A., GULDBRANDSEN T.C., [2006], « Beyond the ethnic lens : Locality, globality, and born again incorporation », *American Ethnologist*, 33-4, p. 612-633.
- HALLUM A.M. [2003], « Taking stock and building bridges : Feminism, women's movements, and Pentecostalism in Latin America », *Latin American research review*, 38 (1) : 169-186.
- HEATH M. [2003], « Soft- Boiled Masculinity : Renegotiating Gender and Racial Ideologies in the Promise Keepers Movement », *Gender and Society*, vol. 17, n° 3, p. 423-444.
- HOCH-SMITH J., SPRING A. (eds.) [1978], *Women in ritual and symbolic roles*, New York, Plenum Press.
- JULES-ROSETTE B. [1981], « Women in indigenous african cults and churches » in F.C. Steady (ed.), *The black woman cross-culturally*, Cambridge, MA : Schenkman.
- JULES-ROSETTE B. [1987], « Privilege without power : women in African cults and churches », in Terborg-Penn, R., Harley, S. and Rushing, A. eds. *Women in Africa and the African Diaspora*. Washington, Howard University Press, p. 101-119.
- La Bible. Nouvelle Traduction, [2001], Paris, Bayard.
- LAWLESS E.J. [2003], « Transforming the master narrative : how women shift the religious subject », *Frontiers Boulter*, 24 (1) : 61-75.
- LIEBMAN JACOBS J. [2000], « Hidden Truths and Cultures of Secrecy : Reflections on Gender and Ethnicity in the Study of Religion », *Sociology of Religion*, 61 (4) : 433-441.
- MARTIN B. [2001], « The pentecostal Gender Paradox : A Cautionary Tale for the Sociology of Religion », in Richard K. Fenn (éds.), *The Blackwell companion to sociology of religion*, RK Fenn (éd.), Oxford, Blackwell, p. 52-66.
- MARTY M., APPLEBY R.S. [1993], « Introduction : A Sacred Cosmos, Scandalous Code, Defiant Society », in *Fundamentalists Observed*, M. Marty and R.S. Appleby (eds), Chicago, Chicago University Press, p. 1-19.
- MASKENS M., NORET J. [2007], « La nouvelle Jérusalem. Éléments d'histoire et de sociologie », *Le Figuier*, Bruxelles, n° 1, p. 117-137.
- MASKENS M. [2008], « Migration et pentecôtisme à Bruxelles. Expériences croisées », *Archives des Sciences Sociales des Religions* « Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe », n°143, p. 49-68.
- MATE R., [2002], « Wombs as God Laboratories : Pentecostal Discourses of Fertility in Zimbabwe », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 72, n° 4, p. 549-568.
- ORTNER S. [1974], « Is Female to Male as Nature is to Culture ? » in Rosaldo, M. and L. Lamphere (eds), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, p. 67-89.
- ROSALDO M., [1974], « Women, Culture and Society : A Theoretical Overview. » in *Woman,*

- Culture and Society*. Rosaldo, M. and L. Lamphere (eds). Stanford, Stanford University Press, p. 17-43.
- SACKEY B.M [2006], *New directions in gender and religion : the changing status of women african independant churches*, Lanham. Rowman and Littlefield.
- SEN A. [1999], *Development as Freedom*, New York, Alfred A. Knopf.
- STACEY J., [1998], *Brave New Families*, Berkeley, University of California Press.
- STACEY J., GERARD S.E. [1990], « We are not doormats » : The influence of feminism on contemporary evangelicals in the United States in F. Ginsburg et A.I. Tsing (eds.), *Uncertain terms : Negotiating gender in American culture*, Boston, Beacon.
- STROMBERG P.G. [1993], *Language and self-transformation. A study of the Christian conversion narrative*, Cambridge. Cambridge University Press.
- VOYÉ L. [1996], « Femmes et Église catholique. Une histoire de contradictions et d'ambiguïtés », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 95, n°1, p. 29-45.
- WILLAIME J.-P. [1996], « L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle de clerc dans le protestantisme », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 95, n° 1, p. 29-45.

« Is “uncle” an “auntie” ? »
Relations de même sexe, lien communautaire
et constructions identitaires chez les Aborigènes (Australie)

*Aude Chalon**

Le 13 février 2008, les populations autochtones¹ australiennes ont connu un événement décisif de leur histoire quarante-et-un ans après leur inclusion dans le recensement qui sanctionnait leur accès aux droits de tout citoyen de ce pays. Elles viennent en effet d'obtenir officiellement des excuses de la part du nouveau gouvernement fédéral pour l'ethnocide qu'elles subissent depuis le début de la colonisation britannique en 1788. À travers ce « *sorry* » collectif à forte connotation symbolique, il est notamment question de reconnaître le traumatisme généré par le processus d'enlèvement systématique d'enfants métis, connu sous l'expression de « générations volées » [HREOC, 1997], du début du xx^e siècle jusqu'à la fin des années 1970. Plus récemment, les décisions gouvernementales relatives au « problème aborigène » au cours des trois mandats successifs du conservateur John Howard (1996-2007) avaient sévèrement malmené la politique dite d'autodétermination et le dessein d'une réconciliation, envisagés conjointement il y a une trentaine d'années. L'arrivée au pouvoir de l'opposition en novembre 2007 représente un véritable espoir pour les Aborigènes et les Insulaires du détroit de Torres qui ont toujours démontré d'extraordinaires ressources d'adaptation en dépit des entreprises d'oppression dont ils sont l'objet depuis plus de deux siècles.

Au sein de ces débats politiques, les Aborigènes ont vu leurs cultures constamment redéfinies par les colons et les générations d'Australiens « blancs » qui leur ont succédé. Les catégories *Aborigène* [*Aboriginal*] et *Autochtone* [*Indigenous*] qui subsument la diversité linguistique et culturelle des sociétés autochtones existant à l'arrivée de ces derniers mais aussi la pluralité des situations d'interaction

* Doctorante en Anthropologie à l'Université de Provence, CREDO, Marseille, aud_nmsh@hotmail.com.

1. Le mot « autochtone » est utilisé ici comme une traduction de l'anglais « *indigenous* ». Il renvoie aux 458 500 Aborigènes et Insulaires du détroit de Torres, qui représentaient 2,4 % de la population totale en 2001 (Source : Bureau des Statistiques Australien, <<http://www.abs.gov.au>>). Notons que, dans cet article, il sera principalement question des Aborigènes. Mes informateurs insulaires (du détroit de Torres), minoritaires, qui font partie d'un ensemble culturel distinct, seront donc ici exceptionnellement inclus dans cette catégorie.

avec eux, en sont elles-mêmes des produits. Dans un mouvement de résistance à ces identités assignées, un *leadership* politique aborigène s'est constitué dans les années 1970 autour d'une appropriation militante de cette terminologie et du projet social de l'autodétermination, associée à une tentative de redynamisation culturelle que l'on retrouve chez d'autres minorités autochtones du Pacifique. L'Aboriginalité est alors devenue une source de fierté, et la reconnaissance de l'impact des « générations volées » a encouragé de nombreux métis à se livrer à une quête de leurs origines. Aujourd'hui confrontée à la persistance de nombreux fléaux socio-sanitaires, une nouvelle génération de militants poursuit énergiquement l'action des premiers, en menant des actions aux niveaux local, régional, national et même international afin de sensibiliser l'opinion publique à leurs problèmes et de faire pression sur le gouvernement [Glowczewski, 2007 : 22].

Parmi ces fléaux, le sida – encore souvent taxé de « maladie de l'homme blanc » – a progressivement pris de l'ampleur et contribué à la visibilité et à la stigmatisation de certains Aborigènes qui ont des relations affectives et sexuelles aujourd'hui considérées comme transgressives². Ils devinrent les grands oubliés de cette redéfinition identitaire, alors même qu'ils furent souvent les premiers à questionner le fonctionnement de leurs cultures et institutions et l'avenir de celles-ci dans leur rapport avec la société des « Blancs ». Un des volets de cette situation paradoxale s'éclaire quelque peu une fois identifiés les impératifs et les impasses du multiculturalisme australien, au sein duquel la résistance autochtone reste largement dépendante de la culture qui attire la compassion du public, à savoir : une version épurée, à la fois obsolète et atemporelle, de la « tradition », refaçonnée par les colons au cours du ^{xx} siècle³, autrement dit vidée de son contenu prétendument « immoral » et définie conformément à l'hétérosexisme⁴ de la nation australienne. Les relations affectives et sexuelles entre personnes de même sexe, qui faisaient partie intégrante de la vie sociale de bon nombre de populations aborigènes de différentes régions d'Australie, sont en quelque sorte devenues politiquement incorrectes.

Hors de la scène politique et médiatique, les cultures autochtones, avec chacune son histoire propre du contact avec la culture occidentale, présentent une multitude de situations dans leur appréhension de ces relations « de même sexe ». Jusqu'à une période relativement récente, les femmes et hommes aborigènes qui y prenaient part n'étaient pas l'objet d'actes collectifs de catégorisation langagière ou sociale. Originaire de la région de Barmah (frontière de la Nouvelle-Galles du Sud et du Victoria), Brad (29 ans), qui vit avec un autre homme depuis plusieurs

2. J'utilise la notion de « relations transgressives » lorsque les personnes contestent ou transgressent – par leur liberté d'agir – les normes, règles, valeurs et significations socialement instituées.

3. Je m'inspire ici de l'analyse diachronique du multiculturalisme australien que propose E.A. Povinelli [2002 : 6].

4. Depuis les années 1970, de nombreux auteurs ont utilisé la notion d'« hétérosexisme » pour désigner le régime sexuel et politique des sociétés occidentales, un régime qui, selon eux, a historiquement fait de l'hétérosexualité une réalité normative et opprimante (« hétéronormativité ») circonscrite par l'exclusion rigoureuse et systématique d'autres relations, pratiques et désirs sexuels *a priori* envisagés comme « anormaux ».

années, fait ainsi allusion à l'expérience sans heurts de son oncle au sein de sa communauté *yorta yorta* : « *Je n'ai pas (re)connu mon oncle en tant que gay... ou tu sais, pensé à lui comme étant quoi que ce soit de différent. Ce n'est même pas que ça n'était pas discuté ou reconnu... ça n'était simplement pas vu comme quelque chose de particulier et de différent ; et ma communauté est bienveillante vis-à-vis des homosexuels.* » Le recours aux catégories modernes « gay » et « homosexuel » dans le discours de Brad suggère néanmoins qu'aujourd'hui, les cultures autochtones ont dans une certaine mesure intériorisé le caractère dichotomique du système sexuel occidental de la société australienne.

Dans diverses régions d'Australie touchées plus ou moins précocement par la colonisation, il existe ainsi désormais toute une terminologie utilisée par les populations autochtones pour désigner certains individus qui ont des rapports sexuels avec d'autres personnes du même sexe. Pourtant, au delà de cette diversité d'expressions locales ou plus globales, un premier constat s'impose : le seul fait d'avoir des pratiques homosexuelles ne suffit pas à être distingué des autres membres de la communauté, en témoigne le nombre conséquent d'hommes et de femmes aborigènes qui se livrent plus ou moins clandestinement à de telles pratiques sans pour autant être socialement considérés comme « différents ». Qui ou que cible donc cette terminologie parfois peu descriptive, qui semble résister à l'exercice de définition ? Pour m'expliquer leur sens, on fait inévitablement appel aux labels sexuels occidentaux sans y trouver l'équivalent des termes aborigènes. Selon la définition de Calinda, « femme aborigène transgenre » qui a grandi à Berry dans les années 1960, « *funny H* » est « *juste un terme affectueux qui inclut tous les GLBTI [gays, lesbiennes, bisexuels, transgenres et intersexués]* » ; « *C'est toujours utilisé dans ma région là-bas, vers le sud [South Coast, à 140 km au sud de Sydney]. La plupart d'entre nous ne savent pas vraiment ce que sont les termes "gay", "lesbienne" ou "transgenre", alors ils [les gens de la communauté] nous appellent "funny H".* » Dans les îles du détroit de Torres et dans le Queensland continental où bon nombre d'Insulaires ont migré, le terme « *motop* » est parfois utilisé de façon plus péjorative pour désigner les hommes « *qui s'éloignent des sentiers battus* », selon l'expression de Peter (48 ans, Insulaire/Aborigène). Le jargon que ce dernier utilise vient complexifier sa première définition : « *Ça peut aussi bien s'appliquer aux "hommes-femmes" [women-men], qu'aux "folles" [queenies], qu'aux gays ou qu'aux "frères-sœurs" [sister-brother].* »

On s'aperçoit en fait que bon nombre de ces expressions ne dissocient pas le « genre » de la « sexualité », conçus dans les sociétés occidentales comme des noyaux d'identités nettement distinctes, voire antagonistes au sein de certaines sphères sociales⁵. Loin de se limiter aux pratiques sexuelles, ces catégories font aussi, et peut-être surtout, référence à des rôles sexués, des manières d'agir « en tant qu'homme » ou « en tant que femme », qui transgressent les normes de l'environnement social dans le cadre de relations tant de même sexe que de sexe opposé ;

5. À titre d'exemple, voir D. Valentine [2002 : 224] sur l'opposition historique entre l'identité gay et l'identité transgenre.

en témoigne le recours à ces catégories pour (dis)qualifier certains jeunes garçons ou adolescents qui ne sont pas encore sexuellement actifs. Ce sont notamment les techniques du corps, le vêtement, les jeux et activités, le réseau de relations ainsi que la façon de parler qui sont mobilisés comme symboles d'une féminité ou d'une masculinité dans l'évaluation – relative et relationnelle – de la conformité de ces personnes à des statuts sexués, et en définitive, dans l'attribution et l'auto-assignation plus ou moins stables de catégories sexuées et sexuelles discriminantes. D'ailleurs, d'autres termes vernaculaires tels que « *Yimparlinginni* » dérivé du mot « *Yimparlingya* » [« fille (générique) », aux îles Tiwi] ou « *Tidda* » [littéralement « sœur » sur la côte est, notamment chez les Insulaires du détroit de Torres], ainsi que certains anglicismes, tels que « *mary* », « *[pussy] cat* », « *sissy/sister* », « *sistergirl* » – une construction identitaire récente sur laquelle je reviendrai⁶ – font appel à un registre explicitement féminin et semblent avant tout utilisés pour marquer le caractère transgressif des manières d'agir « en tant qu'homme » de personnes nées de sexe masculin⁷ voire l'inversion des statuts sexués qui leur sont alors attribués, plus que pour souligner leurs éventuelles pratiques sexuelles avec des hommes. L'utilisation générique d'autres termes moins exotiques tels que « *pooff/poofita* » [pédale, pédé], « *fag/faggot* » [tapette], « *camp* » [sympathisant de l'ex-« Campagne Contre la Persécution Morale », selon l'acronyme anglais], « *bent* » [pédé], « *queen* » [folle, tante], « *gay* », « *lesbienne* » (et dans une moindre mesure, « *transgenre* » et « *queer* ») qui ont désormais fait irruption dans les communautés les plus isolées tout en faisant l'objet d'un travail social d'appropriation et de réinterprétation, confirme cette résistance à isoler la sexualité du reste des interactions sociales⁸. Pour beaucoup, il n'y a alors pas d'opposition constitutive entre ceux qui s'habillent et se conduisent « comme » des personnes du sexe opposé et ceux qui sont simplement connus pour leur vie affective ou sexuelle exclusivement tournée vers des personnes du même sexe, comme s'il n'était question que de degré dans la transgression des normes. Rosemary (femme *tiwi* d'une cinquantaine d'années) compare ainsi l'apparence haute-en-couleur des *sistergirls* d'aujourd'hui au comportement « *moins extrême* » de Lenny (45 ans, *Tiwi-Yolgnu* installé à Darwin) qui les a précédées : « *Lui, il ne s'habill[ait] pas comme une femme* ». D'ailleurs, selon les propos de ce dernier, Samantha/Sam (46 ans, Kugarakany/île de Thursday), « *travesti local* » qui ne « *faisait [qu']un pas de plus [par rapport aux autres “queens” du groupe]* », était

6. J'examine plus loin le caractère polysémique de la terminologie « *sistergirl* ». Retenons ici son acception la plus récente, selon laquelle une « *sistergirl* » est une personne autochtone née de sexe masculin qui agit « à la manière des femmes ».

7. À ce sujet, il est intéressant de souligner qu'aux îles Tiwi « *Yimparlinginni* » s'applique aux personnes de sexe masculin qui ont des relations sexuelles avec des hommes tout en se comportant comme des jeunes filles, mais aussi aux hommes qui agissent avec pusillanimité (sans avoir de telles relations) [communication personnelle de Gary Robinson, 7/04/2008].

8. Aux îles Tiwi, on utilise parfois l'expression « *c'est un vrai mec* » [she's really man] pour insinuer que certaines femmes sans enfant, qui ont un style de vie homosocial ou des relations homosexuelles n'ont pas l'intention de fonder un foyer (avec un homme) et d'avoir des enfants [communication personnelle de Gary Robinson, 11/04/2008]. L'exemple *tiwi* montre bien que les relations (homo)sexuelles sont envisagées comme une dimension subsidiaire de ce qui est socialement interprété comme une transgression des normes dans l'agir sexué d'un homme ou d'une femme.

même traité(e) comme l'un(e) des leurs lorsqu'ils étaient plus jeunes. Dans le propre discours de Sam qui entretient désormais une apparence masculine (moustache, vêtements considérés comme typiquement masculins, etc.), les termes « homme » [*man, male*], « femme » [*woman, female*], « gay », « travesti », « transgenre » et « transsexuel » se chevauchent lorsqu'il me raconte ce qu'il/elle est devenu(e) (ou redevenu-e) au fil de ses expériences. Ici, la « différence » de Sam ne semble jamais envisagée comme une identité substantielle, achevée et irréversible : il est « homme » ou « femme », « gay » ou « transgenre » dans le cadre d'interactions (avec sa famille, son groupe d'amis – les « *queens* de couleur » –, les prostituées de Sydney, ses collègues, etc.) et d'événements (rejet familial, prostitution, incarcération, reprise d'études, etc.) et en négociation permanente avec des normes socioculturelles qui donnent une stabilité relative à des définitions ouvertes et jamais univoques de la transgression.

Cet aperçu (non exhaustif) du dispositif langagier et social de catégorisation dont ces Aborigènes et Insulaires « différents » font aujourd'hui l'objet, indique que la question de leur intégration ne se dissout pas une fois que l'on a postulé la diffusion d'un régime hétérosexiste au sein des cultures autochtones. En fait, c'est la notion de « relation » – à leur famille étendue, à leur communauté ainsi qu'aux autres personnes soumises à la même stigmatisation – qui pourrait bien être le point névralgique de l'interprétation des expériences socioculturelles et des constructions identitaires de ces personnes, qu'elles vivent au sein de communautés dites « traditionnelles »⁹ ou plus urbaines. Ce constat permet d'affiner la réflexion sur les véritables enjeux socioculturels des revendications individuelles d'« identités » contemporaines et de styles de vie alternatifs aujourd'hui largement diffusés au sein de la société australienne, vis-à-vis du milieu dans lequel ces individus ont été socialisés. Face au phénomène de généralisation du régime hétérosexiste et des catégories sexuelles occidentaux, il est nécessaire de se demander ce qu'implique dans les communautés aborigènes ou insulaires, le fait de se définir par une « orientation sexuelle » ou une « identité de genre », afin de saisir les conditions et les limites d'une acceptation des relations sexuelles entre personnes de même sexe en leur sein. Plus précisément, quelles conceptions de la personne et de la société s'affrontent et s'entremêlent derrière ces constructions identitaires ? À quel niveau ces enchevêtrements complexes de logiques sociales divergentes se reflètent-ils dans les expériences individuelles et collectives des personnes au sein de leurs familles et de leurs communautés ? Dans quelle voie peuvent-elles orienter leurs réponses créatives aux impasses du multiculturalisme ? J'aborderai ces diverses questions à partir de récits de vie que j'ai recueillis dans différents pôles urbains australiens entre 2001 et 2007, complétés par l'analyse de la littérature ethnographique et l'examen de divers rapports, articles de presse

9. J'utilise ce terme, toujours populaire parmi les anthropologues australianistes, pour distinguer les cultures autochtones qui ont été précocement et massivement touchées par la colonisation (au travers de la déportation, de la sédentarisation contrainte dans les missions, et de l'assimilation forcée) de celles isolées de l'*Outback* australien au sein desquelles les valeurs culturelles, notamment le lien à la terre ancestrale, restent aujourd'hui bien présentes malgré le changement social.

et documentaires audiovisuels¹⁰, afin de comprendre les conditions d'existence de ces personnes en tant que sujets sociaux, en particulier au sein de leurs communautés.

Si l'on s'accorde un détour par les rapports sexuels entre personnes de même sexe observés au XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e siècle dans les cultures autochtones, on constate qu'ils ne faisaient pas systématiquement l'objet d'une catégorisation spécifique. Les terminologies vernaculaires qui leur étaient parfois associées, s'appliquaient à des institutions particulières¹¹ (par exemple, le *Kwalanga* chez les *Arnernte*), ou aux rôles et statuts sociaux des personnes que celles-ci mettaient en scène plutôt qu'à une nature propre aux sujets impliqués, telle celle qui devait justifier la condamnation des hommes pratiquant la sodomie dans la société de colons. Ce n'est pas une structure particulière du désir qui semblait ici être fondamentalement en jeu, ni en définitive le sexe biologique des partenaires impliqués, mais bien la relation socialement prescrite qui liait une personne à une autre au sein d'un réseau complexe de relations constitué à partir de la parenté et de l'alliance¹², et des règles de conduite édictées par le *Rêve*¹³, loin des conceptions occidentales de la sexualité, qui mettent, elles, en avant la dimension exclusivement personnelle et choisie du sexe tout en imposant aux corps une structuration dichotomique du désir, hétéro- versus homosexuel. Au contraire, au sein des cultures aborigènes, la sexualité féminine et masculine pouvait faire l'objet d'une mobilisation et d'une manipulation sociales, notamment dans le cadre rituel : « détachée de la personne », cette sexualité était mise à la disposition de l'ensemble de la société, comme un instrument pour créer et/ou renforcer des relations sociales étendues [Merlan, 1988 : 50]. Hors de ce contexte

10. Le tabou qui a longtemps entouré l'homosexualité au sein de la littérature ethnographique australienne rend inévitable l'hétérogénéité des matériaux sur lesquels s'appuie cet article. Jusqu'aux années 1990, les anthropologues sont souvent restés tributaires des conceptions populaires d'une homosexualité perverse ou pathologique, laissant le sujet largement inexploré [voir Pilling, 1990 : 26-27]. Depuis lors, en dépit d'un regain d'intérêt, celui-ci s'annonce d'emblée comme une investigation « politiquement incorrecte » : bon nombre d'anthropologues, inévitablement militants du fait de leur rôle de conseillers pour des organisations aborigènes locales ou d'experts pour le gouvernement australien, se montrent réticents à l'aborder ; les pratiques homosexuelles ne peuvent pas faire partie de *la* culture aborigène.

11. Notons que des arrangements homosociaux et homosexuels, au sein desquels un homme et un garçon se trouvaient dans une relation d'alliance, avec ce dernier parfois appelé « épouse-garçon » [*boy-wife*] ont été rapportés dans différentes régions d'Australie par les premiers ethnographes. À titre d'exemple, voir Strehlow [1915 : 98], Röheim [cité par Murray, 2002 : 26] et Spencer et Gillen [1899 : 215 (n.1) : 1966 (1927) : 470] chez les *Arnernte* de l'Australie centrale. Voir Hardman [1888 : 73-74], Mathews [1900 : 125 ; 1907 : 158-9], Klaatsch [1907 : 577-592], Basedow [1925 : 65] et Kaberry [1939 : 257] en Australie-Occidentale (Kimberley), Roth [1906 : 7] dans le nord du Queensland et plus récemment (1953-1954) Pilling [1990 : 29] dans les îles Tiwi.

12. C'est le point de vue défendu par J. Wafer inspiré par l'hypothèse de B.D. Adam [1986] : comme dans certaines régions de la Mélanésie, il est fort probable qu'il ait existé – et qu'il existe toujours – dans nombre de sociétés aborigènes une culture sexuelle où « des catégories de personnes prescrites étaient érotisées, indépendamment du genre » [GLAA, 1994 : 28].

13. Le *Rêve* (« *Dreaming* » en anglais) s'applique comme terme générique à la conception répandue dans les diverses cultures aborigènes dites traditionnelles d'un espace-temps au sein duquel l'environnement (naturel, social et matériel) a été formé par le passage et les actions de héros mythiques. Ces ancêtres sont à l'origine des règles de conduite sociale, la Loi (*the Law*), à laquelle se réfèrent toujours les Aborigènes comme modalité d'action tout en l'actualisant. Voir B. Glowczewski [1993 : 135-137].

rituel, c'est vers le/a cousin(e) croisé(e), le/a partenaire préférentiel(le) dans le système de parenté et d'alliance, que les désirs individuels étaient amenés à s'orienter au cours du processus de socialisation. Le sexe biologique des partenaires qui infléchissait leurs statuts sociaux respectifs (ici, cousin(e) croisé(e) – cousin(e) croisé(e)) informait la relation sans en constituer un élément décisif [Povinelli, 1995]. C'est d'ailleurs souvent avec son beau-frère réel ou potentiel (frère de la cousine croisée) qu'un homme avait – et a toujours dans certaines communautés contemporaines – des relations sexuelles¹⁴. En d'autres termes, celles-ci répondaient aux exigences de l'organisation sociale, notamment au niveau des règles d'alliance, au même titre que les unions matrimoniales.

Ici, la distinction qu'opère L. Dumont [1977] entre les sociétés de type holiste et les sociétés de type individualiste semble particulièrement utile pour comprendre en quoi les identités gay, lesbienne et transgenre pourraient poser problème au sein des cultures aborigènes contemporaines, tandis que les relations sexuelles entre personnes de même sexe faisaient à une autre époque partie du champ des possibles dans les configurations locales du désir et de la sexualité. Selon l'idéologie « holiste », caractéristique pour Dumont des sociétés dites traditionnelles, la personne est subordonnée à la totalité sociale dont elle participe en tant que « partenaire de vie sociale » ; « la figure majeure de l'humanité est collective : l'humain, c'est le "nous les humains" que forme la société comme un tout » [Théry, 2007 : 59]. Au sein des sociétés modernes « individualistes », au contraire, la collectivité et le social s'effacent et c'est l'individu qui incarne alors l'humanité. Or, c'est précisément cette conception de la personne et de la société construite à partir du corps et dans la recherche d'un moi authentique qui transparait dans les identités sexuelles contemporaines. On peut faire l'hypothèse qu'elles se trouvent dès lors en conflit avec la *philosophie sociale* des cultures aborigènes « traditionnelles », selon laquelle ce sont les relations de parenté, celles aux morts et aux non-encore nés, les relations à la terre et celles à des êtres non-humains (ancêtres/héros mythiques du *Rêve*, animaux, etc.) qui intègrent l'individu dans un environnement social avant sa naissance, se développent au cours de sa vie, et constituent le noyau de son sentiment identitaire¹⁵. Cette représentation de soi s'impose alors comme une référence pour l'action et la réalisation personnelles¹⁶. Dans une telle perspective, il semble que la philosophie sociale des cultures autochtones australiennes continue de jouer un rôle important dans l'interprétation des relations « sexuées » et sexuelles transgressives, y compris dans les zones les plus précocement et massivement touchées par la colonisation. Il reste à montrer à partir des trajectoires individuelles dans quelle mesure cette conception particulière de la personne, dans son rapport à l'ensemble social, participe des processus d'inclusion et d'exclusion

14. Les récits qui font état de pratiques sexuelles entre femmes sont plus rares ; G. Róheim [1933 : 218] fait néanmoins allusion à des relations homosexuelles entre femmes, le plus souvent des cousines croisées, qui auraient été fréquentes dans la vie des jeunes femmes *arremte* avant le mariage.

15. M. Moisseff [nd] propose le concept d'« identité relationnelle évolutive ».

16. Certains auteurs ont parlé d'« *achievement* » [Goodale, 1971] ou d'« autonomie » [Myers, 1986]. F.R. Myers [1986 : 239] précise ici que l'individualité se constituant dans une large mesure à travers les associations [*relatedness*], elle ne doit pas être confondue avec les notions occidentales d'individualisme.

des individus dont l'agir sexué diverge des normes dominantes au sein des familles et des communautés aborigènes.

En premier lieu, les relations qu'un individu a tissées et consolidées depuis sa naissance avec d'autres personnes au sein de sa famille étendue et de sa communauté font obstacle à l'exclusion à laquelle il s'expose en fondant son identité personnelle sur un « genre » et/ou une « orientation sexuelle ». De ce fait, les attitudes adoptées à l'égard des hommes et des femmes qui ne répondent pas aux attentes sociales (en tant que personnes sexuées) se caractérisent par leur ambivalence. Kerry, 43 ans, née de sexe masculin et se présentant comme une femme *yamaji* (Australie-Occidentale), raconte : « *Je peux retourner chez moi [dans ma région], être coincée dans un bled avec [pour seul repère] le frère ou la sœur la plus homophobe mais ouais, si je suis en ville et que je suis coincée, mon lit est là, il y a de la nourriture ici, [il ou elle me dira :] "sers toi, fais comme chez toi".* »

Les statuts auxquels une personne accède au sein de ce tissu social contribuent fortement à son intégration ou tout au moins la protègent de la stigmatisation. Ainsi, une personne d'âge mûr inspire généralement du respect, quels que soient son sexe et ses manières d'agir « en tant qu'homme » ou « en tant que femme ». Les questions souvent pressantes auxquelles sont exposés les jeunes qui ont des relations sexuelles avec des personnes du même sexe – « *Tu n'as pas encore de copain ?* », « *Et qu'en est-il des enfants, en as-tu ?* », « *As-tu été mariée ?* » (rapportées par Kaleena, 49 ans, *Kokatha-Banggarla-Wirangu*, Australie-Méridionale) –, montrent clairement que l'accomplissement social d'un jeune homme et, *a fortiori*, d'une jeune femme est reconnu d'abord au prisme d'une certaine stabilité affective avec un partenaire de sexe opposé et de la parentalité. Parmi les femmes aborigènes qui ont des relations amoureuses ou sexuelles avec d'autres femmes, beaucoup ont d'abord vécu avec des hommes ; certaines d'entre elles ont été mariées et il n'est pas rare qu'elles aient eu des enfants. Ce statut de mère continue de jouer un rôle très important dans la reconnaissance sociale de ces femmes qui ont ensuite opté pour un autre style de vie. Symétriquement, le fait de ne pas avoir d'enfant rend les femmes aborigènes se définissant comme « lesbiennes » plus vulnérables à l'incompréhension de la famille et/ou de la communauté. Les hommes qui adoptent une identité « gay » subissent moins de pressions de ce point de vue, car au sein des cultures autochtones, une femme est restée « celle qui porte l'enfant » [*bearer*], « l'élève » [*nurturer*] et qui lui « apporte des soins » [*carer*]. L'accès au rôle de mère ou de père est considéré comme une telle priorité sociale que le fait de vivre avec une personne du même sexe ou d'avoir des manières d'agir « au féminin » ou « au masculin » non-conformes aux normes sociales dominantes est rarement perçu comme une situation incompatible avec la parentalité. Et, quand elle est exprimée, l'incompatibilité entre ces différents rôles et statuts est très souvent liée à l'influence de la religion ou à l'héritage d'une taxinomie sexologique présente dans l'ancienne société de colons qui faisait de toute sexualité autre qu'hétérosexuelle une perversion.

Au delà de ces positions statutaires au sein de la famille, le rôle joué au sein de la communauté en tant que « partenaire de vie sociale » compte plus dans la

façon dont l'individu est considéré que ses préférences affectives et sexuelles. Ainsi, lorsque Duane (41 ans, *Palawah*, Tasmanie) questionne le paradoxe entre le respect qu'il suscite et le mauvais traitement auquel sont soumis d'autres hommes connus pour leur « différence » au sein de la même communauté, il s'agit bien de « quelque chose d'individuel » comme il le pressent, où l'investissement de chacun dans la vie communautaire paraît être l'un des fondements de ces processus de différenciation. C'est précisément sa position d'assistant médical et son rôle de médiateur dans des situations de violence domestique qui ont permis à Duane d'accéder au statut d'« ancien » [*elder*], qui, selon sa propre définition, est « *quelqu'un qui a fait ses preuves... qui est respecté par la communauté...* », et d'être appelé « oncle »¹⁷ par des personnes de 40 ans ses aînées dans une communauté d'Australie-Méridionale. Par le biais de son poste dans une organisation de santé, Michelle, une « femme aborigène *queer* » insiste sur le caractère *a priori* intégrateur des cultures autochtones : « *La façon dont tu remplis ton rôle dans ta famille est perçue comme quelque chose de plus important que ton identité sexuelle ; ces rôles concernent l'éducation des enfants, l'attention et les soins portés aux anciens, la transmission de la culture aux jeunes enfants et le fait de s'investir dans la vie de la communauté et de la famille étendue* » (témoignage recueilli par Bell [2007]). En définitive, les multiples relations, statuts et rôles d'une personne au sein d'un tissu social complexe en perpétuel renouvellement, continuent d'être prépondérants dans les processus d'inclusion et d'exclusion au sein des familles étendues et des communautés autochtones, quels que soient le sexe, l'agir sexué et les pratiques sexuelles des personnes.

Si, comme je le postule, la philosophie sociale aborigène informe toujours en partie la manière d'appréhender les relations « sexuées » et sexuelles transgressives, il n'est pas surprenant que les grands-parents, qui en sont les principaux dépositaires, se montrent souvent plus tolérants, notamment dans les cultures « traditionnelles » ou celles qui ont été touchées tardivement par la colonisation tout en connaissant des bouleversements profonds et rapides au *xx^e* siècle. Crystal (34 ans, *sistergirl* de l'île Tiwi de Bathurst) évoque la bienveillance de ses grands-parents, qu'elle décrit comme des personnes « traditionnelles » importantes dans la communauté, et le contraste avec le rejet qu'elle a subi de ses propres parents, très influencés par la mission [Brown/ACON, 2003]. Contre toute attente, les manifestations d'antipathie naissent parfois au sein de la génération des 20 à 30 ans, et plus précisément chez les jeunes hommes, alors même que l'évolution des mœurs dans la société australienne globale a conduit à une banalisation des pratiques sexuelles entre individus de même sexe.

Il est difficile de généraliser en raison de l'histoire des rapports entre les populations autochtones et le reste de la société australienne, qui a engendré des situations très variées où se mêlent de façon parfois incohérente des valeurs

17. Les termes d'adresse « *auntie* » et « *uncle* » ne s'appliquent pas nécessairement à des membres de la famille en anglais aborigène : ils sont souvent utilisés pour témoigner du respect aux personnes mûres de l'entourage social.

individualistes et holistes : la logique « identitariste » [Théry, 2007 : 604-605] de la société australienne, les attentes politiques actuelles de celle-ci vis-à-vis des populations autochtones, ses représentations d'une unique culture aborigène « traditionnelle » qui serait hétéronormative, l'impact terrible de plus de deux siècles de colonisation sur leurs cultures et l'évolution des mœurs dans la société globale australienne, s'imposent à une philosophie sociale aborigène érodée en la laissant, parfois, reprendre le dessus. Lorsque ce n'est pas le cas, certains informateurs disent que les anciens qui furent assimilés de force « *ne sont pas en mesure de comprendre* » les préférences affectives et sexuelles pour les personnes de même sexe tandis que « *les mentalités changent* » avec la nouvelle génération. Des avis et des attitudes contradictoires coexistent parfois au sein d'une même communauté : pour Jackie (née de sexe masculin, 1982-2004), les *sistergirls* des îles Tiwi « *aiment passer du temps avec [leurs] grands-mères* » qu'elle décrit comme « *de belles personnes [...] bienveillantes* » à leur égard tandis qu'un leader de la même communauté estime que cette figure transgressive ne fait traditionnellement pas partie de la culture locale et déplore l'ampleur actuelle du phénomène [Toohey, 2004 : 30].

Si la philosophie sociale des cultures autochtones continue de protéger de l'exclusion, au moins partiellement, elle peut aussi, paradoxalement, servir de support à la discrimination des individus qui tendent à affirmer trop fortement leur « différence » ou leur indépendance. Le fait de se détacher du lot par une apparence physique excentrique, un agir sexué trop peu conforme aux normes sociales ou une définition identitaire spécifique n'est pas particulièrement encouragé et inspire même souvent de l'antipathie. Ce qui pose problème, on l'a déjà suggéré, n'est pas tant le fait d'avoir des relations sexuelles ou même de vivre avec une personne de même sexe que celui de revendiquer ou d'afficher sa « différence ». La définition de son identité personnelle en fonction d'une « sexualité » ou d'un « genre » devient en ce sens elle-même problématique : elle est synonyme d'individualisation et donc de menace envers la cohésion sociale. Retourné à Darwin avec son partenaire après avoir longtemps vécu à Sydney, Troy (36 ans, de mère *tjerratj*) n'a jamais vraiment affronté sa famille au sujet de son style de vie : « *Si tu ne le formules pas, ça n'est pas un problème* », m'explique t-il. Selon Gillian (34 ans), qui a côtoyé pendant plusieurs années la communauté « traditionnelle » de sa grand-mère (*Alyawarre*, Australie Centrale), la définition individuelle par le biais de la sexualité devient hors-sujet dans un tel cadre culturel et l'acceptation de la différence est implicite : « *C'était juste accepté... (...) ils me disent d'une centaine de façons différentes que c'est bon mais nous n'avons pas de conversation à ce sujet. (...) Je n'ai jamais eu à crier "Oh, regardez, je suis une lesbienne et vous savez, je le suis ouvertement et j'en suis fière"*. » Baptisée Marcus à sa naissance aux îles Tiwi, Jackie, qui éprouvait quant à elle un besoin de visibilité et de reconnaissance sociales¹⁸, était accusée par les anciens d'avoir

18. Au journaliste Paul Toohey, Jackie disait : « *je veux dévoiler au monde ma sexualité, ma vie, mes choix [...] Je n'ai pas honte* » [Toohey, 2004 : 30].

formé un véritable « culte *sistergirl* » sur ces îles. Outre le travestissement, l'excentricité dont font preuve ces personnes « différentes » dans le cadre de leurs interactions les rend plus vulnérables à la discrimination, comme le suggèrent les cas mentionnés par Chris (Derby, Australie-Occidentale), Duane (Gippsland, Victoria) et Andrew (Brisbane, Queensland), d'hommes qui étaient la « risée de leur ville » du fait d'une féminisation de leur apparence et de leurs manières d'agir tandis que d'autres personnes, « plus discrètes », étaient bien intégrées. Il ne faut ni montrer ni dire sa « différence ». Or, ces définitions individuelles semblent aujourd'hui devenues inévitables car sans cesse requises par la société australienne. Bien qu'ils reconnaissent tous deux l'incontestable évolution des mœurs et des mentalités qui profite à la nouvelle génération, Adrick (43 ans, de mère *djiribara*, installé à Darwin) et Cathy (58 ans, Brisbane) soulèvent le dilemme socioculturel auquel celle-ci est désormais confrontée : « *C'est plus difficile aujourd'hui pour les jeunes qui doivent se poser tout un tas de questions sur leur identité* » (Cathy). Comment, dès lors, ce dilemme se manifeste-t-il dans la présentation de soi, dans ce que l'on choisit de dire ou de ne pas dire aux membres de sa famille, de sa communauté et « aux autres » ? Comment les individus le résolvent-ils ?

L'un des traits frappants des récits de vie recueillis auprès des Aborigènes dont l'agir sexué s'éloigne des normes sociales dominantes est leur oscillation permanente entre un discours différentialiste et une résistance aux catégories identitaires occidentales. Ainsi, si un grand nombre de personnes s'emparent des « identités sexuelles » et des « identités de genre » contemporaines de plus en plus globalisées pour donner une légitimité sociale à leur expérience et pour exister socialement à travers leur sentiment de différence partagé avec d'autres individus, au contraire, certains Aborigènes se rient de leur « différence » et des termes – tels que « *poof/poofa* » [pédale, PD] – qui la cristallisent. D'autres personnes encore choisissent de se désigner par le terme « *queer* », en raison de son caractère inclusif et des frontières floues du regroupement qu'il opère. D'autres, enfin, s'affranchissent de la logique identitaire en refusant tout label. Adrick fait partie de ceux qui regrettent l'époque où le silence et l'invisibilité étaient pour lui synonymes d'une certaine intégration : « *Pourquoi mettre un label sur toi ? (...) Je suis juste une personne normale, essayant de vivre une vie ordinaire... pas différent de toi (...). Les gays et les transgenres sont exactement la même chose que toi et moi.* » Il me fait part de son incompréhension vis-à-vis de « *ces gens qui se mettent dans des catégories et qui veulent seulement être dans leur petit groupe social...* ». L'étape supposée libératrice et inévitable de l'aveu généralisé – le « *coming out* » – apparaît pour certains dépourvue de sens : à quoi bon avouer ou définir sa sexualité, quelle qu'elle soit ? Plutôt que de se définir en fonction de certains attributs ou composantes identitaires, des Aborigènes choisissent de parler du type de relation dans laquelle ils se trouvent vis-à-vis de leurs partenaires : « *Je suis avec un homme* », c'est ce que je préfère dire » concède ainsi Brad (29 ans, *Yorta Yorta*, rencontré à Melbourne). Il existe *de facto* un discours ambivalent qui

associe, au sein des récits de vie, la revendication d'une différence et la quête d'une solidarité qui passerait par un vécu partagé avec les autres Aborigènes ou Insulaires. Dans le cas de Luke (31 ans, Ile Murray), l'exploration de ses désirs homo-érotiques est le fruit d'un long processus vers l'acceptation ; il hésite aujourd'hui entre un « *Je suis heureux d'être différent* » et un « *Qu'est-ce qui me rend différent de vous ? Vous voulez chasser, faire autre chose ? C'est quand vous voulez !* » lorsque des jeunes Insulaires se moquent de lui.

En définitive, les expériences contemporaines des Aborigènes qui se définissent comme « gay », « lesbienne », « transgenre », etc. parlent bien d'autre chose que de « sexualité » ou de « genre » : elles attestent d'une réactualisation de la philosophie sociale des cultures autochtones selon laquelle l'unité du groupe est primordiale et les relations sociales, un point névralgique de la réalisation individuelle. Cette conception de la personne et de la société continue d'informer les interactions des uns et des autres lorsque cette unité est menacée par les pratiques classificatoires d'une autre culture, désormais intégrées en chacun : si le tissu complexe des relations sociales marginalise l'individu qui semble par trop s'en émanciper, il constitue par ailleurs une protection efficace contre l'exclusion. Identifiées et stigmatisées, les personnes qui contestent les normes sociales dominantes par leur agir sexué restent pourtant vulnérables à la violence et aux abus sexuels, à la précarité, aux pratiques addictives, au suicide, et aux maladies sexuellement transmissibles. Dans ces circonstances, quelle forme peut prendre leur discours pour l'égalité sociale ? Faut-il envisager, au delà de la diversité des trajectoires individuelles, une « différence partagée » issue de leur rencontre en milieu urbain ?

Dans une large mesure, on retrouve dans les stratégies collectives, les actions sociales, sanitaires et politiques, cette ambivalence entre le différentialisme et l'unitarisme qui transparaît dans les discours individuels. Dans toutes les sphères de la vie sociale australienne, certains hommes et certaines femmes aborigènes sont toujours « différents », que leur trajectoire confirme ou infirme les stéréotypes dont ils sont l'objet : « différents » notamment du point de vue de leur couleur de peau, en raison de leur statut socio-économique et par leur sexualité ou leur agir sexué. Il paraît alors souvent vain de chercher à protéger ces personnes stigmatisées sans les catégoriser en fonction des multiples formes de discrimination qu'elles subissent. Un grand nombre de porte-parole continuent ainsi d'inscrire leur message politique dans une logique identitaire : « *Difference is no reason for discrimination* » – s'intitule par exemple l'article de Michael Costello [2000].

Il existe néanmoins des tentatives visant à réintégrer les diverses trajectoires individuelles au sein d'une unité sociale – en rappelant à l'ordre les familles et les communautés aborigènes qui s'éloignent d'une démarche intégratrice. Dans un documentaire réalisé par Kooncha Brown (« femme transgenre » / « *sistergirl* ») en 2003 dans le but de sensibiliser les communautés aux problèmes auxquels sont confronté(e)s quotidiennement les *sistergirls*, Crystal (alors âgée de 26 ans, Darwin), qui est considérée comme une « mère » par les *sistergirls* des îles Tiwi, tend certes à considérer leur différence comme naturelle, mais souligne aussi

l'appartenance commune des Tiwi à une humanité qui devrait les rassembler autour d'un « nous », tout en appelant aux renforcements des liens familiaux [Brown/ACON, 2003]. Divers groupements associatifs et organisations de santé ont diffusé un message similaire de solidarité, insistant sur l'importance des relations familiales et de la contribution de chaque personne à la collectivité dans les cultures autochtones : on peut par exemple lire sur une série de supports aimantés, de cartes postales, et de posters des slogans tels que « *La famille, c'est la famille* » ou « *Nous faisons aussi partie de la famille* ». Les soirées conviviales « *Black Pearls* » régulièrement organisées à Sydney visent, elles aussi, à rétablir ou à consolider des liens entre les membres des communautés : entre les Aborigènes qui revendiquent une « sexualité » ou un « genre » alternatifs¹⁹, mais aussi entre eux et leurs partenaires, leurs amis, leurs familles, les anciens, et toutes les personnes qui les soutiennent. En d'autres termes, il s'agit de promouvoir l'inclusion et l'acceptation de la diversité, de résister au rejet en renouvelant leur réseau de relations.

Depuis le milieu des années 1990, les Aborigènes nés de sexe masculin et dont l'agir sexué diverge plus ou moins des normes sociales dominantes sont invités à se rassembler lors d'importants forums nationaux – les conférences « *Anwernekenhe* »²⁰. Financées par le gouvernement fédéral du Commonwealth, celles-ci sont organisées tous les quatre ans environ par la section aborigène et insulaire de l'AFAO (*Australian Federation of AIDS Organisations*) en partenariat avec d'autres organisations de santé, et ont pour but initial d'améliorer le message de prévention du VIH et des maladies sexuellement transmissibles. Au delà de leur visée sanitaire, ces rassemblements créent l'opportunité d'un véritable échange d'expériences et génèrent un sentiment d'« être ensemble » pour des individus souvent isolés, dans le cadre d'ateliers et de tables-rondes organisés autour de thèmes préalablement définis – la santé sexuelle, le VIH et ses traitements, la violence, les droits de l'homme, la prostitution, l'isolement, l'« identité », et l'histoire de l'homosexualité et du « transgenrisme » dans les communautés autochtones [Costello et Nannup, 1999 : 5]. Ils furent d'ailleurs le lieu d'une construction identitaire collective – celle des « *sistergirls* » – un terme aujourd'hui générique aux contours souples qui s'applique aux personnes nées de sexe masculin plus ou moins efféminées dans leurs apparences et dans leurs interactions ou qui agissent « à la manière des » femmes.

Le rejet consensuel du terme « transgenre » traduit d'abord une volonté des Aborigènes de reprendre en main leur définition identitaire, qui leur a souvent

19. En deçà de l'appel à la solidarité lancé par les groupes de soutien social et les organisations de santé, les dissensions sont devenues fréquentes entre les personnes autochtones qui se définissent comme « gay », « transgenre »/« *sistergirl* » ou « lesbienne », notamment en milieu urbain où on observe une tendance au séparatisme.

20. Le terme « *Anwernekenhe* » a été transmis aux participants « gays » et « transgenres » de la première conférence par les anciens de la nation *arrernte* (Australie Centrale), gardiens du lieu où elle s'est déroulée en 1994, et se traduit par « nous – notre bande – qui nous rassemblons tous ensemble ici en ce lieu » [*us mob meeting together here in this place*].

échappé, et ensuite une tentative de résister aux labels sexuels occidentaux dont l'usage s'est répandu. Par ailleurs, le contenu de la catégorie « transgenre » est jugé réducteur au regard de l'hétérogénéité des trajectoires des participants. Or, si « [cette catégorie] ne couvre pas la diversité de [leurs] expériences », comme le soulignent les auteurs du rapport du premier rassemblement national de *sister-girls* [Costello et Nannup, 1999 : 6], c'est notamment, me semble-t-il, parce qu'elle fait abstraction de leurs expériences socioculturelles et plus précisément relationnelles : le concept d'« identité de genre » implique la croyance en la suprématie d'un moi authentique, en l'existence d'une essence psychique immuable qu'il s'agirait de révéler au cours d'un cheminement personnel. Le terme « *sistergirl* » est alors proposé pour affirmer une identité nouvelle de résistance inclusive et fluide. À l'instar du mot « *sister* », « *sistergirl* » était jusqu'alors connu dans différentes cultures autochtones d'Australie comme un terme d'adresse familier principalement utilisé entre femmes ; il s'agit donc initialement d'un mot qui dénote une relation sexuée d'affection et de proximité quasi-familiale. Par extension, dans certaines communautés, on interpellait aussi les hommes travestis ou efféminés de cette façon. À la fin des années 1990, à l'issue de nombreux débats qui prirent place lors des rassemblements officiels, le terme « *sistergirl* » fut choisi pour désigner toute personne aborigène ou insulaire « *qui a clairement des qualités transgenres dans son identité et dans sa vie* » [Costello et Nannup, 1999 : 6].

S'il n'y a pas de définition claire et concise de ce qu'est exactement une *sistergirl*, les discours semblent moins diffus quant à ce que fait une *sistergirl*, aux rôles qu'il/elle remplit au sein de sa communauté et aux relations qu'il/elle établit avec d'autres personnes. Une *sistergirl* parle d'ailleurs rarement de lui/d'elle sans évoquer les attentes de la communauté à son égard, ses activités, les statuts qu'on lui confère, si bien que l'on peut se demander si la terminologie *sistergirl* ne repose pas en fait avant tout sur cette inscription particulière – et parfois inédite²¹ – dans le tissu social. Pour Calinda (43 ans, *sistergirl* de Berry), ce qui rapproche les expériences contemporaines de celles dont elle a été témoin dans sa jeunesse, ainsi que des éventuelles « figures transgenres » du passé, ne relève pas d'attributs intrinsèques, mais de l'expérience d'une inversion exceptionnelle des manières d'agir « au féminin » et « au masculin » socialement attendues. Autrement dit, ce n'est pas une essence immuable « transgenre » ou « transsexuelle » qui fait de la *sistergirl* ce qu'elle est, mais plutôt son rôle social, au delà des possibilités actuelles de transition sexuelle, de « traitement » hormonal et de travestissement qui sont envisagées ou non, et dans cette perspective, la catégorie « *sistergirl* » n'est pas pensée de façon descriptive mais bien au contraire dans toute sa dimension relative et évolutive. L'hétérogénéité des situations que ce terme recouvre est d'ailleurs constamment reconnue. Lorsque Kooncha interroge Lilian sur son identité *sistergirl* – « *Qu'en est-il de l'identité sistergirl ?* » – dans le documentaire de sensibilisation

21. A. R. Pilling note par exemple qu'aucune des pratiques homosexuelles qu'il a observées parmi les jeunes hommes des îles Tiwi en 1953 et 1954 n'impliquait une inversion des manières d'agir « au féminin » ou « au masculin » chez l'un ou l'autre des partenaires [1990 : 27-28]. Il pense notamment que le travestissement (considéré hors du cadre cérémoniel) est un phénomène qui daterait des années 1980 [1990 : 30].

produit par ACON, c'est bien sur le terrain des rôles quotidiens que lui répond cette dernière : « *Dans une communauté aborigène, si tu es sistergirl, on attend de toi que tu joues le rôle d'une femme, ce qui veut dire que tu te lèves, tu fais le thé pour tout le monde, tu cuisines quelque chose, tu laves les habits, tu les étends, tu ramasses le linge, tu prépares le déjeuner pour les enfants qui sont à la maison, (...) tu fais chaque chose que toutes les femmes font (...). On attend de la sistergirl qu'elle se trouve un vrai mec, un homme straight* » [Brown/ACON, 2003]. Là où la terminologie « *sistergirl* » n'a pas réussi à s'imposer – c'est le cas pour Peter (48 ans, Insulaire/Aborigène), un homme efféminé qui lui préfère le label « *gay* » –, c'est d'ailleurs bien ce rôle et ces manières d'agir au féminin au sein des communautés qui font la jonction entre les multiples expériences, histoires de vie et définitions de « *ceux/celles sur lequel(le)s les tantes [aunties] se reposent* ». En somme, les discours convergent tous vers le « genre » des manières d'agir (en relation) de la *sistergirl* et des rôles – en l'occurrence au féminin – qu'elle assume au sein de sa famille et de sa communauté. Le contenu de ces rôles a bien évidemment été transformé avec l'évolution des relations sociales entre personnes de sexe opposé au fil du temps parmi les Autochtones et les Australiens « blancs », comme en témoignent les activités contemporaines consacrées aux soins du corps – la coiffure et le maquillage – qui font aujourd'hui la fierté de Kooncha, parmi celles moins modernes de cuisine, de ménage et d'éducation [Brown/ACON, 2003]. Ce qui a moins changé, c'est la représentation sociale de ces tâches. Et c'est sur ces mêmes manières d'agir « au féminin » que repose l'identification précoce des personnes qui incarnent ces exceptions à la norme : « *J'ai rencontré des gamins de deux ou trois ans qui sont sans aucun doute des petites sistergirls. Quand ils/elles atteignent l'âge de six ans, les parents les donneront à des sistergirls plus âgées pour s'en occuper* », dit ainsi Gary Lee, un Aborigène doctorant en anthropologie qui a réalisé des observations ethnographiques aux îles Tiwi pendant une douzaine d'années [Toohey, 2004 : 32].

On peut alors dire que, dans les récits de vie, il n'est pas seulement question des attentes sociales des autres personnes de la communauté à l'égard des *sistergirls* mais aussi des relations que les *sistergirls* établissent entre eux/elles et qui instituent les un(e)s et les autres dans des rôles et des statuts de « mère », de « fille » ou de « sœur ». Lorsque Jackie prend explicitement ses distances avec la communauté gay et lesbienne, on perçoit bien que ces manières d'agir, ces statuts et ces attentes, qui sont avant tout sociaux et non sexuels, et qui échappent aux labels occidentaux sont au fondement de sa définition identitaire. D'ailleurs, si les *sistergirls* considèrent les relations entre eux/elles comme incestueuses²², c'est précisément parce qu'ils/elles occupent ces positions particulières dans un tissu social perpétuellement recréé : « *Nous avons nos propres règles de conduite sociale [law] internes (...). Les hommes gays n'ont pas de règles. Les lesbiennes*

22. Comme chez les « *sistergirls* », cette notion d'inceste est dans une certaine mesure toujours présente chez les hommes aborigènes qui ont des relations amoureuses ou sexuelles avec d'autres hommes et dont l'« agir sexué » est plus conforme aux normes, même si les couples d'hommes autochtones sont de plus en plus fréquents.

n'ont pas de règles. Ils ont des rapports sexuels entre eux. Nous sommes les sistergirls. Nous jurons sur la Bible que nous ferions mieux de ne pas être ensemble, parce que nous sommes comme des sœurs » [Toohey, 2004 : 30-31]. On l'a compris, ces relations, rôles et statuts sociaux de « sœur », célébrés par de nombreuses *sistergirls*, font partie intégrante de leur dénomination « *sistergirl* », au même titre que les autres termes d'adresse qu'ils/elles utilisent – « *sister* », « *tidda* » (littéralement « sœur », île du détroit de Torres/Queensland), etc.

Au bout du compte, ces rôles sont pourtant inévitablement essentialisés. Les expressions que Kooncha utilise dans sa présentation des autres *sistergirls* et dans les questions qu'elle leur adresse – « *tu as trouvé ton identité sistergirl* », « *l'identité sistergirl de Lilian a pleinement vu le jour...* », « *réaliser ton identité sistergirl* » –, montrent bien que la catégorie *sistergirl* est aussi pensée comme un cheminement vers sa nature profonde, vers son « moi réel », selon l'expression de Francine (68 ans, nord du Queensland) [Brown/ACON, 2003]. Dès lors, les *sistergirls* sont nombreuses à se livrer à une introspection pour expliquer leur « identité ». Il s'agit notamment d'en trouver les causes dans la nature, comme l'idée de Calinda d'un « spectre » de possibilités naturelles pour expliquer la « diversité des sexualités », dans le monde créé par Dieu – « *Dieu a bien dû nous mettre ici pour une raison* » conclut ainsi Jackie²³ – ou bien dans l'histoire en tentant de (re)construire une généalogie positive de cette identité.

Parmi ces discours, le processus par lequel des personnes cherchent à dépasser le vide historique insoutenable auquel elles sont confrontées mérite une attention particulière. L'enjeu est sans doute plus important qu'il n'y paraît, car il s'agit avant tout de mobiliser l'argument traditionnel pour réhabiliter des expériences qui ont été complètement occultées de la définition politique de l'identité aborigène. Les auteurs du *Rapport du Premier Forum National des Sistergirls* écrivent ainsi : « *Dire que l'homosexualité n'existe pas dans les cultures autochtones australiennes est un mythe populaire présent à la fois dans les communautés aborigène et non-aborigène. De façon encore plus frappante, on constate à quel point les sistergirls et le transgenrisme sont des aspects de la culture autochtone qui ont été passés sous silence et rendus invisibles* » [Costello et Nannup, 1999 : 6-7]. Les participants à ces ateliers font notamment appel aux motifs de peintures « traditionnelles » sur des parois rocheuses et à des récits oraux qui s'étendent sur plus de trois générations pour affirmer que « *les sistergirls existent et jouent un rôle dans les sociétés autochtones traditionnelles depuis longtemps* » [Costello et Nannup, 1999 : 7]. Les rôles qu'assumaient et continuent d'assumer des hommes efféminés au sein d'autres cultures sont parallèlement mobilisés dans cette « actualisation de la mémoire ». Les « *berdaches* » et les *two-spirits* – plus contemporains – des cultures amérindiennes, les *raerae* de Tahiti, les *fa'afafine* de Samoa sont particulièrement populaires parmi les *sistergirls* et les autres Aborigènes qui ont des relations sexuelles avec des personnes de même sexe. Carmichael (39 ans,

23. Témoignage recueilli par le journaliste Paul Toohey [2004 : 32].

sud-ouest du Victoria) qui a eu du mal à accepter ses désirs homo-érotiques a été, par exemple, inspiré par l'expérience des *two-spirits* ; la simple conscience de leur existence a mis fin à ses sentiments de solitude, d'anormalité et d'illégitimité.

En même temps, l'influence de l'identité transsexuelle issue de la culture occidentale australienne est considérable sur la façon dont les *sistergirls* envisagent et formulent leur identité, y compris dans les régions les plus reculées. Gary Lee dévoile ainsi l'idéal que les *sistergirls* des îles Tiwi cherchent à atteindre : « *Au maximum, ils/elles peuvent avoir accès au traitement hormonal basique, je suppose, les trucs de développement de la poitrine... mais la plupart... veulent obtenir la réassignation complète du genre... c'est leur rêve... Il y a eu des documentaires formidables à la télé montrant que tu peux aller en Thaïlande... et même s'ils/elles ont vu le revers de tout ça, [...] leur rêve est de devenir physiquement une femme et d'avoir une famille... d'avoir un partenaire, un mari, des gamins adoptés...* » (Communication personnelle, Darwin, 2005). La construction *sistergirl* émerge ainsi de la rencontre de différentes cultures qui s'interpénètrent de manière de plus en plus rapide. Il serait à l'avenir intéressant d'observer l'impact de cette nouvelle catégorie sur la génération d'hommes et de femmes qui succède à celle qui l'a forgée, dans les communautés autochtones urbaines mais aussi rurales et isolées d'Australie. La concentration déconcertante de *sistergirls* dans certaines communautés aborigènes telles celles des îles Tiwi, qui comptent approximativement 70 *sistergirls* sur une population globale de 2 500 habitants [Toohey, 2004 : 28], ou celle de l'île de Palm, où 98 *sistergirls* étaient officieusement recensées sur une population d'environ 3 000 habitants en 1999²⁴, nous laisse avec de nombreuses questions sur l'avenir de la « différence » de ces personnes.

En définitive, un tel exemple nous invite à réfléchir à la façon dont les individus saisissent ou subvertissent des catégories sexuées et sexuelles (locales et globales) qui tout à la fois légitiment et aliènent leurs désirs, afin de se constituer en tant que sujet social dans le contexte d'un conflit culturel persistant lié à l'hégémonie occidentale. Au delà de cette capacité à l'agir personnel, si la sexualité est bien, comme le propose M. Godelier [2007 : 170], une « poupée ventriloque », en Australie, l'expérience transgressive des normes sexuelles et de genre nous parle aujourd'hui d'enjeux sociaux, ethniques et politiques majeurs : feignant de mettre en branle l'équilibre social aborigène, celle-ci devient le lieu d'un renouvellement de liens sociaux et d'une construction de la mémoire, dans la recherche de réponses aux impasses du multiculturalisme. Plutôt que de symboliser l'avènement d'un système sexuel nécessairement moins oppressif, l'émergence de l'identité *sistergirl*, qui suppose une inversion exceptionnelle des manières d'agir « au masculin » et « au féminin », doit permettre de questionner la distinction de sexe dans les cultures autochtones australiennes et l'évolution du contexte social qui la produit, la reproduit et la transforme par le biais de relations et de corps sexués.

24. Le chiffre est donné par Kooncha Brown dans le compte rendu des débats du Comité pour les Affaires relatives à la Famille et à la Communauté (*Standing Committee on Family and Community Affairs, Commonwealth*).

BIBLIOGRAPHIE

- BASEDOW H. [1925], *The Australian Aboriginal*, Adelaide, F.W. Preece and Sons, 422 p.
- BELL E. [2007], « Pick your Battle », in *Cherrie-Entertainment, lifestyle and politics for lesbians and queer women* [en ligne], 19/10/2007.
<<http://cherrie.e-p.net.au/features/pick-your-battle-2.html>>
- BROWN K. [2003], « *Sistergirls* ». *Stories from Indigenous Australian Transgenders*, Sydney, AIDS Council Of New South Wales (film documentaire).
- COSTELLO M. [2000], « Difference is no reason for discrimination », *Aboriginal and Islander Health Worker Journal*, 24 (6).
- COSTELLO M., NANNUP R. [1999], *Report of the First National Indigenous Sistergirl Forum*, Darlinghurst (Sydney), Australian Federation of AIDS Organisations.
- DUMONT L. [1977], *Homo Aequalis : genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 270 p.
- GLAA (Gay and Lesbian Aboriginal Alliance). [1994], « Peopling the empty mirror – the prospects for Aboriginal lesbian and gay Aboriginal history », in R. Aldrich (ed.), *Gay Perspectives II : More essays in Australian gay culture*, Sydney, University of Sydney (version électronique), p. 1-62.
- GLOWCZEWSKI B. [1993], « Rêver n'est pas rêver. Autoréférence dans la cosmologie des Aborigènes d'Australie », *Les Cahiers du CREA*, 16 : 135-137.
- GLOWCZEWSKI B. [2007], « Entre spectacle et politique : les singularités autochtones », in B. Glowczewski et R. Henry (eds.), *Le défi indigène*, Paris, Aux lieux d'être, p. 11-36.
- GODELIER M. [2007], *Au fondement des sociétés humaines*, Paris, Albin Michel, 292 p.
- GOODALE J. [1971], *Tiwi wives*, Seattle, University of Washington Press, 368 p.
- HARDMAN E.T. [1888], « Notes on some habits and customs of the Natives of the Kimberley District, Western Australia », *Proceedings of the Royal Irish Academy, Third Series*, vol. I, p. 73-74.
- House of Representatives (Standing Committee on Family and Community Affairs). [1999], *Official Committee Hansard* [en ligne], 1/12/1999, Sydney.
<<http://www.aph.gov.au/HANSARD/rep/commtee/r2757.pdf>>
- Human Rights and Equal Opportunity Commission (HREOC). [1997], « *Bringing them home* » – *A guide to the findings and recommendations of the National Inquiry into the separation of Aboriginal and Torres Strait Islander children from their families*, Sydney, HREOC.
- KABERRY P. [1939], *Aboriginal woman, sacred and profane*, London, Routledge and Sons, 294 p.
- KLAATSCH H. [1907], « Some notes on scientific travel amongst the Black population of Tropical Australia in 1904, 1905, 1906 », *Report of the Eleventh Meeting of the Australasian Association for the Advancement of Science (Adelaide)* : 577-592.
- MATHEWS R.H. [1900], « Native tribes of Western Australia », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 39 : 123-125.
- MATHEWS R.H. [1907], « Notes on the Aranda Tribe », *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales*, 41 : 146-153.
- MERLAN F. [1988], « Gender in Aboriginal social life : a review », in R.M. Berndt et R. Tonkinson (eds.), *Social Anthropology and Australian Aboriginal Studies – A contemporary overview*, Canberra, Aboriginal Studies Press, p. 17-77.

- MOISSEFF M. [nd], « Changement de sexe et rôle procréateur dans la science-fiction », Journée d'étude *Expériences et Itinéraires transgenres*, MMSH, Aix-en-Provence, 4 mai 2007, Manuscrit.
- MURRAY S.O. [2002], *Pacific Homosexualities*, New York, Writers Club Press, 412 p.
- MYERS F.R. [1986], *Pintupi Country, Pintupi Self : sentiment, place and politics among Western Desert Aborigines*, Washington & Londres, Canberra, Smithsonian Institution Press & Australian Institute of Aboriginal Studies, 334 p.
- PILLING A.R. [1990], « Homosexuality among the Tiwi of North Australia », *Journal of Homosexuality*, 20 (1/2) : 25-32.
- POVINELLI E.A. [1995], « Critical Sexuality and Colonial/Postcolonial Studies », *Cornell University College of Arts and Sciences Newsletter* [en ligne] 16(2).
Disponible sur : <<http://www.arts.cornell.edu/newsletr/spring95/povinell.htm>>
- POVINELLI E.A. [2002], *The Cunning of Recognition : Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham & London, Duke University Press, 338 p.
- ROHEIM G. [1933], « Women and their life in Central Australia », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 63 : 207-65.
- ROTH W.E. [1906], « Notes on Government, Morals and Crime », *North Queensland Ethnography*, Bulletin n° 8, Brisbane.
- SPENCER B., GILLEN F.J. [1899], *The Native Tribes of Central Australia*, London : Macmillan and Co, 671 p.
- SPENCER B., GILLEN F.J. [1966 (1927)], *The Arunta. A study of a stone age people*, Vol. I, Oosterhout N. B (The Netherlands) : Anthropological Publications, 646 p.
- STREHLOW C. [1915], *Die Aranda – und Loritja – Stämme in Zentral-Australien*, vol. IV (part.I), Francfort-sur-le-Main : Völker-Museum.
- THERY, I. [2007], *La distinction de sexe : une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 676 p.
- TOOHEY P. [2004], « Trans Tiwi Express », in *the Bulletin* (13 juillet 2004) : 28-33.
- VALENTINE D. [2002], « We're "not about gender" : the uses of "transgender" », in E. Lewin and W.L. Leap (eds), *Out in Theory : The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, Urbana, University of Illinois Press, p. 222-245.

À propos des partenaires féminines des hommes ayant des pratiques homosexuelles au Sénégal

*Catherine Enel**, *Joseph Larmarange***, *Annabel Desgrées du Loû****,
*Abdoulaye S. Wade*****

De nombreuses études épidémiologiques, sociodémographiques et comportementales sur la sexualité, dans le cadre de la problématique du VIH/Sida, ont été menées en Afrique, mais elles sont restées focalisées sur l'hétérosexualité. Si la question des homosexualités est une thématique de recherche ancienne dans les pays du Nord, elle n'émerge que récemment dans quelques pays d'Afrique. Elle a été éludée parce qu'on a longtemps pensé que les pratiques homosexuelles y étaient inexistantes ou parce qu'on a refusé de les reconnaître. Pourtant, dès la fin des années 1950, Michael Crowder [1959, cité par Niang *et al.*, 2003 : 500] avait révélé l'existence de relations homosexuelles fortement ancrées dans la société sénégalaise. Plus récemment, les travaux de Stephen O. Murray et Will Roscoe [1998] documentent l'existence de pratiques homosexuelles masculines et féminines dans une cinquantaine de pays d'Afrique, montrant qu'elles s'inscrivent bien dans les cultures africaines, mais qu'elles n'y ont aucune visibilité car socialement ou juridiquement réprimées.

Depuis la fin des années 1990, le contexte de l'épidémie de sida stimule les recherches sur les comportements homosexuels dans ces pays et la mise en place de programmes spécifiques de prévention. Plusieurs travaux mettent en lumière la vulnérabilité des hommes ayant des rapports sexuels avec des hommes (HSH¹) en Afrique [Baral *et al.*, 2007 ; Van Griensven, 2007 ; Broqua, 2008], en Afrique de l'Ouest [Broqua, 2004 ; Niang *et al.*, 2004] et plus particulièrement au Sénégal [Teunis, 2001 ; Niang *et al.*, 2002, 2003 ; Sappe, 2002].

Parmi les études disponibles, rares sont celles qui analysent en détail les pratiques hétérosexuelles des HSH, cependant évoquées dans diverses publications, dont deux concernant le Sénégal. En effet, Niels Teunis a remarqué que les

* Anthropologue, CEPED UMR Université Paris-Descartes-INED-IRD, enelc@orange.fr

** Démographe, IRD, CEPED UMR Université Paris-Descartes-INED-IRD, joseph.larmarange@ceped.org

*** Démographe, IRD, CEPED UMR Université Paris-Descartes-INED-IRD, annabel.desgrees@ird.fr

**** Médecin, Division SIDA/IST, Institut d'Hygiène Sociale, Dakar, Sénégal.

1. Il s'agit de la version française du sigle MSM, acronyme de *Men who have Sex with Men*.

partenaires « actifs » dans la relation homosexuelle masculine étaient souvent mariés ou avaient des « petites amies » [2001 : 177]. Robin Sappe a aussi observé des comportements bisexuels mais, en mettant l'accent sur les identités sexuelles des hommes, il les réduit à une union hétérosexuelle qui serait une « couverture sociale » au sein de laquelle les maris ont des relations cachées avec des hommes, assurant que cette « double vie » leur accorderait une liberté qu'ils n'auraient pas s'ils demeuraient célibataires [2002 : 16-17]. Il faudra attendre l'enquête ethnographique et par questionnaire de Cheikh I. Niang *et al.* [2003], mise en œuvre par le *Population Council* et menée en 2000-2001 à Dakar, pour avoir une première estimation des pratiques hétérosexuelles chez les HSH au Sénégal. Les auteurs révèlent que 88 % des 250 hommes interrogés ont déclaré avoir eu au moins un rapport vaginal avec une femme, dont 21 % qui ont donné de l'argent en échange et 13 % qui en ont reçu [2003 : 505]. Ils n'explorent cependant pas plus avant les caractéristiques des femmes concernées mais, parallèlement, présentent deux types de « partenaires féminines » qui n'impliquent pas de rapports sexuels : une « *jigéen*² », ou « sœur », ou une « *mère de goor jigéen*³ », expression souvent traduite en français par « grande dame⁴ », type de relation, selon Cheikh I. Niang *et al.*, plutôt connu dans les années 1950-1960 [2003 : 506-507].

Une étude épidémiologique, sociodémographique et comportementale menée en 2004 par Abdoulaye S. Wade *et al.* [2005] dans cinq villes du Sénégal dont Dakar, confirme l'implication des HSH dans des relations avec des femmes. Elle a révélé, en effet, que 94 % d'entre eux déclarent avoir eu des « partenaires féminines » au cours de leur vie, dont 74 % au cours des 12 derniers mois, et enfin que 54 % des rapports vaginaux sur le dernier mois n'étaient pas systématiquement protégés. L'enquête n'a pas permis de connaître les types de partenaires féminines, mais il ne pouvait s'agir uniquement des épouses, car seuls 7,8 % des hommes étaient mariés au moment où ils ont été interrogés. Il apparaissait donc crucial de mieux comprendre qui étaient ces femmes partenaires d'hommes ayant par ailleurs des rapports sexuels avec des hommes.

En 2007, une nouvelle enquête a été menée auprès de 500 HSH, dans quatre villes du Sénégal dont la capitale, pour mesurer les évolutions des prises de risque par rapport au VIH⁵. L'étude, conçue selon une double approche quantitative et

2. Nous reproduisons ici l'orthographe du texte original ; le dictionnaire wolof-français de Jean-Léopold Diouf l'orthographie *jigéen*. Ce mot a deux acceptions : il peut signifier une personne de sexe féminin ou une sœur, pour un homme.

3. Ainsi orthographié dans le texte original ; le dictionnaire wolof-français de Jean-Léopold Diouf l'orthographie *góor-jigéen* et donne comme sens « homosexuel ». Littéralement, *góor-jigéen* signifie « homme-femme », et désigne les hommes ayant des rapports sexuels avec d'autres hommes, terme qu'ils jugent très péjoratif et discriminant.

4. Cette expression peut être traduite littéralement par « mère d'homme-femme », ou par « mère d'homosexuel ». Elle désigne « des femmes dotées de pouvoir politique ou économique et pour lesquelles ils [les HSH] accomplissent d'importantes cérémonies et fonctions sociales » [Niang *et al.*, 2002 : 1]. Ce terme n'apparaît pas dans le dictionnaire de Jean-Léopold Diouf.

5. Projet ELIHoS : « Évaluer les interventions de prévention des IST et du VIH auprès des homosexuels masculins au Sénégal », Abdoulaye S. Wade, Annabel Desgrées du Loû et Souleymane Mboup. Projet ANRS 12139, 23 p.

qualitative, comportait un volet qualitatif consacré aux comportements bisexuels. Ce sont les résultats de ce volet spécifique sur les partenaires féminines des HSH qui sont présentés ici.

Méthodologie

La méthode de travail adoptée pour ce volet qualitatif a été l'entretien exploratoire. Douze entretiens ont été menés auprès d'hommes déclarant une ou plusieurs partenaires féminines et douze autres auprès de femmes déclarées partenaires féminines par des HSH. Les personnes enquêtées ont été recrutées à partir de l'enquête quantitative épidémiologique et comportementale : lorsque, dans le questionnaire quantitatif, les hommes déclaraient des rapports sexuels avec des hommes et des femmes, on leur demandait leur accord pour prendre rendez-vous pour un entretien approfondi et pour que l'équipe prenne contact pour un entretien avec une partenaire féminine qu'ils avaient déclarée.

L'entretien a été présenté aux partenaires féminines comme s'inscrivant dans le cadre d'une étude concernant la santé de la reproduction. Les questions ont porté sur quelques caractéristiques sociodémographiques (âge, statut matrimonial, histoire génésique, niveau d'instruction, profession, lieu d'habitation). Puis ont été explorés : le type de relation entretenue avec l'homme référent, la sexualité éventuelle dans cette relation et dans d'autres relations, la contraception, l'expérience de grossesses et d'IST⁶. Enfin, ont été abordées : la perception de leur propre risque en matière d'IST et de VIH et la connaissance éventuelle de l'existence d'autres fréquentations sexuelles de l'homme référent, ou du partenaire sexuel s'il ne s'agissait pas du même individu. À aucun moment, il n'a été fait allusion aux pratiques homosexuelles de l'homme référent.

Les questions aux hommes ont porté sur leur compréhension spontanée du terme « partenaire féminine », le type de relations entretenues avec chacune des femmes déclarées telles, l'implication ou non de rapports sexuels, la protection éventuelle de ces rapports, et les différences d'attitude et de stratégie en fonction du type de relation.

Dans l'ensemble, les enquêtés parlaient français et l'entretien a eu lieu sans la présence d'une tierce personne. Seuls quelques entretiens ont nécessité de l'interprétariat qui a été assuré par un membre du personnel de la Division Sida/IST de l'Institut d'Hygiène Sociale de Dakar. Il n'y a eu qu'un seul entretien par enquêté, d'une durée moyenne d'une heure environ. Se sont ajoutées à ces entretiens des conversations informelles avec des HSH rencontrés dans la salle d'attente d'un lieu de consultations médicales qu'ils fréquentent.

Tous les entretiens formels ont été enregistrés, après accord de la personne à interroger qui avait été au préalable informée oralement des modalités de l'enquête

6. Infection sexuellement transmise.

et avait signé un formulaire de consentement éclairé. Les personnes ayant accepté l'entretien se sont vues attribuer une prime de transport, rebaptisée « prime de motivation » lorsque l'équipe d'enquête s'est déplacée dans les quartiers. Chaque entretien a été retranscrit dans son intégralité lorsqu'il a été mené en français ; quand il y a eu traduction, seule la partie en français a été retranscrite. Après transcription, réalisée en fichier Word, anonymisée, codée par mots-clés puis résumée, l'enregistrement a été effacé.

Qui sont les partenaires féminines des HSH ?

Préliminaire : la difficulté d'interroger des partenaires féminines

Le mode de recrutement des femmes, via leurs partenaires masculins, ne permettait pas à l'équipe de recherche de maîtriser la façon dont les hommes référents ont présenté l'étude à leurs partenaires féminines. Il est fort peu probable que les femmes aient accepté l'entretien en pleine connaissance de cause ; certaines ont d'ailleurs dit avoir été peu ou mal renseignées sur les tenants et les aboutissants de la proposition d'entretien. Lors de la première mission de collecte, les entretiens ont eu lieu à la Division Sida/IST, ce qui a pu instaurer un climat de méfiance, ces locaux se trouvant dans l'enceinte d'une polyclinique connue pour être un centre de santé de référence pour les prostituées. Mais rencontrer les femmes dans les quartiers d'habitation, comme cela a été fait dans quelques cas lors de la seconde mission de collecte, n'a pas vraiment dissipé la méfiance.

Comme nous nous y attendions, mener des entretiens auprès des partenaires féminines s'est révélé un exercice périlleux. Il fallait ne trahir en aucun cas la confiance qu'avaient faite à l'équipe de la Division Sida/IST, des HSH qui avaient accepté de référer une partenaire féminine et garantir l'absolue confidentialité de ce qui était dit par l'un ou l'autre enquêté à l'équipe de recherche. Dans les entretiens avec les femmes, il ne fallait rien laisser transparaître de la connaissance que nous avions des pratiques homosexuelles de l'homme référent. Quelques entretiens avec des femmes ont été de courte durée, non pas parce que les interrogées refusaient de répondre aux questions, mais parce qu'elles se sont rapidement révélées peu expérimentées en matière de sexualité – plusieurs ont déclaré être vierges –, peu informées des risques sanitaires liés à la sexualité, et surtout loin de se douter des pratiques homosexuelles de leur référent. L'entretien n'a pas été approfondi afin d'éviter d'introduire le moindre doute dans leur esprit.

D'autre part, le terme même de « partenaire féminine » s'est avéré problématique. Déjà, lors du contrôle des premiers questionnaires de l'enquête quantitative, il est apparu que certains hommes déclaraient être mariés, mais ne déclaraient pas de partenaires féminines. Après discussion avec l'équipe d'enquête, il est ressorti que les épouses n'étaient pas considérées comme des « partenaires féminines » (même si des relations sexuelles existaient entre les enquêtés et ces épouses), ce terme étant jugé inapproprié pour des épouses. Ce premier indice d'une confusion possible autour du terme a été renforcé par les entretiens menés auprès des trois

premières « partenaires féminines » qui nous ont été référées. Elles ont déclaré spontanément être au courant des pratiques homosexuelles de l'homme référent, ne partager avec lui aucune sexualité et ne pouvoir envisager la moindre sexualité avec un HSH. Les deux premières ont aussi déclaré avoir des partenaires hétérosexuels et des partenaires lesbiennes. Il nous a alors paru indispensable d'explorer spécifiquement, auprès des hommes ayant déclaré des partenaires féminines, ce qu'ils entendaient par ce terme.

L'analyse des entretiens révèle un large éventail de types de partenariat, certains aux contours parfois flous ; elle confirme qu'une partenaire féminine déclarée par un HSH n'est pas obligatoirement une partenaire sexuelle et qu'une partenaire sexuelle n'est pas nécessairement une partenaire féminine. Nous présentons ici les principales catégories de partenaires féminines qui se dégagent de cette analyse. On trouvera en figure 1 un schéma synthétique de ces catégories.

Les partenaires féminines qui ne sont pas partenaires sexuelles

Plusieurs types de partenaires féminines déclarées comme telles dans l'enquête quantitative auprès des HSH ne sont en fait pas leurs partenaires sexuelles. Dans une relation fraternelle ou sororale, l'homme appelle *jigéen*⁷, « sœur, pour un homme », celle qu'il considère comme une partenaire féminine et pour qui il est *càmmiñ*, « frère, pour une femme ». Ces termes rendent impossible la relation sexuelle, dans le respect de l'interdit de l'inceste, qui serait ici de l'ordre du symbolique puisqu'il y a absence de lien biologique entre les partenaires.

Dans une relation de complicité, de connivence, la partenaire féminine sait que l'homme a des rapports sexuels avec d'autres hommes ; elle peut être une *jeeg*, « dame, femme, femme qui n'est plus vierge », c'est-à-dire une femme d'expérience, en général plus âgée que l'homme, ou encore une *gwin*⁸, ou « lesbienne », pour qui le HSH peut être un *jango*, ou « protecteur ». En effet, homosexuels masculins et féminins se rencontrent volontiers, fréquentent les mêmes bars et boîtes de nuit, dans un esprit de solidarité de groupe et pour échapper à la discrimination très violente dont ils font l'objet au Sénégal. Cette solidarité peut aussi prendre la forme d'entraide financière, d'hébergement, de protection ; les relations sont du registre de l'amitié, de l'attachement, de l'estime, mais pas du sentiment amoureux ni de l'attirance sexuelle.

Les HSH peuvent aussi entretenir des relations privilégiées avec une *mère de góor-jigéen*. Sa bonne connaissance des milieux de la prostitution et de l'homosexualité lui permet de jouer un rôle d'entremetteuse, notamment en mettant en relation des individus sexuellement orientés vers les personnes du même sexe. Elle-même aurait souvent recours aux conseils des HSH pour son habillement, sa

7. Pour la transcription des mots wolof, nous avons reproduit l'orthographe adoptée par Jean-Léopold Diouf dans son dictionnaire wolof-français. Nous avons laissé à l'appréciation de notre conseillère en langue wolof la transcription des mots non existants dans ce dictionnaire.

8. Mot d'origine française utilisé en wolof.

coiffure, l'organisation de fêtes et aussi pour combattre une éventuelle rivale, en échange de quoi ils recevraient compensation financière et soutien moral [Niang *et al.*, 2003 : 506]. Ce terme que l'on trouve dans les publications sur l'homosexualité masculine au Sénégal n'a qu'une seule occurrence dans nos entretiens, utilisé par une femme pour parler d'une tante qui l'a introduite dans ce monde.

Enfin, dans une relation d'amitié, l'HSH et celle qu'il peut considérer comme une partenaire féminine seront tous deux désignés par le terme *xarit*, « ami(e) ».

Les partenaires sexuelles déclarées comme partenaires féminines

Avec les partenaires féminines qui s'avèrent être effectivement des partenaires sexuelles, plusieurs types de relation peuvent exister : dans une relation amoureuse, affective, en dehors du mariage, la partenaire est *gel*⁹ ou *coro*, « amie, copine, petite amie » ; lorsqu'il y a projet de mariage, elle peut être une « fiancée » ou une « promise ». L'homme est surtout désigné par le mot *far*, « petit ami, fiancé, promis », voire « amant ». Dans ce type de relations, les rapports sexuels sont possibles et parfois fréquents. Ils ne sont pas toujours socialement sanctionnés dans un couple de fiancés ou de promis, c'est-à-dire dans une relation prémaritale, mais des jeunes femmes adeptes de la virginité au mariage les refusent, surtout par conviction religieuse.

Dans une relation à caractère érotique, la partenaire féminine peut être une *jeeg* ou *kooba*¹⁰. Ces femmes sont en général au courant de l'orientation sexuelle des partenaires masculins avec qui elles échangent uniquement du plaisir sexuel, essentiellement au cours de « folies¹¹ ». Dans ce cadre précis, il n'y a en général ni sentiment amoureux ni monétarisation des rapports, et toutes les pratiques sexuelles sont permises. Les partenaires de « folies » peuvent aussi être des prostituées ou des lesbiennes, mais ce type de partenariat n'a été évoqué que dans des conversations informelles, sans doute parce que peu fréquent et extrêmement transgressif.

Au Sénégal, hommes et femmes peuvent obtenir un soutien financier ou des biens de consommation en échange d'une relation sociale impliquant des rapports sexuels occasionnels ou réguliers. Ce type de relation est désigné par le terme *mbaraan*¹², ce que Christine Salomon [cf. ce volume] traduit par « drague

9. Déformation du mot anglais « girl ».

10. Les HSH utilisent ce terme pour désigner une femme très expérimentée en matière de sexualité et qu'ils considèrent comme amie ou complice. Pour Jean-Léopold Diouf, ce mot a deux significations : « antilope-cheval » et « caïd, champion ».

11. Il s'agit d'une partie de débauche érotique à laquelle peuvent participer des femmes, contrairement à ce que les HSH appellent « partouze », qui ne concerne que des personnes de même sexe. Les termes *katt* ou *dâqaar* sont rarement utilisés en wolof, car très tabous.

12. Dans le dictionnaire de Jean-Léopold Diouf, ce mot n'apparaît que comme verbe, avec comme sens : « circonvenir ». Nous avons entendu l'expression : *sama mbaraan la*, qui signifie : c'est mon/ma *mbaraan*, montrant bien que le terme peut aussi être utilisé comme substantif pour désigner l'homme ou la femme dans ce type de relation. Ce mot devient en wolof francisé « *mbaranneur* » pour l'homme et « *mbaraneuse* » pour la femme bénéficiaires des faveurs accordées. Christine Salomon confirme cet usage [cf. ce volume].

intéressée », dans le cadre du tourisme sexuel de femmes européennes dans des stations balnéaires. Les hommes bénéficiaires impliqués dans ce type de relations sont désignés par le terme wolof francisé « mbaraneur », parfois par le mot « gigolo », à connotation très péjorative. Dans notre étude, nous retrouvons quelques HSH dans des relations transactionnelles où ils reçoivent une compensation financière ou matérielle d'une femme aisée, mariée, veuve, divorcée ou célibataire, africaine ou européenne. Pour parler de la femme qui achète les services sexuels du « mbaraneur », on trouve, dans la littérature liée au tourisme sexuel, le terme *sugar mummy* [Gysels, 2005 ; Salomon, 2007] ; le terme « mbaraneuse » est réservé à la femme qui soutire d'un homme un soutien matériel.

Les partenaires sexuelles non déclarées comme partenaires féminines

Enfin, nous avons réalisé que deux types de partenaires sexuelles, l'épouse et la prostituée, ne sont pas systématiquement déclarées partenaires féminines.

Dans une relation conjugale officialisée par un mariage civil ou religieux, l'épouse est désignée par le terme *jabar* et l'époux par celui de *jëkkër*. Cette relation peut être ou non animée du sentiment amoureux, elle est avant tout empreinte de respect. Impliquée de fait dans une relation sexuelle à but essentiellement procréatif, l'épouse n'est pas obligatoirement considérée comme une partenaire féminine, contrairement à la fiancée ou la promise.

En wolof, il existe plusieurs termes pour désigner la prostituée, ou travailleuse du sexe (TS), dont le plus connu est *caga*. Mais les HSH lui préfèrent les termes *jeegu guddi*, « femme de nuit », ou *gànc*¹³, qu'ils jugent plus respectueux. La relation entre HSH et prostituées ne se limite pas à des services sexuels vendus par la femme et achetés par l'homme, puisque nous avons vu qu'elles peuvent participer à des « folies » où il n'y a aucun échange d'argent.

La figure 1 situe ces différents types de partenaires féminines selon deux axes : l'implication ou non de l'affectif dans la relation établie avec cette partenaire et la possibilité ou non de rapports sexuels.

13. Jean-Léopold Diouf donne comme sens « putain, prostituée ».

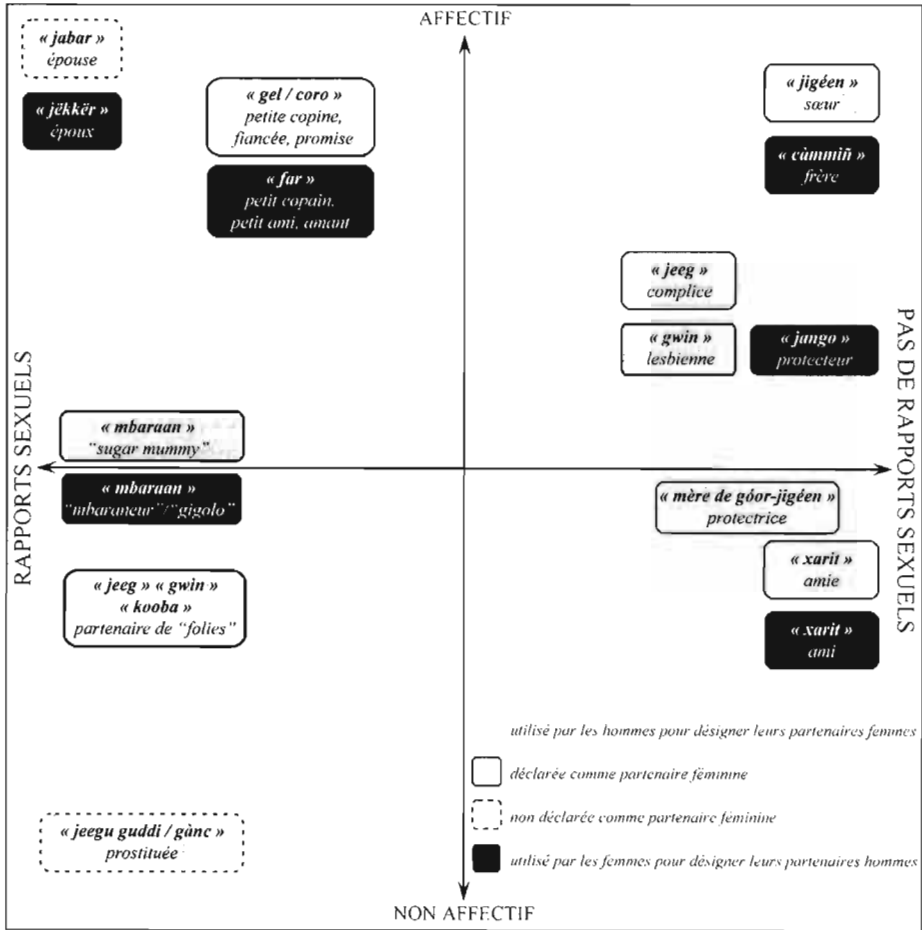


Figure 1 – Les différents types de partenaires féminines selon l'implication ou non d'affection et la possibilité ou non de rapports sexuels

Quels types de relation existe-t-il avec ces partenaires féminines ?

Dans la littérature sur l'homosexualité au Sénégal, on trouve une catégorisation en deux grands types identitaires sexuels : l'homosexuel passif qui s'identifie par le terme *ubbi*¹⁴, (on trouve aussi *ibbi*) et qui se reconnaît comme homosexuel, et le partenaire actif qui s'identifie par le terme *yóos*¹⁵, tout en ne se reconnaissant

14. Jean-Léopold Diouf donne au verbe *ubbi* le sens « ouvrir », mais ne mentionne pas le substantif et son utilisation pour désigner le partenaire passif de la relation homosexuelle.

15. Dans le dictionnaire de Jean-Léopold Diouf, ce mot, orthographié *yóos*, a deux acceptions : rougeole et menu fretin ; cette deuxième signification pourrait être à l'origine du terme qui nous intéresse ici. Aucune mention de l'utilisation du mot pour désigner le partenaire actif de la relation homosexuelle. Niels Teunis l'orthographie « yauss » et lui donne comme sens « the fallen women, bad women » [2001 : 77]. Cheikh I. Niang *et al.* [2003 : 505] ne donnent aucune étymologie du terme qu'ils orthographient « yoos ».

pas comme homosexuel, et pour lequel des HSH interrogés nous ont donné comme sens : « femme de mauvaise vie ». Dans notre étude, nous avons remarqué que les hommes ont utilisé spontanément différents termes d'identité sociale pour se désigner en tant qu'hommes ayant des pratiques homosexuelles : certains se disent « gay », ou « branché », d'autres utilisent le terme « MSM¹⁶ », les termes de *ubbi* et *yooos* n'étant apparus qu'en réponse à une question sur leur rôle dans la relation homosexuelle.

Pour comprendre les différents types de partenariat que les HSH entretiennent avec les femmes, il n'est donc pas suffisant de s'en tenir à la catégorisation *ubbi* et *yooos*, même s'il semble que ce soit surtout le *ubbi* qui s'engage dans une relation fraternelle avec une *jigéen*, et de complicité avec une *mère de góor-jigéen*, peut-être par solidarité liée à la construction sociale de leur identité partiellement féminine et de leur « rôle féminin » dans la relation homosexuelle. En fait, l'identité est probablement plus sociale que sexuelle, les pratiques effectives n'étant pas systématiquement corrélées au terme identificateur.

Le sentiment amoureux

Lors de l'analyse des entretiens, la question du sentiment amoureux envisagé avec un homme ou avec une femme est apparue comme le principal élément différenciateur pour comprendre les stratégies partenariales des enquêtés.

Quand la relation avec une femme est présentée comme une relation amoureuse, la fréquentation d'un partenaire masculin répond uniquement à la recherche du plaisir sexuel. Cette forme de comportement bisexuel est le plus souvent accompagnée d'un multipartenariat important, impliquant des partenaires des deux sexes, souvent dans des relations simultanées. Les rapports avec d'autres hommes, parfois directement présentés comme prostitutionnels, ou transactionnels, peuvent refléter une stratégie de contournement des difficultés économiques rencontrées par beaucoup de familles sénégalaises aujourd'hui. Les étudiants ou apprentis surtout y voient une façon de subvenir non seulement à leurs propres besoins mais aussi à ceux de leur famille, notamment en cas de vulnérabilité économique de la mère. Bien que n'apparaissant pas directement dans nos entretiens, on ne peut exclure la possibilité que le fait de monétariser les rapports sexuels avec les hommes puisse être une manière de « justifier » ces rapports.

Le mariage : désir de descendance ou échappatoire à l'homosexualité

Les onze hommes non mariés émettent tous le souhait de se marier un jour afin d'assurer une descendance, ce qui leur semble inenvisageable hors du cadre du mariage. La conjugalité apparaît donc comme un projet nécessaire afin d'assurer la légitimité de la descendance.

16. Ce terme est plutôt utilisé par les HSH membres d'associations de lutte contre les IST et le VIH/sida.

Les HSH qui désirent les personnes du sexe opposé envisagent un mariage hétérosexuel, même un mariage d'amour, comme une solution pour échapper à leurs pratiques homosexuelles dont ils tirent plaisir sexuel et/ou intérêt monétaire, mais dont ils ne sont ni fiers ni satisfaits. Les hommes sexuellement attirés par le même sexe mais sentimentalement attirés par le sexe opposé choisiraient des épouses plus expérimentées en matière de sexualité, avec qui ils ont pu entretenir une relation sexuelle de longue date.

Les hommes qui envisagent une vie sentimentale avec un homme, et qui se désignent surtout par les termes de *gay* ou *branché*, envisagent le mariage plutôt comme un mariage « de raison », soit pour couvrir leurs pratiques homosexuelles, souvent facteur de forte culpabilité vis-à-vis de la religion ou de la famille, soit pour mettre fin à une pression familiale en faveur d'un mariage hétérosexuel. Certains osent rêver d'un mariage homosexuel, mais aucun ne pense que la législation sénégalaise le permettra dans un futur proche.

Les hommes attirés sentimentalement par d'autres hommes attendent assez aisément le mariage pour les premiers rapports sexuels avec l'épouse. Afin de contrôler la situation pour éviter que leurs pratiques homosexuelles ne soient dévoilées, ils choisiraient plutôt des femmes jeunes, soumises, ayant un faible niveau d'instruction, peu émancipées en matière de sexualité, issues de familles très religieuses prônant des normes strictes, et loin de se douter de leur entrée dans un réseau sexuel impliquant des hommes ayant des pratiques homosexuelles. L'idéal serait, pour ces hommes, d'épouser des femmes tolérantes, compréhensives, qui accepteraient leurs pratiques homosexuelles. Le seul HSH marié, depuis une quinzaine d'années, dit avoir choisi son épouse, au courant de sa sexualité orientée vers d'autres hommes, pour sa discrétion. Il maintient ses deux vies cloisonnées, recevant ses partenaires masculins dans une chambre qu'il loue à quelques centaines de mètres du domicile conjugal. Il n'a pas accepté de nous introduire auprès de son épouse.

Trois entretiens font apparaître une stratégie maritale directement liée à la séropositivité au VIH. En effet, deux HSH vivant avec le VIH recherchent une épouse de même statut sérologique qu'eux, pour un mariage de « couverture », las des pressions de leur famille – au courant de leur mode de vie – qui espère que le mariage entraînera un renoncement aux pratiques homosexuelles. D'autre part, une jeune femme divorcée vivant avec le VIH s'est entendue proposer, par un médecin prenant en charge ce type de patients, un mariage avec un homme séropositif. Quand elle a découvert l'orientation homosexuelle de celui-ci, elle a mis un terme à ce projet.

Pour conclure sur le type de relation que les HSH entretiennent avec les femmes, notons que celui-ci dépend fortement du sexe avec lequel une relation sentimentale est envisagée. Lorsque le sentiment amoureux porte sur un autre homme, la relation entre les deux hommes est quasi exclusive et implique peu de partenaires masculins. Les relations avec les femmes sont limitées à l'épouse, la

fiancée ou la promise, même s'il peut y avoir relations sexuelles occasionnelles avec d'autres types de partenaires féminines, notamment lorsque l'homme pense qu'on attend de lui une démonstration de sa « normalité » hétérosexuelle, de sa « masculinité », ou encore au cours de « folies ». Par contre, lorsque le sentiment amoureux est orienté vers les femmes, la relation avec d'autres hommes est plus marquée par le multipartenariat où se conjuguent différentes pratiques visant à la recherche du plaisir sexuel maximal ou à des relations transactionnelles.

Les entretiens auprès des HSH révèlent l'implication de la plupart d'entre eux dans différents réseaux sexuels complexes, avec multipartenariat hétérosexuel et homosexuel, prostitution homosexuelle, fréquentation des prostituées ainsi que participation possible à des « folies » impliquant aussi lesbiennes et prostituées. Quant aux partenaires féminines, elles se montrent soit sexuellement très actives dans des relations de multipartenariat hétérosexuel, soit très ignorantes de la sexualité et des réseaux dans lesquels elles sont impliquées du fait de la sexualité de leur partenaire.

Conclusion

Une méta-analyse à partir de 43 études dans des pays à niveau de vie faible ou moyen [Caceres *et al.*, 2006] estime que le taux de comportements bisexuels¹⁷ des HSH est de 10 à 50 % en Amérique Latine, de 30 à 70 % en Asie, – plus faible cependant au Sud (30-50 %) qu'à l'Est (60-70 %) –, et de 40 à 50 % en Afrique subsaharienne. Le taux mesuré par l'enquête de Abdoulaye S. Wade *et al.* [2005] chez des HSH au Sénégal se situe donc bien au-delà de ces estimations, puisque 94 % ont déclaré des partenaires féminines au cours de leur vie, dont 74 % au cours des 12 derniers mois. Notre étude qualitative propose plusieurs pistes d'explication au taux élevé de comportements bisexuels établi au Sénégal¹⁸.

Tout d'abord, elle nous conduit à souligner l'ambiguïté du terme « partenaire féminine » du questionnaire comportemental des deux enquêtes auprès d'HSH menées en 2004 et 2007 –questionnaire très largement inspiré de ceux conseillés par l'OMS et utilisés dans d'innombrables enquêtes de type KAPB¹⁹ et PR²⁰ [Ferry *et al.*, 1995]. Nous avons appris ici que les « partenaires féminines » déclarées comme telles ne sont en fait pas toujours des partenaires sexuelles, et que les partenaires sexuelles effectives, notamment épouses et prostituées, ne sont pas systématiquement considérées comme des « partenaires féminines ».

17. Il s'agit ici d'hommes ayant des rapports avec d'autres hommes qui ont eu au moins un rapport sexuel avec une femme au cours de leur vie.

18. Nous sommes conscients que cette étude a ses limites, qui s'expliquent en partie par le fait qu'il s'agissait d'une enquête de commande visant à comparer les données recueillies en 2004 et 2007. Nous pensons cependant que l'ajout d'un volet qualitatif au quantitatif a permis de réinterroger les questionnaires utilisés.

19. Acronyme de : *Knowledge, Attitudes, Behaviors and Pratices*, soit Connaissances, Attitudes, Comportements et Pratiques.

20. Acronyme de : *Partner Relations*, soit Relations avec les partenaires.

Nous voyons, chez les HSH, une absence de lien systématique entre pratiques sexuelles et identité sexuelle, comme cela avait déjà été observé par Peter Aggleton [1996 : 56]. L'étude de Lane *et al.* [2008] menée en Afrique du Sud entre 2004 et 2005 auprès de 199 HSH révèle également que 12 % des hommes interrogés s'identifient comme « bisexuels », alors qu'ils sont 25 % à déclarer avoir eu des rapports sexuels avec une femme, et seulement 4 % à avoir une partenaire féminine au moment de l'enquête.

Notre étude révèle encore une difficulté de tracer clairement les contours des types de partenariat, lesbiennes et prostituées apparaissant comme partenaires non sexuelles dans certaines situations et partenaires sexuelles dans d'autres. Elle dévoile également deux formes de comportement bisexuel : une forme choisie, avec les femmes qui déclenchent le sentiment amoureux et une monétarisation fréquente des rapports homosexuels, et une forme contrainte, avec en particulier le choix du mariage hétérosexuel comme stratégie de couverture sociale d'une attirance sentimentale et sexuelle pour des individus du même sexe. En Afrique du Sud, le taux de 25 % d'HSH déclarant des rapports sexuels avec une femme [Lane *et al.*, 2008], donc beaucoup plus faible qu'au Sénégal, pourrait s'expliquer, partiellement du moins, par le fait que l'homosexualité n'y est pas illégale et que le mariage homosexuel y est juridiquement reconnu.

Notre travail oblige donc à réfléchir sur la portée de la terminologie utilisée dans de telles études et plus particulièrement sur la nécessité, pour l'avenir, d'une définition claire du concept de « partenaire féminine » préalable à toute enquête quantitative sur les comportements bisexuels des HSH. Il conduit aussi à considérer avec précaution les indicateurs de comportement bisexuel dans les enquêtes quantitatives calculés à partir des questions sur les « partenaires féminines », à suggérer de ne pas se limiter à des questions visant à dénombrer les « partenaires féminines », mais à poser des questions précises sur les pratiques sexuelles des HSH avec les femmes. Enfin, il confirme que la prévention du VIH/sida doit impérativement aller au-delà de l'analyse des pratiques pour intégrer les modes de construction des identités sexuelles.

Remerciements

Nous remercions l'Agence Nationale de Recherches sur le Sida pour avoir financé cette étude.

Nous sommes infiniment redevables au Dr. Abdou Khoudia Diop, médecin de la Division Sida/IST, à l'Institut d'Hygiène Sociale, Dakar, pour son aide efficace dans le recrutement des personnes à interroger et, comme le Dr. Oulimata Diop, pour avoir souvent partagé avec nous leur riche expérience de la prise en charge de populations vulnérables.

Nous exprimons à Mme Khady Gueye, assistante sociale à la Division Sida/IST, notre reconnaissance pour avoir organisé les entretiens et interprété pour nous les propos de certains enquêtés qui ne s'exprimaient pas en français.

Nous adressons des remerciements très sincères à toutes les personnes qui ont bien voulu répondre à nos questions, et en particulier à certains leaders d'associations de lutte contre le VIH/sida et les IST dans la communauté homosexuelle sénégalaise avec qui les échanges informels ont été particulièrement fructueux.

Nous tenons aussi à remercier Mme Aïssatou Wade, monitrice d'alphabétisation, chargée de la transcription d'entretiens en wolof pour un projet de recherche au Sénégal financé par la Communauté Européenne, qui nous a aidés dans la compréhension et la transcription des mots wolof apparaissant dans cet article.

BIBLIOGRAPHIE

- AGGLETON P. (dir.) [1996], *Bisexualities and AIDS*, London-Bristol : Taylor & Francis, collection Social Aspects of AIDS, 234 p.
- ANYAMELE C., LWABAAYI R., NGUYEN T.-V., BINSWANGER H. [2005], « Sexual Minorities, Violence and AIDS in Africa », *Africa Region Working Paper Series, Worldbank*, July, 84, 36 p.
- BARAL S., SIFAKIS F., CLEGHORN F., BEYRER C. [2007], « Elevated risk for HIV infection among men who have sex with men in low-and middle-income countries 2000-2006 : a systematic review ». *PLoS Medicine*, December, vol. 4, n° 12, p. 1901-1911.
- BROQUA C. [2004], « Sexualités entre hommes, VIH et Afrique », *ANRS information / Transcriptases*, numéro spécial 15^e conférence internationale sur le sida, p. 55-57.
- BROQUA C. [2008], « Africains homosexuels et sida », *ANRS information / Transcriptases*, numéro spécial 17^e conférence internationale sur le sida, p. 63-66.
- CROWDER M. [1959], *Pagans and Politicians*, London, Hutchinson, 224 p.
- CACERES C., KONDA K., PECHENY M., CHATTERJEE A., LEYRLA R. [2006], « Estimating the number of men who have sex with men in low and middle income countries », *Sex. Transm. Inf.*, p. 82-3-9.
- DIOUF J-L. [2003], *Dictionnaire wolof-français et français-wolof*, Paris, Karthala, 592 p.
- EHLERS V.J., ZUYDERDUIN A., OOSTHUIZEN M.J. [2001], « The well-being of gays, lesbians and bisexuals in Botswana », *Journal of Advanced Nursing*, 35 (6) : 848-856.
- FERRY B., DEHENEFFE J., MASUMA M., INGHAM R. [1995]. « Characteristics of surveys and data quality », in J. Cleland, B. Ferry (Eds), *Sexual behaviour and AIDS in the developing world*, London : Taylor & Francis, p. 10-74.
- GYSELS M., POOL R., NYANZI S. [2005], « The adventures of the Randy Professor and Angela the Sugar Mummy : Sex in fictional serials in Ugandan popular magazines », *AIDS Care*, November ; 17(8) : 967-977.
- LANE T., SHADE S.B., MCINTYRE J., MORIN S.F. [2008], « Alcohol and Sexual Risk Behavior Among Men Who Have Sex with Men in South African Township Communities », *AIDS Behav.*, DOI 10.1007/s10461-008-9389-x.
- MURRAY S.O., ROSCOE W. (Eds) [1998], *Boy-Wives and Female Husbands : Studies in African Homosexualities*, Palgrave New York, 358 p.
- NIANG C.I., DIAGNE M., NIANG Y., MOREAU A.M., GOMIS D., DIOUF M., SECK K., WADE A.S., TAPSOBA P., CASTLE C. [2002], *Satisfaire aux besoins de santé des hommes qui ont des*

- rapports sexuels avec d'autres hommes au Sénégal*, Rapport d'enquête. The Population Council, 19 p.
- NIANG C.I., TAPSOBA P., WEISS E., DIAGNE M., NIANG Y., MOREAU A.M., GOMIS D., WADE A.S., SECK K., CASTLE C. [2003], « It's raining stones' : stigma, violence and HIV vulnerability among men who have sex with men in Dakar, Senegal », *Culture, Health and Sexuality*, 5 (6) : 499-512.
- NIANG C.I., MOREAU A., KOSTERMANS K., BINSWANGER H., COMPAORÉ C., DIAGNE M., TAPSOBA P., [2004], « Men who have sex with men in Burkina Faso, Senegal and The Gambia : The multi-country HIV/AIDS Program Approach » [abstract WePeC :6156]. The XV International AIDS Conference : 11-16 July 2004 : Bangkok, Thailand.
- NYANZI S., ROSENBERG-JALLOW O., BAH O., NYANZI S. [2005], « *Bumsters*, big black organs and old white gold : Embodied racial myths in sexual relationships of Gambian beach boys », *Culture, Health & Sexuality*, November-December ; 7(6) : 557-569.
- ONUSIDA [2006]. Rapport sur l'épidémie mondiale du Sida, Genève.
- RIVERS K., AGGLETON P. [1999], *Men and the HIV Epidemic, Gender and the HIV Epidemic*, UNDP HIV and Development Program, New York, 25 p.
- SALOMON C. [2007], « Jungle Fever. Genre, âge, race et classe dans une discothèque parisienne ». *Genèses*, 69 : 97-111.
- SAPPE R. [2002], *Le SIDA et les rapports sexuels entre hommes en Afrique Noire*, Observatoire socio-épidémiologique du Sida et des Sexualités, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 29 p.
- SHARMA A., MUGA C.T., COHEN C.R., KING H., BUKUSI E.A. [2004], « HIV risk and prevention among men who have sex with men in Nairobi, Kenya », *Int Conf AIDS, July 11-26, p. 15*.
- TEUNIS N. [2001], « Same-Sex Sexuality in Africa : A Case Study from Senegal », *AIDS and Behavior*, 5 (2) : 173-181.
- VAN GRIENVSEN F. [2007], « Men who have sex with men and their HIV epidemics in Africa ». *AIDS*, vol. 21, n° 10 : 1361-1362.
- WADE A.S., KANE C.T., DIALLO P.A.N., DIOP A.K., GUEYE K., MBOUP S., NDOYE I., LAGARDE E. [2005], « HIV infection and sexually transmitted infections among men who have sex with men in Senegal », *AIDS*, 19 : 2133-2140.

Redevenir un homme en contexte antillais post-esclavagiste et matrifocal

*Stéphanie Mulot**

à *Jean-Louis Méréault* (†),
musicien guadeloupéen (20 Octobre 1970- 9 Juin 2008).

Je souhaiterais ici m'intéresser aux modalités de construction de l'identité masculine dans la population d'ascendance noire et africaine aux Antilles françaises (Guadeloupe et Martinique). La Caraïbe et l'Afro-Amérique sont, depuis les années 1930, l'objet d'études sur les relations familiales et les rapports sociaux de sexe qu'on y retrouve fréquemment. Des inégalités dans la construction du genre ont été rapportées dans de nombreuses sociétés post-esclavagistes¹, insistant sur les différences de modèles normatifs et éducatifs appliqués aux garçons et aux filles, aux hommes et aux femmes, modèles hérités de la période coloniale. Le souci de la conquête sexuelle des premiers tranche avec la supposée discrétion sexuelle des secondes. Or, les rapports de genre sont inscrits, encore aujourd'hui, dans une organisation familiale singulière – la matrifocalité – qui, si elle ne touche pas toutes les familles antillaises, représente cependant un type de structure et surtout de relations familiales courant et ancien.

Travailler sur la masculinité en milieu antillais post-esclavagiste au début du vingt-et-unième siècle implique de resituer cette construction de l'identité sexuelle dans un contexte plus vaste de construction de l'identité « raciale », sociale et culturelle, en montrant comment s'articulent ces différents niveaux dans l'apprentissage des codes, des règles et des normes de genre. En outre, même si l'identité

* Maîtresse de conférences en sociologie, LISST, Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés, Territoires (UTM, CNRS, EHESS), Maison de la recherche, Bureau 336, 5 allées Antonio Machado, 31058 Toulouse Cx 09, mulot@univ-tlse2.fr

1. Les travaux sur les familles noires et sur la construction du masculin et du féminin dans la Caraïbe sont innombrables. Depuis les études pionnières de F. Frazier [1939] et de M.J. Herskovits [1937], les apports de Peter Wilson [1969, 1973], Sidney Mintz [1970] et les controverses autour des travaux de J. Besson [2002] ont nourri une réflexion permanente dans la recherche anglo-américaine, que les programmes « Gender and Development Studies » de l'University of the West Indies sont venus compléter et actualiser ces quinze dernières années. L'approche française est plus parcimonieuse, mais nous pouvons retenir les travaux spécifiques de F. Fanon [1975], F. Gracchus [1980], J. André [1987], ou L. Lesel [1995] et S. Mulot [2000]...

masculine ne se résume pas, loin s'en faut, à l'identité paternelle, sur ce terrain, la conception de la paternité détermine, même par défaut, celle de la masculinité.

Le contexte de cette recherche est marqué par les débats publics houleux, les controverses scientifiques vives et le renouvellement des approches de l'identité de genre, dans un contexte d'analyse féministe et de posture post-colonialiste. Il s'agit ainsi de se défaire de multiples représentations et stéréotypes historiquement construits sur les hommes antillais [Dorlin & Paris, 2006], en analysant par exemple les mythes sur la sexualité masculine repris de façon énième aujourd'hui par les acteurs eux-mêmes. L'enjeu est aussi de sortir des postures coloniales qui ont parfois prédominé dans l'analyse des sociétés antillaises et des constructions de la sexualité [Giraud, 1999]. Enfin, les études du « black feminism » remettent en cause la domination masculine, mais surtout la domination coloniale [Dorlin, 2007]. Mon objectif est donc de faire une étude de genre qui dépasse l'analyse féministe, pour faire de l'identité masculine une construction sociale éventuellement contraignante et aliénante pour les hommes eux-mêmes, sommés ici de survivre à une castration coloniale et de répondre à l'injonction sociale de virilité.

S'il est évident qu'il n'existe pas *un* « homme antillais », et qu'il existe diverses situations de construction de l'identité masculine aux Antilles, je me propose de revenir sur les aspects fondamentaux, qui représentent une forme de base de cette identité que l'on retrouve le plus souvent en milieu populaire, mais qui n'est pas sans concerner les classes supérieures. Puis, je m'interrogerai sur les nouveaux enjeux de cette masculinité dans des situations de remise en question ou de renforcement. Plusieurs lieux de cette fabrique de l'identité masculine antillaise peuvent être repérés : l'environnement domestique et les groupes de pairs, l'imaginaire et les mythes, la société et les médias. En effet, les médias, et notamment la télévision et Internet, sont devenus les vecteurs de nouvelles images de la masculinité, dont les plus spectaculaires figurent dans le rap et la pornographie, et contribuent ainsi à la transformation des modèles de genre.

Mon propos s'appuie sur plusieurs années d'études de terrain et d'ethnographie en Guadeloupe et en Martinique de 1991 à 2008. Mes premières recherches de 1991 à 2000 portaient en effet sur la construction des identités sexuelles, à partir d'une monographie réalisée dans la commune rurale de Trois-Rivières de Guadeloupe, dans un milieu social principalement populaire [Mulot, 2000]. Cette recherche doctorale fut aussi l'occasion d'étudier les discours identitaires et les politiques mémorielles à l'œuvre dans le carnaval afin d'y analyser une autre facette de la fabrique de ces identités [Mulot, 2003]. Mes recherches suivantes, dans le domaine de la santé, m'ont permis d'interroger notamment la façon dont ces identités masculines et féminines sont sollicitées et ébranlées par l'épreuve de la maladie, de la toxicomanie et plus particulièrement du VIH/Sida [Mulot, 2009], ou celle de la violence domestique. Plusieurs expériences en tant que formatrice de professionnels sociaux et médicaux m'ont permis de recueillir de nombreux témoignages concernant l'identité sexuelle et les rapports de sexe aux Antilles,

dans des milieux très différents. Ils viennent nourrir ma réflexion, qui s'inscrit dans la lignée des travaux de Franz Fanon [1975] et ceux de Jacques André [1987].

Les normes du genre masculin en contexte matrifocal

Défendre sa réputation

Le critère de « réputation » associé à celui de « respectabilité » est traditionnellement utilisé pour rendre compte des normes à l'œuvre dans la construction du genre aux Antilles et plus largement dans la Caraïbe. Suggéré comme catégorie d'analyse par Peter Wilson dès 1969 [Wilson, 1969], la dialectique réputation/respectabilité qu'il développe dans son ouvrage fondateur *Crab Antics* en 1973, a largement été reprise depuis pour l'analyse des rapports de genre caribéens. Complétée par des études de terrain qui venaient éclairer par exemple la participation des femmes à la construction culturelle politique et sociale en Jamaïque [Besson, 2002], ou critiquée et dépassée par l'approche féministe [Cooper, 2004], cette dialectique qui fait continuum fut un outil essentiel pour comprendre les normes et les règles à l'œuvre dans la fabrique des identités sexuelles dans de nombreuses sociétés caribéennes. La respectabilité est présentée par Wilson comme un ensemble de valeurs et de normes héritées de l'organisation coloniale, qui se retrouve particulièrement dans les comportements des femmes, et qui a pour effet de distinguer les individus selon un ordre et une hiérarchie fondés justement sur leur capacité à reproduire ou non les valeurs de la société coloniale. La moralité, la religion, l'éducation sont *a priori* les piliers de cette respectabilité. Elle qualifie les classes moyennes et supérieures qui ont à cœur de se distinguer des plus populaires. À l'inverse, la réputation serait une règle de la communauté des pairs, fondée sur des relations plus égalitaires, présente chez les hommes, et qui regroupe les valeurs indigènes, construites par l'adaptation aux conditions de vie dans l'univers caribéen (post-)esclavagiste : la défense de l'honneur, la sagesse, les talents de parleur ou d'artiste font partie des valeurs de la réputation.

Dans les études francophones, le couple respectabilité/réputation a été repris notamment par Jacques André [1987], Christiane Bougerol [2002], ou dans nos propres travaux [Mulot, 2000]. La respectabilité a ici été rapportée comme l'objet d'un contrôle social devant éviter aux femmes d'être l'objet des commérages publics. La discrétion sexuelle, l'inhibition, la moralité et la fidélité attendues chez elles tranchent avec la liberté sexuelle, la gouaille, l'exhibition et le multipartenariat attendus chez les hommes. La réputation sert alors à comprendre les logiques d'apprentissage de l'identité masculine, fondées sur la mise en exergue des capacités des garçons et des hommes à conquérir et séduire les femmes, et à parler de ces conquêtes dans les espaces masculins, dans une condamnation concomitante et virulente de l'homosexualité. Une emphase importante de la virilité contribue à favoriser le multipartenariat masculin afin d'effacer le spectre de l'homosexualité et d'apporter (aux autres hommes, à la mère, aux femmes) des preuves régulières des capacités de conquête. Elle repose sur une compétition masculine importante, notamment dans l'accès aux femmes, que Christiane Bougerol [2002] a pu

repérer aussi dans les rapports de rivalité en prison en Guadeloupe. Ce qui est recherché est d'être l'objet de respect voire d'admiration par les pairs.

L'apprentissage de l'identité masculine s'effectue ainsi essentiellement dans le face-à-face avec les autres hommes, sous le regard maternel et celui des femmes que l'on cherche à conquérir. En effet, les « ti-mal » (petits mâles) et les jeunes hommes prennent l'habitude de se retrouver dans des lieux publics pour des rencontres informelles, où les activités essentielles sont la parole et l'observation. En premier lieu, c'est l'apparence qui est l'objet des discussions collectives : physique, couleur de peau, nature des cheveux, coiffure, tenue vestimentaire, attitude, langage sont soumis au regard minutieux des compères. Les voitures conduites, les chiens élevés et, dans une autre mesure, les femmes arborées sont aussi les media de la compétition masculine. Les autres hommes jouent ainsi une fonction probatoire ou invalidante dans l'apprentissage de la virilité. Les flatteries, les compliments ou les moqueries, les railleries voire les insultes sont utilisées pour signifier la conformité du jeune aux attentes du groupe. C'est dans ces liens que se construit la fraternité masculine, celle qui permet de trouver des « amis-frères » avec qui se soude une amitié dite incassable, même si la réalité est tout autre. Ces amis-frères sont aussi éventuellement les premiers rivaux auxquels les hommes se confrontent, notamment quand il s'agit d'être le premier à conquérir une femme, en montrant finalement la grande fragilité de cette virilité ostentatoire.

La valorisation de la puissance virile

La sexualité et le sexe sont au cœur de la construction de la virilité antillaise, quasiment avant le travail et la solidarité. Être un homme, c'est avant tout être capable de séduire et de conquérir des femmes, éventuellement plusieurs dans une même période, d'avoir des rapports sexuels dits performants ou puissants avec elles et d'être connu par les autres hommes et les femmes pour ces prouesses sexuelles. Ainsi, l'enjeu de la conquête consiste pour ces jeunes hommes à montrer qu'ils sont capables de faire céder les femmes, de les posséder, y compris les plus réservées, les plus respectables, les plus inaccessibles, puisque cette distance renforce d'autant plus leurs qualités, compétences et réputation de conquérants. Ainsi, cette virilité doit se prouver et se faire connaître non seulement par les actes mais aussi et surtout par la parole, comme pour démentir un dénigrement éventuel. Ici, les joutes verbales masculines évoquent plutôt le sexe et sa puissance que la sexualité. En effet, le vocabulaire utilisé est très cru, parfois violent : ni les sentiments amoureux, ni aucun attachement ne peuvent ni ne doivent se faire sentir. Dans ces récits, le détachement est de rigueur. Il s'agit de raconter des actes et non des liens, de faire valoir des compétences viriles et non de s'entacher de faiblesses sentimentales féminines, de montrer sa différence et sa domination sur le féminin, presque dangereux, et non sa sensibilité. Les termes créoles qui désignent vulgairement le fait d'avoir un rapport sexuel sont sans équivoque : « koké », « piné », « pilé », « gréné », « fouré », « raché », « krasé », « zayé », « koupé », « déchiré », « manjé », « fann' li », « bat li », « bay on kou baton », (coquer, piner,

piler, grainer, fourrer, arracher, écraser, couper, déchirer, la fendre, la battre, donner un coup de bâton)... Ce qui surprend, c'est ainsi la rapidité et la brièveté de l'acte désigné par un tel vocable, soulignant l'idée d'un « dérobé » [Glissant, 1981], d'un empressement, d'une nécessité de ne pas s'attarder dans le corps des femmes. La femme apparaît alors dans de telles images comme une adversaire à soumettre et à battre plus qu'une partenaire à honorer ou un corps à aimer. Le rapport sexuel devient un combat, une performance physique, le lieu d'un rapport de forces qui doit se solder à l'avantage de l'homme, par sa jouissance à lui, la satisfaction présumée et l'épuisement de sa partenaire. Le plaisir supposé de la femme, indépendamment d'un réel orgasme, vient prouver la puissance d'un partenaire qui se doit d'étouffer sa demande et son désir à elle.

À l'opposé de tels discours et pratiques, la relation amoureuse se développe dans le secret des alcôves. Ainsi, cette obsession de la conquête et de son récit ne doit pas faire oublier que seules les femmes avec lesquelles les hommes n'envisagent pas d'avoir de relations durables et respectables peuvent faire l'objet de telles conversations. Bien au contraire, le silence est de rigueur à propos d'une relation avec une femme que l'on souhaite garder et avec laquelle un quelconque investissement amoureux peut être envisagé. Dans ses situations, la sexualité est alors présentée comme un art précieux et délicat. Les seuls moments où le groupe d'amis pourra être informé du contenu de la relation sont les moments heureux et officiels (grossesse, mariage...) et éventuellement les complications (tromperie, scènes, et rupture). En effet, la situation de détresse, de rupture, place l'homme dans une fragilité à laquelle il n'est pas préparé et que seule la compagnie des amis-frères (et de la mère) semble pouvoir compenser.

Affirmer une respectabilité hétérosexuelle

Parallèlement, les hommes sont eux aussi soumis aux critères de la respectabilité, notamment dans la prise de responsabilité et le souci de légitimité sociale. Le mariage, la fidélité, la reconnaissance des enfants, leur éducation, la contribution aux charges familiales sont ainsi des terrains où les hommes se distinguent selon leurs capacités à appliquer les normes de la respectabilité. S'il est communément admis que leur transgression est typiquement masculine, ceux des hommes qui les mettent en œuvre jouissent d'une admiration de la part des femmes et des hommes, même s'ils peuvent être parfois moqués de ne pas céder aux plaisirs de l'infidélité par exemple. Un « grand homme » (« *on gran nomm* ») se distingue par ces comportements rares, qui lui valent le respect. Cependant, le couple respectabilité/réputation fonctionnant comme un continuum, les hommes sont en permanence amenés à jouer sur deux tableaux : opter pour le mariage, tout en ayant une ou des maîtresses ; reconnaître les enfants légitimes, tout en s'occupant de l'éducation des enfants adultérins ; sortir avec sa femme dans les circonstances officielles et s'amuser avec sa maîtresse et ses amis dans les activités récréatives ; avoir une sexualité conventionnelle avec son épouse et adopter des pratiques plus licencieuses (fellation, sodomie...) avec sa maîtresse, qu'elle-même refusera avec

son mari... Cette capacité à évoluer sur deux tableaux, que j'ai par ailleurs appelée la « compétence créole » [Mulot, 2008], témoigne de l'intériorisation de règles et de normes duales et complémentaires qui constituent la culture et l'identité créoles. Cette dualité peut être vécue de façon harmonieuse ; elle est parfois conflictuelle.

De la même façon, la dénonciation farouche de l'homosexualité masculine s'accompagne d'une pratique non négligeable de la bi-sexualité. En effet, le discours social antillais est extrêmement violent envers l'homosexualité, tout comme il l'est dans quasiment toute l'Afro-Amérique. Pour pouvoir vivre leur sexualité sans avoir à souffrir l'opprobre publique promise aux « *makomè* » (ma commère), les hommes ayant des relations sexuelles avec d'autres hommes peuvent choisir soit de quitter les Antilles pour l'Hexagone, soit d'afficher une vie conjugale hétérosexuelle, qui permet de sauver les apparences, les relations sociales et d'avoir des enfants. La nécessité de se conformer aux règles hétéronormées n'empêche pas de développer des stratégies de contournement. Ainsi, l'identité masculine, qui se définit d'abord par la nécessité de la conquête sexuelle, se décline-t-elle aussi dans l'homosexualité, comme l'a montré D.A.B. Murray [2002].

Chronique d'une culpabilité annoncée : la faillite des hommes en tant que pères

Cet apprentissage de la masculinité se fait dans un contexte antillais marqué par des relations familiales et sociales matrifocales. La matrifocalité désigne initialement l'organisation matricentrée des familles antillaises², les mères assurant avec leurs propres mères et éventuellement leurs sœurs l'éducation des enfants, en s'affirmant comme des « *poto-mitan* » (des piliers centraux de l'édifice familial), face à une absence des hommes dans la fonction paternelle. Le multipartenariat hétérosexuel auquel ils sont encouragés n'est pas toujours compatible avec l'implication dans une relation conjugale unique. Au contraire, il favorise la circulation des hommes entre les femmes, et leur difficulté à rompre l'amarre maternelle. La présence et surtout l'autorité paternelles sont secondaires face à la primauté du lien et de la parole maternels, et face à des postures de type sacrificiel des femmes qui proclament haut et fort « *Je suis la mère, je suis le père !* » [Mulot, 2000]. Dans le même temps, les hommes sont constamment critiqués pour leur « irresponsabilité », et les femmes glorifiées pour leur « sacrifice » et leur dévouement. Le lien mère-fils est ici l'un des tuteurs essentiels de cette organisation, et il se construit dans une relation de dette imprescriptible entre le fils et sa mère, fondée sur l'entretien du « sacrifice » maternel. La gratitude qu'un fils doit offrir à sa mère passe alors par la démonstration de sa virilité, de sa réputation et de sa respectabilité. Montrer dans l'espace public que l'on est « *un vrai homme* », que l'on « *est puissant* », que l'on « *assure sur la place* » en ayant des conquêtes féminines vise notamment à contenter les espoirs maternels quant à la virilité des

2. Le terme est apparu sous la plume de R. T. Smith en 1956.

garçons. Ceci révèle le paradoxe des femmes qui induisent chez leurs fils ce qu'elles condamnent chez leurs compagnons, et les injonctions paradoxales dans lesquelles les hommes se construisent.

Ce lien est d'autant plus étroit qu'il n'existe pas de tiers « castrateur » pour s'y opposer et le remettre en question [André, 1987]. Ce tiers est absent physiquement, lorsque le père n'est pas au foyer. Mais il peut être absent aussi fonctionnellement parce que le père n'est pas reconnu comme susceptible d'exercer une autorité et un pouvoir domestiques suffisamment forts pour limiter l'emprise maternelle [Mulot 2000]. Or, il existe aux Antilles un consensus global sur l'incompétence, l'irresponsabilité et la faillite des hommes dans les relations aux femmes (du fait de leur multipartenariat) qui rejaillit aussi sur leur défaite annoncée dans la relation aux enfants. Ce consensus ne reconnaît donc pas aux hommes les compétences, les connaissances, ni l'expérience qui leur accorderaient le droit réel et non fictif de s'imposer dans les décisions domestiques et éducatives au même titre que la mère, qui sait elle exercer pressions et chantages affectifs pour faire entendre son autorité³. Le consensus traverse la société et se nourrit du fiel des frustrations de femmes seules ou trompées qui n'hésitent pas à médire sur les hommes, dans une plainte victimaire reprise par la société tout entière et les médias, et intériorisée par les hommes eux-mêmes. À tel point que les hommes ne cherchent pas forcément à lutter contre cette autorité maternelle et conjugale que certains qualifient excessivement de matriarcale, convaincus qu'ils sont d'être forcément coupables, comme leurs pères. Il est même inconvenant d'envisager critiquer les comportements maternels, fondés sur ce sacrifice prétendument total. Au contraire, la culpabilité annoncée des pères entretient la sacralisation des mères⁴.

Ce consensus sur l'illégitimité du pouvoir paternel constitue la grande différence entre la matrifocalité antillaise et la monoparentalité telle que la société française la vit aujourd'hui par exemple. Si dans les deux cas le code napoléonien a édicté la suprématie de l'autorité paternelle, dans la société antillaise, la période esclavagiste n'a pas permis son affirmation de la même façon. Au contraire, le Code noir a entériné la destitution paternelle des esclaves, puisque n'étant pas reconnus comme individus, ils n'avaient droit ni à la possession ni à la filiation ni à la transmission et ne pouvaient donc être reconnus comme les pères des négrillons qui naissaient. Ceux-ci étaient la propriété des maîtres et non des esclaves qui les avaient engendrés. Des propos très passionnés m'ont été tenus sur le terrain [Mulot, 2000] pour m'expliquer par cette « *dépossession initiale et fondatrice* » la difficulté des hommes à être pères⁵. La diffraction de la paternité entre le maître (père légal) et l'esclave (père géniteur) est au cœur de la dynamique matrifocale et des rapports de genre. Elle souligne la force des représentations

3. Livia Lesel [1995] a analysé ce processus d'oblitération des pères pour le cas de la Martinique.

4. « *La nullité du père béatifie la mère* » avait déjà remarqué Jacques André [1987 : 131].

5. Le discours sur la dépossession de même que celui sur l'aliénation sont des modèles explicatifs courants des caractéristiques antillaises. On les retrouve sous la plume de Glissant [1981] notamment.

selon lesquelles la paternité et l'identité masculine antillaises se seraient forgées et continueraient d'exister dans cette impossible unité des fonctions paternelles, orchestrée par le système esclavagiste.

L'identité masculine à l'épreuve de la domination raciale, sociale et de genre

Castration et efféminisation des hommes noirs dans l'histoire et dans les représentations antillaises

En m'aidant des travaux de Franz Fanon [1975] et Fritz Gracchus [1980] et à partir de nombreux terrains, j'ai pu constater l'existence de représentations des identités sexuelles marquées par une racialisation du genre et une répartition diffractée du pouvoir, de l'autorité et de la puissance physique (fig.1). L'image que les Antillais ont de leur passé et des rapports de race, de classe et de genre aujourd'hui encore témoigne d'une répartition très inégalitaire des rôles. Au maître blanc, détenteur du phallus, reviendrait l'exercice du pouvoir (colonial, juridique, exécutif) au détriment des esclaves. Aux femmes noires incomberaient l'éducation des enfants et l'autorité domestique. Ne resterait aux hommes noirs qu'une puissance physique (corporelle et sexuelle) héritée d'une anatomie prétendument généreuse, les cantonnant aux capacités de leur pénis. Quant aux femmes blanches, épouses des maîtres, inaccessibles et prudes, elles occupent une place ambivalente, nous le verrons.

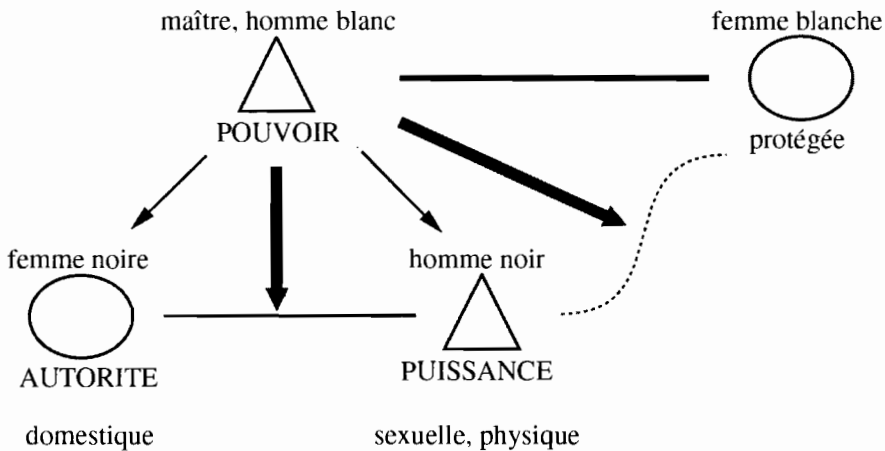


Figure 1 – Les structures relationnelles et imaginaires de la matrifocalité

Ainsi, cet imaginaire expliquerait que les esclaves africains et leurs descendants, les hommes antillais, auraient été dépossédés de leur pouvoir et donc de leur phallus par les maîtres, qui n'auraient consenti qu'à reconnaître aux femmes une parcelle d'autorité pour l'éducation des enfants et la transmission des valeurs de la société coloniale. La violence de la domination coloniale et sexuelle aurait

castré les hommes pour, au contraire, confier une autorité relative aux femmes. La prégnance de cette représentation montre qu'elle existe aujourd'hui au-delà de la véracité des faits historiques auxquels elle renvoie. La réalité historique ajoute pour sa part une dimension qui permet de mieux comprendre les fondements de telles représentations. Elsa Dorlin et Myriam Paris [2006] ont très bien montré comment la société esclavagiste et coloniale s'est construite sur une entreprise de déshumanisation et de bestialisation des esclaves, articulant l'efféminisation et la dévirilisation des hommes esclaves et la virilisation des femmes esclaves⁶. Celles-ci étaient perçues à travers une supposée lubricité, un tempérament sexuel agressif et masculin, qui justifiaient les abus sexuels dont elles étaient l'objet. En face d'elles, les hommes esclaves incapables de les satisfaire sexuellement ni de les protéger de leurs agresseurs étaient réduits à leur impuissance. « *Les effets croisés du racisme et de la domination de genre produisent ainsi des catégories mutantes : des hommes efféminés et des femmes virilisées qui peuvent donc être exclus des privilèges anthropologiques, symboliques et politiques de l'humanité* » [Dorlin & Paris, 2006 : 100].

Les représentations que nous avons recueillies insistent davantage sur la puissance sexuelle et physique des hommes noirs que l'histoire ne semble l'avoir permis. Nous faisons l'hypothèse qu'elles témoignent d'une entreprise de « revirilisation » mise en œuvre par les hommes antillais pour restaurer une image d'eux-mêmes devenue insoutenable. Cette revirilisation emprunterait les critères d'une masculinité dérobée par cette castration historiquement instaurée : la puissance, la force, l'exaltation des compétences physiques et viriles, la réputation, la fierté, la respectabilité ou encore la transgression des règles. La reconquête des marqueurs de la virilité serait alors une reconquête du pouvoir politique, une lutte d'émancipation prise au piège des catégories de la domination de genre, de race et de classe. « *L'émancipation est figurée par la réappropriation des attributs que le rapport de genre associe au masculin : force, courage, héroïsme, honneur. Le thème de la révolte virile, comprise comme une humanité politique retrouvée, apparaît donc comme l'envers d'une idéologie esclavagiste qui n'a cessé d'investir le genre pour naturaliser les hiérarchies sociales et déshumaniser les esclaves* » [Dorlin & Paris, 2006 : 101].

Identité masculine et métissage : à la conquête du phallus perdu ?

Si l'esclavage semble avoir laissé des traces délétères dans l'image que les hommes noirs ont ou veulent montrer d'eux-mêmes, du fait d'une infériorisation de leur statut, la fin de l'esclavage ou les possibilités d'y échapper par le métissage ont-elles permis de reconstruire cette image de soi fracturée ? Franz Fanon fut l'un des premiers à montrer comment les relations de métissage, notamment dans les couples mixtes, étaient un terrain particulier d'observation des rouages de cette

6. J'emploie les termes hommes esclaves et femmes esclaves dans un souci d'humanisation, alors que l'esclavagisme ne concevait pas que les esclaves fussent des humains.

infériorisation intériorisée [Fanon, 1975]. La recherche d'une compagne blanche ou de couleur plus claire peut être perçue non seulement comme une stratégie de blanchiment pour s'élever dans la hiérarchie socio-raciale, mais aussi comme une stratégie d'appropriation des symboles de pouvoir dont les hommes noirs étaient privés durant l'esclavage. Or, la femme blanche représentait par excellence le bien le plus précieux que les maîtres ne pouvaient tolérer de laisser accessible aux esclaves. En effet, la réussite de l'entreprise esclavagiste reposait sur une inégalité majeure dans les rapports de race, de classe et de genre : si les femmes noires du groupe des dominés devaient être accessibles aux hommes blancs dominants, les femmes blanches du groupe des dominants ne devaient en aucun cas être accessibles aux hommes noirs dominés. Une réciprocité dans la « circulation des femmes » aurait supposé une équité de statut entre le maître et l'esclave, potentiellement « échangeurs » de femmes, impensable dans cette domination coloniale. En outre, les hommes esclaves ont été soupçonnés d'avoir des intentions de viol envers les femmes blanches et pour cela extrêmement contrôlés et châtiés, leur désir s'en trouvant muselé⁷. Cependant, l'idée que les hommes esclaves aient pu conquérir des femmes blanches ouvre une brèche dans l'entreprise de castration et de dévirilisation, qui laisse croire aux hommes antillais contemporains qu'ils peuvent restaurer là aussi leur identité virile.

David Murray a montré, pour le cas de la Martinique, que les hommes noirs attribuent aujourd'hui aux femmes blanches des qualités sexuelles particulières [Murray, 1999]. Elles auraient moins de retenue et de scrupules devant certains gestes sexuels que les femmes martiniquaises soucieuses de préserver leur discrétion sexuelle. Nous avons fait des observations semblables en Guadeloupe où une véritable répartition des qualités sexuelles des femmes est faite selon leur origine et leur prétendue appartenance raciale, contribuant à créer une hiérarchie raciale, sexuelle et morale. Il est fort probable que les critères utilisés par les hommes relèvent d'une attitude d'objectification des femmes, niées dans leur statut de sujets désirants, mais réduites à leur statut d'objet du désir et de la convoitise des hommes. Murray a ainsi montré que ce processus permet aux hommes antillais d'inverser les logiques de la domination coloniale, en exprimant des désirs autrefois bâillonnés, et en se transformant en sujets à la conquête d'objets, y compris dans les rapports homosexuels. En outre, il a montré que le discours sur la masculinité pouvait être interprété comme une tentative de résistance à l'imposition d'une identité masculine efféminée ou infantilisée telle qu'elle apparaît dans les représentations coloniales françaises.

J'ai eu l'occasion d'analyser par ailleurs [Mulot, 2007], comment le mythe du viol fondateur⁸, qui enracine la naissance du peuple antillais (métissé par rapport au peuple africain) dans le viol des Africaines par les marins européens sur les

7. Cette image présente dans la mythologie coloniale n'est que le miroir impossible et inavoué des penchants sexuels violents que les hommes blancs avaient envers les femmes noires (voir sur ce point Hooks, 1990).

8. Le terme « mythe » est utilisé pour désigner le récit de l'origine ainsi présenté. Il ne vise absolument pas à nier l'éventuelle véracité des faits évoqués.

négriers, permet aux hommes, de manière secondaire, de se reconstruire une place de sujets désirants et objets désirés des femmes, dans une ultime et précieuse existence. Contrairement au métissage désiré des femmes noires avec les hommes blancs, qui pourrait constituer une autre version de l'origine antillaise, le viol fondateur se révèle finalement moins castrateur pour l'identité masculine, puisque l'homme noir continue d'occuper le véritable désir de la femme violée et non consentante dans cette union forcée avec le maître. En effet, le non-consentement, qui définit le viol, prouve que cette femme ne pouvait désirer que son compagnon noir. Ce mythe donnerait en fait paradoxalement une version plus « acceptable » de l'origine du métissage, en permettant aux hommes noirs de se construire dans un rôle de sujets désirés, par les femmes violées, et aux femmes de se construire dans un rôle de femmes martyres et néanmoins mères fondatrices irréprochables des sociétés antillaises matrifocales. Pour les Antillais contemporains qui se disent descendants d'esclaves, ce mythe permet de reconquérir symboliquement une partie du phallus perdu durant l'esclavage, même si aujourd'hui le métissage offre une voie de reconquête *a priori* plus pacifique.

Ainsi, l'esclavage, ou plutôt ce que les acteurs contemporains choisissent d'en retenir, aurait en partie construit son assise sur la dépossession et la castration symbolique des hommes noirs. Même si des stratégies ont été mises en place par les esclaves pour échapper à cette entreprise de déshumanisation et pour jouer du système lui-même [Cottias, 2001], il semble que les acteurs contemporains ne réussissent à retenir que les actes violents de soumission commis par les maîtres, et les tentatives de résistance armée menées par les esclaves. Ainsi, l'imaginaire, encore une fois, est le lieu de mise en scène d'une identité masculine blessée, parfois anéantie, mais qui tente de se reconstruire en empruntant les mêmes voies que celles de sa déstructuration.

Cent-soixante ans après l'abolition de l'esclavage, la question est alors de savoir si cet imaginaire est toujours actif, ou si les individus réussissent à s'en affranchir dans leurs rapports sociaux et domestiques. Les hommes d'aujourd'hui ont-ils pu ou non, dans la sphère intime et domestique, retrouver l'exercice d'un pouvoir qui leur aurait été confisqué ? Les femmes tiennent-elles à garder le monopole d'une autorité et donc d'un pouvoir dont elles sont dépositaires et qui leur donnent un statut social important ? Qui détient le phallus aujourd'hui ? Les hommes peuvent-ils se l'approprier et les femmes le partager ? Le sentiment de dépossession et de castration initiales peut-il être dépassé par les hommes ?

Deux modes de reconquête de la masculinité

Les hommes rencontrés ces quinze dernières années témoignent aussi des changements que la société antillaise a connus : migrations, accès aux études supérieures, tourisme, développement économique, contestation féministe et post-coloniale. S'ils ont pu découvrir d'autres types de rapports de genre, dans leurs voyages, leurs études, leurs rencontres avec les touristes ou par les médias, deux

tendances s'expriment fortement. La première est un renforcement des schémas traditionnels de la virilité ; la seconde une volonté de remise en question.

Un renforcement de la virilité machiste

Peut-être plus visiblement chez une partie des jeunes gens, et en milieu populaire, les schémas traditionnels du genre et de la virilité sont renforcés au moins en apparence, par les modèles véhiculés par certains types de médias et de culture. D'un côté, les séries *soap* américaines et brésiliennes largement diffusées sont une apologie du multipartenariat hétérosexuel. De l'autre, certaines formes de culture musicale reposent sur la mise en exergue de rapports de domination sexuelle. Certains groupes de rap, notamment le *gangsta-rap* américain, et certaines formes de *dance-hall* qui se développent dans la Caraïbe favorisent la diffusion d'images mettant en scène des hommes noirs couverts de bijoux, de vêtements de marques, circulant dans des voitures tapageuses et s'exhibant dans des maisons luxueuses, et des femmes noires, métisses et blanches très déshabillées mettant en scène leurs corps dénudés, et présentées dans des attitudes actives suggérant des postures sexuelles et pornographiques. La réalisation de certains clips vidéo du rap se fait d'ailleurs conjointement à la réalisation de films pornographiques. Les femmes semblent y être instrumentalisées dans leurs corps et leur sexe, et les hommes valorisés dans leur capacité à posséder les biens matériels et symboliques du pouvoir dont ils auraient été exclus.

Il est difficile de ne pas voir dans ces mises en scène une tentative masculine d'inversion du stigmate de la pauvreté, de l'échec social et de la domination raciale d'une part, et d'inversion de la castration esclavagiste originelle, d'autre part. L'argent, les biens matériels et les femmes semblent présentés pour compenser la faille identitaire des hommes noirs qui trouveraient ainsi une façon de se positionner plus fortement sur l'échiquier des rapports sociaux de classe, de race et de sexe, en se "revirilisant" et en empruntant là aussi les schèmes usuels de leur dévirilisation. Les plus vifs doutes peuvent être émis quant à l'effet véritablement structurant de cette compensation matérielle. Par ailleurs, la soumission apparente des femmes est-elle un moyen de reviriliser les hommes ? La place des femmes dans cet univers peut-elle être perçue, comme l'avance Carolyn Cooper [2004], comme une façon d'affirmer leur émancipation sexuelle et de s'affranchir elles aussi des carcans hétéronormatifs de la respectabilité coloniale, qui les cantonnaient à la discrétion et la soumission sexuelles ? Ce débat houleux résout difficilement la question de la liberté sexuelle des femmes noires. Celle-ci est soit limitée par la domination masculine et raciale, soit construite avec emphase comme un mythe de lubricité justifiant leur exploitation et domination, par le système colonial et par les hommes, blancs et noirs. Quelles sont les voies que les femmes noires peuvent emprunter pour construire leur liberté ? Le rap est-il une issue ou une illusion ? Alors que C. Cooper voit dans les postures des danseuses de *dance-hall* une référence à Oshun, déesse Yoruba de la fertilité et de la beauté [Cooper 2004, 103-5], E. Dorlin et M. Paris, citant les travaux de Patricia Hill Collins

[1990], rappellent que l'image de la fille *ultrasexy* du *gangsta-rap* reprend le stéréotype de la Jézabel, séductrice maléfique. « *Cette circulation en vase clos des normes racisées de genre entre dominants et dominés, témoigne non seulement d'un passé qui ne passe pas, mais de l'inflation et de la contamination de l'idéologie dominante jusque dans les formes d'affirmation et de contestation produites par les dominés eux-mêmes* » [Dorlin & Paris, 2006 : 102].

Par ailleurs, la pornographie ne cesse de se développer, en présentant des scènes de plus en plus violentes, et elle continue de nourrir l'imaginaire des hommes (et femmes) antillais. Les ayant souvent entendus m'expliquer que la pornographie avait des vertus pédagogiques (« *c'est comme ça qu'on peut s'initier au sexe, sinon comment on ferait ?* » Marc, 29 ans, employé), j'ai souhaité savoir ce qui était performatif pour eux dans ces images. La première chose importante est de rappeler que la pornographie peut très bien être regardée en groupe et non dans l'intimité ou la clandestinité de son poste de télévision. Les groupes de jeunes hommes, ou d'hommes mûrs, partagent volontiers ce loisir. Il me semble que ce n'est pas anodin, car c'est une façon pour les hommes de partager une activité sexualisée et de se regarder (et se contrôler) en train d'avoir une activité sexualisée. Les moqueries quant aux effets érogènes de ces films ne manquent pas, et entretiennent une injonction à se conformer à ce type de pratiques viriles : « *Alô, ki moun ki kay bat on dous oswèla ?* » ; « *Jacky, ou kay esyéé tala épi madam aw ?* » (*Alors, qui va se masturber ce soir ? Jacky, tu vas essayer cette pose avec ta femme ?*) Mais c'est aussi le contenu de ces films qui mérite d'être analysé.

Lors de mon terrain dans les années 1990, les télévisions locales diffusaient des films produits pour le public noir et antillais. Ils mettaient toujours en scène successivement quatre couples différents : deux couples mixtes (homme noir et femme blanche, et femme noire et homme blanc), et deux couples non mixtes (blancs et noirs). Des variantes existent lorsque l'homme a deux partenaires, chacune pouvant être de couleur différente. La présence systématique en images de la sexualité de ces couples fondamentaux de l'histoire antillaise n'est pas sans conséquence. Elle donne accès à une sexualité racialement construite qui, si elle est présente dans l'imaginaire antillais, n'est pas concrètement connue ni expérimentée. Chacun, en fonction de sa couleur, de son sexe, et de sa sexualité est limité à l'expérience directe d'un nombre réduit de couples. En outre, si des hommes noirs fantasment sur les femmes blanches, tous n'ont pas vécu l'expérience. Par contre, leurs propos peuvent exprimer l'angoisse que peut représenter, dans ce contexte, le fait d'avoir un(e) partenaire qui pourrait expérimenter la sexualité avec un partenaire d'une autre couleur que soi. Un homme noir peut ainsi s'inquiéter de ce que sa partenaire pourrait vivre sexuellement avec un homme blanc, et qu'il ne pourrait supposément pas lui apporter dans cette vision racialisée de la sexualité. Et réciproquement. La question de la satisfaction du désir des femmes, même réduites au rang d'objets, devient alors essentielle car elle met en concurrence et en rivalité, dans cet imaginaire, des hommes dont les ancêtres étaient opposés par le passé dans un rapport de domination et dévirilisation.

Les commentaires des spectateurs révèlent ainsi les inquiétudes sur la taille des sexes des Noirs et des Blancs, sur la chaleur des femmes blanches et noires, sur l'endurance et la performance sexuelle des hommes. « Et si les hommes blancs avaient eux aussi une anatomie et des capacités sexuelles majeures ? S'ils étaient détenteurs non seulement du phallus mais aussi du pénis ? Les femmes noires vont-elles forcément préférer les arguments physiques des hommes noirs ? » Les jeunes hommes antillais que j'ai observés ne manquaient pas de se moquer des sexes des acteurs blancs pour leur taille, leur couleur, leur forme, leur sensibilité, et de railler les femmes blanches pour leur appétit sexuel prétendument démesuré qui justifiait qu'elles ne soient l'objet, dans la réalité, d'aucune forme de respect.

La pornographie, en réduisant les distances entre réalité et imaginaire, et en empruntant des archétypes aux structures imaginaires profondes des rapports de race et de sexe, contribue à renforcer l'adhésion à ces schèmes qui sont présentés comme étant réels et non fantasmatiques. Elle met alors les spectateurs face à des scènes primitives du métissage, mais surtout de la dévirilisation et de la castration originelles, dont l'angoisse est systématiquement compensée par une affirmation ostentatoire de la puissance et l'endurance sexuelles des hommes noirs. Les hommes n'existent alors que comme des performers corporels et sexuels, susceptibles de posséder et satisfaire plusieurs femmes de couleurs différentes. Elle contribue alors à emprisonner l'imaginaire dans le réel du corps et à empêcher l'accès au symbolique, et à renforcer les logiques intériorisées de la domination de race et de genre.

Une remise en question des schémas de la virilité

À l'inverse, j'ai pu constater que des hommes jeunes, de moins de quarante ans, avec une situation sociale stable et issus de classes moyennes, affirmaient plus facilement leur désir d'être des hommes investis dans la vie domestique et familiale. Les modifications de la fonction parentale connues dans de nombreuses sociétés occidentales touchent aussi les Antilles et la Caraïbe, et mettent les hommes face à de nouveaux défis [Lewis, 2003 ; Reddock, 2004]. Le souci de rapports de genre plus égalitaires est devenu une préoccupation visible dans les médias, notamment par la dénonciation de la violence domestique, ou la condamnation de la défaillance parentale et paternelle qui occupe beaucoup les discours politiques et sociaux en France. Même si l'influence féministe n'est pas aussi forte aux Antilles que dans l'Hexagone, ou dans la Caraïbe, et si les associations de femmes ont du mal à occuper la scène politique, le modèle de l'homme antillais coureur absent du foyer est concurrencé par celui de l'homme présent à domicile et engagé dans une paternité active, traditionnellement plus associé aux hommes blancs. Les jeunes hommes ayant reçu une éducation sociale "respectable" entendent montrer leurs capacités à réussir là où tant d'autres, éventuellement leurs propres pères, ont échoué. Dans la plupart des cas, ces hommes affichent une distance par rapport à la question du passé esclavagiste et ne souhaitent pas déterminer leur vie en fonction de lui.

La relation aux enfants semble être devenue un enjeu important pour ces hommes qui expriment avoir souffert de l'absence de leurs pères, ou des

complaintes de leur mère. L'héritage des « dinosaures », comme les nommait un homme de 45 ans, qu'étaient les hommes des générations antérieures, est parfois refusé même s'il est difficile à dépasser. Un souci de ne pas reproduire le schéma traditionnel de la virilité s'affiche ainsi ; il semble qu'il trouve ses racines dans la compassion vécue avec des mères ayant ouvertement condamné l'absence ou les infidélités de leurs conjoints. En effet, ces jeunes hommes expriment avoir trop entendu et vu leurs mères souffrir, pour faire souffrir d'autres femmes à leur tour. En outre, ils affirment franchement leur vœu de ne pas ressembler à leurs pères pour ne pas être à leur tour la cause de souffrances maternelles et infantiles. Olivier, 34 ans, commerçant, père de deux enfants, nous expliquait :

« J'ai vu ma mère pleurer, je l'ai vu tenir pour nous élever, alors que mon père allait voir d'autres femmes. Je l'ai vu travailler dur alors que d'autres femmes se vantaient d'avoir eu des enfants avec mon père. Ma mère est toujours digne. Elle nous a élevés et transmis des valeurs, des règles pour que nous puissions être des hommes responsables. Je l'ai vu souffrir. Je sais ce que c'est une femme qui souffre et je ne tiens pas à être responsable de ça... Y'a trop d'hommes qui font n'importe quoi dans leur vie, qui ont des enfants et s'en occupent pas. Awa ! Moi c'est pas mon truc. Si j'ai des enfants, c'est pour m'en occuper et être avec eux. C'est pour les voir grandir. C'est fini, faut arrêter avec les familles où les femmes se débrouillent seules. Les femmes voient de la misère et les enfants aussi. Faut que les hommes comprennent ça ! »

Ainsi, la fidélité, l'investissement parental et domestique, l'ardeur au travail constituent les lieux d'affirmation de cette masculinité, qui semble vouloir rompre avec la tradition et l'héritage esclavagiste. Elle emprunte pourtant directement aux logiques de la paternité dans sa dimension morale, valeureuse, et donc respectable et oblige les hommes à atteindre cette norme en se détournant de la règle des hommes coureurs et absents. Mais la tension demeure importante entre ces normes renforcées, héritées là encore des modèles européens et nord-américains traditionnels et conservateurs, diffusés par les médias, et des pratiques très courantes de relations extra-conjugales, lieux éventuels de naissances « d'enfants-dehors » (hors foyer conjugal), soutenues par une émancipation de la sexualité par rapport à la conjugalité et la parentalité, très médiatisée elle aussi.

Cette tension pousse les hommes à vouloir s'investir et opter pour la fidélité, tout en les mettant régulièrement en situation de rupture de leurs vœux. Les femmes ne sont pas toujours des alliées dans ces tentatives d'affirmation masculine. Familières des discours réprobateurs envers les hommes, elles ne se prêtent pourtant pas forcément au jeu du partage des rôles et de l'équilibre des rapports de genre. Optant parfois malgré elles pour une attitude castratrice qui réitère le scénario de l'impuissance masculine, elles disqualifient rapidement les hommes qui se risquent à remettre en question les modèles usuels antillais⁹. La question

9. Ces changements s'opèrent plus manifestement dans la migration, où les couples fonctionnent avec les normes françaises, mais sont mis à mal dans l'expérience du retour au pays qui est souvent fatale aux couples formés dans la migration, en raison des normes et règles d'appartenance auxquelles les individus se retrouvent rapidement soumis et qui s'opposent au maintien de rapports de genre métropolitains.

est alors de savoir si cette remise en question est partagée par les femmes. Souhaitent-elles véritablement renégocier les rapports de genre en laissant les hommes occuper l'espace domestique et en cessant d'attendre d'eux les preuves d'une virilité sans faille ?

Ces mêmes hommes expriment aussi le souhait de trouver plus de tendresse, de complicité corporelle, de plaisirs sexuels dans la relation conjugale. L'affirmation d'une sensibilité, pouvant être perçue comme féminine, se fait progressivement chez ces hommes évalués pour leur résistance virile. Or, il semble que les femmes du même âge ne soient pas toutes tout à fait prêtes à bouleverser leur rapport au corps, à la sexualité et aux normes qui les dirigent et à satisfaire ces nouveaux souhaits. Ces hommes expriment aussi leur frustration et leur solitude dans la relation sensuelle avec leurs femmes. Pascal, 36 ans, commercial, père de deux enfants, mulâtre, époux d'une femme médecin, mulâtresse, nous confiait son désappointement de voir sa femme se satisfaire d'une vie essentiellement consacrée à sa maternité. « *Je sais que Sylvia est heureuse. Elle a sa maison, ses enfants, elle travaille, elle sait que je suis un homme sérieux et que je travaille aussi pour l'aider à la maison... Ça lui suffit. Mais elle n'a jamais un geste de tendresse envers moi. Elle ne va pas prendre d'initiative et venir me trouver. Non, c'est toujours moi qui dois aller vers elle, entreprendre quelque chose. Même quand je rentre du boulot, ou quand je fais à manger, ou la vaisselle, j'aimerais bien des manifestations de tendresse, de la sensualité, mais ça ne vient jamais. Je lui ai dit mais elle ne comprend pas. Elle pense qu'on n'a pas de problèmes, qu'on va bien mieux que tous les autres couples... Mais elle ne comprend pas que je puisse avoir besoin d'elle, de douceur... Peut-être qu'elle imagine que je vais trouver ce qui me faut chez d'autres femmes...* » Après 11 ans de vie de couple et 8 ans de mariage, Pascal a fini par tromper Sylvia et chercher auprès d'autres femmes la tendresse que sa femme lui refuse. Mais en vain. Aucune ne semble pouvoir manifester une douceur qui semble peu usuelle dans les rapports de couple, tant la masculinité apparaît traditionnellement comme peu compatible avec le sentimentalisme, et la féminité étrangère à l'initiative sexuelle¹⁰.

Par ailleurs, le changement dans l'identité masculine impose un changement dans l'identité féminine. Un psychologue nous racontait l'augmentation dans son cabinet de couples consultant car la fidélité du conjoint déstabilise la femme dans son identité et son statut, et dans son organisation domestique, perturbée par la présence masculine au foyer. Ainsi, un décalage semble se faire sentir entre une évolution perçue chez cette catégorie d'hommes et une difficulté pour les femmes à sortir du registre qui les fait exister socialement : la maternité respectable, solitaire et victimaire. En outre, l'image de l'homme présent au foyer étant associée à un comportement d'homme métropolitain blanc, certaines femmes se plaignent de ne pas retrouver les caractéristiques des hommes antillais chez leur conjoint, et d'être en décalage par rapport aux groupes de leurs pairs...

10. En témoigne aussi l'ouvrage d'Ernest Pépin, *Le tango de la haine*, (Paris Gallimard, 1999) qui évoque l'impossible relation affective de la part des femmes, tout entières consacrées à leur maternité.

Ailleurs dans la Caraïbe, notamment en Jamaïque, la question de l'évolution des rapports de genre et de la masculinité constitue une préoccupation politique et universitaire majeure. L'université des West Indies a consacré plusieurs programmes à la question du genre. Les inégalités scolaires entre garçons et filles, la violence des hommes envers les femmes et les homosexuels, et entre les hommes, le harcèlement sexuel, l'insécurité de l'emploi sont analysés comme autant de signes d'une masculinité en nécessaire reconstruction. Selon Linden Lewis [2007], cette nouvelle masculinité doit répondre aux mouvements féministes et aux changements économiques globaux. La question de la communication, du dialogue que les hommes pourraient tenter d'établir avec leur entourage masculin et féminin, est mise au cœur des nouveaux enjeux de cette masculinité, afin de s'affranchir du poids d'une idéologie incompatible avec l'équité de genre. « *Man has to begin to talk about weightier issues of being, of gender consciousness and sensitivity, and about economic alternatives to the pervasiveness of a corrosive neoliberalism that currently blanket the region* » (*L'homme doit commencer à parler des problèmes plus lourds de l'existence, de la conscience et de la sensibilité de genre, et des alternatives économiques à l'intrusion d'un néolibéralisme corrosif qui recouvrent la région*) [Lewis, 2007 : 17-18].

Ce tour d'horizon de la fabrique de la masculinité antillaise révèle donc que derrière une exacerbation d'une virilité définie par la puissance sexuelle et physique, se cachent des questions visiblement angoissantes sur la solidité de cette identité. Des représentations relatives aux fondements esclavagistes de la société, imposant la dévirilisation et la castration comme problématiques fondamentales de l'identité masculine noire, semblent déterminer encore les logiques des rapports de sexe contemporains. Si certains hommes affichent leur volonté de s'affranchir de tels déterminismes, il apparaît que les voies utilisées par d'autres pour compenser cette faille virile initiale empruntent et finalement renforcent les logiques de la domination raciale et de genre. Le discours sur les déterminismes historiques du genre ne finit-il pas lui aussi par être un piège, un enfermement ? Dans tous les cas, les enjeux contemporains de la fabrique de cette identité masculine ne pourront se dérouler sans une réflexion concomitante sur l'identité féminine, et l'autorité maternelle. En effet, interroger la sacralité maternelle et le rôle des femmes dans les rapports de sexe aux Antilles semble aujourd'hui aussi tabou qu'indispensable pour qui souhaite abonder vers une équité des rapports de genre.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDRÉ J. [1987], *L'inceste focal dans la famille noire antillaise*, Paris, PUF.
- BESSON J. [2002], *Martha Brae's Two Histories : European Expansion and Culture-building in Jamaica*, Chapel Hill : The University of North Carolina Press.
- BOUGEROL C. [2002], « Vivre en prison à la Guadeloupe. Réputation et rivalité chez de jeunes délinquants », *Ethnologie française*, XXXVII (2) : 699 à 708.

- COOPER C. [2004], *Sound Clash : Jamaican Dancehall Culture at Large*. New York : Palgrave.
- COTTAS M. [2001], « La séduction coloniale. Damnation et stratégie des femmes antillaises (XVII^e-XIX^e) » in Cécile Dauphin et Arlette Farge, *Séduction et sociétés. Approches historiques*, Paris : Seuil, 125-140.
- DORLIN E. (Ed), [2007], *Black Feminism, recueil de textes*, Paris, L'Harmattan.
- DORLIN E., PARIS M. [2006], « Genre, esclavage et racisme : la fabrication de la virilité », *Contretemps*, 16 : 96-105.
- FANON F. [1975], *Peaux noires, masques blancs*, Paris, Points-Seuil, (1952).
- FRAZIER E.F. [1939], *The Negro family in the United States*, Chicago, University of Chicago Press.
- GIRAUD M. [1999], « Une construction coloniale de la sexualité. À propos du multipartenariat hétérosexuel caribéen », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 128 : 46-55.
- GLISSANT E. [1981], *Le discours antillais*, Paris, Seuil.
- GRACCHUS F. [1980], *Les lieux de la mère dans les sociétés afro-américaines*, Paris, Éditions Caribéennes, CARE.
- HERSKOVITS M.J. [1937], *Life in a Haitian Valley*, New York, Knopf.
- HILL COLLINS P. [2000], *Black feminism Thought : Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, London/New York, Routledge.
- HOOKS B. [1990], *Yearning : Race, Gender and Cultural Politics*. Boston : South End Press.
- LESEL L. [1995], *Le père oublié. Chronique antillaise d'une illusion*. Paris, L'Harmattan.
- LEWIS L. [2007], « Man talk, Masculinity, and a Changing Social Environment », *Caribbean Review of Gender Studies*, 1 (1) : 1-20.
- LEWIS L. [2003], *The Culture of Gender and Sexuality in the Caribbean*, Gainesville, University Press of Florida.
- MINTZ S. [1970], « Foreword », *Afro-American Anthropology, Contemporary Perspectives*, N. E. Whitten & J. F. Swed (Ed.), The Free Press.
- MULOT S. [2009], « Comment les représentations des rapports de sexe influencent-elles la prévention du VIH/Sida. L'exemple des multipartenariats sexuels antillais », *Revue française de sociologie*, 50 (1) : 63-89.
- MULOT S. [2008], « Chabines et métisses dans l'univers antillais : entre assignations et négociations identitaires », *CLIO, Femmes Histoire Société*, (27) : 115-134.
- MULOT S. [2007], « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », *Ethnologie française*, XXXVII (3) : 517-524.
- MULOT S. [2003], « La trace des masques : identité guadeloupéenne entre discours et pratiques », *Ethnologie française*, XXXIII (1) : 111-122.
- MULOT S. [2000], « *Je suis la mère, je suis le père !* » : l'énigme matrifocale. *Relations familiales et rapports de sexe en Guadeloupe*, Doctorat d'anthropologie sociale et ethnologie, dirigé par Maurice Godelier, EHESS, Paris, 635 pages.
- MURRAY D.A.B. [2002], *Opacity : Gender, Sexuality, Race, and the "Problem" of Identity in Martinique*. New York : Peter Lang.
- MURRAY D.A.B. [1999], « Law of desire ? Race, sexuality and power in male Martinican sexual narratives », *American Ethnologist*, 26 (1) : 160-172.
- PÉPIN E. [1999], *Le tango de la haine*, Paris, Gallimard.

- REDDOCK R. (ed) [2004], *Interrogating Caribbean Masculinities : Theoretical and Empirical Analyses*. Kingston, Jamaica : University of the West Indies Press.
- SMITH R.T. [1956], *The Negro Family in British Guyana*, London, Routledge & Keagan P. Ltd.
- WILSON P. [1973], *Crab Antics : The Social Anthropology of English-Speaking Negro Societies of the Caribbean*, New Haven, Yale University Press.
- WILSON P. [1969] « Reputation and Respectability : a Suggestion for Caribbean Ethnology », *Man*, 4 (1) : 37-53.

D'un idéal de virilité à l'autre ? Du vengeur de sang au chercheur d'or en pays lobi burkinabé

Michèle Cros*, Quentin Mégret**

*« Vous dites que vous le tuerez pour prendre ses femmes ?
A-t-il tué quelqu'un pour avoir ses femmes ?
Pourquoi voulez-vous alors le tuer pour vous emparer de ses femmes ? »*
Nani Palé : chanteur – compositeur – balafoniste et poète lobi,
1925-1985. [J.-M. Kambou-Ferrand et N. Kambou, 1993 : 479].

En 2004, au sud-ouest du Burkina Faso, plusieurs milliers d'orpailleurs migrants ouest-africains¹ ont investi en quelques semaines un territoire situé au cœur du pays lobi, à quelques kilomètres de la petite ville de Kampti (8 000 habitants). Les populations locales assistèrent et continuent d'assister à l'arrivée de jeunes chercheurs d'or ainsi que de nombreux commerçants, tous venus dans l'espoir de faire fortune en tirant profit de l'exploitation aurifère renaissante. La « ruée vers l'or » s'accompagne de l'installation en brousse de campements, à proximité des lieux d'extraction. L'affirmation d'un style de vie relatif à l'existence quotidienne dans ces mines artisanales, se traduit par l'émergence d'une dynamique identitaire masculine spécifique. Les pratiques de consommation et d'ostentation viennent parfaire une série de « conduites à risque » inhérentes à l'exercice d'un « travail d'hommes ». La mobilité et le mode de vie très singulier des chercheurs d'or s'accompagnent d'une recomposition des rapports de genre et des normes en matière de sexualité. Les riverains des camps miniers établissent un constat récurrent : « les gens des sites d'or sont venus et Kampti a trop changé ». En l'occurrence : « ces lieux de "ruée vers l'or" sont caractérisés par un afflux important d'étrangers dont les règles et principes s'avèrent souvent incompatibles avec ceux des populations locales, engendrant une situation de pluralisme normatif » [T. Grätz, 2004 : 140]. Les représentations autochtones liées à la virilité – dont nous tenterons de rendre compte dans cet article – sont ainsi, et en partie, remodelées en fonction d'idéaux caractéristiques de l'emprise de valeurs,

* Professeur d'anthropologie à l'Université Lumière Lyon 2, Michele.Cros@univ-lyon2.fr

** Doctorant en anthropologie à l'Université Lumière Lyon 2, Quentin.Megret@univ-lyon2.fr

1. Principalement burkinabés (d'origine Mossi, Bisa, Gurmantché, etc.). Les orpailleurs migrants sont aussi de nationalité malienne, guinéenne ou ivoirienne.

notamment marchandes et mercantiles, ayant cours sur ces sites aurifères et qui se diffusent, avec une certaine intensité, dans les villes et villages environnants.

La virilité du vengeur de sang

Dans un premier temps, afin d'apprécier l'ampleur des bouleversements en cours, il importe de rappeler, à grands traits, les représentations lobi de la virilité à l'époque des vengeurs de sang. Ces derniers étaient, jusqu'à la période coloniale, considérés comme les seuls hommes véritables de ces terres. Lors d'un travail antérieur [M. Cros, 1990], nous avons évoqué, dans le cadre d'une communauté aux mœurs et aux valeurs guerrières solidement ancrées, le prestige dont jouissent les *Kheldara* ou vengeurs de sang émérites unis dans une sorte de confrérie suite à une cérémonie de purification. Le vengeur de sang constituait l'homme viril par excellence et avait droit à de nombreux hommages, tant de son vivant qu'au moment de ses funérailles où les membres de sa confrérie récapitulaient et mimaient ses exploits avec fierté. En 1986, Lanta Bignité, l'un des derniers meurtriers honorifiques de la région nous confiait qu'aujourd'hui, « au temps de la pacification, les vrais hommes n'existent plus ».

Cette constatation a valeur de truisme dans l'ethos des valeurs du « Lobi » tel qu'il est ou était dépeint par les observateurs de la région, à commencer par ceux qui l'administrèrent en période coloniale. « Dès que les jeunes gens se sentent devenir fort, ils mettent un point d'honneur à prouver par un meurtre leur virilité » souligne L. Charles [1911 : 207]. H. Labouret, dans sa célèbre monographie consacrée aux « Tribus du Rameau Lobi », qu'il avait (en tant qu'administrateur colonial) en charge de « pacifier », ne cesse de rendre compte, lui aussi, des liens privilégiés qui unissent le genre masculin aux armes de jet. Ces liens débutent très tôt. Au troisième jour de sa vie, lors de sa première sortie, le nourrisson mâle est présenté dans un berceau avec, à ses côtés « un petit arc et un carquois minuscule » [Labouret, 1931 : 302]. Encore aujourd'hui, il arrive que ce type de présentation soit effectué dans quelques villages de brousse lorsque les femmes accouchent à la maison. D'ailleurs, dès l'âge de quatre ou cinq ans, les garçonnetts de la région s'initient toujours aux « jeux » de mort en tirant sur de petits animaux pour s'en nourrir.

Dans les années quatre-vingts, divers ethnologues de la région le soulignent à nouveau : « Le prestige de l'homme est associé à son intrépidité guerrière » [M. Fiéroux, 1980 : 71]. « Le courage à la guerre » constitue « la qualité virile par excellence » [C. de Rouville, 1983 : 3]. Autrefois un homme non-initié à la confrérie des *Kheldara* « n'était pas considéré. Il était comme une femme » [*idem*]. Le meurtrier qui a participé à une vengeance armée jugée légitime aux yeux de ses compatriotes est aussi appelé *Kunkha* ou littéralement « homme amer ». L'amertume symbolique dont il est crédité constitue l'essence d'une sorte de bravoure mâle dont aucune femme ne saurait témoigner y compris si elle a versé le

sang dans des conditions légitimes². P. Bonnafé et M. Fiéloux [1984 : 78] précisent : « Dans la vie courante, les vrais tueurs sont de vrais hommes, tous les autres étant encore un peu des femmes. Au cours des funérailles, ils peuvent appeler ces derniers par des prénoms de fillette ».

Poursuivants et ravisseurs de femmes

Dans le chapitre d'un ouvrage précédent consacré à l'évolution du statut du sang, deux constats livrés à cinquante ans d'intervalle sont mis en exergue [M. Cros, 1990 : 233]. Ils seront ici repris et actualisés à la lumière des bouleversements enregistrés à la suite de cette « ruée vers l'or ». H. Labouret [1931 : 393] écrit : « *C'est une habitude des jeunes filles Lobi (...) de déclarer qu'elles n'accorderont leurs faveurs qu'à des tueurs d'hommes. Une épouse hésitante et sur le point de commettre un adultère est définitivement conquise par la valeur de son poursuivant qui a percé de traits empoisonnés un être humain*³ ». M. Fiéloux [1980 : 182] constate : « *Les femmes en écrasant le mil ou en pilant l'igname dans le mortier inventent des chants qui vantent les mérites du ravisseur idéal : il n'est plus l'intrépide "vengeur de sang" ou le premier au combat mais le grand cultivateur offrant à la femme "du gâteau de mil comme oreiller".* »

Avec la « pacification » coloniale et le développement de l'agriculture sont donc mis en avant non plus « *des meurtriers, mais de grands cultivateurs, aux funérailles comme dans la vie quotidienne. (...) On assiste à la disparition de "l'homme amer", affrontant la mort en guerrier, dominant les simples hommes, peu agressifs ou peureux. (...) Le grand cultivateur demeure un exemple de virilité, mais il n'atteindra pas le même type de gloire* » [P. Bonnafé et M. Fiéloux, 1984 : 79]. Dans cette région frontalière de la Côte-d'Ivoire, nombre de cultivateurs sont également conduits à partir en migration. Dans la mesure où « *le Lobi ne peut plus déployer sa bravoure dans la guerre et presque plus dans la chasse, il la montre dans l'émigration de laquelle il revient un homme nouveau, courageux et honoré* » [M. Père, 1982 : 1103]. En conséquence « *ce sont les migrants – rarement enrichis – qui triomphent comme ravisseurs de femmes* » [P. Bonnafé, M. Fiéloux, 1984 : 79].

Vingt ans plus tard, à l'occasion d'une investigation portant sur l'imaginaire du sida dans la région de Kampti [Cros, 2005], les migrants font figure d'accusés principaux en matière de contamination. Si de fait, il est rare qu'ils se soient véritablement enrichis, ils sont en général un peu moins pauvres que ceux qui sont restés au village. Ils « *présentent bien* », portent de beaux habits et à l'occasion de leur retour, font preuve d'une générosité qui ne laisse pas indifférente la gent féminine. De nombreux scénarios de contamination rendent compte de cet

2. On parle alors d'une « *ker kun* » ou femme-homme, nous avait expliqué le *Kheldar* Lanta Bignité. À noter qu'un chasseur, même remarquable, ayant réussi à mettre à mort des animaux dangereux peut tout au plus se vanter de disposer d'un bras amer ou d'une main amère.

3. Le système semblait sans fin, puisque le rapt d'une femme mariée (y compris si cette dernière était consentante) se retrouvait, avec le vol de pièces de bétail, en tête des motifs donnés en matière de vengeance armée coutumière [M. Cros & D. Dory, 1984 : 477].

enchaînement funeste liant le migrant sidéen à la jeune « fille de brousse » qui ne peut lui résister. Un autre type de séducteur est également omniprésent sur la scène des rencontres amoureuses à caractère intéressé, il s'agit du fonctionnaire en poste dans la région, d'origine lobi ou non (douanier, policier, agent de santé ou enseignant, etc.). Tous sont le plus souvent bien habillés et disposent de revenus qui permettent de jouir d'un véritable capital de séduction autorisant des passages à l'acte sur un « terrain » traditionnellement assez ouvert au niveau des échanges sexuels avec, en outre, des femmes aptes à prendre bien des initiatives⁴.

La « ruée vers l'or »

En pays lobi, la recherche de l'or constitue un labeur déconcertant qui suscite l'implication croissante, mais réservée à bien des égards, des jeunes gens des villages environnants. Les tâches ordinaires actuelles des populations locales sont à vocation essentiellement agropastorale. L'exploitation de l'or a connu bien des vicissitudes par le passé. Cette activité, préexistante à la récente venue des chercheurs d'or, a longtemps été ici perçue comme un travail délégué aux femmes qui exploitent l'or alluvionnaire « à la bâtée » [K. Schneider : 1993]. Pour les nouvelles générations, parfois scolarisées et lettrées mais pourtant contraintes de retourner travailler aux champs car victimes du chômage, la forme moderne d'extraction artisanale de l'or se présente comme un phénomène économique majeur à l'échelon régional. Du point de vue des cultivateurs âgés, trop de jeunes sont allés à l'école mais n'ont trouvé aucun débouché satisfaisant. Ils refusent de travailler la terre, « tournent » dans la ville, et l'on se demande : « comment peuvent-ils vivre autrement que de mendicité et d'escroquerie ». Depuis la crise ivoirienne, migrer dans ce pays frontalier autrefois très prometteur ne constitue désormais plus une alternative de choix. Pour les jeunes cultivateurs qui habitent non loin d'un placer⁵, la tentation est grande. Elle est ici mise en image dans cette narration graphique⁶ effectuée par un très jeune père de famille, contraint de

4. Dans *Les Tribus du Rameau Lobi*, H. Labouret [1931 : 392] rapporte les expressions suivantes, entendues « au plus fort d'une dispute entre deux ménagères ennemies » : « ô toi chercheuse d'hommes », « qui appelle les hommes » ou encore « qui coupe (le chemin) des hommes » tout en précisant : « Ainsi que je l'ai déjà indiqué en traitant le mariage et l'adultère, les indigènes n'attachent pas une importance extrême au fait d'entretenir des relations sexuelles avant, pendant ou après le mariage. C'est en somme, un geste naturel dont les conséquences peuvent aisément se racheter et qui ne mérite pas une attention spéciale ».

5. « En géologie, le placer est un gîte détritique de minéraux lourds ou précieux. On distingue les placers éluviaux, alluviaux et fossiles. En anthropologie, ce terme se réfère à une zone délimitée du placer touchée par une organisation sociale et spatiale des équipes d'orpaillers » [C. Panella, 2007 : 345].

6. Cf. [Cros, 2005] sur l'utilisation de narrations graphiques pour rendre compte de vécus imagés donnant à voir ce qu'il est souvent difficile d'exprimer lors d'un entretien ethnographique classique et qu'il s'avère aussi peu évident à observer. Les dessins, récits, bandes dessinées et pièces de théâtre ici présentés ont donc été recueillis par M. Cros à Kampti et dans ses environs en décembre 2007 et janvier 2008 dans le cadre de la poursuite de ses investigations sur les représentations du sida en pays lobi au temps des chercheurs d'or. Les observations ethnographiques relatives au vécu des orpaillers et de leurs compagnes sur les sites d'or du pays lobi sont collectées par Q. Mégret pour sa thèse d'anthropologie. Ses recherches visent à rendre compte, à partir du déplacement migratoire des chercheurs d'or et des populations commerçantes qui les accompagnent, des dynamiques de changement social et culturel qui ont cours dans les milieux ruraux ouest africain. Ses investigations de terrain ont commencé en 2006 [Q. Mégret, 2008].

quitter le collège faute de moyens. Il est parti « gagner sa chance » en Côte-d'Ivoire. À son retour, il observe, médusé, la diffusion d'un mode de vie dont « au village », on ignorait encore tout, il y a peu. Des jeunes orpailleurs « se montrent » et « font le malin » en compagnie galante.



Illustration 1 – « Passer le week-end à Kampti »

« On voit les cases en paille du site d'or, le goudron⁷, les maisons en dur de Kampti avec les toits recouverts de tôles et les piquets des vérandas, les boutiques au bord du goudron, à côté du marché. La fille est Lobi, c'est pas une Nigériane ou une Ghanéenne. Celles-là, elles se promènent pas, elles sont là pour le travail, nuit et jour⁸. »

Un modèle alternatif de virilité

Plus de cinquante ans auparavant, au Niger, G. Balandier [1957 : 101] établissait un parallèle métaphorique entre la pratique des « mineurs » et celle des « guerriers ». Force est de constater que ce rapprochement singulier semble toujours d'actualité, notamment en terme de pouvoir de séduction, tant d'un point de vue extérieur que dans la bouche de nos interlocuteurs chercheurs d'or.

7. La route nationale RN 12, bitumée en 2004, assure la liaison directe de Ouagadougou à Kampti [Hien : 2008].

8. L'arrivée d'une prostitution « officielle » dans la région – avec par exemple, la nouvelle inclusion de la catégorie 11 : « Travailleuse du sexe » (qui fait suite à la 9 : « Orpailleur ») dans le registre des bénéficiaires de l'Association « Savoir et pouvoir » qui s'occupe de la prise en charge des sidéens et des questions de prévention du VIH à Kampti et dans ses environs – sera traitée dans une autre publication.

« La vie, c'est quoi ? ! Un début, une fin, on va tous être appelé un jour. Si on reste là à rien faire, on va rester dans la misère, on grouille pour gagner une belle vie. On compte sur Dieu et sur la chance. Pourquoi mettre la capote quand tu risques d'exploser avec ton far away (expression ghanéenne désignant le bâton de dynamite) demain ? Voilà pourquoi l'orpaillage est un travail de guerrier, certains tombent, d'autres restent debout. Tu vois tes amis mourir mais tu continues d'avancer parce que tu n'as pas d'autre choix. C'est ça notre vie. » Orpailleur du site aurifère de Bantara, février 2008.

Divers aspects du travail contribuent à la construction de l'identité masculine des orpailleurs. Pratiquant une extraction filonienne, les orpailleurs descendent au fond de puits alignés qui conduisent à des galeries souterraines. Les manœuvres conjuguent leurs capacités physiques (force et endurance) avec des « techniques du corps » appropriées. Ils doivent faire preuve de courage, de ténacité et d'ardeur au travail. Les « *tampeurs* » sont par exemple les spécialistes du dynamitage, les « *caleurs* » ceux chargés du soutènement visant notamment, à sécuriser les puits afin d'éviter les accidents meurtriers. Dans ce contexte, la notion de « défi » [T. Grätz : 2003] et de « conduite à risque » permet de rendre compte de la construction identitaire masculine de ces jeunes migrants. L'exil migratoire que suscite la recherche de l'or passe par l'accomplissement d'expériences éprouvantes. Sur les sites aurifères, l'alcool, le nescafé, les « médicaments de la rue », les cigarettes ou la marijuana sont largement répandus. Considérés comme stimulants ou palliatifs, ils permettent de faire face aux dangers et d'oublier la fatigue. L'usage de ces produits répond à une obligation forte de partage, en créant du lien social et notamment du plaisir, là où la pénibilité des conditions de travail l'exige. Cette éthique de partage inclut une forme spécifique de « redistribution » des gains. Elle participe en outre à la création et à la pérennisation d'une économie morale basée sur un système élaboré de crédits et d'obligations [Grätz : 2004b]. Un accord tacite appelé « sélection » s'établit entre coéquipiers. La coopération au sein de l'équipe, pour les partenaires de trous attenants⁹, est indispensable [Grätz : 2003c].

Nombreuses sont les expressions démonstratives qui font état des aptitudes et conduites sociales des uns et des autres¹⁰. À titre d'exemple, un « garçon pile » est un homme juste, « droit et bon ». Il représente les valeurs de camaraderie, d'entraide, de partage et de générosité. Un « garçon pile » est aussi un homme conciliateur et « sans façons », un fin négociateur, un « patron des patrons ». Dans le contexte de la frontière diamantifère congolaise, de Boeck part de l'idée que l'on rencontre dans ces lieux « des personnages subjectivés par divers répertoires d'actions, et qui constituent autant d'inclusions en apparence hétérogènes. Il s'agit

9. Les conflits portant sur les « frontières » entre trous contigus sont fréquents et dégèrent parfois en de violentes bagarres : « C'est quand l'or arrive que l'on reconnaît que les orpailleurs sont des bandits, c'est là que l'on voit qui est homme. » Cependant, ces conflits sont désapprouvés et sanctionnés socialement. Le partenariat est en effet essentiel pour l'avancée des travaux, notamment ceux qui nécessitent une intervention concertée et collective des différentes équipes.

10. L'atmosphère sociale dans les camps miniers – comme dans de nombreux contextes à dominante masculine – est caractérisée par la violence potentielle et des usages langagiers spécifiques qui amènent à s'interroger sur la construction d'autres virilités masculines [Werthmann, 2008 : 69].

du cow-boy, du chasseur, du guerrier, du soldat, du marchand, du gouvernant, du saint et de leurs avatars inscrits dans l'histoire tourmentée de cette région d'Afrique » (2004 : 94). D'autres recherches, (Grätz, 2003 : 160-161 ; Tshonda 2000 : 81) récemment mises en comparaison par K. Werthmann, montrent que les jeunes mineurs d'Afrique de l'Ouest imitent la mode et la culture populaire américaine. Ils portent des jeans, des T-shirts, des casquettes de baseball, des chaussures de basket, et ils se donnent des surnoms qui réfèrent, parmi d'autres, à des acteurs connus, des athlètes et des politiciens. L'auteur ajoute que : « Pour les populations des zones rurales isolées, aller à la mine offre aussi l'accès au style de vie urbain sans avoir à aller dans les villes » (2008 : 68). De nouvelles expressions de la masculinité se donnent alors à voir dans le cadre d'échanges de plus en plus monétarisés.

Enjeux fonciers

Au sein de l'économie morale de l'orpaillage, l'argent est le vecteur contractuel autour duquel s'exercent les rapports d'échange, de négociation et de domination. Les « billets » deviennent le garant principal des relations sociales entretenues. À l'échelle locale, les orpailleurs contribuent très nettement à accroître et alimenter certains phénomènes de « petite corruption ¹¹ ». Les sommes d'argent offertes aux autorités locales permettent l'expression de rapports de force par la nécessité d'obtenir leur feu vert pour occuper et exploiter une parcelle.

« L'orpailleur entre dans ton service avec cette façon bizarre de s'asseoir et de te regarder. Il te dit avec ses mots : "patron, on va s'arranger", en même temps il ouvre sa veste et sort de sa poche 100 000 francs qu'il pose sur ton bureau. Si tu t'opposes, il ne comprend même pas et il ajoute encore des billets sur la table, il se lève, il te salue et il repart. Ce sont des gens qui n'aiment pas discuter, quand ils te donnent l'argent, toi aussi tu te tais. » Un fonctionnaire à Kampti, janvier 2008.

Simultanément, les dons monétaires ou « cadeaux » manifestent l'aboutissement triomphant d'une trajectoire extrascolaire réussie qui permet de s'offrir les services personnels d'agents de l'administration étatique. Ces dons manifestent également la reconnaissance et bien souvent l'obligation faite d'une éventuelle protection, en cas de litige foncier notamment. En effet, si au départ, bon nombre de Lobi refusaient catégoriquement l'exploitation de leurs terres, certains exigent aujourd'hui le financement de sacrifices et un paiement défini pour chaque puits aurifère. Ces versements sont à l'origine de multiples différends entre propriétaires terriens et orpailleurs ¹², ils nécessitent régulièrement l'intercession des autorités étatiques. Consécutivement, l'orpaillage suscite de surcroît une véritable division

11. Ainsi que le mentionne J.-P. Olivier De Sardan [1996 : 103] : « Peu importe le nom employé : aujourd'hui, c'est surtout d'argent qu'il s'agit. La monétarisation de la vie quotidienne, dès avant les indépendances, a transformé le don de cola en don d'argent. »

12. Malgré le caractère pluriethnique des populations des camps miniers, les orpailleurs montrent une forte solidarité et structuration interne lorsque des conflits les opposent aux propriétaires fonciers lobi.

interne entre ceux qui y sont favorables et ceux qui y demeurent farouchement opposés. Ces clivages distinguent par exemple les membres d'un même village ou d'une famille quant à l'appartenance de lopins de terres et la question relative de leur distribution à fin d'exploitation minière. Les orpailleurs font remarquer à ce propos que les comportements des paysans lobi ont fortement changé en quelques années.

« Avant, le Lobi ne voulait rien comprendre, tu vois cette ligne (tranchée d'exploitation), c'est la ligne "galla" (impératif signifiant "pars !" en lobiri). Quand nous sommes venus premièrement, les Lobi ne faisaient que nous chasser, ils disaient "galla, galla" ! C'est pourquoi on a donné ce nom à cette ligne. Maintenant, les Lobi sont éveillés. Ils ont compris notre travail et pourquoi on est venu ici. Ils travaillent avec nous. Mais ils nous font payer la terre trop cher et ça je n'ai vu que les Lobi pour faire ça ! » Orpailleur du site aurifère de Fofora, janvier 2008.

Relations conflictuelles et pluralisme normatif

De même que les enjeux fonciers, la question de la légitimité des rapports entre femmes lobi et chercheurs d'or soulève nombre de conflits. Durant leur temps libre, les mineurs quittent « la colline » et leur « vie de broussard » (cf. l'illustration 1). Ils descendent en ville pour « faire le show » : boire de la bière¹³, manger de la viande grillée et inviter les filles de Kampti à partager leurs banquets improvisés [Grätz, 2003b : 160-161]. En pareille situation, les hommes du village éprouvent de la honte, se sentent dévalorisés : « *On n'a pas l'argent, qu'est-ce qu'on va faire...* ». Ces soirées se terminent parfois en rixes opposant jeunes hommes du village et orpailleurs migrants. Entre manque de respect et provocation, sentiments de vulnérabilité des uns, revendications identitaires et prodigalité des autres, les incompréhensions et querelles trouvent difficilement une issue consensuelle.

Lieux privilégiés de rendez-vous, les buvettes appelées « maquis » constituent un espace au sein duquel l'imaginaire de la modernité peut se matérialiser par l'intermédiaire des vêtements ou la « sape », des téléphones portables et de la forte consommation de boissons alcoolisées. La planche de bande dessinée suivante – réalisée dans le cadre de nos investigations par un jeune collégien âgé d'une quinzaine d'années environ qui habite dans un petit village non loin de Kampti (et tous près d'un site d'or) – illustre une histoire qui se terminera, hélas, par une contamination du VIH. Nous en resterons ici au tout début : « *Le portable sonne. L'orpailleur invite la jeune fille à venir consommer jusqu'à l'aube. Du vin, du "w'iski" et de nouveau la grosse moto où l'orpailleur et sa belle prennent place.* »

13. Quand ils ont réellement les moyens, les orpailleurs privilégient la bière de luxe. La Guinness, vendue au prix fort, au taux d'alcool le plus élevé et dont le goût amer est fortement apprécié, constitue la boisson de référence. Selon un orpailleur : « *Son épaisseur fait que l'alcool te rentre plus doucement dans le sang, alors aussi tu es saoul plus longtemps.* »

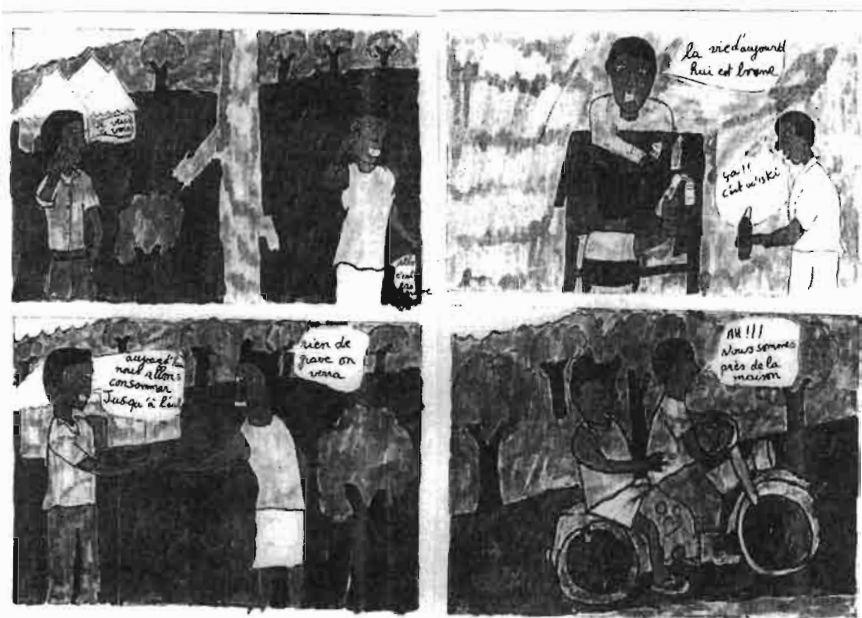


Illustration 2 – « Consommer jusqu'à l'aube »

Face à un « éthos de la dépense, du déstockage, du boire, de l'excès (par rapport à la norme fétide de l'épargne) » [Vallée 2004 : 132], les jeunes cultivateurs lobi semblent désarmés. Leurs aînés évoquent parfois ce désarroi en rappelant qu'auparavant, les hommes pouvaient pleinement exprimer leur virilité et leur fierté par le biais, par exemple, du travail accompli au champ.

« Avec l'administration, le Lobi se retient, il ne peut plus taper sa poitrine alors il mort son doigt. Le Lobi a cette façon de te dire : « Je ne mange pas chez toi. », ça veut dire qu'il garde son indépendance financière, il ne vole pas et il ne mendie pas. Il gagne son argent à la sueur de ses bras avec fierté et avec courage. Si tu le vois assis dans un cabaret, il va te montrer ses champs du doigt et se vanter de sa capacité à cultiver plus que les autres ». Cultivateur retraité de Kampti, février 2008.

Bien des jeunes hommes lobi choisissent de refuser catégoriquement ce labeur à dominante masculine, associé à certains comportements virils, en privilégiant des emplois stables moins sujets à de vives polémiques. D'autres, las de ne trouver aucun débouché viable, tentent leur chance au « site » et conservent parallèlement leur activité de cultivateur, assurant la pérennisation de leurs liens avec leurs familles. Quelques uns choisissent d'échapper à l'ostracisme social et s'installent durablement sur un camp minier. Ils s'intègrent aux équipes d'orpailleurs et adoptent progressivement un certain nombre de valeurs au rang desquelles des

références innovantes ayant trait à un certain type de virilité marchande où l'amour s'accompagne de transactions de plus en plus précises.

Voler l'amour ou l'acheter...

Le récit fleuri des multiples idylles du migrant lobi Biwanté qui aimait tant, dans les années quatre-vingts « voler l'amour » illustre le commun, la facilité et les intérêts d'une telle entreprise pour celui qui savait, alors, la mener à bien [M. Fiéloux, 1993 : 106]. Au temps présent, les anciens séducteurs : agriculteurs, migrants et même fonctionnaires rivalisent tant bien que mal avec les orpailleurs qui sont censés faire preuve d'une grande virilité, à la hauteur de cet « argent de l'or » qu'ils aiment tant montrer et dépenser sans compter pour honorer leurs conquêtes. Quelques extraits de récentes petites pièces de théâtre, rédigées et montées dans la région par de jeunes lobi dans le cadre des campagnes de sensibilisation contre le VIH, illustrent cette forte attractivité.

« – Avina : *J'ai croisé un orpailleur ce matin. Il a vraiment du fric, il m'a même donné 10 000 F que voilà. Tu sais au site, il y a tout. Il s'appelle Rafou et il a un ami qui s'appelle Ladi qui aimerait te voir. Ils nous proposent même de venir habiter avec eux au site et ils ont promis de passer nous voir à 20 heures chez moi, donc nous allons les attendre.*

À 20 heures chez Avina :

– Avina : *Ladi, c'est Yéri ma copine dont je t'avais parlé.*

– Ladi : *Je voulais te prendre comme copine Yéri, nous vous donnerons tout ce que vous voudrez.*

– Rafou : *Tu vois Yéri, toutes les filles d'ici dorment au site car là-bas elles sont à l'aise.*

Nous avons chacun de nous deux motos et nous donnerons à chacune une moto pour vos petites courses.

– Yéri : *Je suis d'accord.*

Et c'est ainsi que les deux amies quittent le village pour aller dormir au site d'or ».

Dans une autre pièce, deux jeunes filles lobi échangent ces propos limpides :

« – La première : *Regarde comment je suis propre, je suis bien habillée et toi regarde comment tu es sale. C'est mieux pour toi d'aller prendre un gars de Sanmatenga (nom générique des sites d'or au Burkina Faso), là-bas il y a de l'argent, tu pourras bien vivre et bien t'habiller.*

– La seconde : *Ha ha, quelle belle idée ! »*

Lors d'un entretien, un orpailleur du site aurifère de Fofora rend compte de la situation en termes non moins explicites :

« *Nous les garçons orpailleurs, on gâte les filles avec notre argent. Certaines filles trouvent que leurs parents n'ont pas l'argent, le jour où l'une d'elles arrive au site, tu la vois, elle est belle, tu lui donnes à peu près 50 francs, après-demain 1000 francs, et puis 2 000 francs et ainsi de suite. Tu la flattes, elle vient et après tu lui dis qu'elle peut s'en aller, tu fais la bagarre et elle finit par te laisser. Et puis y'en a une autre et tour à tour c'est ça qui fait que les filles qui sont là ne peuvent plus partir, elles n'osent plus partir parce qu'elles gagnent cadeau ».*

Désir et ostentation

Dans nombre de scénarios – observés sur le terrain et (indépendamment de ces observations) mis en narrations graphiques – où se retrouvent les orpailleurs et des jeunes filles du pays lobi, les téléphones portables sont omniprésents. Ils assurent en tout lieu la connexion entre orpailleurs d'un camp minier à un autre. Le réseau est disponible dans la plupart des contrées du Burkina Faso, même les plus reculées. La maîtrise de cet outil de communication demeure fragile, mais elle suscite un véritable engouement [J.A. Dibakana : 2002]. Les portables « dernier cri » dans lesquels les musiques et vidéos peuvent être enregistrées et passées en boucle sont largement prisés. Ces objets de luxe sont exhibés avec ostentation dans les « maquis », ils « crachent » de la musique d'ambiance aux accents ivoiriens. Les jeunes gens y découvrent également des photos de femmes nues ou des vidéos pornographiques qui circulent de mobile en mobile¹⁴ et qui sont l'occasion de débattre de critères féminins de beauté. Les morceaux dans lesquels l'argent apparaît comme la première qualité d'un homme¹⁵ surgissent d'appareils qui symbolisent l'accession simultanée à la richesse et à la modernité dans des lieux où l'électricité – les villages de brousse du pays lobi en sont encore dépourvus – demeure fournie par des commerçants au moyen de groupes électrogènes. L'obtention du dernier « clip » à la mode montre le degré d'implication des jeunes quant à la maîtrise des nouvelles technologies.

Tandis que les pratiques de consommation ostentatoires sont l'apanage du « chercheur », la gestion pragmatique d'un salaire mensuel correspond plutôt au modèle de dépense du « fonctionnaire ». Une telle distinction permet de modeler une forme d'opposition de style de vie et de gestion budgétaire très démarquée. Ce qu'un salaire fixe ne permet pas d'acquérir, l'« argent de l'or » en est capable instantanément et de façon imprévisible. Les relations hommes/femmes offrent une illustration forte de la monétarisation des rapports sociaux à l'œuvre dans ce contexte. Dans la narration graphique suivante, effectuée par un collégien d'un petit village des environs de Kampti, le caractère intéressé de la rencontre entre un orpailleur et une « fille lobi » est fort bien rendu, tant au niveau du dessin que du commentaire livré sous la forme d'un dialogue explicite.

14. Certains téléphones équipés de caméras sont parfois utilisés pour filmer les ébats amoureux de jeunes gens.

15. Les paroles de ces morceaux sont révélatrices de la perception masculine des relations hommes-femmes. À titre d'exemple, voici un extrait de la chanson « Calculeuses » du groupe ivoirien Espoir 2000 tiré de l'album *Showbiz*, morceau très à la mode et largement écouté à Kampti : « La valeur d'un homme, ce n'est pas d'être joli mais d'avoir un peu d'argent même quand il est vilain... Quand la galère frappe à la porte, l'amour sort par la fenêtre, ce que je t'ai dit c'est pour que tu fermes ta fenêtre parce que quand tu as l'argent tu deviens demi-dieu, le jour où tu n'as rien tu vaux même pas un cafard... Mon frère cherche ton argent, c'est ça qui donne le pouvoir et quand tu as le pouvoir, tu as toutes les belles femmes du monde. »



Illustration 3 – « L'orpailleur et la vendeuse de bananes »

« Au site d'or de Galgouli, Koulité est un orpailleur. Il ne travaille pas ce jour-là. Il revient au comptoir (ville des orpailleurs) pour se distraire toute la journée. Nourcena est une vendeuse de bananes. Chaque matin, elle prend la route du site. Elle profite de ça pour se vendre au site.

– Koulité dit à Nourcena de passer dans sa case pour qu'il la commissionne.

– Nourcena si contente d'avoir écouté les sonneries de l'appareil de Koulité s'approche de lui et dit : Monsieur tu es beau ; tu peux me marier ? Là je serai toujours à côté de toi. »

Discours critiques et admiratifs

La monétarisation des rapports sociaux, amplifiée par la venue des chercheurs d'or et l'avènement d'une forme masculinisée d'extraction artisanale sophistiquée¹⁶, fait l'objet de discours moraux populaires, à la fois critiques et admiratifs. Des lycéens de Kampti, expriment leurs opinions en ces termes :

« Les orpailleurs ont trop d'argent donc ils sont considérés comme des dieux. Il voit le gendarme, il lui dit : « ton prix sera le mien ». Mais en même temps, ils amènent Kampti à se développer parce qu'avant, c'était seulement la forêt. Avant que les orpailleurs ne mettent le pied ici, c'était l'obscurité ! »

« Tu es jeune, on te donne 80 Millions, tu vas devenir fou, tu ne sais même pas ce que tu vas faire, donc tu fais la belle vie, les belles filles, tu achètes un véhicule. L'argent de l'or est démoniaque. »

16. Rappelons qu'en pays lobi, avant l'arrivée récente des chercheurs d'or, l'orpaillage n'était pratiqué que par les femmes qui n'exploitaient que les gisements alluvionnaires et éluvionnaires [K. Schneider, 1993].

« L'argent de l'or, on te donne un billet de 10 000, si tu veux le conserver, il faut aller le déposer tout de suite. Si tu fais la monnaie, c'est fini, tu vas bouffer sur place. Quand tu as l'argent ou bien tu deviens méchant ou tu deviens gentil. La plupart du temps, c'est le côté gauche qui gagne. Pour ma part, je vois que c'est... Tu vois, l'argent sale ne vaut-il pas mieux que la misère propre ? »

« Si tu n'as pas l'argent, on te considère comme un animal parce que les gens vont te piétiner, l'argent est au dessus des lois. Même le jeune qui a l'argent, les vieux vont se baisser devant lui pour le saluer. Qui ne veut pas ça ? ! »

Le portrait ambivalent de « l'orpailleur » apparaît comme un modèle potentiel d'identification de ces jeunes lobi. Nonobstant les mises en garde adressées par les chefs de famille envers leurs filles et fils, un nombre croissant de villageois(es) partent tenter leur chance à la mine. Les dépenses ostentatoires renvoient à l'imaginaire qui s'étend autour du travail de l'or, identifiable à l'écoute des mythes contemporains d'ascension sociale fulgurante (fortunes acquises en un coup de pioche) et de prestige matériel auquel ces lycéens sont particulièrement attentifs. De plus, les besoins récents (téléphones portables et cartes de recharge, « pom-mades » diverses, « mèches » et colifichets, etc.) constituent un facteur supplémentaire incitant un nombre croissant de jeunes hommes à se rendre sur les sites aurifères pour répondre, entre autres¹⁷, aux attentes féminines.

En effet, l'arrivée des femmes migrantes et des commerçants au placer coïncide avec la découverte de nouveaux vêtements, de maquillages et autres soins du corps, attributs de la féminité telles que les crèmes éclaircissant la peau venues tout droit de la capitale Ouagadougou et qui parviennent à Kampti. Un habitant de ce bourg précise : *« Les orpailleurs, ils ont amené de ces habillements qui font que les filles deviennent belles ! »* Personne ne semble pouvoir rester insensible à ces charmes qui symbolisent « l'ailleurs » et le « lointain » de la modernité. De ces filles lobi, pour qui l'obtention de ces nouveaux besoins matériels implique la fréquentation du camp des chercheurs d'or, on dira : *« elles ne vont plus chercher l'or comme leurs mamans mais directement l'argent de l'or »*. Leurs familles, souvent confrontées à la pauvreté, refusent difficilement ces nouveaux revenus. Les hommes lobi évoquent leur inquiétude d'être « attrapés » par les « maladies des orpailleurs¹⁸ ». Il s'agirait, le plus souvent, d'une contamination indirecte, la « chérie » ou « petite go » de l'orpailleur pouvant être aussi la copine d'un lycéen, la fiancée d'un fonctionnaire voire l'épouse d'un cultivateur partie au site d'or vendre des denrées alimentaires (cf. l'illustration 3).

« Le trésor de l'orpailleur »

Allons plus loin en rendant compte de l'histoire de vie de Fanta¹⁹. Originnaire de Kampti, âgée de vingt ans, elle est devenue, il y a deux ans, commerçante.

17. L'implication dans l'orpaillage ne se réduit pas, bien entendu, au seul objectif de parvenir à combler des besoins féminins croissants. Les situations de précarité et bien d'autres nécessités, aussi multiples que singulières, peuvent conduire, provisoirement ou de façon indéterminée, à un tel choix de vie ou de « survie ».

18. Sur les infections sexuellement transmissibles au Burkina Faso, cf. [M. Egrot & B. Taverne : 2003].

19. Fanta est un nom d'emprunt, comme tous ceux qui apparaissent dans cet article.

Elle vient de s'installer sur le nouveau placer de Batié situé à une soixantaine de kilomètres de Kampti. L'un de nous, Q. Mégret, évoque cette rencontre dans son journal de terrain :

« Fanta est venue à Kampti pour rendre visite à son père tombé malade et hospitalisé au dispensaire, elle a payé ses ordonnances et donné de l'argent à sa grand-mère. Je me suis immédiatement douté qu'il s'agissait d'une "femme orpailleur" (sous-entendu "femme d'orpailleur" selon le qualificatif attribué par certains mineurs pour désigner les femmes qui sont commerçantes dans les placers). Son habillement rompait avec les codes vestimentaires qui prévalent dans la localité : haut sexy, jean moulant, casquette vissée sur la tête.

Fanta s'assoit à notre table dans un maquis sans poser de questions, commande de la viande grillée puis une petite Guinness, boisson pourtant réputée masculine. Tel qu'elle le relate, elle s'est levée un jour avec la ferme intention de partir chercher de l'argent au site, devenu à ses yeux, la solution alternative pour une femme célibataire qui désire s'en sortir. Selon elle la Côte-d'Ivoire a perdu de son pouvoir d'attraction depuis la crise économique et politique de ces dernières années, elle avoue d'ailleurs n'avoir jamais mis les pieds dans ce pays. Avec plusieurs amies lobi, elles se sont associées et ont décidé d'ouvrir une buvette. À présent, son objectif est de gagner une somme de un à deux millions de francs CFA, afin de devenir "patron" et de déléguer son activité à d'autres femmes travaillant pour elle. Si son projet se réalise, elle pourra retourner s'installer au village et aider sa famille.

Fanta se plaît à vivre parmi les orpailleurs même si la vie est dure, elle affirme sa détermination pour "aller chercher l'argent" étant donné que ce n'est pas "l'argent qui va venir à toi". Elle admire le courage des orpailleurs qui sont prêts à se sacrifier pour leur famille. Elle apprécie le "respect" qu'ils accordent aux femmes : "Les garçons de Kampti sont ingrats et négligents. Les orpailleurs ont peur de décevoir une femme. Ils aiment voir une fille devenir belle et sont prêts à investir leur argent dans les dépenses d'habillements, de pommades et de coiffure. Un orpailleur qui gagne 2 000 francs peut donner 1 000 francs à sa copine. Il peut lui donner à dépenser plus que pour lui-même. La femme est le trésor de l'orpailleur".

Pour Fanta, une "femme intelligente" doit savoir qu'un chercheur d'or ne va pas la marier. Elle doit cependant parvenir à gagner son respect. Ainsi, pendant le temps de leur aventure itinérante, quand bien même cet homme serait déjà marié dans son village d'origine, il traitera sa nouvelle compagne comme s'il s'agissait de sa véritable épouse. De ses relations amoureuses avec les orpailleurs, Fanta retient que même après séparation, ses ex-compagnons continuent de lui offrir des cadeaux : "Il peut te trouver sur un nouveau site et dire à ses amis que cette femme, c'est mon ancienne copine et il va venir te donner l'argent et ses amis vont te respecter."

Le regard de Fanta permet de saisir la forte attraction que les femmes exercent sur les orpailleurs [Werthmann, 2008]. De surcroît son point de vue subjectif rend compte de son positionnement vis-à-vis des villageois et autres fonctionnaires qui se trouvent subitement dépourvus d'outils de séduction *ad hoc*, suite à l'arrivée de jeunes hommes porteurs d'un genre alternatif de masculinité dans lequel l'argent, associé à un comportement prodigue, occupe une place centrale. Plus généralement, selon les moyens qui sont à leur disposition, les femmes lobi profitent ou non des opportunités économiques permises par le développement de l'orpaillage. Les sites aurifères sont des lieux où les femmes rencontrant des

difficultés conjugales peuvent saisir une seconde chance de fonder un foyer. Certaines quittent délibérément leurs maris pour s'installer dans un placier. D'autres vont au site juste pour y faire du commerce d'appoint. Mais, dans la majorité des cas, elles n'échappent pas aux commentaires acerbes des hommes lobi, jeunes et moins jeunes qui, en se rendant aux champs, les croisent en chemin.

Conclusion

*« Les mange-mil²⁰ sont en train de dévorer Fofora
Ils croient qu'ils ont cultivé
Ils n'ont fait que manger le mil !
Les femmes se croient bien posées au site
Elles ne font que rester avec des mange-mil
Ils sont en train de gâter la terre de Fofora
Ils n'ont qu'à la laisser
Que les villageois restent tranquilles
Les jeunes filles de Kampti divaguent
Quand elles sont en grossesse
Elles ne font que manger des mangues vertes
Elles n'osent plus affronter leur famille
Quand l'orpailleur sera parti, elle restera coincée
Elle cherche l'argent, elle se vend aux orpailleurs
Je suis allé chez un thildar (devin) pour consulter,
Après je rentre, je n'arrive plus à dormir
Qu'est-ce qu'il y a ? C'est le site d'or qui est là
Chacun cherche une nouvelle femme
Quand les orpailleurs vont partir
Les femmes chercheront les pauvres pour se marier
Nous, nous serons déjà découragés. »*

La « ruée vers l'or » demeure ambivalente. En permettant le développement d'activités innovantes sources de rétributions, elle favorise la mercantilisation des rapports sociaux [Panella : 2007]. Cependant, le travail de l'orpailleur incarne, pour un nombre croissant de jeunes de la région, un modèle réactualisé d'identité virile. Les chercheurs d'or contribuent à diffuser un certain nombre de façons de faire et de consommer dans des lieux où « la modernité n'a pas encore bien pris, mais demeure une réalité fluide et négociable » [de Boeck, 2001 : 210], là où la brousse est devenu l'endroit qui « produit les dollars » [*idem*]. L'étude de l'évolution des représentations masculines de la virilité, à laquelle nous nous sommes livrés, montre bien que sur ce sujet précis et en pays lobi, le principal moment de rupture est l'instauration armée de la « paix coloniale ». Le temps des vengeurs de sang légitimes et honorés n'est plus. De nouvelles figures masculines émergent, s'effacent ou deviennent prépondérantes. Elles sont tributaires d'une vaste nébuleuse de rapports sociaux qui s'inscrivent dans une histoire de plus en plus mondialisée faite d'incessants mouvements migratoires accompagnés aujourd'hui de

20. Dans le petit village de Fofora situé à proximité du site aurifère du même nom, les jeunes hommes lobi surnomment parfois les orpailleurs « mange-mil ».

la diffusion d'inédites figures de références viriles mises en images et en musique dans des vidéos et des clips. Au meurtrier honorifique, comme modèle de bravoure mâle, succèdent : le grand cultivateur travailleur, le migrant généreux ou le fonctionnaire aisé jusqu'au tout récent chercheur d'or dispendieux et « ravisseur » de femmes lobi séduites à « leurs corps acceptant ».

D'autres facteurs sont en mesure de modifier le tableau ici brossé, avec notamment des travaux de prospection entrepris par des sociétés minières occidentales [Grätz : 2004b, Luning : 2008] qui pourraient entraîner une possible exploitation industrielle de l'or dans les années à venir, risquant de modifier de façon encore plus radicale la situation socio-politique de cette région enclavée et par là même les rapports entre hommes et femmes et entre populations d'origine lobi et migrants. Question annexe, mais centrale dans le cadre de cette réflexion sur les constructions de la masculinité en pays lobi, le modèle de virilité incarné par la figure trans-ethnique de l'orpailleur est-il conjoncturel ou durable ? Entre normes collectives et singularités individuelles, l'improvisation musicale – citée en exergue de cette conclusion – appréhende l'ambiguïté de cette situation. En effet, cet interlude témoigne de l'accommodation problématique qui se pose aujourd'hui à un jeune chanteur, compositeur et balafoniste lobi, devenu orpailleur depuis peu. Ce jeune homme dénonce la fuite des femmes, parties pour chercher de l'argent au site d'or, alors qu'il descendra à la mine, le soir même, avec l'espoir de faire fortune à son tour.

BIBLIOGRAPHIE

- ABBINCK J., VAN DOKKUM A. [2008], « Introduction », in *Dilemmas of development. Conflicts of interest and their resolutions in modernizing Africa*, African Studies Center, vol. 12, p. 189-205.
- BALANDIER G. [1957], « L'or du Niger », in *Afrique Ambiguë*, Paris, Terre Humaine/Plon, p. 92-107.
- BONNAFÉ P., FIÉLOUX M., KAMBOU J.M. [1982], « Un vent de folie ? Le conflit armé dans une population sans État : Les Lobi de Haute-Volta », in J. Bazin et E. Terray (dir.), *Guerres de lignages et guerres d'États en Afrique*, Paris, Éditions des archives contemporaines, p. 73-141.
- BONNAFÉ P., FIÉLOUX M. [1984], « Le dédain de la mort et la force du cadavre. Souillure et purification d'un meurtrier Lobi (Burkina Faso/Haute-Volta) », in *Études Rurales*, n° 95-96, p. 63-87.
- CHARLES L. [1911], « Les Lobi », in *Revue d'ethnographie et de sociologie*, Paris, E. Leroux, p. 201-220.
- CROS M., DORY D. [1984], « Pour une approche écologique des guerres Lobi », in *Cultures et Développement*, vol. XVI, 3-4, Louvain-la-Neuve, p. 465-484.
- CROS M. [1990], *Anthropologie du sang en Afrique - Essai d'hématologie symbolique chez les Lobi du Burkina Faso et de Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 297 p.
- CROS M. [2005], *Résister au Sida – Récits du Burkina*, Presses Universitaires de France, Paris, 293 p.

- DE BOECK F. [2001], « Comment dompter diamants et dollars : Dépense, partage et identité au sud-ouest du Zaïre (1980-1997) », *Cahiers Africains*, n° 45-46, Paris, L'Harmattan, p. 171-208.
- DE BOECK F. [2001], « “Des chiens qui brisent leur laisse” : Mondialisation et inversion des catégories de genre dans le contexte du trafic de diamant entre l'Angola et la république démocratique du Congo (1984-1997) », *Cahiers Africains*, n° 45-46, Paris, L'Harmattan, p. 209-232.
- DE BOECK F. [2004], « La frontière diamantifère angolaise et son héros mutant », in J.-F. Bayart, J.-P. Warnier (dir.), *Matière à politique – le pouvoir, le corps et les choses*, Paris, Karthala, p. 93-128.
- DE ROUVILLE C. [1987], *Organisation sociale des Lobi - Une société bilinéaire du Burkina Faso et de Côte-d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 259 p.
- DIBAKANA J.A. [2002], « Usages sociaux du téléphone portable et nouvelles sociabilités au Congo », *Politique africaine*, n° 85, p. 133-150.
- EGROT M., TAVERNE B. [2003], « La transmission sexuelle des maladies chez les Mossi. Rencontre des catégories nosologiques populaires et biomédicales dans le champ de la santé publique (Burkina Faso) », in D. Bonnet et Y. Jaffré (dir.), *Les maladies de passage – Transmission, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, p. 221-251.
- FASSIN D. [2006], *Quand les corps se souviennent – Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*, Paris, La Découverte, 440 p.
- FIÉLOUX M. [1980], *Les sentiers de la nuit. Les migrations rurales Lobi de la Haute-Volta vers la Côte-d'Ivoire*, Paris, Travaux et documents de l'ORSTOM.
- FIÉLOUX M. [1993], *Biwanté. Récit autobiographique d'un Lobi du Burkina Faso*, Paris, Karthala, 246 p.
- DUMETT R. [1998], *El Dorado in West Africa*, Oxford, James Currey.
- GRÄTZ T. [2002], « Gold mining communities in northern Benin as semi-autonomous social fields », Halle/Saale, Max Planck Institute for Social Anthropology, *Working Papers n° 36*.
- GRÄTZ T. [2003], « Les chercheurs d'or et la construction d'identités de migrants en Afrique de l'Ouest », *Politique Africaine*, n° 91, p. 155-169.
- GRÄTZ T. [2003b], « Sharing and sustaining : the trusts of friendship among young artisanal gold miners in northern Benin (West Africa) », Halle/Saale, Max Planck Institute for Social Anthropology, *Working Papers n° 54*.
- GRÄTZ T. [2004], « Les frontières de l'orpaillage en Afrique occidentale », *Autrepart*, n° 30, p. 135-150.
- GRÄTZ T. [2004b], « Gold trading networks and the creation of trust. A case study from northern Benin », *Africa*, vol. 74, n° 2, p. 146-172.
- HARRIES P. [1990], « La symbolique du sexe : l'identité culturelle au début de l'exploitation des mines d'or du Witwatersrand », *Cahiers d'Études africaines*, XXX (4), 120, p. 451-474.
- HAYEM J. [2004], « Histoire collective et responsabilité individuelle – Conditions de la mobilisation contre le sida dans les mines », in D. Fassin (éd.), *Afflictions : l'Afrique du Sud, de l'apartheid au sida*, Paris, Karthala, p. 201-233.
- HIEN É. [2007], *L'impact socio-économique de la route nationale 12 bitumée sur les conditions de vie des populations de la province du Poni*, Mémoire de maîtrise de sociologie, sous la direction de A. Maïga, Université de Ouagadougou, Burkina Faso.

- HILSON G. (éd.) [2008], *Small-scale mining, rural subsistence and poverty in West Africa, Practical Action*, 346 p.
- KAMBOU-FERRAND J.-M., KAMBOU N. [1993], « Nani Palé : chanteur – compositeur – balafoniste et poète lobi, 1925-1985 » in M. Fiéloux, J. Lombard et J.-M. Kambou-Ferrand (dir.), *Images d'Afrique et Sciences sociales – Les Pays lobi, birifor et dagara*, Paris, Karthala-Orstom, p. 470-479.
- LABOURET H. [1931], *Les Tribus du Rameau Lobi*, Université de Paris, Institut d'ethnologie, n° 15, 507 p.
- LUNING S. [2008], « Gold mining in Sanmatenga, Burkina Faso : Governing sites, appropriating wealth », in J. Abbinck, A. Van. Dokkum (ed.), *Dilemmas of development. Conflicts of interest and their resolutions in modernizing Africa*, African Studies Center, vol. 12, p. 189-205.
- MÉGRET Q. [2008], « L'or "mort ou vif" – L'orpailage en pays lobi burkinabé », in M. Cros et J. Bonhomme, *Déjouer la mort en Afrique – Or, orphelins, fantômes, trophées et fétiches*, Paris, L'Harmattan, p.15-41.
- OLIVIER DE SARDAN J-P. [1996], « L'économie morale de la corruption en Afrique », *Politique africaine*, n° 63, p. 97-116.
- PANELLA C. [2007], « L'éthique sociale du *damansen* – Éducation familiale et orpailage artisanal dans le Basidibé (Wasolon, Mali) », *Cahiers d'Études africaines*, XLVII (2), 186, p. 345-370.
- PÈRE M. [1982], *Les deux bouches – Les sociétés du « rameau lobi entre tradition et changement »*, Thèse présentée pour le doctorat ès lettres et sciences humaines, Université Paris I, 1982.
- SCHNEIDER K. [1993], « Extraction et traitement rituel de l'or » in M. Fiéloux, J. Lombard et J.-M. Kambou-Ferrand (dir.), *Images d'Afrique et Sciences sociales : Les Pays lobi, birifor et dagara*, Paris, Karthala-Orstom, p. 191-197.
- TSHONDA J.O. [2000], « Les diamants de Kisangani : De nouveaux seigneurs se taillent des fiefs sur le modèle de l'État zaïrois de Mobutu » in L. Monnier, B. Jewsiewicki et G. de Villers, (éds.), *Chasse au diamant au Congo/Zaire, Cahiers Africains*, 45-46, p. 79-126.
- VALLÉE O. [2004], « Brassage de soi(f)s ? La bière en Afrique », in J.-F. Bayart et J.-P. Warnier (dir.), *Matière à politique – Le pouvoir, le corps et les choses*, Paris, Karthala, p. 129-149.
- WERTHMANN K. [2003], « "Ils sont venus comme une nuée de sauterelles" – Chercheurs d'or au Burkina Faso », in R. Kuba, C. Lentz et C. N. Somda (dir.), *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*, Paris, Karthala, p. 97-110.
- WERTHMANN K. [2008], « "Frisolous squandering" : Consumption and redistribution in mining camps », in J. Abbinck, A. Van. Dokkum (ed.), *Dilemmas of development. Conflicts of interest and their resolutions in modernizing Africa*, African Studies Center, vol. 12, p. 60-76.
- WERTHMANN K. [2008], « Dans un monde masculin : le travail des femmes dans un camp de chercheur d'or au Burkina Faso », in E. Boesen, L. Marfaing, (éds.), *Les nouveaux urbains dans l'espace Sahara-Sahel. Un cosmopolitisme par le bas*, Paris, Karthala, p. 297-324.
- WERTHMANN K. [2009], « Working in a boom-town : Female perspectives on gold-mining in Burkina Faso », *Resources Policy*, Vol. 34, Issues 1-2, March-June 2009, p. 18-23.
- YARO Y. [1996], « Les jeunes chercheurs d'or d'Essakan - "L'Eldorado burkinabé" », in B. Schlemmer (éd.), *L'enfant exploité : oppression, mise au travail, prolétarianisation*, Paris, Karthala – Orstom, p. 135-149.

Quand la circulation de l'argent façonne les relations conjugales L'exemple de milieux urbains au Burkina Faso

*Anne Attané**

La monétarisation des rapports sociaux quotidiens est un fait notable des sociétés ouest-africaines contemporaines, et ce, particulièrement en milieu urbain [Nicolas, 1986 ; Olivier de Sardan, 1996 ; Geschiere, 1994 ; Moya, 2008 ; Vuarin, 2000]. Dès lors, il convient de s'interroger sur les effets de ces échanges matériels sur les relations conjugales. Dans une société comme celle du Burkina Faso où la pénurie est la règle, où l'insécurité matérielle s'amplifie, quels sens accorder à la place omniprésente de l'argent au sein des relations amoureuses et des relations de couple¹. L'importance des transactions monétaires entre conjoints ou concubins ne signifie pas pour autant que des logiques marchandes président à ces relations [Weber, 2000]. Étudier la circulation de l'argent au sein des couples, selon leur phase de constitution, donne à voir la manière dont la relation d'affection, de dépendance, de rivalité tisse la trame quotidienne des rapports amoureux et conjugaux. L'étude qualitative des mutations des formes conjugales depuis le début du XX^e siècle jusqu'à aujourd'hui comme l'analyse des relations de couples et de la circulation de l'argent dans les contextes urbains (Ouahigouya, Ouagadougou au sein d'une population majoritairement Mossi) vient éclairer les mutations qui affectent les rôles, les représentations et les statuts tant féminins que masculins.

Les données ethnographiques sont issues de deux principales recherches menées au Burkina Faso entre 1996 et 2008. La première – un doctorat d'anthropologie – s'est intéressée aux transformations des relations entre les sexes, les âges et les générations dans la ville de Ouahigouya² et dans quelques villages environnants. Ces relations ont été appréhendées à travers les mutations des

* Anthropologue, UMR 912, (ANRS/IRD), « Sciences Economiques et Sociales, Systèmes de santé, Sociétés », Equipe « Maladies transmissibles, systèmes de santé, sociétés », Observatoire Régional de la Santé (PACA), 23 rue Stanislas Torrents, 13006 Marseille, Anne.Attane@ird.fr

1. Sans être récent, ce phénomène a pris beaucoup d'ampleur au cours des dernières décennies. Claudine Vidal, a parfaitement montré l'importance des questions monétaires au sein des couples abidjanais à la fin des années dix-neuf cent soixante, cf articles 1977 et 1979 réédités in Vidal [1991].

2. La ville de Ouahigouya, située au nord-ouest du Burkina Faso, est, avec près de 60 000 habitants, (INDS 2006) la cinquième ville du pays essentiellement peuplée de Mossi dont la langue est le moore.

cérémonies familiales de dation du nom, mariage et funérailles en milieu mossi dans un contexte de pluralité religieuse (animisme, islam et catholicisme). Durant seize mois de terrain, j'ai mené près de 200 entretiens de type qualitatif avec des hommes et des femmes d'âge et de génération différentes – musulmans ou catholiques – issus de grandes familles polygames comme de foyers de type nucléaire. Ces entretiens ont tous été enregistrés et traduits lorsqu'ils étaient en moore (langue des Mossi majoritairement parlée dans la région), ils n'ont pas directement abordé les relations de couple. Ils se sont prioritairement intéressés aux rôles respectifs des hommes et des femmes de différentes générations dans le déroulement des cérémonies familiales comme aux modalités de choix du conjoint tant du point de vue des femmes que des hommes et ce dans une perspective historique. Des agriculteurs, des maraîchers, des petits commerçants ou parfois des fonctionnaires (instituteurs, professeur de lycée...), ont été interrogés ; des hommes comme des femmes qui ont pour la plupart des revenus modestes (environ 30 000 CFA mensuel soit 45 euros), quelques-uns appartiennent à la petite classe moyenne et peuvent se prévaloir d'un salaire régulier (entre 100 000 FCFA et 150 000 FCFA par mois, de 60 à 100 euros). Quelques couples dont l'homme est cadre supérieur et la femme commerçante ou fonctionnaire ont également été rencontrés (entre 150 000 FCFA et 300 000 FCA de revenus mensuels pour le couple de 100 à 200 euros). La deuxième recherche qui alimente ma réflexion a été menée collectivement³ depuis 2006. Elle porte sur les femmes vivant avec le VIH (ANRS 12 123) comme sur les conditions de leur accès aux soins dans trois villes du Burkina Faso (Ouagadougou, Ouahigouya et Yako⁴). Dès lors, mon attention s'est portée sur les mutations des relations de couple et des solidarités intra-familiales. Nous avons mené⁵ des entretiens de type qualitatif répétés durant deux ans auprès de 77 personnes dont 22 hommes et 55 femmes. Ce nouveau terrain a été l'occasion pour moi de retrouver des couples rencontrés plusieurs années auparavant et de reconstituer leur histoire en menant des discussions informelles comme en partageant leur quotidien. Les données produites lors de mon doctorat ont été complétées, prolongées et reconstruites lors de cette deuxième recherche qui s'est en particulier consacrée à l'étude des relations de couple comme des relations familiales.

L'analyse des transactions monétaires entre proches impose de questionner un ensemble de dichotomies sous jacentes à l'interprétation de ces phénomènes [Martial, 2009] comme, par exemple, l'opposition systématiquement établie entre la sphère de l'intérêt et celle de l'affection. Cette vision dichotomique des phénomènes sociaux trouve une signification particulière dans le cadre des transactions monétaires au sein de la parenté dans les sociétés africaines. Il convient, dans une

3. Cette étude est coordonnée à Ouagadougou par Fatoumata Ouattara (IRD), elle est le fruit d'une collaboration entre le GRIL (Groupe de Recherche sur les Initiatives Locales) et l'UMR 912 (IRD-INSERM-Université de Provence). Étude dirigée par Marc-Eric Gruénais et Jean-Bernard Ouédraogo.

4. La ville de Yako compte près de 20 000 habitants et celle de Ouagadougou un million (INDS, 2006).

5. Les entretiens ont été effectués en compagnie de Ramatou Ouedraogo, étudiante en master dans notre unité ; nos débats participent de ma réflexion.

première partie, d'interroger et de dépasser cette vision dichotomique qui n'est qu'une figure supplémentaire du Grand Partage entre sociétés occidentales et sociétés dites exotiques [Vidal, 1994 ; Weber, 2000]. Le contexte social et historique du Burkina Faso, rapidement rappelé dans une deuxième partie, permet de prendre la mesure des enjeux liés à l'introduction progressive de la monnaie au sein des transactions intra et interfamiliales. Ce contexte social a été reconstruit en croisant des données issues des entretiens et de la littérature savante. Enfin, le contexte politique colonial, national puis international que la littérature existante permet de dresser, témoigne de l'existence d'une volonté politique ancienne de réforme de l'organisation familiale. Ce contexte politique explique en partie la pluralité des normes et des représentations attachées au couple. L'exemple burkinabé vient alors éclairer l'importance du discours et de l'action politique sur les questions familiales et sur les rapports de genre. Enfin, les trois dernières parties sont l'occasion de présenter l'étude anthropologique des mutations matrimoniales et des formes conjugales issue des données ethnographiques afin de mieux comprendre les enjeux qui président à la circulation de l'argent selon la forme conjugale adoptée. Elles interrogent plus généralement la manière dont la circulation de l'argent peut façonner la relation de couple.

À l'encontre d'une vision dichotomique

Les perceptions occidentales ont du mal à penser que l'intimité puisse être traversée par l'argent [Zelizer, 2005]. Plusieurs chercheurs en sciences sociales ont dénoncé la dichotomie occidentale établissant des frontières nettes entre le monde de l'intérêt qui est perçu comme propre aux relations commerciales et la sphère de l'intimité des relations familiales qui est pensée comme hermétique aux échanges monétaires [Appadurai, 1986 ; Parry & Bloch, 1989 ; Geschiere, 1994]. Dès lors qu'une transaction est monétaire elle est généralement perçue comme un échange marchand, pourtant « *certaines transactions non-monétaires (le troc) sont marchandes et, inversement, (...) certaines transactions monétaires ne sont pas marchandes parce qu'elles interviennent dans un contexte de relations personnelles (par exemple, mais pas seulement la parenté) dont elles sont inséparables analytiquement* » [Weber, 2000 : 88]. Selon les représentations occidentales, l'échange d'argent rime nécessairement avec le déploiement d'un intérêt individuel [Hirschman, 1980] et apparaît, de ce fait, inconciliable avec la sphère des relations affectives (amicales, familiales, amoureuses). Cette conception émane d'une autre croyance erronée qui prête à l'argent européen le pouvoir intrinsèque de révolutionner la société et la culture [Parry & Bloch, 1989].

Pourtant l'analyse des discours recueillis au Burkina Faso montre que nos interlocuteurs admettent et constatent, parfois à regret, que les relations interpersonnelles – les relations familiales, amicales ou au sein des couples – sont légitimement guidées, au moins en partie, par la recherche d'un intérêt individuel. Si cette recherche de l'intérêt pour soi est admise et même légitimée par les discours quotidiens, elle ne doit pas venir contrecarrer l'obligation sociale d'entraide. Il

n'est pas inconvenable pour une femme – ni moralement condamné – de rechercher l'appui monétaire d'un homme aisé, s'il s'agit pour elle, par cette relation, de trouver les possibilités de soutenir ses proches. Selon la norme dominante, le sentiment amoureux individuel peut et doit s'effacer pour assumer les contraintes collectives. L'intérêt personnel ne doit pas supplanter les obligations sociales d'entraide vis-à-vis des proches, obligations auxquelles chacun est soumis. Certes, la sphère des obligés se modifie, elle devient plus élective [Attané & Ouédraogo, 2008], ainsi « *on observe une meilleure résistance des solidarités de proximité existentielle, celles qui engagent les individus dans des rapports sociaux qui sont aussi des liens amicaux noués par l'intimité, par l'expérience partagée et par l'affinité élective* » [Marie, 1997b : 294].

De cette première dichotomie entre univers de l'intérêt et sphère des relations personnelles – dichotomie propre aux représentations occidentales – émane une seconde qui traverse les représentations savantes produites sur l'Afrique comme le sens commun africain. Il s'agit de l'opposition couramment établie entre les logiques qui président à la solidarité dite communautaire et celles qui prévalent à la poursuite d'un intérêt personnel. Un certain nombre de travaux ⁶ oppose ainsi les stratégies d'auto-promotion que recèlent des phénomènes ostentatoires et les obligations de solidarité intra-lignagère. L'analyse des pratiques ostentatoires dans le cadre des cérémonies familiales révèle *a contrario* que l'autonomie individuelle est tributaire d'une adhésion minimum aux obligations de solidarité. L'analyse des pratiques sociales quotidiennes met en évidence l'interdépendance des dimensions collectives et individuelles de l'action. Finalement stratégies individuelles d'auto-promotion et obligations sociales d'entraide ne sont pas antinomiques mais articulées l'une à l'autre, les unes rendant possibles les autres et inversement [Attané, 2003, 2007b]. De même, l'autonomie décisionnelle des femmes comme des hommes dépend largement des relations intrafamiliales.

Mutations des relations familiales et monétarisation

Dans le contexte lignager des sociétés ouest-africaines, les cadets des familles – filles et garçons – doivent alléger à leurs aînés et particulièrement à l'aîné masculin de la génération la plus ancienne. Les cadets et cadettes étaient dépendants de leurs aîné(e)s pour accéder aux ressources, mais aussi souvent dans leurs choix matrimoniaux ou dans leurs pratiques religieuses. La colonisation a modifié en profondeur cette organisation gérontocratique [Antoine, 2008]. L'instauration des travaux forcés et, plus généralement, les migrations vers les pays du sud, ont amorcé un changement des rapports de dépendance entre les générations. Dans le même temps, l'islam en offrant la possibilité à chacun de s'adresser directement à Dieu sans intermédiaire remet en cause le pouvoir des aînés masculins chargés des rituels animistes. Parallèlement, l'obligation de s'acquitter de l'impôt avec la monnaie frappée par les autorités coloniales (et non plus avec des cauris) pousse les jeunes

6. Ceux d'Alain Marie [1997a et 1997b] en constituent un exemple.

hommes à partir en migration pour vendre leur force de travail. L'argent rapporté par les migrants constitue, peu à peu, un don parmi d'autres et vient ainsi s'ajouter aux multiples cadeaux remis lors du mariage ou à l'occasion de toutes les autres cérémonies familiales⁷. Un don d'argent vient parfois remplacer un certain nombre d'obligations sociales comme les salutations répétées à la famille d'une promise. L'introduction de la monnaie dans le règlement des échanges matrimoniaux inaugure de nouveaux rapports entre les hommes les plus anciens, qui dirigeaient ces échanges, et les plus jeunes. Loin d'avoir corrompu les valeurs de l'échange, les usages de la monnaie ont été adaptés à une riche gamme de valeurs et de relations sociales [Zelizer, 2005]. Ainsi la relation amoureuse n'échappe pas à la circulation de l'argent. Les relations entre hommes et femmes comme entre personnes d'âge différents ne peuvent se comprendre sans considérer les significations sociales de l'argent et du don dans le contexte particulier de l'Afrique de l'Ouest.

Les rapports entre égaux masculins connaissent également des transformations : la migration, la scolarisation en langue française (réservée au départ à une infime minorité), l'expansion du commerce et dans une certaine mesure le fait d'avoir participé aux guerres en Europe, ont permis une forme d'ascension sociale à certains cadets. Peu à peu une classe de notables composée de commerçants, d'anciens combattants, de premiers membres locaux de l'administration coloniale se constitue. Ce processus a contribué à créer de nouvelles catégories sociales dont les membres cherchent à se distinguer par un ensemble de pratiques visant à démontrer leur nouveau pouvoir économique et social comme leur accession aux valeurs du monde considéré comme moderne. Des pratiques ostentatoires émergent et se généralisent, elles deviennent des marqueurs de distinction sociale où la circulation des « objets-billets »⁸ joue un rôle central. Dans le même temps, pour les femmes, l'ascension sociale est essentiellement permise par le mariage qu'elles sont susceptibles de réaliser. Alors la puissance économique de leur mari ou d'un conjoint potentiel influence leur choix. Épouser un mari capable de leur assurer une résidence autonome de celle de sa famille élargie et d'assumer économiquement les nouvelles charges que réclame un foyer jugé moderne (scolarisation des enfants, repas diversifiés, ameublement européen...) devient un critère essentiel de choix ! Se conformer à ce modèle est le meilleur signe de réussite sociale. L'ensemble de ces transformations s'inscrit dans un contexte politique qui affiche sa volonté de réformer l'organisation sociale en se proposant d'agir au cœur même des familles et des rapports de genre.

Une volonté politique ancienne de réforme

Depuis un siècle, les appareils d'État en Afrique de l'Ouest veulent imprimer le changement en agissant sur les relations entre les sexes mais également entre

7. Plusieurs auteurs ont montré l'importance des circulations monétaires en leur sein cf. Attané [2003, 2007a, 2007b], Cooper [1997], De White [2003], Moya [2004], Vuarin [2000].

8. Les billets sont montrés publiquement comme autant d'objets qu'on exhibe.

les générations. Dès la période coloniale, la femme apparaît aux yeux des administrateurs coloniaux⁹ comme un moyen essentiel pour transmettre les valeurs occidentales au cœur des familles. Cinquante ans plus tard, avec l'avènement de Thomas Sankara – président révolutionnaire du Burkina Faso indépendant – la condition de la femme devient une priorité nationale. Aujourd'hui, les approches officielles de développement soutenues par la Banque mondiale illustrent la réappropriation de ces questions sur la scène de la politique internationale. Les inégalités de genre y sont perçues comme un des principaux obstacles au développement¹⁰.

Sous protectorat français à partir de 1898, le territoire de l'actuel Burkina Faso n'est indépendant qu'en 1960. Dès la fin de la Première Guerre mondiale, l'Église catholique et l'administration coloniale se retrouvent dans leur combat contre le mariage forcé, combat qui perdure dans la période contemporaine. Par l'intermédiaire de ses missions, l'Église exerce sur les sociétés locales une influence profonde qui dépasse largement le nombre des convertis [Langewiesche, 2003]. Les écrits de Sœur Marie-André du Sacré-Cœur [1938] sur la femme mossi inspirent la rédaction du décret Mandel qui est appliqué à l'ensemble de l'empire colonial français, le 15 juin 1939. Ce décret prévoit la nullité du mariage d'une jeune fille impubère et de celui d'une fille pubère mais non consentante. Même si, seul un recours devant les tribunaux peut conduire à l'annulation de ces mariages, l'existence d'un tel décret remet en question les échanges matrimoniaux gérés par les aînés des lignages. Il constitue la première attaque législative officielle, et inaugure une longue tradition juridique qui cherche à promouvoir la liberté de choix des conjoints [Cavin, 1998]. À Ouahigouya, le coutumier juridique du Yatenga, établi par l'administration "*en accord avec les responsables coutumiers et religieux du Yatenga*" en 1950, reprend des dispositions du décret Mandel. Il rend indispensable le consentement des futurs époux, notamment celui des femmes (article 67 du coutumier), et il interdit formellement "*la coutume des fiançailles anticipées par lesquelles un père de famille peut promettre en mariage une petite fille...*". En interdisant le mariage des filles impubères, en exigeant le consentement des conjoints ou en réglementant les conséquences matrimoniales des unions, le décret Mandel comme le décret Jacquinot de 1951 "*constituèrent l'atteinte la plus sérieuse aux coutumes que le législateur français se soit permis durant la période coloniale*" [Cavin, 1998 : 36]. Aux yeux des autorités coloniales, libérer les femmes, signifie également libérer les jeunes hommes de la tutelle de leurs aînés masculins, et parallèlement, les filles de celle de leur mère : "*Dans les milieux indigènes de forme ancienne, les filles souffrent du mariage forcé, plus que les garçons qui peuvent choisir d'autres épouses. Il n'en va pas de même chez les évolués. Le jeune homme souhaite, presque toujours, former un ménage monogame*

9. Les exemples les plus caractéristiques sont les écrits de Sœur Marie-André du Sacré-Cœur [1938] ou le rapport de Denise Savineau [1938]. Sur ces questions cf. Barthélémy [2001] et Lydon [1997].

10. Cf. *World Bank Policy Research Report (Summary) : Engendering Development through Gender Equality in Rights, Resources and Voice*, Washington Africa Technical Department, Women in Development Unit, Technical Note, IBRD, Washington, 2000.

vivant à l'européenne. S'il se voit octroyer une femme inapte à tenir la maison, à élever les enfants, fermée aux travaux de son mari et dominée par une mère plus arriérée encore, c'est pour lui une véritable catastrophe. (...) Il importe d'affranchir nos élèves du joug abusif de leur père" [Savineau, 1938 : 12].

L'avènement de l'État indépendant ne remet pas en question ce projet de réforme social ni même l'idée qu'un changement de l'organisation familiale est indispensable au développement économique. La condition féminine est évoquée dans le pays à partir de 1975. De 1966 à 1980, le général Lamizana crée un ministère chargé des problèmes de la femme. C'est la Révolution mise en œuvre par Thomas Sankara dès 1983 et l'avènement du CNR (Comité National de la Révolution) qui va donner l'expression politique la plus nette à cette volonté de réforme des rapports familiaux. Le gouvernement révolutionnaire décide d'entreprendre ce qu'il désigne lui-même comme la lutte contre la "*chosification*" des femmes. Le Discours d'Orientation Politique fait de l'émancipation de la femme la deuxième priorité nationale après celle de l'armée et avant le redressement économique [Benabdessadok, 1985 ; Kanse, 1989]. L'émancipation des femmes est érigée en tâche primordiale du processus de destruction de l'ordre "*néo-colonial*". Le leitmotiv du CNR est d'abord la dénonciation virulente des conditions sociales et familiales qui rabaissent la femme au statut de "*bête de somme*". Le chef du CNR, dont la presse locale se fait le relais quotidien, "*critiquait l'exploitation et la "chosification" des femmes. Les maris "pourris" et "féodaux" étaient rituellement conspués lors des manifestations populaires*" [Kanse, 1989 : 67]. Parallèlement, Thomas Sankara rappelle aux femmes que la liberté se conquiert, qu'elles doivent agir elles-mêmes afin de faire aboutir leurs revendications ; le régime ne fait, lui, que créer les conditions de leur libération en se dotant d'un instrument de lutte, l'UFB (Union des Femmes Burkinabè).

Plusieurs mesures sont prises comme la lutte contre la prostitution, l'instauration d'un salaire minimum pour les femmes ou la création d'un "marché au masculin"¹¹. Parallèlement, les modifications des lois signent la promotion de la famille conjugale. Une refonte complète du droit de la famille est organisée, le droit doit désormais se démarquer des références coutumières comme de l'héritage juridique colonial. Une commission nationale, chargée de réfléchir à la constitution d'un nouveau code, fait en 1985 une proposition basée sur le modèle de la famille conjugale et sur l'égalité de tous les citoyens. Réunies à l'occasion de la "journée internationale de la femme", le 8 mars 1985, des femmes influentes de la société civile établissent une série de propositions prônant l'abolition du lévirat, la suppression de la dot et du mariage forcé et l'institution de la monogamie comme seule forme légale de mariage. Ces projets soumis à une large consultation populaire sont vivement critiqués. Les débats populaires révèlent une large hostilité face au projet d'abolition de la polygamie. Certaines femmes s'y opposent vivement arguant que la présence d'une coépouse peut assurer une autonomie

11. Ordinairement, ce sont les femmes qui font les courses au marché, mais ces jours-là seuls les hommes ont été autorisés par les forces de l'ordre, à se rendre au marché.

relative à la femme par le partage du travail quotidien et limiter le tempérament volage d'un mari. Ce projet se heurte également à la résistance des musulmans pour lesquels la polygamie est un principe. Le nouveau code de la famille est adopté en novembre 1988, sur la base de ces propositions, à l'exception de l'abolition de la polygynie [Benabdessadok, 1985 ; Cavin, 1998].

Le discours révolutionnaire a induit une nouvelle façon pour les hommes et les femmes de penser leur condition respective. Les données ethnographiques montrent que les Burkinabè se sont réappropriés ces discours et se positionnent par rapport à eux. Ainsi un mari peut reconnaître son côté "féodal" et le justifier ou une épouse utiliser les arguments développés par la Révolution sankariste pour imposer ses choix à son époux. Ces multiples conceptions – présentant comme modèles idéaux la famille nucléaire, les rapports de couple faits de dialogue et de collaboration – ont largement imprégné et sont sans cesse réappropriées et retravaillées par le sens commun en Afrique. Ils côtoient des modèles jugés comme plus spécifiquement africains comme celui de la grande famille polygame, modèle endogène et promu par l'islam. Ainsi, les normes, les représentations et les pratiques qui marquent les relations de couple sont multiples, parfois contradictoires et en constant remodelage. Les acteurs se réfèrent le plus souvent *a posteriori* à tel ou tel corps de représentations afin de justifier leurs actes. À ces représentations véhiculées par le gouvernement sankariste viennent s'adosser celles promues par les organismes internationaux qui sont relayées par une multitude d'ONG et d'associations locales comme par des initiatives gouvernementales.

L'idée sous-jacente à l'ensemble de la politique internationale est clairement affirmée dans le rapport de la Banque mondiale publié en 2000 : « *L'égalité entre l'homme et la femme est un élément primordial du développement – il en constitue même un des objectifs principaux* » [World Bank report, 2000 : 1]. Pour ce faire les organismes internationaux doivent engendrer des réformes institutionnelles « *une réforme légale s'impose en particulier en ce qui concerne la famille* » [World Bank report, 2000 : 2]. Sous cette injonction internationale, une nécessité s'impose aux ONG présentes sur le terrain : il s'agit, par les programmes mis en place, de contribuer à la réduction des inégalités entre hommes et femmes. Toutefois ces organismes internationaux ont une définition étroite du genre. Le genre y est pensé comme un attribut des personnes (on est homme ou femme) et non comme une modalité des relations [Théry, 2007]. Sur le terrain cette conception promue par les instances internationales trouve une traduction spécifique : aux yeux des acteurs locaux masculins, elle apparaît comme une injonction à transformer la répartition sexuelle des tâches ce qui est inacceptable pour les hommes comme pour les femmes rencontrés. Les propos de Mama et de Mustafa, en sont un exemple. Mustafa chef de famille titulaire d'un doctorat affirme : « *Tu sais, si l'égalité signifie que les hommes doivent commencer à faire la cuisine, moi je ne suis pas d'accord ; c'est une affaire de blanc, de toute façon ma femme ne me laissera jamais approcher ses fourneaux* » (juillet, 2007). Son épouse, Mama, interrogée sur cette question, tient à ses prérogatives dont la gestion des tâches du foyer fait partie. Dès qu'il s'agit pour elle – comme pour les autres femmes

interrogées – d'évoquer l'autonomie au sein du foyer, immédiatement la question des modalités de circulation de l'argent au sein du couple devient centrale. Mentionner les transactions monétaires revient alors aux yeux de mes interlocutrices à décrire leur relation de couple et plus généralement leurs relations intrafamiliales.

Mutations des pratiques matrimoniales

Dans les sociétés sahéennes, les migrations des jeunes hommes, la scolarisation, la monétarisation, l'adhésion aux religions du livre sont autant de phénomènes qui ont transformé les relations intrafamiliales. Comprendre les modifications des relations de couple impose de considérer les mutations des relations entre les générations comme au sein d'une même génération. Ainsi, les relations entre les sexes, les âges et les générations sont interdépendantes. Aujourd'hui, dans le contexte burkinabè, une partie des mariages continue à être arrangée par les aînés masculins et féminins des familles [Attané, 2007c ; Vinel, 2005] ; parallèlement des jeunes gens s'affranchissent de la décision de leurs parents et épousent la personne de leur choix, d'autres encore, essentiellement en milieu urbain, vivent en union libre. Ainsi, mariages contraints par les aînés, mariages arrangés mais consentis par les intéressés, mariages d'inclination, mariages imposés par les cadets à leurs parents et unions libres coexistent. La coexistence d'une multiplicité de formes d'alliance matrimoniale est un fait ancien, connu et commun aux différentes sociétés lignagères ouest-africaines¹². Les hommes et les femmes, au sein d'une même famille peuvent connaître un destin matrimonial différent. Un individu, homme ou femme, se voit au cours de sa vie imposer une union par des membres de sa famille puis être à l'initiative d'une autre. Contrairement aux discours véhiculés localement, les mariages guidés par un choix amoureux ne sont pas seulement l'apanage des jeunes générations [Attané, 2003, 2009a]. La diversité des formes matrimoniales est donc un phénomène ancien, antérieur à la colonisation et les unions par consentement mutuel ne sont pas seulement les effets de la modernisation. Parallèlement, des changements plus récents conduisent à la multiplication des formes de conjugalité dont témoignent, par exemple, l'augmentation de l'union libre mais aussi la multiplication de « formes conjugales intermédiaires », c'est-à-dire des couples vivant maritalement mais n'ayant accompli qu'une partie du cycle cérémoniel du mariage [Attané, 2009b]. Situées entre l'union libre et le mariage reconnu par tous et toutes, ces formes conjugales intermédiaires unissent des conjoints qui vivent sous le même toit parfois durant de nombreuses années et qui donnent naissance à des enfants. Les exemples ethnographiques en milieu urbain mettent en évidence le fait que si le cycle cérémoniel du mariage n'est pas accompli dans son ensemble, la vie maritale reste possible mais l'insertion des partenaires dans la famille alliée peut être fragilisée et les relations de couple peuvent s'en trouver modifiées. Ces formes conjugales

12. Pour ne citer que quelques-unes des nombreuses références, cf. Aryee [1999], Cooper [1997], Dacher & Lallemand [1992], Lallemand [1977], Parkin & Nyamwaya [1987], Rondeau [1994], Vinel [2005].

intermédiaires établissent un lien d'alliance entre les familles des conjoints mais un lien plus ténu que celui établi par les unions matrimoniales. En effet, le lien d'alliance ainsi ébauché est susceptible d'être remis en cause dans des contextes spécifiques par un ou plusieurs alliés. Nos recherches menées en particulier auprès de familles affectées par le VIH/sida, mettent en évidence que ces formes conjugales intermédiaires créent des configurations relationnelles qui peuvent fragiliser la position des femmes au sein de leur parentèle. Leur statut matrimonial intermédiaire vient justifier des ruptures d'entraide dans le cas d'un deuil ou d'une longue maladie.

L'augmentation des formes conjugales intermédiaires s'explique certes par l'effet conjoint de la précarisation économique des jeunes hommes [Attané, 2002 ; Antoine *et al.* 2001] par le relâchement relatif de l'autorité des aînés sur leurs cadets et par l'augmentation généralisée des prestations matrimoniales [Aryee, 1999]. Elle est également le reflet des mutations des relations de couple et des relations d'alliance. « *Les changements liés aux conditions économiques des individus ont des répercussions évidentes sur la constitution, sur la composition et sur la dynamique des ménages* » [Dial, 2008 : 12]. Le fait d'être en union intermédiaire peut justifier que la circulation de l'argent au sein du couple ne s'effectue pas de la manière dont la norme sociale le réclame.

L'argent dans le couple : entre devoirs et pratiques

La norme dans l'ensemble des sociétés d'Afrique de l'Ouest – norme régulièrement rappelée par l'ensemble du corps social – veut qu'il soit du devoir d'un mari de subvenir aux besoins de sa ou de ses épouses et de ses enfants. Cette obligation est perçue comme le corollaire direct de son autorité sur sa famille. Dans les faits, la participation des autres membres de la maisonnée aux frais quotidiens – dont la ou les épouses – est effective même si elle est tue. Toutefois les tensions autour de la participation des uns et des autres aux charges quotidiennes s'accroissent. Et si un formalisme certain tend à confirmer la position du mari comme pourvoyeur des denrées alimentaires et des frais afférents au foyer [Moya, 2008], des entretiens répétés auprès des différents couples rencontrés séparément témoignent des rancœurs, des tensions, des carences d'entraide que chacun impute à l'autre.

La figure de l'homme, chef de famille, pourvoyant aux besoins matériels de sa compagne ou de son épouse et à celle de ses enfants, si elle reste prégnante, s'estompe peu à peu dans les faits. De plus en plus d'hommes, devant l'augmentation des charges de la maisonnée, attendent des femmes qu'elles proposent leur contribution monétaire. Ils présentent cette contribution comme une adaptation normale et nécessaire et devant être durable face aux nouveaux impératifs sociaux et économiques. Parfois même, ils conditionnent l'acceptation des projets de leur épouse à cette participation, comme en témoignent les propos de Oumar, cadre supérieur dans l'administration : « *Je ne verrai aucun inconvénient à ce que ma femme développe son petit commerce, si elle avait compris les difficultés auxquelles*

je dois faire face, si elle m'avait dit par exemple « je vais assumer les frais de scolarité des enfants car je sais que de ton côté tu dois finir de payer pour la construction de la maison », alors là j'aurais vu qu'elle voulait m'aider, mais elle n'a pas fait cela, je sais qu'elle ne comprend pas mes difficultés ! ». Si les femmes participent de plus en plus aux frais quotidiens du ménage, il s'agit plus souvent pour elle de pallier les difficultés matérielles de leur mari que de prétendre occuper une place de partenaire financier. Ces femmes ne considèrent pas leur participation aux frais du foyer comme devant être systématique, à leurs yeux ce n'est pas leur rôle. Ainsi, Habibou qui alterne des activités de petit commerce (vente de pagnes...) et celle de restauration affirme : *« de mon côté, j'ai aidé mon mari ; beaucoup même, à chaque fois quand son travail ne marchait plus j'étais là, mais aujourd'hui il a une bonne situation ce n'est plus à moi de faire cela ! Lui, il soutient sa famille de gauche à droite alors qu'il doit penser à ses propres enfants ! »* Ainsi, ces différences de point de vue sont, dans certains couples, le lieu de vives tensions. Parallèlement, de plus en plus d'épouses se retrouvent seules à assumer les charges matérielles quotidiennes de l'ensemble de la maisonnée. Les hommes, de leur côté, voient leur entrée dans le monde du travail compliquée et retardée par les difficultés économiques. La circulation de l'argent modèle les relations de couple, transforme les attentes vis-à-vis de l'un et de l'autre sexe, modifie l'idée que chacun peut avoir de lui-même et de la relation à son entourage. L'exemple de Fati et de son époux, tous deux infectés par le VIH¹³, en témoigne. Fati après avoir occupé bénévolement durant six ans un poste de conseillère dans une association de prise en charge de personnes vivant avec le VIH vient, depuis octobre 2006, de se voir allouer un salaire (80 000 FCFA, soit 120 euros). Grâce à l'obtention de ce salaire, elle a pu aider son époux commerçant. L'attitude de son mari vis-à-vis d'elle, mais aussi vis-à-vis de sa famille étendue dans laquelle le couple vit, s'est complètement transformée depuis cette aide. Salifou a pu grâce au soutien de son épouse reprendre son activité commerciale et aujourd'hui – aux dires de son épouse – il défend plus ardemment les choix du couple vis-à-vis de sa propre parentèle. Il témoigne d'un plus grand respect à sa femme. Plus tard, rencontré seul, Salifou nous annonce que, grâce à l'attitude de sa femme, il n'a plus honte que les commerçants qu'il côtoie soient au courant de sa séropositivité.

Les valeurs morales occidentales attribuent prioritairement aux dons entre proches un caractère gratuit et réciproque [Caillé, 2000 ; Zelizer, 2005] ; il n'en est pas de même dans les contextes africains. Plusieurs recherches ethnographiques [Geschiere, 1994 ; Vuarin, 2000] ont montré qu'aux yeux même des acteurs donner sert une gamme d'intérêts opposés. Mes données mettent également en évidence que le don d'argent est à la fois source de légitimation, outil d'autonomisation, manifestation d'attachement, d'autorité ou de dépendance [Attané, 2003]. L'échange ne tend pas systématiquement vers la réciprocité car un grand nombre de relations ne sont pas conçues sur un mode égalitaire, bien au contraire. À travers l'échange de biens, il convient bien souvent ouvertement de recréer ou de

13. Tous les prénoms et noms des personnes vivant avec le VIH ont été modifiés.

conforter des hiérarchies, et ainsi, pour les hommes comme pour les femmes, d'asseoir son autorité sur certains et de prêter allégeance à d'autres. Parmi les différents couples légitimement mariés – c'est-à-dire ayant accompli toutes les étapes de la cérémonie de mariage – les hommes rencontrés cherchent à assumer, dans la majorité des cas, leurs obligations. Toutefois, lorsque leur épouse leur a été imposée par leur père, ou le frère aîné de leur père (réel ou classificatoire), l'époux va plus facilement se retourner vers ce dernier pour assumer les frais quotidiens. En revanche, s'il souhaite affirmer sa capacité individuelle à tenir sa position de mari et qu'il reconnaît et accepte son mariage (même si celui-ci est à l'initiative de ce dernier), il cherche dans ce cas à assumer ses obligations. Moins la relation conjugale est reconnue comme légitime, plus la circulation d'argent entre les deux membres du couple va venir signaler l'attachement réciproque ou au contraire le mécontentement ou la méfiance d'un partenaire vis-à-vis de l'autre. Autrement dit, pour les couples en union libre, le lien conjugal se construit autour de la circulation de l'argent.

Dans un tel contexte, la précarité économique influence la perception de la relation amoureuse. Une femme qui verra « son mari » se détourner de ses obligations – par exemple, partir au bureau sans donner « quelque chose » pour la sauce ou sans avoir laissé de quoi assurer l'ordonnance médicale du petit dernier – va percevoir de telles attitudes comme la manifestation du mécontentement de l'époux et comme sa volonté de lui signifier explicitement ce mécontentement. Cette manière de voir a été particulièrement perceptible auprès des femmes qui vivent en union libre et plus fortement encore chez celles en union libre qui sont infectées par le VIH. Dans ces cas, cette « défaillance » masculine n'est pas nécessairement perçue par ces femmes comme étant le résultat d'une incapacité économique réelle plus ou moins passagère de l'homme. L'homme de son côté ne peut avouer cette incapacité qui représente une honte [Ouattara, 1999]. Dans les couples vivant en union libre mais aussi, dans une moindre mesure, dans ceux en forme conjugale intermédiaire, chaque geste de l'homme est généralement perçu par la femme comme reflétant sa volonté de rester ou au contraire de rompre la relation ou de chercher à en poursuivre une autre parallèlement. Dans les faits, l'entraide se tarit quand l'homme veut rejeter. La femme apporte un soutien financier à son mari si elle redoute que le dénuement économique momentané de ce dernier lui fasse perdre la face, et ce, d'autant plus si elle est amoureuse. La circulation de l'argent prend encore une autre signification lorsqu'elle s'inscrit dans des relations amoureuses ne donnant pas lieu à une vie commune.

Quête de la relation durable, risques de l'éphémère

Pour les jeunes filles, l'injonction à trouver un mari et à se positionner sur le marché matrimonial peut conduire à se positionner sur le « marché sexuel¹⁴ ».

14. Le terme marché sexuel désigne toutes les relations affectives et physiques qui ont lieu en dehors du mariage et pas seulement en vue de celui-ci. [Cf. Antoine & Nanitelamio, 1990].

Une jeune fille surtout en milieu urbain doit prendre le risque – pour construire une relation durable – de vivre une relation éphémère, voir plusieurs relations menées concomitamment dont elle ne peut pas présager de l'issue [Bardem & Gobatto, 1995 ; Sévédé-Bardem, 1997]. Elle doit être capable de mettre en avant ses atouts tant physiques que ses qualités morales (politesse, respect, ardeur au travail, ne pas paraître volage...) pour débiter une relation et la faire si possible durer pour conduire au mariage. Cet impératif s'accroît avec l'âge, conduisant alors la jeune fille à multiplier les possibles. Dans ce jeu subtil – et souvent subi par chacun des partenaires – la circulation de l'argent a une place prépondérante et ce, de manière exacerbée en milieu urbain. Milieu urbain dans lequel la pénurie des ressources monétaires vient renforcer les tensions et les enjeux autour de leur circulation. Cette pénurie est le reflet des difficultés économiques bien sûr, mais également d'un ensemble de pratiques visant à mettre à distance les liquidités [Moya, 2008]. En effet, dans un contexte où il est difficile de refuser les demandes de soutien financier de la part d'un parent, prêter de l'argent à un tiers – et ainsi ne plus en avoir à disposition de manière immédiate – est un moyen de se soustraire à la demande.

Un ensemble d'expressions circule dans les capitales ouest-africaines pour désigner la multiplicité des relations amoureuses extra-conjugales possibles [Biaya, 2001]. L'image du « petit pompier »¹⁵ comme celle de « la Gngani »¹⁶ ne sont que quelques-unes des multiples figures des personnages et de types de relations assorties. À Yaoundé et Douala comme à Dakar, on parle des trois C (le Chic, le choc et le chèque) [Biaya, 2001 : 80]. Le « deuxième bureau » est désormais célèbre, même en occident où on lui prête une origine congolaise. Il apparaît, à travers ces multiples figures, largement admis pour un homme mais aussi, dans une moindre mesure, pour une femme de mener plusieurs relations parallèlement. Alors les relations extra-conjugales offrent deux visages radicalement opposés : elles paraissent soit totalement motivées pour les femmes par la quête de l'argent, les femmes satisfont dans ces cas aux désirs d'un homme ou de plusieurs hommes aisés par souci d'en obtenir un soutien matériel, soit elles sont guidées par le sentiment amoureux et les femmes peuvent alors être en position de donatrice vis-à-vis de leur partenaire (figure du « petit pompier »), la motivation monétaire étant dans ce dernier cas le fait du partenaire masculin.

15. Le « petit pompier » est un jeune homme qui entretient une relation amoureuse avec une jeune femme qui est l'épouse ou la maîtresse d'un homme plus âgé (le « titulaire »). Le « titulaire » est ici le pourvoyeur de ressources (logement, habillement, argent de poche, scolarisation, etc.) mais ne satisfait pas le désir sexuel de la jeune femme. Le jeune homme (le petit pompier) vient satisfaire le désir « éteindre le feu ».

16. À Abidjan, comme à Ouagadougou, « la Gngani », c'est la femme d'un certain âge mariée, veuve ou célibataire (avec des enfants) disposant d'une bonne situation financière, qui entretient une liaison amoureuse avec un jeune homme qu'elle prend en charge, ce dernier en retour la satisfait sexuellement. Le jeune a, quant à lui sa « titulaire » qu'il entretient grâce à l'argent offert par la Gngani.

Conclusion

Dès la période coloniale, la volonté de réforme des statuts assignés aux femmes est allée de pair avec les volontés de refonte des rapports de couple et des modèles familiaux. La promotion de la famille conjugale comptant un nombre limité d'enfants s'affirme donc comme une des voies indispensables conduisant au développement économique. Cette idéologie a été largement reprise par les gouvernements indépendants et aujourd'hui par les institutions internationales de développement. Elle est également défendue par la bourgeoisie émergente principalement catholique et dans une moindre mesure par des familles musulmanes bourgeoises. Parallèlement, le modèle de la grande famille polygame comme les réseaux de solidarités au sein de la famille élargie, sont présentés tant par les gouvernants que par les populations elles-mêmes comme étant authentiquement africains et comme devant être, à ce titre, défendus. L'entraide intrafamiliale est conçue comme le meilleur rempart face à la pauvreté grandissante et face aux risques d'explosion sociale. Ainsi, les représentations de ce que doivent être des rapports de couple « à l'africaine » oscillent entre deux pôles : d'un côté, mari et femme se doivent une entraide mutuelle dans le but d'apporter à leurs enfants directs la meilleure éducation possible et la préservation de leur santé ; de l'autre, épouse ou époux sont présentés comme défaillants car ils ne seraient pas capables dans la plupart des cas, selon les discours véhiculés par les femmes comme par les hommes rencontrés, de faire face ensemble, dans la concertation, à la construction puis à l'entretien de la maisonnée idéale : une maison de type occidental, avec un nombre limité d'enfants tous scolarisés.

Des présupposés idéologiques qui guident les politiques internationales sur les questions de genre ignorent le plus souvent les spécificités locales comme les dynamiques propres aux relations de genre au sein de chaque société. De plus, si l'accès aux ressources selon les sexes est considéré, la circulation de ces ressources au sein des couples, et plus généralement au sein des familles, n'est pas analysée. Pourtant, les changements les plus manifestes des relations de couple peuvent se lire à travers le sens de la circulation monétaire en son sein [Locoh, 1994] comme à travers la place accordée au dialogue [Tijou Traoré, 2006]. L'accès des femmes aux ressources est un facteur essentiel de leur autonomie décisionnelle, cet accès est largement dépendant du contexte relationnel du couple comme de la famille élargie de chacun. Prescriptions sociales sur les devoirs matériels des uns vis-à-vis des autres et pratiques effectives d'entraide font quotidiennement l'objet de débat et de conflits. Il m'apparaît que c'est précisément autour de la question de la circulation de l'argent au sein du couple que se joue et se rejoue la renégociation quotidienne de ce que doivent être les rôles de chacun.

BIBLIOGRAPHIE

- ANTOINE P., NANITELAMIO J. [1990], « Nouveaux statuts féminins et urbanisation en Afrique », *Genus*, XLVI, 3-4 : 17-30.
- ANTOINE P. *et al.* [2001], « Contraints de rester jeunes ? Évolution de l'insertion dans trois capitales africaines : Dakar, Yaoundé, Antananarivo », *Autrepart*, n° 18, p. 17-36.
- ANTOINE P. (éd.) [2008], *Les relations intergénérationnelles en Afrique. Approche plurielle*, Paris, Ceped.
- APPADURAI A. [1986], *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ARYEE A. F. [1999], « L'évolution des modèles matrimoniaux », in Aderanti Adepoju (éd.), *La famille africaine. Politiques démographiques et développement*, Paris, Karthala, p. 109-134.
- ATTANÉ A. [2002], « Identités plurielles des hommes mossi (Burkina Faso) : entre autonomie et précarité », *Nouvelles Questions Féministes*, 21 – 3, p. 14-27.
- ATTANÉ A. [2003], *Cérémonies familiales et mutations des rapports sociaux de sexe, d'âge et de génération. Ouahigouya et sa région. Burkina Faso*. Thèse de doctorat, EHESS-Marseille, 510 p.
- ATTANÉ A. [2007a], « Cérémonies de naissance et conceptions de la personne au Burkina Faso », *L'Autre*, vol. 8, n° 3, p. 333-347.
- ATTANÉ A. [2007b], « Les défis de l'incohérence ou comment penser la pluralité sociale ? L'exemple des cérémonies de funérailles, Ouahigouya et sa région », Burkina Faso, in Bierschenk T., Blundo G., Jaffré Y. et M. Tidjani Alou, *Une anthropologie entre rigueur et engagement. Essais autour de l'œuvre de Jean-Pierre Olivier de Sardan*, Paris, Karthala, p. 507-526.
- ATTANÉ A. [2007c], « Le mariage : indicateur et producteur du changement social au Burkina Faso », in *Stratégies de population et stratégies de développement : convergences ou divergences ?*, Actes du 1^{er} Symposium International de la Population, 24-26 juillet 2006, Dakar, IPDSR, p. 309-319.
- ATTANÉ A. [2008], « Choix matrimoniaux : le poids des générations. L'exemple du Burkina Faso », in Philippe Antoine (éd.), *Les relations intergénérationnelles en Afrique*, Approche plurielle, Paris, Ceped.
- ATTANÉ A. [2009b] (soumis), « Multiplicité des formes conjugales dans l'Afrique contemporaine. L'exemple du Burkina Faso », in Philippe A. et Marcoux R., *Transformations des formes et des modèles matrimoniaux en Afrique*.
- ATTANÉ A., (2009a), « Se marier à Ouahigouya : argent et mutations des rapports sociaux de sexe, d'âge et de génération au Burkina Faso », in Agnès Martial, *La valeur des liens. Hommes, femmes et transactions familiales*, Toulouse, éditions des presses universitaires du Mirail, Collection Les Anthropologiques, (parution, mai 2009).
- ATTANÉ A., OUÉDRAOGO R. [2008], « Le caractère électif de l'entraide intrafamiliale dans le contexte de l'infection à VIH », *Science et technique*, Sciences de la santé, numéro Hors Série, novembre 2008.
- BARDEM I., GOBETTO I [1995], *Maux d'amour, vies de femmes : sexualité et prévention du sida en milieu urbain africain*, Paris, Éditions L'Harmattan.
- BARTHÉLÉMY P. [2001], *Introduction au rapport d'ensemble présenté au Gouverneur général de l'AOF par Denise Savineau (1938). La famille en AOF et la condition de la femme*, Dossiers et recherches, 102, mai 2001, INED.

- BENABDESSADOK C. [1985], « Femmes et révolution », *Politique Africaine*, 20 : 54-64.
- BIAYA T.K. [2001], Les plaisirs de la ville : masculinité, sexualité et féminité à Dakar (1997-2000), *African Studies Review*, vol. 44, n° 2, p. 71-85.
- CAILLÉ A. [2000], *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer.
- CAVIN A.-C. [1998], *Droit de la famille burkinabè. Le code et ses pratiques à Ouagadougou*, Paris, L'Harmattan.
- COOPER B. [1997], *Marriage in Maradi. Gender and Culture in a Hausa Society in Niger. 1900-1989*, Portsmouth, Heinemann.
- DIAL F.B. [2008], *Mariage et divorce à Dakar, Itinéraires féminins*, Paris, Editions Karthala.
- DACHER M., LALLEMAND S. [1992], *Prix des épouses, valeurs des sœurs*, Paris, L'Harmattan.
- DE WITTE M. [2003], Money and Death. Funeral Business in Asante, Ghana. *Africa*, 73(4) : 531-59.
- GESCIÈRE P. [1994] « Parenté et argent dans une société lignagère », in Bayart F. (éd.), *La réinvention du capitalisme*, Paris, Karthala : 87-113.
- HIRSCHMAN A. [1980], *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, Paris, PUF.
- KANSE M. S. [1989], « Le CNR et les femmes : de la difficulté de libérer "la moitié du ciel" », *Politique Africaine*, 33, p. 66-72.
- LANGEWIESCHE K. [2003], *La mobilité religieuse. Conversions et changements religieux au Burkina Faso*, LIT-Verlag, Münster, Berlin.
- LALLEMAND S. [1977] *Une famille mossi*, Paris, Collection Recherches Voltaïques, p. 17.
- LOCOH T. [1989], « Changement social et situations matrimoniales : les nouvelles formes d'union à Lomé », *Dossiers et recherches*, 29, Ined-Paris.
- LOCOH T. [1996], « Changements des rôles masculins et féminins dans la crise : la révolution silencieuse », in Coussy J. et Vallin J. (dir.), *Crise et Population en Afrique. Crises économiques, programmes d'ajustement et dynamiques démographiques*, Paris, Les Études du CEPED, 13, p. 445-469.
- LYDON G. [1997], « The Unraveling of a Neglected Source. A Report on Women in Francophone West Africa in the 1930s », *Cahiers d'Études africaines*, 147, XXXVII-3 : 555-587.
- MARIE A. (éd.) [1997a], *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala.
- MARIE A. [1997b], « Les structures familiales à l'épreuve de l'individualisation citadine », in *Ménages et familles en Afrique – Approches des dynamiques contemporaines*, Les Études du Ceped, 15, CEPED/Ensea/INS/Orstom/URD, p. 279-299.
- MARIE-ANDRÉ DU SACRÉ-CŒUR, sœur, 1938 : « La femme mossi », *L'Ethnographie*, p. 15-33.
- MARTIAL A. (dir.) [2008], *La valeur des liens. Hommes, femmes et transactions familiales*, Édition des Presses universitaires du Mirail, Toulouse, collection Les Anthropologiques.
- MOYA I. [2004], « Démesure, jeu et ironie. Argent et don au féminin à Dakar », in Drach M. (éd.), *L'argent. Croyance, mesure et spéculation*, Paris, La Découverte, p. 167-180.
- MOYA I. [2008], « La place des femmes : de l'économie domestique au système cérémoniel. Islam, argent et relations de parenté à Dakar », Échanges transactions, relations, Journées d'Études de EHESS, Marseille, 15 mai 2008.
- NICOLAS G. [1986], *Don rituel et échange marchand dans une société sahélienne*, Paris, Institut d'Ethnologie.

- OLIVIER DE SARDAN J.-P. [1996], « L'économie morale de la corruption en Afrique », *Politique Africaine*, 63, p. 97-116.
- OUATTARA F. [1999], *Savoir-vivre et honte chez les Senufo Nanerge (Burkina Faso)*, Thèse de doctorat, EHESS-Marseille.
- PARKIN D., NYAMWAYA D. [1987], « Introduction : Transformations du mariage africain : changement et choix », in D. Parkin, D. Nyamwaya (eds.), *Transformations of african marriage*. Manchester University for the international African Institute.
- PARRY J., BLOCH M. [1989], « Introduction : money and the morality of exchange », in Parry J. & M. Bloch (eds), *Money and the morality of exchange*, Cambridge, Cambridge University Press : 1-32.
- RONDEAU C., [1994], *Les paysannes du Mali. Espaces de liberté et changements*, Paris, Karthala.
- SAVINEAU D. [1938], *La famille en AOF et la condition de la femme*, Rapport d'ensemble présenté au Gouverneur général de l'AOF par Denise Savineau. Introduction de Pascale Barthélémy, Dossiers et recherches, 102, mai 2001, INED.
- SÉVÉDÉ-BARDEM I. [1997], *Précarités juvéniles en milieu urbain africain (Ouagadougou) : « Aujourd'hui, chacun se cherche »*, Paris, Éditions L'Harmattan.
- THÉRY I. [2007], *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob.
- TIOU TRAORÉ A. [2006], « Pourquoi et comment en parler ? Dialogue conjugal autour de l'annonce de la séropositivité à son conjoint au sein de couples sérodiscordants à Abidjan (Côte-d'Ivoire) », *Sciences Sociales et Santé*, vol. 24, n° 2, p. 133-141.
- VINEL S. [2005], *Des femmes et des lignages. Ethnologie des relations féminines au Burkina Faso (Moose, Sikoomse)*, Paris, L'Harmattan.
- VIDAL C. [1991], *Sociologie des passions (Côte d'Ivoire, Rwanda)*, Paris, Karthala. (préface de Georges Balandier).
- VIDAL C. [1994], « La solidarité africaine : un mythe à revisiter », *Cahiers d'Études Africaines*, 136 : 687-691.
- VUARIN R. [2000], *Un système africain de protection sociale au temps de la mondialisation : ou « venez m'aider à tuer mon lion »*, Paris, L'Harmattan.
- WEBER F. [2000], « Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le Grand Partage », *Genèses*, vol. 41, p. 85-107.
- ZELIZER V.A. [2005], *La signification sociale de l'argent*, Éditions du Seuil, 2005. (*The Social Meaning of Money*, New York, Basic Books, 1994).

Échanges sexuels monétarisés, femmes et féminités au Maroc : une autonomie ambivalente

Mérim Cheikh*

« *Le don est une part essentielle de la transaction sexuelle* »
[Malinowski, 1970 : 319]

Introduction

Au Maroc, les divers rapports entre femmes et hommes se redéfinissent et se complexifient, notamment dans leurs dimensions intimes, amoureuses et sexuelles. À côté de la sexualité dans le cadre du mariage se développe une sexualité considérée « déviante » par la société car elle se pratique en dehors du mariage, cadre moral et légal : par l'article 490 du code pénal « *sont punies d'emprisonnement d'un mois à un an, toutes personnes de sexe différent qui, n'étant pas unies par les liens du mariage, ont entre elles des relations sexuelles* ».

En dépit de sa banalisation, mais en raison de sa non-conformité, cette sexualité ne peut être assumée et érigée en « culture publique » [Ferrié, 1995 : 192]. Elle ne trouve à s'exprimer que dans un entre-soi où toute entreprise de morale est désactivée [Becker, 1985 : 171]. Cette pratique se noue dans le secret vis-à-vis de certains proches et dans l'anonymat vis-à-vis des autres. Aussi, son observation nécessite de recourir à des « lieux intérieurs » [Ferrié, 1992] tels que la colocation de femmes célibataires, objet de mon travail empirique. Éloignée du cadre familial, cette forme d'habitat que j'ai partagé à Casablanca (en mai 2007) et à Tanger (de janvier à août 2008), d'une part, permet aux femmes de se mettre temporairement à distance des attentes de rôles et de se tourner vers des pratiques transgressives et, d'autre part, participe d'une relative mobilité sociale.

À Casablanca, notre appartement de quatre chambres situé dans le quartier populaire de Hay Hassani abritait seize autres femmes âgées de 17 à 39 ans et travaillant simultanément ou successivement dans la prostitution, la restauration et la domesticité. Cette superposition ou enchaînement de types de travail s'explique par la fragilité des situations socio-économiques de ces femmes qui les

* Aspirante FNRS, doctorante en anthropologie, Université Libre de Bruxelles et Université de Provence, meriamcheikh@gmail.com

fait vaciller de l'un à l'autre mais aussi d'une certaine conception de l'argent qui lie hommes et femmes¹. À côté du travail, toutes entretiennent des rapports intimes avec des hommes (non-clients) qui les aident financièrement.

À Tanger, la colocation a eu lieu dans un quartier historique et central de la ville et réunissait dans deux pièces six autres femmes âgées de 19 à 29 ans et oscillant durant la période de cohabitation entre prostitution professionnelle et échanges sexuels et/ou amours monétarisés. Selon la règle édictée par les femmes que j'ai côtoyées, ces espaces sont la majeure partie du temps féminins. Les visites d'hommes² y sont rares et se limitent à des cas particuliers (vendeurs, réparateurs, etc.) et d'urgence en cas d'absence de lieux pour les ébats quels qu'ils soient (professionnels ou amoureux)³. Par ailleurs, contrairement à ce qui est pensé, les femmes se prostituant que j'ai fréquenté ne sont pas soumises à un souteneur. Elles gèrent seules leurs activités professionnelles et intimes. Ceci ne signifie pas qu'il n'y ait pas un tissu d'acteurs profitant de l'argent qui circule. Aussi, loin d'être des macs, videurs de boîte, chauffeurs de taxis, policiers, hôteliers, gardiens, logeuses etc., sans organiser de traite, profitent de cette monétarisation.

Ces échanges monétarisés sont pour certaines de mes colocataires un moyen supplémentaire d'accéder à des ressources. Dans un contexte de précarité économique, entre mariage et travail, ces échanges et intimités monétarisés constituent une alternative temporaire à la réalisation féminine. Si ce type de sexualité monétarisée est le plus souvent appréhendé, en bloc, en termes de « prostitution » et de « débauche » (*fasad*), ses sens sont multiples et enchevêtrés. Du fait de leur aspect économique (dons monétaires ou de biens), ces rapports sexuels hors mariage peuvent certes prendre la forme d'une prostitution professionnelle en bonne et due forme (avec négociation de la durée, nature et tarif de l'échange), mais peuvent également être des relations d'amours monétarisées où le tarif est un don [Tabet, 2004]. Ces dons sont à première vue nécessaires pour ces femmes pauvres qui reçoivent ainsi une aide pour financer leurs quotidiens (loyers, nourritures), obtenir des biens de consommation (vêtements, objets, mobiliers etc.) mais aussi pour une grande partie aider la famille. À la suite d'un tel constat il est aisé de conclure que les femmes entretiennent ces relations sur le mode utilitariste et stratégique. Or, en considérant le discours des femmes mariées et en interrogeant la manière dont « les femmes conformes aux normes » conceptualisent le lien entre argent et homme, on observe que ces stratégies relèvent tout autant d'une attente du rôle masculin : c'est le propre de l'homme que de faire ces dons. Par conséquent, ces relations monétarisées semblent s'accorder à

1. De nombreux travaux sur le sujet en Afrique et en Amérique latine démontrent également cette porosité des frontières : Vidal [1977 & 1979], Werner [1994], Tchak [1999], Nencel [2001], etc.

2. Nous n'aborderons pas ici les discours d'hommes que nous n'avons pu collecter pour le moment pour des raisons liées aux confusions qu'entraînent mes rencontres avec les clients et aussi les amants : je suis sollicitée et même encouragée à nouer avec eux une relation. Pour éviter ces désagréments, j'ai jusque-là préféré arrêter la conversation.

3. Dans ces cas, une des chambres de l'appartement est évacuée pour laisser place au couple pendant une heure ou parfois toute une nuit.

l'idéologie dominante des rapports entre les sexes au Maroc où figure l'idée de l'aide masculine apportée aux femmes, transmise et assimilée au cours de la socialisation des jeunes.

Que l'argent soit au centre ne signifie pas que ces échanges entre femmes et hommes se réduisent à un strict rapport de domination qui accuserait de l'aliénation des femmes et ignorerait leur autonomie et leurs expressions intimes telles que l'amour, le plaisir ou la libido. Si je ne développerai pas ici ces questions, j'essaierai, en revanche, de saisir comment dans le cadre de ces relations et vis-à-vis de son entourage l'individu négocie ou pas l'attente-au-rôle et de comprendre l'ajustement ou le déplacement des normes que supposent, selon les contextes et les interactions, des pratiques découlant de différents registres de normes et univers de références enserrés dans un faux dualisme (tradition/modernité) qui les renvoie à des cultures et des espaces dits antagoniques. Ces univers s'enchevêtrent et loin d'être hiérarchisés les actrices tentent de les concilier en recourant à la gestion du dicible et de l'indicible. Partant de l'hypothèse que ces échanges mais aussi l'espace de vie des femmes qui y sont impliquées induisent l'émergence d'autres identités féminines caractérisées par l'autonomie sexuelle et une relative indépendance économique, il s'agira d'analyser la négociation des rôles féminins. Néanmoins, tel qu'il apparaît dans les trajectoires de certaines enquêtées, je montrerai que la (re)-définition d'identités sexuelles n'est pas linéairement évolutive et fixe et peut générer chez certaines femmes une hésitation entre des possibles que produisent l'écart avec les normes et l'identification aux normes de genre dominantes qui passe par la quête de stabilité et la consolidation de l'honneur.

Argent et sexe : pratiques banales ou déviantes ?

Sexualité et marché sexuel urbain

« *Quel est le sens de la virginité au Maroc. Il n'y a pas une fille qui peut dire qu'elle est encore vierge*⁴ » explique Hania, une de mes colocataires, âgée de 22 ans, originaire de Casablanca et vivant depuis deux ans à Tanger, où elle est venue pour fuir le malaise qu'elle ressentait vis-à-vis de son entourage depuis la perte de sa virginité mais aussi pour travailler dans les services et occasionnellement la prostitution. Même si, ces paroles permettent à mon interlocutrice de se dé-stigmatiser en arguant de la généralisation de son état, elles témoignent néanmoins de l'ampleur d'une réalité en porte-à-faux avec les dispositions légales, qui interdisent les relations sexuelles hors-mariage, et les structures référentielles dominantes qui norment les rapports intimes entre hommes et femmes. L'importance prise par cette sexualité en dehors du mariage doit être entendue aussi dans le contexte du recul de l'âge au premier mariage : celui-ci passe, entre 1960 et

4. À ce sujet ajoutons que la reconstitution de l'hymen et l'achat du certificat de virginité constituent des pratiques non exceptionnelles.

1999, de 24 à 31 ans pour les hommes et de 17 à 27 ans pour les femmes [Rachik, 2005 : 15]⁵.

En dépit de l'absence patente d'une étude plus récente, une enquête sur la sexualité des femmes réalisée entre 1981 et 1984 par S. Naamane Guessous, nous permet de constater qu'à cette époque déjà, 65,3 % des jeunes filles (19 ans en moyenne) déclarent avoir eu une expérience sexuelle avant le mariage, et 38,6 % disent ne plus être vierges [Naamane Guessous, 1991 : 46]. Le sociologue A. Dialmy associe cette évolution à la diffusion du modèle occidental, phénomène qui toucherait essentiellement les milieux moyens et aisés [Dialmy, 1988 : 52]. Si la diffusion de modèles en termes de féminités et de relations entre les sexes notamment à travers les canaux médiatiques (satellite, presse, Internet) est un paramètre pertinent (mais je ne l'analyserai pas ici), ses effets ne se limitent pas à une classe donnée. La présente enquête démontre qu'en effet une évolution similaire a lieu dans les milieux pauvres caractérisés par l'illettrisme et l'abandon scolaire féminin, ce dont atteste notamment le phénomène grandissant des mères-célibataires plus important au sein de ces couches sociales [Naamane Guessous, 2005].

L'articulation de ces rapports au contexte socio-économique montre que la voie de réalisation pour les femmes que constituait en grande partie le mariage ne fonctionne que très faiblement⁶. Le chômage touche fortement femmes et jeunes-filles peu qualifiées, d'origine rurale ou urbaine, dont la seule issue est celle de travailler dans la domesticité, la restauration, les services (coiffure, esthétique, etc.), les usines et le travail du sexe. C'est souvent dans le cadre de ces activités professionnelles qu'elles louent, seules ou à plusieurs, des chambres dans des appartements collectifs situés dans des quartiers *sha'bi* (« populaires ») et/ou périphériques des grandes villes. Non-mariées ou divorcées, mères ou sans enfants, ces femmes ont des profils et des trajectoires ou carrières différentes mais présentent des similarités dans le type de relations qu'elles entretiennent avec les hommes où l'argent a une place centrale.

Des relations ambiguës et difficiles à nommer

Si l'argent explicitement au cœur de ces rapports confère à ces relations les caractéristiques de la prostitution, néanmoins, en interrogeant le vocabulaire qu'emploient hommes et femmes [Cheikh, 2006 : 82] et en comparant ces échanges aux modes d'échange au sein des couples mariés, la frontière entre les deux s'obscurcit. La monnaie d'échange n'est donc pas ce qui les différencie et

5. Cette nuptialité tardive qui s'ajoute au développement des moyens contraceptifs affecte à son tour l'indice de fécondité qui passe de 7 enfants par femme en 1962 à 2,5 en 2004 voir : Comité Directeur [2005], *50 ans de développement humain. Perspective 2025. Rapport Général*, [En ligne] <http://www.rdh50.ma/fr/general.asp> (07 mai 2008), p. 14.

6. Même au sein du mariage on remarque que les femmes travaillent de plus en plus. Cette situation ajoutée à l'absence de revenus masculins explicite une confusion des statuts masculins et féminins et provoque conflits et violence : Bouasria [2008].

les nuances semblent d'avantage concerner les comportements des actrices et leurs modes d'application des normes de genre.

Pour nommer la prostitution, le dialecte marocain n'emploie pas l'arabe classique « *al-bagha'* » mais l'injure « *qahba* » (« pute ») ou le verbe « *tat-fsad* » (« elle se corrompt ») qui renvoie à la notion de « *fasâd* » (« débauche » ou « corruption ») ou à celle juridique de « *zinâ'* » (« fornication ») qui englobe toutes les relations illicites et illégales : les relations non matrimoniales sont autant que l'adultère et la prostitution des expressions du « *zinâ* ». Aussi, les actrices de ces pratiques sont indistinctement qualifiées de « *fasdât* » (« corruptrices ») ou de « *qahbât* » (« putes »). En ne différenciant pas le travail du sexe du reste, le *zinâ* renforce l'idée de porosité entre des catégories de représentation – la professionnelle du sexe est tout aussi « corruptrice » que la femme autonome sexuellement – et force l'ambiguïté. Quant aux femmes qui se prostituent, c'est le terme « *l-khrij* » (« sortie ») qu'elles emploient lorsqu'elles nomment leurs activités⁷. En outre, « *l-khrij* » s'apparente moins à l'idée de travail qu'à celle de divertissement en espace mixte : on se rend dans des lieux de divertissement pour y rencontrer des hommes, boire et danser avec eux [Kezari, 2008]. À défaut de définir le service sexuel clairement tarifé en termes de travail, ces femmes bricolent leurs manières de le nommer et en parlent en termes de débrouillardise : « *tan-dabar* » (« je cherche, je me débrouille »), « *tan-dipani* » (« je me dépanne »). Ces termes désignent plus des situations et des comportements contraires aux normes qu'une activité économique.

Dans la mesure où il revient à l'homme de pourvoir aux besoins de sa femme⁸, l'argent n'est pas tabou et ne salit pas. À l'instar des femmes de cette enquête, certaines autres que j'ai fréquentées et/ou interrogées – mariées ou célibataires, de classe moyenne, exerçant une activité – affirment à répétitions qu'elles « *détestent les hommes qui ne donnent pas d'argent. À la femme : il faut lui donner de l'argent et prendre soin d'elle* ». C'est d'ailleurs le refus du mari de « *remplir le frigidaire* » sous prétexte que la femme recevait de l'argent de ses enfants qui déchirait ce vieux couple de classe moyenne et faisait dire à l'épouse que ce n'était « *plus un homme* ». En d'autres termes, les femmes attendent que les hommes leur fournissent également des biens ou leur offrent une aide dans leur existence et les hommes, quant à eux, se conforment à leur rôle. À ce propos c'est à l'homme de proposer l'argent et si la femme vient à le demander « *tout n'aurait plus de sens* » comme me le confiait une jeune fille. Cette circulation fait aussi l'honneur masculin. Il est vrai que les plaintes des hommes à l'égard des exigences féminines en matière de dons sont récurrentes mais dans la pratique on remarque que payer à la place de l'homme revient à l'insulter. Aussi, « *cadeau* » ou encore « *aide* » (*mu'awana*), sont les termes qu'ils utilisent pour qualifier les dons octroyés à leurs

7. Entre elles et en contexte amical elles utilisent l'insulte « *qahba* » comme un retournement du stigmate [Petherson, 2001].

8. Cette obligation est inscrite dans la Moudawwana (code de la famille et du statut personnel) et a été reporté dans la nouvelle de 2004 : « l'époux doit pourvoir à l'entretien de son épouse dès la consommation du mariage » (art. 194).

amies. Au-delà de l'aspect matériel, un aspect immatériel fait partie de cette logique de circulation : ce sont des rôles sexués et des statuts féminins et masculins qui « circulent ». Cette pratique du don entre les sexes construit la manière dont femmes et hommes conceptualisent l'argent. Légitimée dans le cadre du mariage, cette conception s'élargit aux autres relations jugées transgressives, bien que courantes, car nouées en dehors du mariage. Par ailleurs, de même que ces relations sont stigmatisées, j'ai pu observer auprès de mes colocataires, que la non-conformité aux normes de circulation d'argent entre les sexes est condamnée. En interrogeant les sens que prend pour elles le discours sur ma vie intime, j'ai très vite compris qu'avouer ne pas recevoir d'argent de son ami provoque dégoût et stigmatisation. Elles ne considèrent pas cette sexualité « pour rien » comme une marque d'autonomie ou encore comme l'expression d'un exercice du plaisir pour soi mais plutôt comme une marque de faiblesse voire un manquement à la féminité et l'incapacité d'être aimée puisque les dons prouvent l'attachement de l'homme. En effet, une des femmes m'expliquait que recevoir de l'argent de son amant c'est une manière de mesurer l'amour qu'il lui porte et qu'elle en ressent aussi plus de plaisir sexuel.

Dans ce cadre, plus qu'un simple outil de transaction, l'argent ne peut à lui seul réduire ces relations à la prostitution. Même si il signifie une aide certaine pour les femmes, la monétarisation des relations ne peut se comprendre qu'en termes économiques. Loin du travail du sexe, ces relations s'apparentent à la conjugalité classique. Paola Tabet qui décroissent les catégories mariage et prostitution montrent que, dans chacune d'entre elles, la sexualité des femmes est un enjeu lié à des rapports d'argent et au pouvoir masculin : la femme rend un service sexuel en échange d'argent, de biens ou de prestige. Et, avance que ces formes relationnelles que tout oppose *a priori* font ainsi partie d'un ensemble qu'elle nomme « *continuum économique-sexuel* » [Tabet, 2004]. L'idée de continuité permet donc de placer dans un même ensemble les échanges qui suivent la norme et ceux qui en dévient parce que la sexualité est toujours échangée contre des dons et que cet échange répond aux cadres des rôles sexués institués. Ce qui fait la déviance des unes et pas des autres réside dans le fait de se conformer à ces cadres mais en dehors des registres normant les relations hommes/femmes, ce qui crée, telles que le montrent l'observation des femmes en colocation, des sujets multi-situés et partant peut être des alternatives identitaires.

L'espace social de la colocation : une autre idée du féminin ?

Un nombre croissant de Marocaines choisit la colocation pour des raisons liées au travail, aux études, aux problèmes familiaux ou encore à la vie sentimentale. Phénomène jusqu'ici ignoré par les chercheurs, la colocation féminine, en permettant aux femmes de rencontrer sans entraves leurs amants ou clients, constitue une nouvelle manière de vivre la ville et participe de la production d'une figure urbaine originale, celle d'une personne non liée à une famille ou à un mari et dont les contraintes se réduisent sensiblement. L'éloignement des familles n'astreint

plus ces femmes aux règles de fréquentation de l'espace public propres à leur genre (les sorties fréquentes, sans buts précis et la nuit ne sont pas tolérées voire interdites). Aussi, la colocation est l'un de ces espaces dans lesquels il est possible d'avoir et de tenir des récits sur des comportements inattendus. Bien que courante, elle est encore mal acceptée en raison du desserrement du contrôle familial qu'elle suppose et d'un élargissement des possibles en matière d'individuation et notamment de divertissement. Les expériences considérées comme hors-normes que vivent ces femmes sont pour elles des occasions de se divertir et de découvrir des alternatives à la féminité normative. En bref, elles fabriquent des féminités pragmatiques et autonomes. On verra, toutefois, qu'il convient de nuancer cette autonomisation et donc l'idée d'émancipation des rôles traditionnels ou de rupture radicale avec les cadres référentiels dominants et le milieu d'origine.

La fréquentation des lieux de fêtes nocturnes, la prise d'alcool entre filles, la consommation de drogue, les voyages touristiques etc. sont pour mes colocataires autant d'expressions du divertissement auquel s'ajoutent les visites de ou chez les copines et les récits d'événements qui permettent la transmission et l'apprentissage d'expériences transgressives. Ces activités s'inscrivent dans des féminités distinctes. Telle que se configure la féminité positive chez elles, nous passons nos journées à nettoyer et lessiver et à dormir, discuter allongée sur nos matelas, à regarder feuillets, films et clips déjà vus. À côté de ces journées d'ennui intenable, nous sortons entre filles, à la plage, dans les bars, les salles de jeux, etc. Des photos, collectionnées et cachées précautionneusement (certaines voyageant avec), où elles apparaissent habillées en tenue sexy et faisant la fête entre amies, témoignent de ce vécu qu'elles qualifient de « folie » (*el-hamaq*) signifiant par là qu'elles sont dans un espace particulier et temporaire, dans un autre cadre de féminité rompant avec la monotonie d'un quotidien spécifiquement féminin.

L'idée d'un moment ponctuel est entre autre vérifié par la manière dont se fait la prise de drogue et d'alcool à la maison ; elle donne lieu à une préparation explicitée longtemps à l'avance et à une mise en scène marquant la réalisation d'un fait inhabituel, déviant, que l'on dramatise s'il faut. Pour reprendre Howard Becker [1985], il peut aussi s'agir de mettre en scène la participation à une pratique déviante dans un lieu nouvellement investi. Aussi, même six mois après l'installation et malgré la proximité des filles, les soirées alcoolisées continuaient d'être spectaculairement annoncées. La prise d'alcool allant de soi dans les bars et boîtes de nuit, se comprend différemment au sein de la colocation et il s'agira lors de ces moments festifs de vérifier l'adhésion des nouvelles et de neutraliser les critiques de celles qui n'y participent pas. Pour signifier le caractère extra-ordinaire de cette pratique dans cet espace, elle est mise au centre des activités mais aussi de la pièce (bouteilles, verres et glaçons sont posés par terre au milieu et détrônent pour la soirée la télévision qui, quotidiennement, occupe cette place et qui est momentanément convertie en fond musical : les nombreuses chaînes satellitaires arabes – Melody, Rotana, Art, etc. – étant les ressources musicales les plus appréciées). Pour certaines, ces moments sont une sorte d'initiation et peuvent donner lieu à des débuts de « carrières déviantes » [Becker : 1985] que caractérisent le

fait de fumer ou de prendre de l'alcool. Cet apprentissage est à tour de rôle encouragé ou critiqué, parfois par une même personne. Ainsi, Souad, 20 ans, femme de ménage originaire du Rif, vit gratuitement, dans les différentes chambres de notre appartement casablancais, en échange de services domestiques et selon les humeurs des autres femmes [Cheikh, 2009]. C'est avec certaines d'entre elles qu'elle commence à fumer régulièrement la cigarette et teste le hachisch et l'alcool. Le fait qu'elle fume et continue à le faire même en dehors des moments festifs est peu apprécié des autres filles, qui pourtant fument également. Entre encouragement et admonestation, la jeune fille se voit en fait reprocher un comportement allant à l'encontre de son statut, celui de jeune fille vierge. Souad n'est pas comme les autres et de ce fait souffre d'une distinction inversée de leur part : elle n'appartient pas au groupe des initiées, c'est-à-dire celles qui fument, boivent et ont des relations sexuelles. Si elle a accès à la parole circulant dans ces lieux de l'entre-soi, elle n'est pas reconnue comme pair, alors qu'à l'inverse, je l'étais en raison de ma non-virginité.

*Relations monétarisées :
trajectoires et pratiques de certaines colocataires*

Ces activités ne sont donc pas sans lien avec la sexualité, le rapport au corps et aux hommes. L'espace social de la colocation est un espace féminin, certes, mais aussi un espace masculin puisque les hommes occupent une grande partie des discussions entre colocataires. Non pas seulement parce que nous avons affaire à de jeunes romantiques mais, aussi, parce que d'eux dépendent les ressources économiques. Économiquement indépendantes par rapport à leur famille, ces jeunes femmes sont néanmoins liées à un ou plusieurs hommes qui leur fournissent les moyens de leur subsistance.

La relation amoureuse et/ou sexuelle est un moyen pour consommer et se divertir ainsi qu'une source de revenus. « *Il m'aidait, il me payait le loyer* », explique Khadija au sujet de son petit ami. Originaire de la campagne au sud de Casablanca, elle vient à la ville à l'initiative de ses parents, qui la placent en tant que femme de ménage dans une famille. Après un bref séjour illégal en Hollande, elle revient et enchaîne les petits boulots dans le ménage. Elle habite d'abord chez ses employeurs puis chez sa tante, qu'elle quitte pour une colocation à Hay Hassani, où elle vit sans contraintes ses fréquentations masculines. Dans ce quartier, elle rencontre son ami, un vendeur de vaisselle au sol, qui peu à peu l'aide financièrement. Leur relation se passe bien. Ils sortent, s'aiment et vont s'asseoir dans des cafés où il lui offre limonades et jus de fruit. Il l'aide à régler son loyer, lui achète des vêtements, lui offre de la vaisselle, en bref, lui fournit ce dont elle a besoin et ce qu'elle désire. Son travail se trouvant à proximité du logement de Mustapha, elle finit par passer la majeure partie de son temps libre dans sa chambre. « *C'est son bon côté. Je lui disais : « il me faut, je veux acheter ça, ci ».* *Il me disait : « n'achète rien, je vais te donner ».* *Bon, il m'a donné de la vaisselle, les vêtements il me les achetait lui. (...) mais j'avais honte. Je ne voulais pas lui dire : « il me faut ça ou ci ».* *Si je voulais acheter des choses, je lui disais : « voilà*

je veux acheter », pour qu'il comprenne lui-même et que je n'aie pas à lui dire directement. »

Dans cette relation, l'argent s'entremêle à l'intime. Cette dimension est importante pour Khadija qui a du mal à s'en sortir. C'est grâce à une amie qu'elle comprend l'utilité d'une relation avec Mustapha qu'elle rencontre alors qu'elle accompagnait cette amie voir son copain qui lui payait son loyer. Khadija apprend et s'inscrit dans une pratique courante de l'échange monétaire. Toutefois, elle ne se considère pas comme une prostituée et n'emploie jamais le terme de « *khrij* ». Au contraire, elle insiste pour établir une distance entre elle et certaines de ses colocataires – professionnelles – qui « sortent ». De son point de vue, sa relation avec Mustapha n'a rien à voir avec la vente de services sexuels de ces filles qu'elle qualifie de « malchanceuses » ou de « filles pas bien ». De son point de vue, ce qui la différencie de ces femmes ne réside pas dans l'argent reçu de la part d'un homme mais dans la multiplicité et simultanété des relations et la clarté énoncée de l'échange. Réclamer ostensiblement l'argent auprès de différents partenaires donne, selon Khadija, une image négative de la femme. Nous l'avons vu, en cas de besoin ou d'envie de consommer elle se contente de suggérer à son compagnon. Il semblerait qu'il soit nécessaire de maintenir un non-dit pour ne pas perdre la face et maintenir le sens d'une relation « normale » entre homme et femme.

D'autres femmes oscillent, simultanément ou successivement, entre relations avec des petits copains, des amants-clients et des clients. Le cas de Salima, 19 ans, illustre cette circulation multi-située sur le marché de l'intime. Tangéroise de naissance, elle arrête l'école en seconde par désintérêt mais surtout en raison du travail qu'elle est obligée d'assurer chaque été avec sa sœur pour financer la rentrée scolaire. À l'âge de 15 ans, elle entre au service d'un saoudien qui l'emploie comme femme de ménage et aide cuisinière dans une maison où il reçoit chaque soir des groupes de femmes qui viennent le « divertir ». Salima explique que, las de toutes ces filles, il la rejoint un soir dans la cuisine et tente de l'embrasser. Voulant préserver sa virginité, elle le repousse et est renvoyée sur le champ.

Après cet événement, elle se rend à Ksar Kbir (troisième ville du Nord avec Tanger et Tetouan) avec sa sœur et trouve un autre emploi dans un café. Cet été-là, elle « *apprend tout de la vie* » dit-elle. Elles rencontrent des garçons avec qui elles sortent et s'amusent. L'été passe, elle reprend l'école mais perd tout intérêt pour les études. Les garçons rencontrés à Ksar, plus âgés qu'elles, viennent les retrouver devant le lycée. Elles les suivent et s'initient aux divertissements jusque-là inconnus : sorties à la plage, cafés, golf-azur (salles de billards très fréquentées présentes dans presque chaque rue) alcool et drogues (haschich, ecstasy et cocaïne). Salima a son premier rapport sexuel avec un des garçons de la bande, qui se met à lui donner de l'argent sans qu'elle le lui demande. Elle poursuit cette relation durant toute l'année scolaire. Par la suite, ils se perdent de vue, elle ne retourne pas à l'école et continue à sortir et rencontrer d'autres hommes. Elle quitte le logement familial, prétextant un emploi en usine, pour des colocations

dans différents quartiers de la ville, et entretient plusieurs relations qui lui permettent de gagner de l'argent et de soutenir la famille. Elle pratique aussi la prostitution qu'elle arrête et se consacre, depuis un an, à un seul homme qui devient son unique soutien financier. Elle dit ne pas l'aimer et n'être avec lui que par intérêt. Pourtant, jour après jour, l'idée se répand dans la colocation que cette relation est bien plus qu'une simple histoire d'argent et que Salima est amoureuse de lui. En réalité, la situation est un peu plus complexe : Salima est plus ou moins heureuse dans cette relation qui, même si elle n'aboutira pas à un mariage, lui apporte une stabilité financière mais aussi relationnelle. Elle est en effet lasse de cette période où elle entretenait plusieurs relations à la fois et croit qu'il est préférable d'en entretenir une seule. Pourtant, son amant ne l'appelle plus qu'une fois par semaine et, en attendant de le récupérer et de retrouver sa stabilité, elle renoue avec le travail du sexe en boîte de nuit : « *Je suis revenue au même point où j'étais avant, je sors. Un soir avec un, un soir avec l'autre. Mais ça y est c'est fini, plus d'amour, plus rien. Plus jamais je n'aurais de relation. Juste mon intérêt* ». Son retour à la prostitution l'a replongée dans l'usage de drogue (en particulier de l'ecstasy), qu'elle prend pour se désinhiber au moment d'aguicher le client mais qui peu à peu la stigmatise au vu des colocataires voyant dans la régularité de cette pratique le risque de devenir une *shamkara* (délinquante).

Après une relation exclusive d'un an, Badiia, 24 ans, originaire de Salé (ville jumelle de Rabat), n'a actuellement que des échanges sexuels professionnels avec les hommes. Parlant de son ancienne relation, elle confie : « *On habitait ensemble à Tanger, il me donnait tout mais on s'est séparé et j'ai commencé à sortir. J'ai dit à ma famille que je venais travailler dans une usine. Je ne voulais pas y travailler, j'étais bien avec lui. Ensuite il a fallu que je gagne de l'argent. Je sortais dans les meilleures boîtes. Depuis cette histoire, je ne me suis remise avec personne d'autre. Quand j'en ai marre je rentre et reste un peu avec ma famille. J'essaie de ne plus revenir à Tanger.* » Contrairement à Salima, qui pourvoit financièrement aux besoins de sa famille, Badiia, dont les deux sœurs émigrées en France et aux Émirats Arabes Unis entretiennent la famille, ne se prostitue que pour assurer ses propres dépenses et maintenir un style de vie autonome qu'elle ne peut mener en habitant chez ses parents : « *Chez moi j'ai besoin de rien, je pourrais m'inscrire à l'école et apprendre un métier ou des langues, mais je n'ai pas de liberté* ». Aussi autonome fût-elle, toutefois, cette existence ne satisfait pas Badiia qui, à l'été 2007, fait un mariage blanc avec un marocain vivant à Barcelone : « *Cette vie [la prostitution à Tanger] m'use, ce serait mieux pour moi de revenir à Salé et d'attendre que les papiers pour Barcelone arrivent* ».

L'Europe : prolongement de la colocation

Comme le montre le cas de Badiia, même si l'entrée sur le marché sexuel en tant que célibataire permet une relative autonomie économique, et que le mode de vie qu'il implique bouscule les conceptions dominantes de l'identité de genre féminin au Maroc, les intéressées n'en demeurent pas moins conscientes qu'un tel style de vie les construit en « déviantes ». Aussi, ces femmes vont s'efforcer

de faire de ces moments de concubinage et/ou de prostitution des parenthèses, des périodes de transition appelées à prendre fin grâce à la migration et/ou au mariage.

Le désir d'Europe va dicter leurs stratégies de rencontres mais aussi les procédures d'obtention de passeports qu'elles déclenchent pour se tenir prête dans l'éventualité d'une rencontre qui conduirait par le mariage blanc ou l'achat de visa vers l'Europe. Un ailleurs proche où les possibilités de réalisation sont floues voire taboues. Les nouvelles des copines qui ont réussi à passer le Déroit sont filtrées selon les attentes, les aspirations et l'imaginaire construit sur la migration. Lorsque la migration a lieu elle peut se faire de manière aventurière, c'est le cas de Zohra qui quitte avec un faux passeport le Maroc pour l'Espagne. Dans certains cas ce sont les réseaux familiaux – ce qui souligne la pérennité des liens avec le milieu d'origine – qui sont mis à profit. Ainsi, Badiia dont les deux sœurs, aux trajectoires similaires à la sienne, ont émigré, fait un mariage blanc avec un ami de son frère. D'ailleurs, jusqu'à aujourd'hui, toutes les informations quant à l'évolution de la procédure passent par son frère. Ce mode arrange Badiia car il évite d'approfondir les liens avec cet homme qui pourrait lui refuser le divorce une fois en Espagne. Elle perdrait une autonomie plus compatible au mode de vie européen que marocain. Son attachement à l'autonomie ne signifie pas qu'elle rejette le mariage. Au contraire, ce que Badiia réfute c'est la possibilité de rester avec un homme qu'elle a payé pour se marier, pour émigrer. D'une certaine manière elle conteste le renversement du sens de la circulation monétaire entre femme et homme. Ce renversement est une transgression à « l'ordre des choses ». De son point de vue, sur cette base il ne peut y avoir de normalité conjugale telle que présentée dans les récits qu'elle a des trajectoires d'autres migrantes. Après des années difficiles, les sœurs de Badiia se marient, ont des enfants et réinvestissent les places de mères et d'épouses.

Le mariage est donc activement recherché, car il reconstruit pudeur et honneur fragilisés par la perte de virginité, les échanges sexuels de toutes sortes et l'habitat en colocation. Et, qu'on soit vierge ou pas, c'est ce lien qui permet de passer du statut de « fille » à celui de « femme ».

Être une fille ou être une femme : ambivalences identitaires

Au Maroc, une personne de sexe féminin non mariée est toujours considérée par la société comme une « fille » (*bent*) indépendamment de son âge. Quand bien même elle aurait perdu sa virginité, vivrait en concubinage, aurait un partenaire ou pratiquerait la prostitution, elle sera toujours appelée de cette manière en l'absence d'état matrimonial passé ou actuel – la divorcée est une « femme » (*mra'*). De ce fait, les femmes rencontrées vont tenter d'accéder au marché matrimonial, qui leur offrira ce qu'elles considèrent être un vrai statut et mettra un terme au trouble et aux tensions que suscite leur état, transgressif, de « fille » non vierge. Cette obéissance à l'assignation de genre est tout de même associée à des stratégies garantissant une mobilité sociale comme la migration par le mariage.

Féminités en concurrence : femme première, femme non liée

C'est dans le cadre même des échanges monétarisées que ces jeunes femmes se retrouvent parfois assignées à un statut de concubine monoandre. Pour leurs partenaires masculins, il s'agit de les faire passer de la position de « *femme non liée* » (qui n'appartient plus à un seul homme – père ou mari – mais qui s'appartient) à celle de « *femme seconde* », c'est-à-dire de maîtresse entretenue [Heinich, 1996]. Il s'agit par là de les soustraire à l'univers de la colocation qui, parce qu'éloigné de la surveillance des proches, n'offre aux hommes aucune garantie quant à la fidélité de leurs amies.

Latifa, 25 ans, coiffeuse, divorcée et mère d'un enfant de 6 ans, fréquente quelques mois avant son décès, un marocain de Belgique. Pratiquant et avec le consentement de sa première femme, ce dernier l'épouse religieusement⁹ puis exige qu'elle fasse ses prières quotidiennes et porte le voile. Quand il est en Belgique, il l'appelle chaque soir, et Latifa le rassure alors en affirmant se trouver chez sa famille alors qu'elle vit avec nous pour pouvoir rencontrer, sans encombrer, d'autres partenaires et pourvoir ainsi aux besoins (vêtements et mobilier) de sa famille. Originaire du quartier où se trouve la colocation, elle porte le voile non pas parce qu'il le lui a demandé mais parce qu'il lui permet de sortir incognito et d'éviter de rencontrer ses proches, qui la croient en déplacement.

Hania, évoquée au début, dont le père est brancardier dans un hôpital casablancais et la mère au foyer, a travaillé un moment dans différents bars de boîte de nuit. En 2006, elle y rencontre son compagnon actuel, qui lui demande d'arrêter le travail et lui propose en échange de lui donner l'argent qu'elle gagne. Même si elle loue avec nous, elle habite la plupart du temps chez lui, où elle reste toute la journée devant le poste de télévision en attendant son retour. Lasse de son inactivité et de la prise de poids qui en résulte, elle décide, en mars 2008, de réintégrer notre colocation et de revivre les petits riens qui font son quotidien : fumer, boire et discuter ou aller se divertir entre filles. Elle envisage aussi de reprendre un travail qui, petit à petit, la délierait de la dépendance économique et du contrôle qu'exerce sur elle son compagnon, qui s'obstine à ne pas vouloir l'épouser. Ainsi, c'est un désir de divertissement qui est d'abord à la base de son départ. Cependant, malgré les encouragements de ses colocataires à rompre cette relation, Hania hésite devant le risque de perdre un soutien financier régulier et d'être contrainte à une situation de multipartenariat.

En effet, c'est non seulement l'idéal de la relation unique mais également l'« *imagerie conjugale* » traditionnelle [Vidal, 1977 : 124] qui persistent chez les hommes et les femmes elles-mêmes. Cette dernière est pensée comme un moyen de résorber la distance prise avec les normes et de sortir ainsi d'une situation

9. C'est-à-dire par la *Fâtîha*. Cette première sourate du Coran est lue devant des témoins et rend licite l'union de deux personnes sans que la présence d'un « *dul* » (sorte de notaire spécialisé dans le droit musulman) ne soit nécessaire. Cette forme d'union, légitime au regard de certains pratiquants, ne l'est pas aux yeux de la loi.

génératrice de mésestime de soi et d'états dépressifs. Revenir à un cadre moral consiste à redevenir une *bent* (une fille), qui est dans l'attente d'un mariage, par le biais du retour au foyer parental, ou une *mra'* soit une « *femme première* » [Heinich, 1996] dotée d'un statut légitime, celui d'épouse. En attendant, certaines se réfugient dans le rêve et la préparation du mariage ou l'expiation de leur vie sexuelle transgressive dans des sursauts de pratique religieuse.

Quête de stabilité et d'honneur

« *Cette vie m'use, ce serait mieux pour moi de revenir à Salé* » disait Badiia, déjà citée. Les femmes évoquent souvent l'idée de retourner dans la famille et de quitter la colocation, en particulier lorsque les transactions ne marchent pas avec les hommes et qu'il y a moins d'entrée d'argent, mais aussi lorsqu'elles sont prises de remords. Ainsi, après que l'on retrouve Latifa, une des colocataires, morte sous la douche aux côtés d'un client des suites d'une fuite de monoxyde de carbone, les colocataires sont persuadées que c'est un juste retour des choses. Leur vie n'allant pas dans un sens « normal », tout va à leur rencontre, c'est *l-'aks* (« le contraire ») comme elles le répètent. La fréquentation des sanctuaires de saintes-génies, souvent appelées Lala Aicha [Claisse-Dauchy & Foucault, 2005], ainsi que la reprise de la prière vont pallier l'impossibilité d'adopter un mode de vie qui les remette sur le « droit chemin ».

L'utilisation de la sorcellerie, quant à elle, permet le retour de l'amant perdu et son amour inconditionnel. C'est ce que tente Salima pendant des mois en gardant allumée nuit et jour une bougie qui doit faire revenir son amant. En plus de ces pratiques, durant la période où elle ne le voit plus qu'une fois par semaine et le partage avec une autre fille, elle change d'attitude vestimentaire et troque ses jeans serrés, décolletés et talons pour une djellaba, un foulard et un maquillage épuré. Ce changement vestimentaire participe du désir de dignité et connote, désormais, « *la pratique d'une sexualité maîtrisée* » [Gil, 2008 :24] en accord avec le statut conventionnel de la femme. Ce faisant, elle tente de démontrer à son compagnon sa supériorité morale sur sa rivale. Finalement, ni la bougie, ni les offrandes à la sainte, ni même l'austérité vestimentaire ne feront revenir l'amant. En revanche, ces pratiques rituelles tempèrent les états dépressifs que renforcent non seulement le manque d'argent souvent mal (ou pas) épargné, les ruptures relationnelles mais aussi l'absence d'activités structurant la journée et l'attente ennuyeuse des appels téléphoniques des hommes et de la nuit pour sortir.

La quête de stabilité et d'honneur passe aussi par le retour de fait au sein de la famille. Bien qu'exigé par les hommes avant un futur mariage, les femmes l'acceptent et y voient un moyen de recouvrir une position honorable. Halima, 24 ans, s'était installée à Tanger trois ans auparavant pour travailler dans une usine de câblage de la zone franche avant de se prostituer. En 2008, elle rencontre un marocain vivant en Belgique qui la demande en mariage mais avec comme condition, en attendant son retour pour signer le contrat, qu'elle retourne chez sa famille à Sidi Kacem et qu'elle abandonne ses « sorties ». Halima doit retourner et jouer le rôle de *bent* en attendant

de se marier. Elle s'exécute, se marie en mai et quitte définitivement notre appartement. Cette nouvelle ne réjouit qu'à moitié les autres colocataires. Halima, peu solidaire et peu généreuse, ne participait jamais à l'échange de nourriture, de vêtements et de cigarettes, qu'elle demandait pourtant aux autres. Cette absence de solidarité lui valut de fortes critiques au sujet, surtout, de son hygiène, de son multipartenariat et de ses « sorties » excessives. Aussi, aux yeux de ses acolytes, cette nouvelle du mariage et donc d'un recouvrement de l'honneur est une injustice pour elles, dont les échanges monétarisés sont moins fréquents pour certaines et pas du tout professionnels pour d'autres et qui savent se comporter en femmes d'intérieur.

Ce retour aux structures d'origine (mariage et famille), en même temps qu'il met en avant une réussite, la migration par le mariage, montre que le mouvement d'individuation et de féminités alternatives qu'ont engendré l'éloignement et l'installation en ville est sinueux. Les modes de vie décrits ont permis de constituer d'autres identités féminines et des sujets propres mais, dès lors qu'il est possible d'acquérir un statut respectable, on reprend sa place au sein de la famille, on retrouve son prénom souvent changé lors de la parenthèse d'individualité urbaine. Paradoxalement, la mobilité, stigmatisante à l'intérieur du pays, l'est moins à l'extérieur. En effet, la migration internationale, même sans mariage, réduit les soupçons sur la bonne conduite puisqu'elle est associée à une réussite économique, produit d'activités *a priori* positives car menées en Europe.

Conclusion

Ces jeunes urbaines, émigrées vivant séparées de leurs familles et alliant travail et relations intimes monétarisées esquissent d'autres manières de vivre féminines. En d'autres termes, seraient-elles les actrices d'une fabrication d'autres identités sexuelles ? Fabrication qui les conduit à louvoyer au sein d'un dédale de références et de normes contraignantes provoquant résistance et violence à leur endroit dès lors que leurs pratiques échappent à la dissimulation. De plus, si un certain sens commun, en particulier médiatique, prend acte du développement du concubinage et des rapports sexuels non maritaux après l'avoir observé au sein des classes moyennes et supérieures, il est peut-être pertinent de penser que ces évolutions touchent tout autant les pauvres des grandes villes tels ces jeunes femmes issues des couches rurales et (sous-) prolétaires. C'est paradoxalement avec la prégnance des références dominantes renvoyant à une moralisation des espaces et des corps que les relations intimes se re-définissent. Cela dit, ce processus se traduit difficilement par la stabilité de nouvelles identités féminines. Le référentiel dominant normalisant les relations intimes entre les sexes fait preuve d'une grande résistance si bien qu'en dépit de l'autonomie économique et sexuelle assurées par des modes de vie transgressifs, le désir de réinvestir les statuts « honorables » de *bent* et *mra'* demeure. Dans le Maroc d'aujourd'hui, la fabrication d'identités sexuelles alternatives relève donc, plutôt que de l'émergence de nouvelles normes sociales, de l'insertion des acteurs dans des contextes où se superposent différents univers de références. En recomposition incessante, ces identités apparaissent de ce fait comme profondément ambivalentes.

BIBLIOGRAPHIE

- BECKER H.S. [1963], *Outsiders*, Paris, Métailié, 247p. [trad. 1985].
- BOUASRIA L. [2008], « L'incidence du travail salarié sur les renégociations du rôle familial de l'ouvrière : cas de la femme ouvrière casablancaise dans les industries du textile document de travail », communication à l'École Doctorale d'Été « Genre en Méditerranée », Rabat.
- CARPENTER B. [2000], *Re-thinking prostitution. Feminism, Sex and the Self*, New York, Peter Lang, 151 p.
- CHEIKH M. [2006], *Échanges sexuels et prostitutions au Maroc*. Autonomisation socio-sexuelle et rapports de genre, mémoire de Master 2, Université d'Aix-en-Provence, 109 p.
- CHEIKH M. [2009], « Invention de l'urbain au féminin : Portraits de colocataires femmes à Casablanca », in PERALDI M., TOZY M., *Les Casablancais : Journal des petits changements qui font les ruptures*, (à paraître).
- CLAISSE-DAUCHY R., FOUCAULT B. [2005], *Aspects des cultes féminins au Maroc*, Paris, l'Harmattan, 93 p.
- CORIA C. [1985], « Quelques réflexions sur les limitations de l'autonomie économique chez les femmes économiquement indépendantes : incidences de quelques représentations psychosociales », in *Les Femmes et l'argent. Actes du colloque*, Aix-en-Provence, Centre d'étude féminine de l'université de Provence, p. 305-322.
- DESCHAMPS C., CANARELLI P. [2008], « La fabrique de la passe », *Sociétés*, 99 (1) : 47-60.
- DIALMY A. [2000], *Jeunesse, Sida et Islam au Maroc. Les comportements sexuels*, Casablanca, EDDIF, 279 p.
- DIALMY A. [1988], *Sexualité et discours au Maroc*, Casablanca, Afrique Orient, 127 p.
- FERRIE J.N. [1995], « Culture publique et "lieux intérieurs" au Maroc », *Politix*, 31 (8) : 187-202.
- GIL F. [2008], « La prostituée, une invention sociale », *Sociétés*, 99 (1) : 21-32.
- GOFFMAN E. [1974], *Les rites d'interactions*, Paris, Les éditions de Minuit, 230 p.
- HANDMAN M.-E. [2004], « S'émanciper en se prostituant », in *Les femmes en Europe du Sud et au Maghreb entre violences et stratégies de libertés*, Saint Denis, Bouchène, p. 291-299.
- HEINICH N. [1996], *États de femme. L'identité féminine dans la fiction occidentale*, Paris, Gallimard, 397 p.
- KEZARI M. (alias CHEIKH M.) [2008], « La calle del Diablo », *Pensée de midi*, 23 : 49-56.
- MALINOWSKI B. [1970], *La vie sexuelle des sauvages du Nord Ouest de la Mélanésie*, Payot, Paris, 405 p.
- NAAMANE GUESSOUS S. [1991], *Au-delà de toute pudeur*, Paris, Karthala, 279 p.
- NAAMANE GUESSOUS S. [2005], *Grossesses de la honte*, Casablanca, Le Fennec, 235 p.
- NENCEL L. [2001], *Ethnography and prostitution in Peru*, Londres, Pluto Press, 251 p.
- PETHERSON G. [2001], *Le prisme de la prostitution*, Paris, L'Harmattan, 211 p.
- RACHIK H. (rap.) [2005], « Jeunesse et changement social » in *50 ans de développement humain et perspective 2025*, [En ligne] <http://www.rdh50.ma/fr/gt02.asp>. (07 mai 2008).
- TABET P. [2004], *La Grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris, L'Harmattan, 207 p.
- TCHAK S. [1999], *La prostitution à Cuba. Communisme, ruses et débrouille*, Paris, L'Harmattan, 158 p.

- TOUPIN L. [2005], « Analyser autrement la “prostitution” et le “trafic des femmes” », [En ligne] http://cybersolidaires.typepad.com/ameriques/2005/09/analyser_autrem.html (07 mai 2008).
- VIDAL C. [1979], « L’argent fini, l’amour est envolé » in *L’Homme*, 3 (19) : 141-158.
- WERNER J.F. [1994], *Marges, sexe et drogue à Dakar*, Paris, Karthala, 292 p.

Féminités et masculinités bamakoises en temps de globalisation*

Françoise Grange Omokaro**

« Les filles ne pensent qu'à l'argent, en amour même plus de sentiments »
Boom (Groupe rap malien)

« Déçu, déçu, tu m'as déçu ma nana. Déçu, déçu, tu m'as déçu ma meuf,
je fais pas le poids, tu ne veux pas de moi...
tu m'as mis à la porte comme un petit chien galeux »
Zion B (Groupe rap malien)

Bamako été 2005. « La démocratie et la pauvreté sont à l'origine de tous les vices ». Ce credo, repris à tous les niveaux de la société : parents, jeunes, institutions politiques, ONG, leader religieux et politique etc. accueille nos premiers pas au Mali dans le cadre d'une recherche sur la santé sexuelle¹. L'aggravation de la situation économique des années 80, à la suite des programmes d'ajustement structurel, conjuguée à l'avènement de la démocratie² des années 90, conduirait à « l'anarchie » et à la « dissolution des mœurs ». La démocratie donnerait lieu à tous les débordements, à des libertés incontrôlées ou mal comprises, notamment par les « analphabètes », qui ébranleraient l'ordre social et moral. Comme l'affirme un vieux chef de quartier, les parents perdraient la maîtrise de leurs enfants : « *De nos jours, il y a la liberté, chacun fait ce qu'il veut, les mères n'ont plus d'emprise sur leurs filles, avant les filles restaient à la maison, maintenant elles vont à l'école, elles peuvent faire ce qu'elles veulent* ». De même, l'autorité des enseignants sur les élèves serait remise en cause car « les enfants se croient tout permis ». Il n'est donc plus possible de « châtier » et d'éduquer dans « la

* Mes remerciements vont à Séverine Rey et aux lecteurs anonymes de la revue *Autrepart* pour leur contribution et relecture d'une version antérieure.

** Chargée d'enseignement et de recherche, IHEID (Institut de hautes études internationales et du développement), CP 136 1211 Genève 21, Suisse, francoise.grange@graduateinstitute.ch

1. Les données présentées sont issues d'un terrain d'enquête conduit de juillet à octobre 2005, en collaboration avec Fenneke Reysoo, dans le cadre d'un programme de recherche sur les Droits et la santé de la reproduction mené en partenariat avec l'Organisation mondiale de la santé (OMS) et financé par le Réseau universitaire international de Genève (RUIG).

2. Le régime dictatorial de Moussa Traoré est renversé en 1991 et suivi de l'instauration du multipartisme et d'un système présidentiel.

tradition » avec le développement des associations de droits humains, de droits de l'enfant et des femmes. Dans ce climat délétère, prostitution et libertinage se feraient la part belle, que ce soit pour assurer la difficile subsistance quotidienne ou pour accéder aux biens de consommation et de prestige tels que téléphone cellulaire, moto, lecteur mp3, voiture, etc. La prostitution serait partout et s'immiscerait dans les interstices de la proximité sociale car certaines familles, en particulier certaines mères, fermeraient les yeux voire même encourageraient leur progéniture à s'adonner à cette activité pour bénéficier de ses retombées économiques. On lui donne une assise statistique pour mettre son ampleur en exergue : un groupe de jeunes réunis entre amis déclare que « 60 % des filles vivent de la prostitution » et le directeur d'une caisse de micro crédit affirme que « quand tu prends aujourd'hui 100 filles dans le quartier ici, tu vas trouver 40 ou 50 filles qui font ce genre de chose ». Mais surtout ces pratiques de « vagabondage » échapperaient à tout cadre et lieu institutionnel³ et sont assimilées au registre d'une prostitution de « l'informel » et de la « clandestinité »⁴.

Autres caractéristiques, cette « prostitution » de l'ombre et du familier s'organiserait sur des formes de transactions entre les « filles que l'on connaît », les « sœurs », et les « tontons », les hommes riches, les « commerçants ». Loin d'une prostitution tarifée, les jeunes filles joueraient sur des stratégies de multipartenariat sexuel et amoureux dont elles retireraient dons monétaires et avantages matériels tels que vêtements et objets de luxe, sorties dans des restaurants et boîtes de nuit sélect et à la mode, etc. De nouvelles terminologies locales voient le jour pour désigner ces pratiques : on parle du phénomène « Chic, chèque, choc ». Les hommes se voient ainsi attribuer des rôles distincts et complémentaires : le « chic » caractérise le « beau mec », le « chèque » renvoie à celui qui possède un porte-monnaie bien rempli et le « choc » évoque le choix du cœur. D'autres référents locaux les dénomment en relation aux bénéfices attendus avec l'expression « 3V » qui signifie : villa, vidéo, voiture ou encore « JTH » c'est-à-dire : Jakarta (modèle de petite moto importée d'Asie), téléphone, hôtel⁵.

Pour déjouer les filtres de « panique morale » [Tan, 2002] de ces premiers énoncés, il convenait, dans une perspective anthropologique, d'informer ces nouvelles « immoralités », opposées à un passé mythique vertueux, en partant des acteurs qui les animent. Au-delà du discours moral et ses normes, quelle est la réalité à laquelle renvoient ces représentations et pratiques. La métaphore du « Chic, chèque, choc » nous offre une ouverture sur de nouvelles manières

3. Certains bars, en particulier les « bars chinois » signalés la nuit par des enseignes lumineuses qui peuvent être à caractère sexuel, et autres lieux publics sont associés au travail du sexe et éventuellement contrôlés par la brigade des mœurs.

4. Les institutions de développement systématisent une terminologie en terme d'« exploitation sexuelle des enfants » pour désigner les pratiques de prostitution tarifées ou « informelles » des jeunes en s'appuyant sur un corpus juridique international, notamment les conventions relatives aux droits de l'enfant.

5. Ces expressions ne sont pas spécifiques au Mali et sont utilisées dans d'autres pays d'Afrique de l'Ouest. En Afrique anglophone on emploie la formule « 4CS » qui signifie : *car, cellular phone, cash, clothes*. Pour une typologie des relations de multi partenariat sexuel et amoureux à partir de leurs diverses dénominations voir introduction [Grange Omokaro, Reysoo, à paraître].

d'envisager la sexualité et l'opportunité de nous interroger sur l'émergence de nouvelles féminités et masculinités.

Après avoir rapidement brossé le paysage du Bamako contemporain, c'est une histoire particulière, celle d'une jeune fille et de sa vie sexuelle et amoureuse qui lancera notre réflexion. Certains épisodes font apparaître des entrelacements entre relations affectives et/ou charnelles avec des formes de dons monétarisés ou non. Pour ce faire, j'emprunterai tout d'abord la notion de « continuum des échanges economico-sexuels » de Paola Tabet pour rétablir la dimension sociologique dans laquelle s'inscrivent ces libertés amoureuses et sexuelles et leur connexion possible avec des avantages de nature diverse. En reprenant cette idée de « continuum », j'aimerais souligner le fait que l'association argent-sexualité-amour n'a rien de fondamentalement neuf et s'inscrit de manière plus générale, historiquement et culturellement, dans les rapports entre hommes et femmes. Je proposerai ensuite une lecture des « échanges economico-sexuels » de la jeunesse malienne comme des révélateurs d'identités de genre en transformation. En examinant les dynamiques respectives des féminités et des masculinités, je serai amenée à souligner les décalages croissants entre les postures des filles et des garçons. En effet, si les filles voient leur horizon s'élargir au travers de la conquête de l'espace public dans l'exercice de la séduction, c'est dans un mouvement inverse de marginalisation que se trouvent les garçons. Je reviendrai, en conclusion, sur la notion de « continuum » pour interroger les tensions entre les genres à partir des lignes de fracture dans l'échange.

Une jeune fille ordinaire à Bamako

Bamako, métropole de plus d'un million d'habitants [République du Mali 2001], s'est érigée, depuis l'Indépendance, en pôle de concentration non seulement administratif mais également en matière de formation et d'activités économiques et commerciales. Elle est animée par des mouvements continus de circulation des populations comme par ceux des flux financiers et économiques sur un territoire en expansion. Population d'origine aux diverses composantes ethniques, migrants de la campagne ou des pays voisins, Maliens de l'extérieur lui donnent un caractère de grande mobilité sur l'échelle temporelle (divers modes migratoires) comme sur celle de l'espace (national, régional et international). Si la capitale demeure un lieu de croissance et d'emploi, elle est aussi le reflet des récents développements socio-économiques maliens et notamment le développement de la précarité sociale et économique à la suite des programmes d'ajustements structurels des années 80⁶. Ce contexte contribue à la transformation des relations intergénérationnelles et à la formalisation du cycle de vie de la « jeunesse » compte tenu de la dépendance économique prolongée au sein de la famille et du recul de l'âge du mariage [Brand, 2001 : 50].

6. Sur les divers aspects de l'insertion urbaine à Bamako, voir notamment [Ouédraogo D. et Piché V., 1995].

En parallèle, le référent « mondial » joue un rôle de plus en plus prégnant dans l'édification de la culture de la jeunesse. Le cinéma, la télévision, la radio, les cyber-cafés, les magazines, la musique, les lieux de loisirs inspirent de nouvelles valeurs et imaginaires et participent à l'élargissement des espaces de socialisation de la jeunesse urbaine. Les notions d'amour romantique, de libre choix amoureux et sexuel favorisent l'émergence de nouvelles identités et structurent des formes d'individualisation et d'autonomie vis-à-vis du registre de la « tradition » des parents ou de ce que S. Brand [2001] dénomme l'« éthos Mande ». Les relations « prémaritales » et le libre choix du futur conjoint tendent à devenir les normes actuelles. C'est dans ce contexte de structuration de nouvelles constructions amoureuses et sexuelles que se développent diverses figures de multipartenariat amoureux et sexuel. Leurs formes peuvent varier entre la gestion de plusieurs relations de façon simultanée, successive ou combinant ces deux cas de figure, comme nous allons le voir dans la biographie de Rokia.

Un des modes d'entrée du terrain d'enquête⁷ que j'ai choisi était ma fréquentation régulière d'un *grin*⁸. C'est là qu'un jeune me parle d'une de ses « sœurs » qui a « largué » son meilleur ami, jeune diplômé et chômeur, pour un homme plus âgé qui, lui, « a les moyens ». Suite à la médiation de ce jeune homme, rendez-vous est pris, au domicile de cette jeune fille, pour un entretien sur la « vie amoureuse et sexuelle des jeunes ».

Me voici dans la cour d'une maison bamakoise relativement aisée et Rokia⁹, vêtue d'un pagne, est en train de préparer le déjeuner en compagnie d'une cousine. Elle m'expliquera que sa mère, qui fait du commerce, est en déplacement et que dans cette période de congés scolaires, elle s'occupe de ses plus jeunes frères et sœurs.

Rokia vient d'avoir 18 ans. Elle est au lycée en classe de onzième et passera son baccalauréat l'année prochaine. Elle souhaite ensuite poursuivre des études d'économie. Durant cette première rencontre, elle me confiera, avec grande pudeur, ses expériences amoureuses et sexuelles. Lors de sorties nocturnes au restaurant et en boîte de nuit durant cet été 2005 et à nouveau durant l'été 2006, nous nous reverrons. Les récits délivrés lors de ces diverses occasions ont créé échanges et complications¹⁰ ; ils feront apparaître une constellation à multiples

7. L'enquête de terrain a notamment comporté des entretiens approfondis avec des jeunes garçons et filles scolarisés ou non et des observations multi sites (terrain de sport, rues, bars et boîtes de nuit) sur l'ensemble du territoire de Bamako.

8. Le *grin* est une entité à la fois sociale et spatiale. Il est constitué par un groupe de pairs garçons, filles ou mixtes qui se réunissent autour du thé pour se divertir, discuter, échanger et « refaire le monde ». La composition du *grin* déborde les disparités socio-économiques, ethniques et de castes. Il y a plus de *grins* masculins que féminins. Les membres sont liés par des formes de solidarité sous l'autorité d'un(e) chef(fe) de l'enfance à l'âge adulte.

9. Tous les prénoms mentionnés dans le texte sont fictifs.

10. Les échanges portant sur des récits de l'intime, ils étaient bien souvent exprimés et discutés pour la première fois avec l'anthropologue qui se retrouvait aussi dans une posture de dévoilement personnel dans le retour des questions.

facettes de sa vie amoureuse et sexuelle. On le verra, l'itinéraire de Rokia traduit des formes de réalisation de soi qui mettent en perspective les ressorts imaginaires et les modes d'action de féminités originales.

Vers l'âge de onze ans, commencent ses petits flirts dans un contexte de socialisation balisé par les rôles féminins et masculins : « *On fait des choses... des choses que les petites filles font. S'amuser entre nous. On se dit "ah, celui là c'est mon mec", "celle-là c'est ma femme",... jusqu'au lycée. Il y avait un autre garçon... donc lui aussi il venait, les samedi et les dimanche, on montait causer en haut* ». Suivront d'autres flirts et elle indique avoir souhaité attendre l'âge de dix-huit pour avoir son premier rapport sexuel, soit quatre mois avant notre entretien. Cette première expérience s'est faite avec un homme d'une trentaine d'année, avec lequel elle a une relation amoureuse régulière : « *Je l'aime et puis c'est un homme... un homme sage, qui me respecte beaucoup.* » Cet homme, propriétaire d'un hôtel à Bamako, est célibataire. Lorsque nous abordons la question des cadeaux entre hommes et femmes, voici comment elle décrit la manière dont ces dons s'effectuent dans sa propre relation : « *Il y a des jours... quand il me voit, quand j'ai les tresses dans ma tête, quand il me voit comme ça, quand il n'aime pas la façon qu'il est [sa coiffure], il peut me donner 15 000 F ou 20 000 F pour que je puisse me tresser. Donc ça dépend. Sinon il y a des week-end, quand on sort et on part manger ensemble, dès mon retour, il me dépose seulement, il me donne 10 000, 5 000 des fois. Peut-être il peut me donner 5 000 trois ou quatre fois, ou bien 10 000 deux ou trois fois par semaine.* » Et quand je demande s'il peut s'agir de sommes plus importantes, elle ajoute : « *Oui, parce quand même, quand on marche, on doit avoir quelque chose sur soi. C'est bien, même si on marche de là pour partir jusqu'au goudron, on doit avoir quelque chose sur soi [de beaux vêtements]. Donc pour moi c'est important.* » C'est également cet homme qui lui a offert son téléphone portable, un des derniers modèles « Nokia » mais quand je lui demande si c'est de lui qu'elle tient sa moto, un modèle « Jakarta », elle me répond que c'est son père qui la lui a donnée.

Si Rokia semble installée dans cette relation régulière, d'autres éléments de sa biographie montrent que sa vie amoureuse n'est pas si simple. L'année précédente, lors de vacances passées dans une autre région du Mali, elle a eu des propositions d'un homme qu'elle qualifie de « riche » et marié. Elle dit ne pas avoir eu de relation sexuelle avec lui mais plutôt un flirt : « *Il dit qu'il est intéressé par moi... donc on partait en boîte ensemble... mais il a de l'argent, il a de l'argent vraiment... sinon on s'embrassait, on causait...* ». Elle recevra là encore des dons non négligeables¹¹ : « *Quand je venais il m'a donné 50 000, des fois il me donnait 50 000, 100 000.* » Elle conserve jusqu'à aujourd'hui une relation d'amitié avec lui : « *Même s'il vient ici (à Bamako), il y a l'amitié entre nous. Parce que déjà je sors avec quelqu'un ici... même chaque fois qu'il vient ici, il m'appelle, il vient,*

11. Pour comparaison le salaire minimum est de 28'000F CFA et insuffisant en rapport au coût de la vie.

on cause ensemble, on sort ensemble. Mais il n'y a rien entre nous. Il n'y a jamais rien eu entre nous. »

Quand nous nous revoyons un an plus tard, en 2006, sa constellation amoureuse et sexuelle s'est encore complexifiée en termes de multiplicité de partenaires et de relations qui se passent à des niveaux différents (amour, amitié amoureuse, sexe) et selon des modalités variées (échange d'ordre relationnel, cadeau). Elle sort toujours avec son petit ami mais elle vient de passer le mois de juillet à « s'amuser » avec un rappeur, Malien de l'extérieur, en vacances au Mali. Elle sortait en boîtes, tous les soirs, précise qu'il appréciait beaucoup sa compagnie et son compagnon a commencé à manifester de la jalousie. Elle me parlera aussi d'un « garçon de plus de cinquante ans, il peut être mon père » qui est « venu me chercher ». Elle a décliné ses avances mais elle me confie qu'elle hésite, qu'elle est curieuse de cette possible relation et me demande ce que j'en pense.

Les échanges économico-sexuels

Le détour par cette biographie permet de dépasser le cadre d'une économie morale produite par les discours disqualifiants des normes populaires, sociales et politiques sur la sexualité contemporaine des jeunes. Ces formes de pratiques amoureuses et sexuelles sont avant tout des constructions sociales à géométrie variable. Rokia pourra être identifiée comme une jeune fille matérialiste par ses pairs masculins, comme une jeune fille libre et immorale par sa société ou encore comme une femme encore « enfant » et, a priori, victime, par des agents des politiques sociales et de santé ou autres consultants, jeune fille qu'il convient de protéger non seulement des maladies transmissibles et du risque de grossesse mais aussi de l'aliénation de la consommation.

D'un point de vue émique, il n'est pas possible de ranger ces expériences amoureuses et sexuelles du côté d'une prostitution revendiquée voire d'une certaine forme de prostitution marginale et informelle bien que ces pratiques s'articulent sur des formes d'échanges au carrefour de l'émotion, de la sexualité et de ressources économiques. Elles ne sont ni représentées ni vécues comme telles par leurs protagonistes aussi bien du côté des jeunes femmes que des hommes. Les études actuelles consacrées à ces formes de multi partenariat sexuels et amoureux à connotation économique en Afrique et ailleurs [Sharp, 2002 ; Cole, 2004 ; Biaya, 2001 ; Nyamnjoh, 2005 ; Spronk, 2006 ; Fouquet, 2007 ; Nguyen, 2007 ; Grange Omokaro, Reysoo, à paraître], quelques fois sous le label des relations pré-maritales, montrent bien qu'il y a un jeu de transactions complexes entre différents domaines : les sentiments, le plaisir et la sensualité, la procréation, le pouvoir, le prestige et l'économique comme dans les unions codifiées et ritualisées.

À ce propos, la notion d'« échange économico-sexuel » [Tabet, 2004] est la plus appropriée pour aborder ces pratiques. Par cette conceptualisation, Paola Tabet démontre que la sexualité entre hommes et femmes est marquée par des

échanges de différents types. Elle établit ainsi un « continuum » entre les diverses formes de sexualité : les « échanges économique-sexuels » ne concernent pas seulement la prostitution tarifée et institutionnalisée, mais aussi le mariage (dot, travail domestique, service sexuel notamment). Cette idée de « continuum » est particulièrement heuristique pour éclairer ces nouvelles façons d'envisager amour et sexualité, dans le contexte bamakois, et notamment cette oscillation entre la forme du don et son contenu monétarisé, révélant une forme de rapport marchand. De plus, elle restitue l'impact des transformations sociales générées par ces pratiques. Si j'ai choisi de qualifier la biographie de Rokia d'histoire « ordinaire », c'est justement parce qu'elle semble au plus près des formes d'émancipation personnelles et sexuelles en cours de généralisation. Il serait extrêmement réducteur de l'enfermer au sens strict dans le modèle métaphorique du « Chic, chèque, choc ».

Reste à examiner de plus près l'argument utilitariste selon lequel « la pauvreté » motiverait ces échanges économique-sexuels. L'histoire de Rokia nous montre que les différents emboîtements de ses aventures amoureuses et sexuelles opèrent en partie sur le mode de « dons » monétarisés. Il n'est pas pour autant question de subsistance, sa famille ayant les moyens et la volonté d'assumer la prise en charge de sa vie matérielle et de ses études. Pour saisir la portée sociologique de cette dimension économique, il me semble par conséquent plus fructueux de s'interroger sur ce que ces pratiques nous disent des processus identitaires qui les sous-tendent. Ne serait-on pas davantage dans la structuration subjectivée de nouvelles féminités dans un contexte contemporain où l'extension de la monétarisation aux pratiques économiques et sociales participe non seulement de « l'avoir » mais de « l'être » ? En effet les dons reçus dans les relations amoureuses et sexuelles sont majoritairement investis dans un travail sur le corps et l'apparence, sans cesse renouvelé, et son caractère éphémère n'en traduit pas moins l'édification d'un sujet singulier. Il ne s'agit donc pas d'annuler le rôle de l'argent mais plutôt de le considérer comme vecteur de la réalisation de soi par la « consommation » de signes et d'objets (luxe, marques) qui offrent la particularité de s'enraciner dans une esthétique mondialisée et dont la sémantique s'égrène sur les registres de la modernité (« branché ») et de l'érotisme (« sexy »). D'autre part, la mainmise sur des flux financiers conséquents en dehors des médiations sociales et familiales relève de nouvelles formes d'autonomie et de pouvoir. Ce sont ces deux voies d'analyse que nous allons explorer à présent.

Des féminités en mouvement

La construction de soi

Je suis en train de m'entretenir avec la cousine de Rokia, qui s'est également prêtée au jeu de l'enquête, lorsque Rokia entre dans la pièce dans laquelle nous nous trouvons. Elle se joint à la conversation tout en ouvrant portes et tiroirs d'une armoire située à côté de l'endroit où nous sommes assises. Avec des gestes naturels et familiers et tout en continuant de bavarder, elle choisit des vêtements qu'elle échange contre sa tenue « d'intérieur ». Elle m'indique qu'elle

va me raccompagner et je comprends que cette transformation est motivée par son passage de la maison vers l'extérieur de la rue. Elle a revêtu un jean moulant surmonté d'un top ajusté et choisi une paire de boucles d'oreille. Me revient en écho les mots qu'elle avait prononcés un peu plus tôt : « on doit avoir quelque chose sur soi ». Une métamorphose s'est opérée de la jeune fille en pagne occupée aux tâches domestiques à la jeune fille « sexy » qui marche dans la rue, consciente des effets de son apparence et des regards portés sur elle. À chacune de nos rencontres, Rokia arrivera avec des atours chaque fois différents, soigneusement choisis en fonction du lieu de rendez-vous, un peu comme si elle se démultipliait en autant de personnages presque difficiles à reconnaître d'une fois à l'autre. Variation dans la couleur des tresses et des vêtements qui vont du jean moulant et sandales plates au tailleur chic sur une hauteur de talons.

S'il y a toujours eu un intérêt pour le façonnement des corps féminins, en Afrique et ailleurs, dans des stratégies de l'apparat et de la séduction, on peut lire, au travers du rapport au corps et de ses transformations contemporaines, la recomposition de modèles de féminités. À la jonction de pratiques de la distinction et de la standardisation, on voit émerger dans l'espace urbain de Bamako un nouveau répertoire des féminités se déclinant sur le mode d'une véritable conquête de l'espace public. Cette appropriation se généralise à tous les espaces de la vie publique liés à une culture des loisirs et à des modes d'expression de la jeunesse ainsi qu'à certains espaces-temps qui étaient jusque-là réservés aux hommes, notamment le monde de la nuit et de ses diverses attractions. Cependant les représentations des féminités restent dans les discours très restrictifs sur ces nouvelles possibilités. Fouquet [2007] décrit ce moment particulier de la métamorphose qui précède la sortie vers le monde de la nuit des jeunes sénégalaises. Diverses possibilités d'accoutrement sont essayées, revues avant qu'un choix ne soit posé, ceci dans une atmosphère collective de complicité et de rigolade entre filles. Il en va de même à Bamako où l'arrivée en boîte de nuit¹² s'apparente à un véritable défilé de mode suivant certaines caractéristiques. Les corps sont parés sur le registre de l'érotisme et de la sexualité. Les tenues « sexy » près du corps et dénudées mettent en relief les éléments sexualisés du corps qui s'en trouvent fortement érotisés. Cela, sur la toile de fond d'idéaux esthétiques mondialisés opérant un lien ténu entre beauté, érotisme et marque. « *La production érotique du beau corps désiré et paré* » Biaya [2000 : 31] passe à la fois par son dévoilement et en même temps par le prolongement de son essence corporelle dans les objets porteurs de « modernité » que sont notamment les bijoux, les sacs à main, les téléphones cellulaires, les lecteurs de musique, les véhicules. Le processus est d'ailleurs similaire chez les garçons où virilité, esthétique et mode sont signifiés aussi par les tenues vestimentaires et les objets. Les corps féminins et masculins

12. Les lieux de fête vont de la portion de rue occupée par un grin à des bars avec entrée gratuite jusqu'à divers types de discothèque.

sont ainsi exhibés dans une mise en scène « bling-bling »¹³ des objets de luxe¹⁴. L'arrivée au Byblos (boîte de nuit prisée) le samedi soir à Bamako en témoigne. Des voitures de marque et des véhicules 4x4 sortent des jeunes hommes « branchés », sur un style majoritairement « rap », et des jeunes filles « sexy ». Des petits groupes de rendez-vous se forment à l'entrée de la boîte de nuit ou dans le bar qui jouxte celle-ci et alors que les bijoux brillent de tous leurs feux, les clés de voiture et autres téléphones portables ou iPod prennent possession des tables ou s'animent au gré des gestes et pauses de leurs détenteurs.

Il est bien question d'une survalorisation du corps, « porteur d'un idéal de changement transnational »¹⁵ en cela standardisé et dont la diffusion se propage via les médias et les cultures musicales des jeunes [Grange Omokaro, 2007]. Mais en même temps, les acteurs se livrent à une grande créativité dans un agencement personnel de l'apparence et dans le choix des marques de luxe. Des jeunes filles m'expliqueront, par exemple, comment elles mélangent diverses fragrances de parfums de marques, pour donner à leur senteur corporelle un caractère certes très agréable mais surtout unique et chaque sortie est l'occasion d'une nouvelle alchimie. Le choix des marques est aussi le fait de stratégies de distinction et les objets de luxe sont d'ailleurs classés selon une hiérarchisation marquée par des dénominations spécifiques [Grange Omokaro, Reyssoo, à paraître]. Les divers passages dans l'arène publique sont des occasions sans cesse renouvelées de création d'un nouveau personnage à chaque fois comme « extraordinaire ». Une véritable culture de la mode ou plutôt de la dernière mode est indispensable pour être en mesure de décoder les objets « branchés ». Sur la toile d'une culture partagée et d'une communauté de désirs, les procédures de distinction révèlent des subjectivités qui s'affrontent dans un climat de concurrence et de rivalités. Le regard de l'autre n'est pas forcément bienveillant et les relations d'amitié entre jeunes filles sont empreintes de jalousie et de compétition dans ces joutes de l'éclat.

La découverte et la prise de conscience de soi

En dehors de cette mise en sens de soi par le travail du corps, d'autres registres existentiels de la relation à soi se font jour par le biais de la gestion des relations amoureuses et sexuelles. La réussite des stratégies de séduction ou tout simplement le fait de susciter de l'intérêt dans le regard des hommes produit un effet retour de prise de conscience de soi et de sa valeur. C'est aussi la maîtrise de formes de pouvoir dont les jeunes filles prennent la mesure dans leurs compétences à séduire et surtout à maintenir ce pouvoir de séduction dans la durée, qui plus est dans la gestion de plusieurs partenaires amoureux. Dans cette posture, elles font montre d'une grande habileté dans la conduite du bal des relations amoureuses même si

13. L'expression « bling-bling » ou « shiny-shiny » vient du répertoire rap et évoque le « brillant » ostentatoire des accessoires, vêtements, bijoux portés par les rappeurs et exhibés dans les clips vidéo de leurs chansons.

14. L'accès aux objets est fonction de la capacité financière et va de la marque « authentique » et très chère à la contrefaçon ou deuxième main bon marché.

15. Pour reprendre la terminologie de Biaya [2000 : 28] à propos du *Shege* de Kinshasa.

les hommes tentent de développer différentes stratégies de contrôle, notamment via le téléphone offert à la belle : lors d'une soirée au restaurant avec Rokia, son petit ami l'appelle sur son cellulaire et après lui avoir expliqué où elle se trouve et avec qui, elle me tend l'appareil car il souhaite me saluer. Dans ce jeu d'interactions subtiles, les jeunes femmes font l'apprentissage du pouvoir sur l'autre au travers de positionnements personnels. L'image éthique que l'on construit de soi par un comportement respectueux des codes et des convenances est un gage de confiance et la condition d'exercer sa liberté. C'est sur ce principe de jeune fille « bien » que Rokia peut maintenir sa relation avec son ami tout en explorant de nouvelles aventures. La relation aux hommes est gérée de manière stratégique. Il est important d'avoir des attentions, de leur montrer qu'ils comptent et au « bon moment ». Un soir où nous devons nous retrouver pour sortir avec Rokia, elle m'annonce qu'elle va tout d'abord rendre visite à son ami qui est malade et me propose de me rejoindre plus tard. La gestion des espaces sociaux ne s'organise pas au hasard mais est pensée en fonction du type d'homme. Avec son ami plus âgé, Rokia sort au restaurant ou au cinéma et évite les boîtes de nuit car en sa présence elle ne peut pas s'amuser et, comme nous l'avons vu dans sa biographie, c'est au contraire dans les clubs qu'elle sortira avec un jeune rappeur. Ainsi au-delà de comportements réactionnels d'ajustements et de « ruse », ce sont bien des ressorts de soi et des formes d'autonomie qui sont mis en mouvement.

Par ailleurs, force est de constater que les ressources et flux monétaires en jeu sont loin d'être négligeables. En dépit de la fluidité des montants et de leur fréquence, les sommes ou les biens reçus se situent largement au-dessus des salaires minimaux ou du minimum vital de subsistance. Cette « captation » des ressources économiques constitue une autre forme de pouvoir d'autant plus importante que l'on se trouve dans des économies préritées. La possibilité de s'inscrire dans de telles stratégies de captation peut même être perçue comme un potentiel contre-pouvoir. C'est le cas pour les jeunes filles issues de la campagne et employées de maison à Bamako, qui font l'objet d'un discours moral et sont en même temps accusées de bouleverser les statuts sociaux. Soit elles sont érigées en « victimes » et on pense que leur vulnérabilité, naïveté et absence d'éducation sont instrumentalisées par les hommes au sein des échanges économique-sexuels. Soit elles sont perçues comme des arrivistes qui cherchent à transgresser la hiérarchie sociale dans un processus de mimétisme et de compétition avec leurs « maîtres ». Les ressources obtenues dans le cadre de leurs relations amoureuses et sexuelles semblent leur permettre alors une forme de mobilité sociale et le pouvoir de contester les « ordres », comme en témoignent les propos d'une jeune étudiante : « Autrefois elles partaient chez des sœurs ou leurs frères pour causer mais maintenant, si la nuit tombe seulement, elles ne font que marcher, marcher... elles fixent leurs yeux sur nous...si nous on sort, par exemple on part en boîte, maintenant il y a des bonnes qui partent en boîte qui font tout. Par exemple si tu t'achètes une robe comme ça, elles vont dire "ah mais ça c'est joli" et demain elles vont acheter ça, or on n'a pas les mêmes moyens. Elles travaillent pour avoir ça et nous ce sont nos parents qui nous donnent... elles cherchent des copains... ». Pour cette catégorie

de jeunes filles que sont les employées de maison, l'exercice de cette forme de pouvoir individuel au sein de relations de genre devient la condition d'un contre-pouvoir de « classe ».

D'une manière générale, les relations amoureuses et sexuelles multiples participent aussi d'un capital social, notamment lorsque leurs partenaires appartiennent à l'élite, et de la possibilité d'accéder et d'activer de nouveaux réseaux. Ce qui explique également pourquoi les relations perdurent au-delà de l'épisode affectif et sexuel. Nous avons ainsi vu que Rokia a gardé le contact avec son flirt passé et elle m'indiquera aussi que son ami actuel a conservé une relation d'amitié avec son ex-copine qui vit maintenant à l'étranger.

Dans le cadre des échanges économico-sexuels, le fait que les jeunes filles développent des relations avec des hommes plus âgés, représente, à leurs yeux, des retombées non seulement financières mais également la possibilité d'un enrichissement de type existentiel. On est ici dans le cas de figure d'un épanouissement de soi et de découverte d'horizons nouveaux. Les jeunes filles mettent en avant l'ouverture à la connaissance par la plus grande expérience de l'autre : « *Il a une expérience qui est supérieure par rapport à moi. Donc c'est ça qui me plaît beaucoup. Il y a des choses que lui connaît plus que moi. Donc il me fait savoir ça... il y a des choses que lui a vécues, moi je n'ai pas fait ça, c'est ça que j'adore, j'adore ça* » (Rokia).

Dans l'autre sens, le fait de combler les attentes d'un homme mûr et au bénéfice d'un statut social important procure un sentiment de reconnaissance : « *[Il me dit] "Ah toi tu dis ça ? Je ne savais pas que tu connaissais ça, tu as une tête de savoir ça, tu as un caractère de faire ça", donc lui-même il m'apprécie beaucoup* » (Rokia).

Ces nouvelles féminités marquent des lignes de rupture vis-à-vis du cadre social et religieux qui réglemait la place des jeunes femmes, ou plutôt leur absence, dans le domaine de la sexualité. Précédemment, elles étaient censées découvrir la sexualité dans le cadre exclusif du mariage fondé sur des choix matrimoniaux normés et l'exercice de la sexualité était inséparable de la procréation. Pour les jeunes femmes, la situation contemporaine n'a rien à voir avec l'expérience de leurs mères, comme l'exprime avec une grande pudeur une jeune lycéenne : « *Nos mamans avant de se marier elles ne connaissaient pas d'hommes, bon, leur première fois, elles le faisaient, bon, je m'excuse hein comme c'est les mamans, je m'excuse hein... c'est quand elles se mariaient qu'elle aura des rapports sexuels. Mais par contre aujourd'hui, [pour] nous, la situation a beaucoup changé, on connaît presque, la jeune fille peut connaître tout avant de se marier.* » Le passage à une « sexualité plastique » pour reprendre Giddens [1992], affranchie de la conception d'enfants et ouverte sur les sens et le plaisir, relève pour la nouvelle génération de procédures d'autonomie. Le libre choix du ou des partenaires en fonction de ses inclinations en constitue un versant et l'exercice d'une sexualité en dehors de la sphère conjugale permet de plus d'échapper au contrôle des relations intimes traditionnellement dévolu aux maris donc aux hommes. Dans le « formatage » de ces nouvelles libertés sexuelles, le contexte mondialisé sert là aussi de moyen car c'est bien davantage par le biais de la vidéo et d'internet que

les jeunes font leur apprentissage de la sexualité : « *J'ai regardé même avec mes cousines qui venaient faire des vacances chez nous. On regardait sur Internet, on louait des cassettes pour regarder ça* » (Rokia). Les échanges avec les parents dans ce domaine sont empreints de tabous et les cours d'éducation sexuelle dispensés à l'école ne reflètent pas les réalités sexuelles de la jeunesse.

Il en va de même au niveau de la construction du sentiment amoureux. Avoir un petit ami devient la norme et la pression est forte du côté des pairs pour ne pas être taxée de personne des temps anciens. L'amour prend la configuration de l'échange, du partage et de la complicité : « *Etre amoureux c'est quelqu'un qui te plaît, si tu le vois, tu veux qu'il s'approche de toi, bon qu'il soit proche de toi et que vous vous partagiez les secrets, bon tout entre vous et il n'y a pas de secret entre vous* » (Binta). Autrement dit « *Parce que quand on a un petit ami, on peut parler de tout avec lui quand on se fait confiance... quand papa et maman sont fâchés contre nous... il y a ton petit ami qui vient, tu lui parles de ces choses-là et il te donne des conseils... il y a tout dedans. Je veux dire que avoir un petit ami c'est important, c'est important* » (Rokia).

Les registres de féminités subjectivés qui sont activés dans les nouvelles mouvances amoureuses et sexuelles viennent en écho à des aspirations plus larges de liberté et de réalisation de soi relatives au choix de son destin, en particulier professionnel, face aux postures d'autorités familiales et sociales. L'histoire de Mariam en est exemplaire. Cette jeune femme de 23 ans qui vient de terminer sa première année d'étude du droit à l'université a une relation très proche avec son père qu'elle adore et c'est à lui qu'elle a confié l'arrivée de ses premières menstruations. Pourtant quand il s'est agi du choix des études, elle a dû se plier à l'intangible volonté paternelle après avoir tenté de résister en refusant d'aller au lycée durant un mois : « *Même si tu lui fais la gueule, tu ne lui parles pas, ça ne marche pas sur lui. S'il te dit quelque chose, s'il te dit de t'arrêter ici tu t'arrêtes quoi* ». Elle s'est résignée mais garde tout de même l'objectif de devenir couturière après l'obtention de sa licence. Les jeunes filles aimeraient aussi s'évader du regard social et des rôles de genre comme l'exprime Mariam : « *Si je me marie avec quelqu'un, je veux que notre cour soit bien clôturée avec des murs de je ne sais pas combien de mètres pour que les gens ne voient pas en passant. On ferme la porte et puis on va partager les tâches quoi. Si je prépare aujourd'hui, demain tu prépares. Soit tu m'aides on va faire la cuisine ensemble... si on veut on marche nus dans la cour, si on veut mon mari prépare et je vais me coucher...* ». Pour autant le désir d'enfants et de nombreux enfants demeure indissociable d'une féminité accomplie : « *J'aimerais être une grande couturière comme ma maman, avoir de l'argent, tout, une famille et puis je veux sept enfants aussi* » (Mariam).

Des masculinités en mouvement

Dans un mouvement inverse, les jeunes hommes voient leur accès à la sexualité, à l'espace public et aux ressources économiques se rétrécir. L'exclusion sociale et économique est d'autant plus mal vécue que formations et diplômes ont

suscité espoirs et rêves d'avenir. Tout un répertoire de doléances et de dénonciation se discute au sein des *grins* et se diffuse au travers du rap qui reste un mode d'expression essentiellement masculin [Grange Omokaro, 2007] avec par exemple cette chanson du groupe Tata Pound qui s'intitule « *Rien ne va plus* » et qui commence ainsi : « *L'Afrique, on est assis sur des mines d'or, on parle de nos têtes en dollars et en or, ceux qui tiennent les finances publiques dilapident et font des erreurs immenses, ce que je pense pas mal de gens le pensent aussi mais ce qui est sûr c'est que rien ne va plus ici.* » La situation de chômage généralisé ou l'impossibilité d'un emploi régulier maintient les garçons dans un statut d'éternelle jeunesse et dans la dépendance familiale. La difficulté d'accès aux revenus a aussi pour conséquence un célibat prolongé et les projets de mariage difficiles à concrétiser prennent une connotation d'exigence marchande : « *Se marier, avec des gosses, devoir de tout homme, mais plein de jeunes fauchés sont découragés... le mariage, ça c'est mélo-mathématique, c'est pathétique pour les sans-frics.* »

Ce processus d'exclusion lié au contexte socio-économique est en quelque sorte redoublé par les injonctions de consommation pour soi et celles de l'autre sexe. Tout comme pour les filles, la fabrique du corps et de soi passe par les marques et objets mondialisés. Seydou, un jeune de 18 ans, va commencer des études de comptabilité, et a travaillé sur un chantier durant les vacances scolaires de l'été 2005. L'argent ainsi gagné lui a permis de s'acheter des vêtements et chaussures de marque et d'offrir une montre à sa copine qu'il fréquente depuis l'âge de 15 ans. Il aime le rap malien et américain, « les styles comme 50 cents », et lors de sa dernière sortie dans une soirée privée il a choisi de porter un grand boubou avec des baskets Nike, un clou d'oreille, une casquette et une chaîne, et mis du déodorant. On retrouve, comme chez les filles, cette invention de soi organisée ici entre « autochtonie » (le boubou) et globalisation. Ce « travail » sur le corps et ses apparences selon ces signifiants mondialisés met en perspective de nouvelles masculinités dans la production d'un corps esthétisé et musclé par la pratique sportive.

Parallèlement la pression est forte sur une construction de la masculinité basée sur la virilité : « *Quand dans le groupe il y a un jeune qui ne sort pas avec une fille, on dit qu'il est lâche, on va te dire que tu n'es pas en activité quoi, cela veut dire que ton sexe ne fonctionne pas quoi. Ils disent tu as peur des femmes* » comme l'exprime Adama, un jeune chômeur. Dans cette logique, il est indispensable de multiplier les conquêtes : « *On dit que quand tu es allé avec une fille, elle n'a plus rien à te cacher. Donc on ne la considère plus. Chaque fois il faut trouver une belle femme quoi... tu es un homme vaillant, tu vas toujours avec une autre belle fille.* » Anouka Van Eerdewijk [2005], dans ses recherches au Sénégal, montre comment les garçons intériorisent cette norme en répondant aux provocations des filles qui activent ce même registre de virilité.

Mais comment assumer cette virilité lorsque les filles se dérobent pour de meilleurs partis et deviennent de plus en plus inaccessibles pour eux ? Ces frustrations et désillusions donnent lieu à des représentations d'une féminité vénale,

matérialiste et arrogante comme l'exprime la chanson intitulée « *Les filles ne pensent qu'à l'argent* » du groupe de rap Boom : « *Les gars écoutez mon fléau... Les filles ne savent plus ce que c'est l'amour, elles ont des choses en tête... La beauté n'a plus de valeur, quelque part l'amour se meurt, bon alors éloigne-toi si tu n'as pas de fric... Malheureux cette vie de débauche à laquelle les filles s'accrochent.* »

Ces paroles montrent qu'en plus d'une virilité brimée ce sont aussi les sentiments qui sont bafoués. En effet, les constructions de l'amour sur le mode de la romance sont également prégnantes chez les jeunes garçons et s'expriment de plus sur la place publique via les dédicaces de chansons tendres et romantiques sur les radios ou encore via la communication virtuelle entre jeunes. L'amour romantique est par exemple souligné par Seydou : « *C'est quand même bon pour les gens, souvent il faut être amoureux c'est bien quoi* » et il ajoute en parlant de sa petite amie « *Oui je l'aime beaucoup quoi* ». En résulte un sentiment d'instrumentalisation possible par l'autre sexe et le risque de ne pas être aimé pour soi : « *On se bat pour la monnaie, il y a cette fille, elle dit qu'elle m'aime mais bon, elle me dit qu'elle m'aime que quand mes poches sont bien pleines* » (groupe Fanga Fing)¹⁶.

En réponse, les jeunes hommes développent diverses stratégies pour attirer les filles. Les comportements se structurent sur une gamme allant du plus au moins d'éthique. D'un côté, il convient de convaincre les filles par un registre de valeur, comme en témoigne Hamma, ce jeune lycéen : « *On essaie de faire l'essentiel pour que l'on puisse négocier les filles, on dit aux filles que l'argent n'est pas tout quoi. C'est la compétence et l'intelligence, en fait avoir un cursus intellectuel est plus important que d'avoir de l'argent quoi.* » Sur un autre versant beaucoup moins vertueux, des formes de manipulation voire d'abus sont mises en œuvre pour parvenir à ses fins comme le retrace ce récit rapporté par Seydou lorsque je lui demandais s'il connaissait des jeunes filles qui avaient eu des enfants en dehors du mariage : « *Mais quand même quand on était à un bar ici, il y avait une fille que son copain donnait beaucoup de bière pour qu'il puisse..., elle a bu beaucoup de bière, bon elle ne peut pas se contrôler. Il y a des gens qui ont fait des relations avec ça* »¹⁷. Enfin certains jeunes garçons tentent d'agir sur leur potentiel économique par la recherche de « petits boulots » comme coursier sur le marché ou autres.

Rupture dans l'échange

Les représentations et les pratiques sexuelles et amoureuses de la jeunesse traduisent des modes d'indocilité voire de subversion vis-à-vis des normes sociales et religieuses locales comme de celles qui sont produites dans les sphères internationales du développement et réinjectées notamment dans les politiques nationales de

16. Sur ce point voir aussi les travaux de Gammeltoft [2002] au Vietnam.

17. Voir également Anouka Van Eerdewijk [2005] sur les stratégies peu « éthiques » des garçons au Sénégal.

santé. Les pratiques sexuelles des jeunes et leur configuration de multi-partenariat successif ou simultané sont en effet interprétées comme des déviations morales par les premières, éventuellement importées par un modèle occidental décadent. Du côté des politiques publiques, les jeunes et leurs libertés sexuelles sont évalués à l'aune des référents biomédicaux, en particulier celui des conduites à risque et les jeunes femmes sont associées à la catégorie générique des « populations vulnérables ». Les modes de féminité mis en action autour de procédures d'autonomie et d'individualisation échappent donc au contrôle politique des corps.

Serait-on alors en présence d'une déclinaison de ce que Paola Tabet dénomme les « ruptures dans le continuum » ? Car cet usage de la sexualité des femmes remet en cause les fondements mêmes de l'échange matrimonial que sont le contrôle de la sexualité et des ressources économiques par les hommes. En effet, dans les transactions contemporaines, les jeunes femmes passent du statut « d'objet » de l'échange à celui de « sujet » voire de « partenaire » puisqu'elles se trouvent dans la position d'unique « bénéficiaire » du capital social et économique acquis dans leurs relations avec les hommes. On comprend mieux alors l'activation des registres prostitutionnels évoqués en introduction. La « panique morale » se présente comme la voix d'expression des déstabilisations possibles de l'ordre des sexes dont les jeunes hommes font tout particulièrement les frais.

Il reste à s'interroger sur le devenir de ces dynamiques de genre. Nous sommes en présence de nouveaux modes d'entrée dans l'âge adulte dont il faudra suivre les trajectoires dans les prochaines étapes de la vie. En effet, le fondement d'une famille régulée par le cadre du mariage demeure la seule voie reconnue et surtout non stigmatisante pour la conception des enfants. Les pratiques matrimoniales sont elles-mêmes en transformation, comme nous l'avons déjà souligné, et le milieu urbain met en évidence l'exercice de nouvelles conjugalités, fondé sur la notion d'amour romantique et d'espaces partagés (social, économique, éducationnel). Si ces nouvelles configurations sont en résonance avec les souhaits d'émancipation des jeunes femmes, elles restent le fait des classes sociales les plus favorisées et se heurtent aux normes communautaires comme le souligne S. Brand : « *There is no doubt that conjugal relations are changing, but truly romantic marriage will not fit easily into Mande habitus* » [2001 : 101]. Que deviendront alors, dans ce passage à l'institution du mariage, les procédures d'autonomie et de fabrication de soi déployées du temps de la jeunesse par les jeunes femmes ? Seront-elles à l'origine de nouvelles tensions entre les genres ou d'arrangements inédits ?

BIBLIOGRAPHIE

- BIAYA T.K. [2001], « Les plaisirs de la ville : Masculinité, sexualité et féminité à Dakar (1997-2000) », *African Studies Review*, 44 (2) : 71-85.
- BIAYA T.K. [2000], « Jeunes et culture de la rue en Afrique urbaine », *Politique africaine*, 80 : 12-31.

- BRAND S. [2001], *Mediating Means and Fate. A Socio-Political Analysis of Fertility and Demographic Change in Bamako, Mali*, Leiden, Brill, 339 p.
- COLE J. [2004], « Fresh Contact in Tamatave, Madagascar : Sex, Money and Intergenerational Transformation », *American Ethnologist*, 31 (4) : 571-586.
- FOUQUET T. [2007], « De la prostitution clandestine aux désirs de l'ailleurs : une ethnographie de l'extraversion à Dakar », *Politique Africaine* 107 : 102-123.
- GIDDENS A. [1992], *The Transformation of Intimacy : Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge, Polity Press.
- GAMMELTOFT T. [2002], « Being Special for Somebody : Urban Sexualities in Contemporary Vietnam », *Asian Journal of Social Science*, 30 (3) : 476-492.
- GRANGE OMOKARO F. [2007], « Graffitis : écriture d'une jeunesse en mouvement à Bamako », *Tsantsa*, 12 : 172-187.
- GRANGE OMOKARO F., REYSOO F. [à paraître], *Chic, chèque, choc. Transactions autour des corps et stratégies amoureuses contemporaines*, Actes du colloque international Genre de l'IUED, Berne (Les colloques genre de l'IUED : Collection Yvonne Preiswerk).
- NYAMNJOH F. [2005], « Fishing in troubled waters : Disquettes and Thiofs in Dakar », *Africa*, 75 (3) : 295-324.
- NGUYEN A.P. [2007], « Relationships Based on Love and Relationship Based on Needs : Emerging Trends in Youth Sex Culture in Contemporary Urban Vietnam », *Modern Asian Studies*, 41 (2) : 287-313.
- OUEDRAOGO D., PICHE V. [1995], *L'insertion urbaine à Bamako*, Paris, Karthala, 206 p.
- RÉPUBLIQUE DU MALI [2001], *Recensement général de la population et de l'habitat (avril 1998). Résultats définitifs*, Bamako, Ministère de l'économie et des finances, Direction nationale de la statistique et de l'informatique.
- SHARP L.A. [2002], *The sacrificed generation : youth, history, and the colonized mind in Madagascar*, Berkeley, University of California Press, 370 p.
- SPRONK R. [2006], *Ambiguous Pleasures. Sexuality and New Self-definitions in Nairobi*, unpublished PhD thesis, University of Amsterdam.
- TABET P. [2004], *La grande arnaque : sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris, L'Harmattan, 207 p.
- TAN M.L. [2002], « Premarital Sex (PMS) and Moral Panic », Discussion paper presented at a meeting, « Family Planning New Worlds » organized by the Bill and Melinda Gates Institute for Population and Reproductive Health of the John Hopkins Center for Communication Programs.
- VAN EERDEWIJK A. [2005], « Being a Man : Young Masculinities and Safe Sex in Dakar », in *The Gender Question in Globalization, Changing Perspectives and Practices*, London, Ashgate, p. 59-73.

Les enjeux de la sexualité transactionnelle pré-maritale en milieu urbain camerounais

Véronique Petit, Lucas Tchetgnia***

Cet article propose d'élucider la dynamique de la société urbaine camerounaise telle qu'elle construit la dichotomie homme-femme à travers diverses représentations de la sexualité. L'analyse a porté une attention particulière aux jeunes femmes dans la mesure où elles constituent encore un objet de transactions entre familles via le mariage et où elles subissent de plus en plus fréquemment des pressions afin de contribuer à l'économie familiale. Notre propos est d'interroger les contours de la notion de « sexualité transactionnelle » dans ce contexte. En effet, si ce mode de relations sexuelles ne concerne pas l'ensemble de la jeunesse camerounaise, les questions de santé publique qui y sont associées, celle de la protection face aux infections sexuellement transmissibles (IST), celle de la négociation de l'usage du préservatif face au VIH et, enfin, celle de l'utilisation de la contraception afin d'éviter des grossesses non désirées, concernent l'ensemble de la société. Alors que la transition démographique est loin d'être achevée en Afrique subsaharienne [Guengant, 1997 : 61-63]¹, la part des jeunes dans la population reste significative et leurs attitudes face à la sexualité lourdes de conséquences. Les jeunes âgés de 15 à 24 ans représentent 20,4 % de la population en 2004², alors que la prévalence du sida à cette période³ était de 4,8 % chez les femmes et 1,4 % chez les hommes⁴.

* Maître de conférences en démographie, UMR CEPED – Université Paris Descartes-INED-IRD, veronique.petit@ceped.org

** Doctorant en sociologie, UMR CEPED – Université Paris Descartes-INED-IRD, lucas.tchetgnia@paris5.sorbonne.fr

1. Selon Guengant, pour la période 2000-2005, l'Afrique centrale dans laquelle est inclus le Cameroun se caractérise par un taux brut de mortalité de 18 ‰, un taux brut de natalité de 46 ‰, un indice synthétique de 6,2 enfants par femme. L'espérance de vie à la naissance n'y est que de 46 ans. Par contre le taux d'accroissement annuel est de 2,8 % ce qui induit un doublement de la population dans les 35 ans à venir.

2. Source : INS, 2006, p. 35.

3. Langue créée sur le vocabulaire et certaines structures de l'anglais et des langues nationales du Cameroun.

4. La prévalence moyenne du sida augmente avec l'âge en particulier chez les femmes : de 1,6 % chez les femmes de 15-17 ans, elle passe à 5,7 % chez celles de 20-22 ans et à 11,8 % chez celles de 23-24 ans. Chez les hommes, moins de 1 % des hommes de 15-19 ans sont séropositifs, contre 2,5 % à 20-24 ans [EDS, 2004 : 313].

Il peut paraître aventureux de parler de la société camerounaise, alors que ce pays se caractérise par une extrême diversité ethnique et religieuse. Cependant au delà des inégalités sociales liées à la détérioration de la situation économique depuis 1985, aux différences entre milieux rural et urbain, c'est l'ensemble de la société qui est affectée par un ensemble de mutations. On mentionnera l'emprise croissante de l'économie de marché, la généralisation de la scolarisation, l'invasion par les médias modernes de l'espace domestique et public qui ont pour conséquence la montée de nouvelles aspirations en matière de réussite et de consommation. La crise économique a eu pour effets en milieu urbain, outre l'accroissement des inégalités [INS, 2003 ; Eboko, 1999], l'émergence des bidonvilles et le développement d'un plus grand anonymat. Ces bouleversements ont entraîné un relâchement du contrôle social allant de pair avec l'abandon de certaines traditions. Cet élargissement de la sphère des possibles en termes d'opportunités économiques et de systèmes culturels de références n'est pas sans conséquence sur les rapports de genre, les relations inter générationnelles, la place et les formes de la sexualité, et les conditions de constitution des couples. D'autre part, comme le souligne Abega [2007 : 172], « *les cultures ethniques ne semblent pas constituer un élément permettant de différencier suffisamment les comportements sexuels* ».

Après avoir présenté la problématique et la méthodologie de l'enquête anthropologique sur laquelle s'appuie cette analyse, nous proposerons une discussion sur la notion de sexualité transactionnelle en déconstruisant les discours et pratiques observées. Nous examinerons tout d'abord comment la sexualité transactionnelle s'inscrit dans une histoire sociale et un contexte culturel particulier, et comment progressivement un glissement s'est opéré de la compensation dans le mariage à une exigence généralisée quant à une compensation pré et hors mariage. Nous nous attacherons ensuite à rendre compte des justifications que les jeunes filles ou jeunes femmes, ainsi que leurs familles ou leurs partenaires, mobilisent afin de récuser tout procès en prostitution. Enfin, nous verrons que les changements socioéconomiques à l'œuvre mettent à l'épreuve les schémas classiques des relations de genre dans la société camerounaise.

Choix de la population et méthodologie

La recherche anthropologique dont nous présentons ici quelques résultats avait pour objet central le rapport des jeunes Camerounais face au VIH/Sida et en particulier face aux « logiques de protection ». Cette enquête a été réalisée entre 2004 et 2006 à Douala, la capitale économique du Cameroun. Cette ville portuaire et universitaire exerce un réel attrait sur les jeunes de toutes les composantes ethniques grâce à son cosmopolitisme et son dynamisme. Délaissant villages et zones périurbaines, les jeunes en quête d'une vie meilleure cherchent à s'insérer dans ce tissu urbain, symbole de modernité et d'opportunités quant à la poursuite des études et à l'obtention d'un emploi. Si le milieu urbain a été privilégié dans l'enquête c'est pour la pluralité des situations qu'il rend possible, en raison d'un

moindre contrôle social, d'une confrontation plus avancée avec l'Occident et d'une diversité sociale accrue. Ce choix ne préjuge pas de l'existence d'une culture urbaine de la sexualité. Au delà des stéréotypes véhiculés dans les discours de sens commun relatifs à une plus ou moins grande permissivité de la sexualité selon les groupes ethniques, la sexualité transactionnelle transcende les différents groupes sociaux en raison des relations sociales et des rapports de genre qu'elle implique. La différence entre milieu urbain et rural tient plus à une spécificité en termes d'opportunités et de liberté d'action, qu'à une explication en termes culturalistes.

Afin de comprendre comment les jeunes construisent l'idée de protection et de risque face au VIH/Sida, d'identifier leurs pratiques, leurs rapports face aux moyens de protection, il s'agissait d'approfondir l'analyse des éléments susceptibles d'intervenir dans ce processus dynamique et interactionnel : la place de la sexualité, la sexualité transactionnelle, le sentiment amoureux, le degré d'implication dans la relation avec le partenaire du moment, la construction ou non d'un projet de vie, le rapport à la maladie, le rapport à la fidélité/infidélité, la pratique du test du VIH/Sida, les représentations que chaque sexe a de l'autre et leurs marges de manœuvre respectives.

Au total, 56 entretiens individuels et 31 *focus groups* ont été conduits avec des jeunes afin d'identifier les mécanismes complexes qui structurent et organisent leurs pratiques de sexualité transactionnelle. Les *focus groups* commençaient par une question centrale, « *qu'est-ce que le sida représente pour vous ?* » à partir de laquelle le débat prenait tournure. Les enquêteurs prenaient néanmoins garde de couvrir les différents thèmes du guide de discussion précédemment évoqués. Les personnes interrogées lors des entretiens individuels ont été recrutées parmi les participants aux *focus groups*. L'échantillon était constitué de 58 % de filles et 42 % de garçons. Sur le plan scolaire, les niveaux se répartissent ainsi : primaire (16 %), secondaire (77 %), supérieur (7 %). Pour ce qui est de la profession, ils sont élèves ou étudiants (54 %), sans emploi (13,9 %), exercent déjà un emploi (25,5 %) ou sont en situation d'apprentissage (6,6 %). Ils appartiennent à différents milieux socioéconomiques et ont été recrutés dans différentes aires de résidence à Douala. Les discussions ont été menées en français, en anglais et en pidgin par des enquêteurs des deux sexes. Pour compléter le dispositif d'enquête, des observations ont été réalisées de manière informelle dans des espaces privilégiés d'échanges comme les transports en commun, la rue, les gradins des stades de football et les marchés.

La sexualité transactionnelle : marchandisation, compensation, négociation

Il y a sexualité transactionnelle lorsqu'il y a échange d'argent, de cadeaux, de biens ou de services contre des rapports sexuels. Cette première définition conduit à associer cette marchandisation des corps à de la prostitution, puisque adolescentes et jeunes femmes attendent en échange de leurs corps un gain sous une

forme quelconque. La notion de sexualité transactionnelle a été construite afin de distinguer une sexualité monnayée dans le cadre d'une relation plus ou moins établie et durable, et non dénuée d'affects, de relations sexuelles se déroulant dans le cadre de la prostitution. Vue de l'extérieur, l'exigence d'argent, de cadeaux et d'avantages matériels contre des faveurs sexuelles fait penser à un commerce sexuel. En réalité, les choses sont beaucoup plus complexes. Ce type de relations s'éloigne de la prostitution à plusieurs égards. La contrepartie n'est pas exclusivement financière. L'aspect immédiat de la compensation considérée dans le cadre du commerce sexuel n'est pas observé ici. En outre, le caractère direct, codifié et bref de la relation qu'une travailleuse du sexe entretient avec son client diffère avec la relation relativement plus longue et un peu plus policée de la jeune fille avec son « *sponsor* ». Les circonstances même et les lieux de rencontre sont différents.

Cette pratique de la compensation est vécue et interprétée différemment par les acteurs. Comme nous allons le voir, les femmes justifient la compensation matérielle ou financière par le fait qu'elle est considérée comme étant un « *cadeau* » et une « *preuve de l'amour* ». Du côté des hommes, il est de notoriété publique que lorsqu'un garçon offre un cadeau à une fille avec laquelle il n'a aucune relation de parenté, son geste s'interprète comme une demande de relation sexuelle. Hommes et femmes, à travers de nouvelles justifications, intègrent la surenchère de la compensation systématique liée à une offre sexuelle. Si elles disent à mots couverts le statut de personne vénale ou intéressée qui leur est assigné, les filles le justifient parfois par l'offre quasi-systématique des garçons qui les conditionnent à n'accepter les relations sexuelles que dans le cadre d'une contrepartie matérielle.

Le contexte normatif d'origine : la compensation dans le mariage

La sexualité prémaritale a fait l'objet de nombreux travaux, mettant en lumière les principales dimensions qui la constituent : les rapports de genre [Bozon et Hertrich, 2004 ; Bonjawo, 2004 et 2007], les types de relations et de partenaires [Longfield, 2004 ; Meekers et Calvès, 1997], les relations intergénérationnelles [Kuate Defo, 2004 ; Meekers et Calvès, 1997], la protection contre le VIH/sida [Meekers *et al.*, 2001 ; Njikam Savage, 2005 ; Rwenge, 2000 ; Tchetgnia, 2005 et 2007] et les relations transactionnelles [Poulin, 2007]. Pour Michelle Poulin [2007 : 2383], la sexualité transactionnelle est celle dans laquelle les femmes et les filles s'engagent pour un gain matériel. Avant d'examiner les formes de sexualité transactionnelle observables au Cameroun, revenons brièvement sur le contexte normatif de référence.

Traditionnellement, les filles doivent arriver vierges au mariage. Les garçons ne sont pas soumis à la même obligation de chasteté prémaritale, puisqu'au contraire une inactivité sexuelle inquiéterait la société qui y verrait un signe probable d'impuissance sexuelle. Exception faite de l'ethnie Beti où la situation de fille-mère est appréciée (parce qu'elle constitue la preuve de la fécondabilité de

la jeune fille) [Njikam Savage, 1990], et des communautés Mbororo et/ou Peul, les grossesses prémaritales sont habituellement vécues comme une cause de déshonneur familial et elles réduisent en général la valeur de la fille sur le marché matrimonial. Les prescriptions coutumières quant à la chasteté prémaritale étaient très opérantes dans une société où l'âge au mariage était précoce et où le contrôle social était fort. En général, les jeunes filles étaient mariées avant l'apparition de leurs premières menstrues et avant 18 ans dans l'ensemble des ethnies. Selon l'Enquête démographique et de santé (EDS) de 1991, 28,1 % des femmes âgées de 25-49 ans au moment de l'enquête étaient déjà mariées en atteignant l'âge de 15 ans, et 65,2 % l'étaient en atteignant 18 ans [EDS, 1991 : 71]. L'âge médian à la première union était de 16 ans pour les femmes de 45-49 ans, mais il a reculé pour les générations les plus jeunes, puisqu'il était de 17,3 ans pour les générations 20-24 ans au moment de cette enquête. Entre les EDS de 1998 et 2004, l'âge à la première union est resté sensiblement le même : 17,4 contre 17,6 ans [EDS, 2004 : 111]. Le recul de l'âge au mariage s'explique par la scolarisation prolongée, l'urbanisation, l'exode rural et la crise économique. Parallèlement, les prescriptions coutumières ont perdu de leur poids, même si les institutions religieuses les ont relayées en condamnant les relations sexuelles avant le mariage et en exigeant des filles virginité et fidélité.

Dans le cadre du mariage, la compensation doit symboliquement effacer l'inégale satisfaction sexuelle que retirent les conjoints de leurs relations. Elle concrétise et renforce en fait l'inégalité de statut entre les partenaires puisqu'elle fait du corps de la femme un objet d'échange. La compensation est alors présentée d'une part comme la preuve que le partenaire masculin assume pleinement son rôle de chef de famille en subvenant aux besoins de son épouse, et d'autre part, comme la marque de son attachement à sa femme. De manière coutumière, le sens et l'ordre de grandeur de la compensation sont définis par le groupe : verser et recevoir la compensation entrent dans les obligations réciproques des hommes et des femmes. Elle rétablit alors un déséquilibre dans les relations interpersonnelles entre deux individus appartenant à deux groupes impliqués dans un rapport hiérarchique et de domination.

La contrepartie dans les relations sexuelles hors mariage

La ritualisation de la compensation s'inscrit également dans les relations extra conjugales. Une femme qui entretiendrait des relations sexuelles avec un homme sans recevoir aucune contrepartie matérielle ou financière serait perçue comme « *une moins que rien* ». Selon certaines études ethnologiques, les relations sexuelles transactionnelles ne sont pas forcément liées à une nécessité matérielle immédiate ; elles seraient vécues et perçues comme une marque du respect de la femme par les deux partenaires [Nyanzi *et al.*, 2001 ; Silberschmidt et Rasch, 2001 ; Wight *et al.*, 2006 ; Poulin, 2007 ; Abega, 2007]. Par conséquent aucune relation sexuelle durable n'a lieu sans qu'il y ait transfert d'argent, offre de cadeaux ou de services. Pour reprendre les discours des femmes, la femme a « *besoin d'avoir des preuves d'amour* » lorsqu'elle entretient une relation avec un homme.

Celles-ci sont d'autant plus estimées qu'elles sont matérielles et financières. Ainsi, lorsqu'une fille déclare à ses amis ou à sa famille qu'un homme l'aime, ils lui demandent généralement quelles sont « *les preuves de cet amour* », lesquelles ne peuvent être que très concrètes.

De la justification : du cadeau symbolique à une âpre négociation

La compensation⁵ était autrefois composée de produits alimentaires, d'argent, de produits de beauté. Ces cadeaux restaient dans l'ordre du raisonnable, même si cette notion est relative, dans la mesure où la compensation gardait un caractère symbolique et où elle était normée et régulée socialement. Elle est progressivement devenue un enjeu central des relations de genre, relations qui se superposent et s'imbriquent aux relations intergénérationnelles et sociales, et un objet de négociation d'autant plus fort qu'il est porteur des aspirations statutaires de chacun des sexes.

Une compensation revendiquée comme « juste »

Des entretiens conduits auprès des jeunes, ressort l'idée communément admise qu'au cours de l'échange sexuel, la fille donne (son corps) et l'homme reçoit (le plaisir). Cette croyance s'inscrit dans le prolongement de l'explication de la compensation par les aînés. Ce modèle de comportement se rencontre aussi bien chez les Maka que chez les Bulu, les Beti ou chez les Douala [Abega, 2007]. La ritualisation du modèle en traduit la force : la femme qui se donne doit absolument recevoir de son partenaire un bien matériel de peur d'apparaître comme une victime naïve livrée à l'exploitation de ses partenaires sexuels. Les femmes affirment que la compensation est « *juste* », et elles la perçoivent comme étant légitime car elle marque de manière ostentatoire le respect de l'homme et elle répare le fait que celui-ci a « *profité de son corps* », « *l'a utilisé* », « *l'a usé* » et « *a sucé sa jeunesse* ». Ces expressions – fréquemment héritées de leurs aînées – traduisent un profond sentiment d'infériorité et de domination, mais passent sciemment sous silence le fait qu'elles aient donné leur accord à cette relation sexuelle. L'analyse des discours des jeunes filles met en exergue les opinions structurant les relations de genre : à savoir, l'asymétrie des pouvoirs dans la négociation préalable à l'acte sexuel et l'exigence que toute relation sociale soit marquée par l'échange. L'échange implique quant à lui le respect et l'honorabilité que ce soit dans le mariage ou en dehors.

Compensation ou prostitution ?

Si les jeunes filles se défendent de se prostituer, les familles et la société n'assimilent pas non plus la sexualité transactionnelle à la prostitution. Ces

5. Il ne s'agit pas ici de « compensation matrimoniale » ou de « dot » qui désignent les biens que le fiancé donne à sa future belle famille [Podlewski, 1984 :65], mais des biens que l'homme donne directement à sa femme.

institutions se défendent ainsi d'utiliser leurs propres enfants et d'être assimilées à un groupe social jugé inférieur grâce à un mécanisme de défense collectif. Les retombées économiques de ces pratiques bénéficient directement à la famille de la jeune femme, qui incite parfois cette dernière à avoir certaines exigences avec ses partenaires. La fille doit effectuer une redistribution et tenir compte des pressions exercées sur elle par ses parents pour qu'elle se marie.

L'argument mobilisé et décisif aux yeux de ces jeunes femmes pour se défendre de l'accusation de prostitution et d'être déclassées socialement est « *l'amour* » et « *l'affection* » que leur porterait leur partenaire. Par exemple, Clarisse, 22 ans, étudiante qui possède un petit ami « *titulaire*⁶ » et une « *roue de secours*⁷ », affirme : « *D'un côté, le fait de demander de l'argent, je me dis, je passe pour une pute. Mais d'un autre côté, je ne peux pas m'en passer. Mais d'autre part, c'est la seule façon à l'homme de me prouver son amour. C'est une sorte de sélection. Celui qui n'est pas capable de te rendre heureuse ne peut pas bénéficier de tes faveurs sexuelles* ». La signification des notions « *d'amour* » et de « *preuve d'amour* » demanderait à être travaillée en profondeur au regard de ce contexte socioculturel spécifique, comme des historiens et des sociologues l'ont fait à propos de la société occidentale [Badinter 2001 ; de Rougemont, 1971 et 2000 ; Duby, 1991 ; Rebreyend, 2006]. Ils ont montré que l'amour, comme d'autres sentiments, était l'expression d'une époque, d'un milieu et qu'à ce titre il était une construction socioculturelle et historique. De même, dater l'émergence de l'expression de l'amour dans la sphère publique et privée au Cameroun apporterait un éclairage nécessaire à la compréhension de l'évolution des mœurs et des mentalités. Les jeunes générations du fait des migrations internationales, de l'élévation du niveau d'éducation, de la mondialisation, subissent de multiples influences. L'amour invoqué par ces jeunes filles se rapproche d'une version romantique empruntée à l'Occident qui impliquerait une solidarité sans faille, un désintéressement total et une compréhension absolue entre partenaires.

À l'argumentaire romantique de l'amour se superpose celui visant à accréditer l'idée que la fidélité des femmes dépend de la capacité des hommes à être généreux. Comme l'explique Ginette [19 ans, niveau d'études secondaire, coiffeuse] : « *Cet argent que tu [l'homme] lui donnes doit faire que la partenaire ne s'intéresse plus aux autres. C'est l'esprit de la polygamie qui a déjà été intégré. Lorsqu'un homme casque pour toi, il te donne tout, tu n'as plus besoin d'aller voir ailleurs. L'argent est important pour plusieurs choses. D'abord pour se faire belle aussi. La beauté a un prix. La femme se fait belle pour elle d'abord et pour les hommes aussi. Si je me fais belle, c'est mon partenaire qui doit payer le prix en offrant. Pour le rendez-vous par exemple, il faut qu'il me paye les vêtements, la coiffure. Il ne faut pas que le chaud soit un chichard. S'il est chiche, il doit dégager...* ». Donner c'est attacher l'autre à soi, c'est être en position légitime de revendiquer un don qui appellera un contre-don.

6. Partenaire principal de la jeune fille ou du jeune homme.

7. Partenaire sexuel qui s'ajoute au partenaire principal.

Les jeunes femmes interrogées considèrent que les avantages matériels et financiers que leur procurent leurs partenaires constituent également un juste retour de leur contribution au bonheur et à l'orgueil masculin. Les femmes se font belles et désirables afin de valoriser les hommes, donnant à ceux-ci le sentiment d'exister socialement. Comme le relève Clarisse, « *lorsqu'une fille demande de l'argent, des bijoux, un logement, c'est aussi pour elle une façon d'amener l'homme auprès de qui elle fait cette demande de la considérer. Tu la considères, signifie que tu n'es pas venu pour l'utiliser pour rien. Tu la valorises dans le cas où elle est deuxième bureau (roue de secours), elle augmente les enchères. Elle sait que de toute façon elle n'aura pas les privilèges que tu réserves à ta femme. Donc elle exige plus, parce qu'elle se dit que c'est grâce à elle que ton ménage marche bien. Que c'est elle qui t'apaise, que lorsque tu as des soucis, tu viens la voir et elle te rassure, elle contribue à ton bonheur* ». De son côté Flore [21 ans, niveau d'étude secondaire, mère d'une petite fille de 3 ans, commerçante] renchérit : « *De l'argent pour quoi faire ? Pour acheter un logement, un terrain à construire, pour aider ma famille. L'homme se sent valorisé en s'occupant d'une femme. La femme lui donne de la valeur. L'homme ne peut s'exprimer qu'à travers deux valeurs : le sexe et l'argent* ». Ces femmes renversent ainsi la logique sociale selon laquelle la femme doit son statut aux hommes tout au long de son cycle de vie (à son père, ses partenaires, son époux, ses fils). Contrairement à ce que les hommes se plaisent à penser, ils ne peuvent être et paraître que si des femmes les accompagnent et les valorisent. Ce renversement de perspectives s'inscrit dans une ancienne justification de l'infériorité sociale et politique des femmes, selon laquelle elles disposeraient d'un réel pouvoir dans l'ombre. Cette tentative des femmes de revaloriser leur statut a pour faiblesse qu'elles ne donnent à leur existence aucune autonomie, elles n'existent qu'en tant que faire-valoir masculin. On assisterait donc à un échange de biens et d'avantages matériels contre des objets de nature plus complexe, plus abstraite, plus relative et donc plus difficiles à estimer, comme le bonheur, la satisfaction sexuelle, le réconfort, l'apaisement, la valorisation. Alors que les femmes mettraient dans la négociation ces biens inestimables, les hommes se contenteraient d'apporter des objets plus aisés à comptabiliser, donc de moindre valeur. Les exigences des jeunes femmes ne seraient donc pas si démesurées puisqu'elles offriraient des biens rares, que de surcroît les hommes acceptent de payer. C'est donc comme l'affirme une publicité « *qu'elles le valent bien* ».

Besoins vitaux ou « gourmandises » ? Sexualité dans un contexte de pauvreté

Le lien entre sexualité transactionnelle et pauvreté pose la question de la mesure et de la perception de la pauvreté. En effet, il est difficile de juger, faute de données adaptées où s'achève une transaction afin d'assurer des besoins primaires et où commence la négociation de cadeaux liés au désir d'être à la mode ou d'améliorer son confort sans qu'il soit question de survie. Les notions de besoin, de confort, de nécessité et de superflu varient selon les individus, le contexte de

vie ; elles sont modelées par l'éducation, l'influence des pairs, des médias, en particulier dans la jeunesse. Le surplus d'argent que les filles demandent leur permettrait de pouvoir venir en aide à leur famille, tout en ayant la possibilité de faire des projets et d'être à l'abri du besoin. Parmi les filles interrogées, toutes ne sont pas issues de familles démunies, mais toutes expriment de façon naturelle et spontanée le fait qu'elles aient besoin du concours des hommes pour réaliser leurs désirs. Le fait que des jeunes femmes issues de familles aisées recherchent des « *sponsors* » tout comme les « *Jeunes Cadres Dynamiques* » en milieu urbain⁸, de belles jeunes filles qu'ils choisissent dans des espaces de sociabilité particuliers comme des « circuits » et des restaurants huppés, montre que la sexualité transactionnelle n'est pas uniquement liée au développement de la pauvreté. Mais de manière générale la société camerounaise distingue clairement dans les discours deux catégories de filles : celles qui sont effectivement dans une situation de précarité et celles qui sont gourmandes. La société dit de ces dernières qu'elles ont « *les longs yeux* » ou « *le gros cœur* ».

Des jeunes femmes soutiens de famille : les « battantes »

Toutes les jeunes femmes rencontrées ne se livrent pas à la sexualité transactionnelle. Certaines disent vouloir s'en sortir toutes seules sans le soutien ou la contribution des hommes, soit par « principe » soit par conviction religieuse. C'est le cas de Nadège [23 ans, étudiante] qui fonde son refus de la sexualité transactionnelle sur les principes religieux qui interdisent toute relation sexuelle avant le mariage. Dans un contexte où la transaction est assez répandue, il paraît difficile de distinguer une offre (bière, repas, cadeau) qui relève de la sexualité transactionnelle et celle qui est totalement désintéressée. Traditionnellement, les jeunes femmes sans emploi, qui sont encore « *la fille de ses parents* » ou « *de son père* », sont prises en charge par ceux-ci, elles assurent alors leur contribution à l'économie du ménage par diverses activités domestiques et de petites activités économiques dans le secteur informel. Face à la paupérisation, certaines filles socialement défavorisées s'orientent vers la sexualité transactionnelle afin d'obtenir des revenus significatifs qui leur permettent individuellement de vivre mieux et d'être solidaires vis-à-vis de leur famille. C'est ainsi qu'elles participent au revenu de leur ménage, parfois de manière significative en réglant diverses factures (loyer, téléphone, eau et électricité), en assurant les rations alimentaires journalières et en réglant les frais de santé et de scolarité. Ces jeunes filles, soutien vital à la survie de la famille sont communément appelées « *des battantes* ». L'apport de certaines d'entre elles dépasse le cadre classique de l'aide alimentaire, puisqu'elles vont jusqu'à offrir à leurs parents voitures, fonds de commerce, terrains et maisons [Bonjawo, 2004, 2007]. Même si ces formes d'aide restent marginales, elles sont cependant révélatrices de l'évolution du rôle des femmes et de la diversité des situations socio-économiques de celles-ci.

8. Phénomène dit des JCD, cf. Eboko, 2007.

Si la précarité peut justifier leurs recours à la sexualité transactionnelle, leurs largesses vis-à-vis de leurs familles dépassent parfois la simple question de la survie ou des besoins primaires. Ces « apports » multifformes à la famille permettent la satisfaction de certaines envies face à la pression médiatique consumériste. Si certaines jeunes filles ont un emploi convenable, elles sont néanmoins dans leur ensemble exposées au soupçon qui pèse sur la provenance de l'argent et des biens dont elles disposent ce qui traduit bien l'importance sociale du rôle de la sexualité transactionnelle dans les modes d'être et de vivre des individus et des familles. Qu'on ait un comportement moral ou non, il semble évident à tous, quels que soient le sexe et la génération d'appartenance, qu'une femme qui dispose de quelques moyens les doit en totalité ou partie à sa capacité à négocier ses charmes.

La pression de l'entourage familiale : l'instrumentalisation des filles

Les jeunes femmes interrogées affirment vouloir toujours plus d'aide et de soutien matériel de la part des hommes parce que, outre leurs besoins personnels, elles sont sollicitées par de nombreux parents à qui elles doivent venir en aide sous le couvert du principe de solidarité. Elles soulignent de surcroît, en se valorisant, que quand bien même elles ne seraient pas sollicitées par ces derniers, il leur est impossible de supporter l'état de dénuement de leurs proches. Il est difficile de distinguer dans leurs propos ce qui relève de la justification face à un tiers ou de l'intériorisation d'une pression familiale ou sociale. L'attitude intéressée des jeunes filles n'est pas seule en cause parce que certains parents n'hésitent pas à exercer sur ces dernières des pressions afin qu'elles participent de manière significative aux dépenses de la famille. Certains parents n'hésitent pas à donner en exemple des jeunes filles qui ont réussi à relever leur famille par le biais de la sexualité transactionnelle, incitant leurs propres enfants à faire de même. Selon un autre effet de mode, des parents encouragent vivement leurs filles à rechercher un partenaire européen sur le net afin d'améliorer la situation de la famille. Cette attitude légitime socialement la pratique de la sexualité transactionnelle, puisque celle-ci apparaît alors comme une demande explicite des aînés et comme une pratique allant dans le sens d'une solidarité intergénérationnelle. On assiste donc à un double renversement des rôles : en premier lieu les jeunes assurent le bien-être des parents alors que ceux-ci sont encore en situation de travailler et de produire, et en deuxième lieu ce sont les filles qui subviennent aux besoins de la famille contrairement aux prescriptions traditionnelles. On peut aussi proposer une autre interprétation : contrairement à l'idée d'un renversement avancée précédemment, l'utilisation de la sexualité transactionnelle s'inscrit dans l'instrumentalisation des filles via l'utilisation de leur corps et de leur sexe, passant seulement du cadre du mariage à celui des unions informelles.

Les filles aux « longs yeux »

Contrairement aux « battantes », les filles aux « longs yeux » sont considérées comme exigeant des compensations élevées de la part de leurs partenaires. L'appât

du gain ou l'intérêt se manifeste chez elles par la recherche d'un homme pouvant les entretenir. Ce dernier sera désigné sous diverses appellations : « *sponsor* », « *cou plié* »⁹, « *gibier* », « *mugu* »¹⁰, « *mbout* »¹¹, « *coca cola* », « *blanc* », « *sugar daddy* »¹². Plus la femme pense que son partenaire dispose de moyens financiers, plus l'attente en terme de cadeaux sera élevée, et plus elle le sollicitera. Des jeunes hommes ont souligné dans les entretiens qu'ils se retrouvaient désormais dans l'impossibilité matérielle de répondre au niveau d'exigences des filles qu'ils courtisent.

C'est le cas d'Yvan [18 ans, élève en classe de seconde] : « *Les filles ne sont pas sérieuses. Elles sont très matérialistes. Lorsqu'une fille vient vers toi, c'est toujours parce qu'elle cherche à te couper*¹³. *Une fille m'a « wanda »*¹⁴ *un jour. Elle m'a demandé de lui donner de l'argent pour acheter son huile de beauté. Lorsque je lui ai demandé combien coûtait son huile, elle m'a dit 15000*¹⁵ *francs. Je lui ai dit que même ma mère ne met pas l'huile de 15000. Je l'ai laissée tomber. Une fille qui commence par 15000 francs, après elle va te demander une voiture et après un avion. En lui donnant même ces 15000 francs, tu n'es pas sûr qu'elle soit fidèle. Je me suis dit qu'une fille comme ça, ça ne vaut pas la peine, elle ne doit me causer que des ennuis après. Ce n'est pas bien d'avoir les longs yeux comme ça* ».

De plus, outre une quête de sécurité immédiate, les filles cherchent à assurer leur avenir à plus long terme. Elles ont l'espoir de se faire épouser ou entretenir lorsqu'elles sont enceintes. Certaines cherchent ainsi à duper leur partenaire, en lui faisant « *un enfant dans le dos* », en utilisant par exemple des préservatifs percés. Elles pensent que si elles ont un enfant avec un homme ayant une bonne situation sociale, elle et l'enfant seront mieux entretenus, ou que celui-ci pourrait ressembler à son géniteur sur certains points (beauté, intelligence, force, tempérament). L'attitude consistant à rechercher un « *cou plié* » dont on profite, si elle s'est largement diffusée, est cependant diversement accueillie au sein des familles. L'effet de mode a un pouvoir de prescription considérable. Les jeunes femmes ont envie d'être bien habillées, couvertes de bijoux, de bénéficier d'avantages multiformes, elles veulent être « *épanouie* » et « *rouler dans la merco d'un kapo* »¹⁶ ou dans la « *bagnole offerte par un kapo* ». La culture des pairs joue alors un rôle prépondérant dans la quête de conformité et se heurte aux principes moraux de certaines familles. À l'intérieur de ces familles, toute nouvelle

9. Homme d'un certain âge qui a de l'embonpoint et dont le cou regorge des plis. L'embonpoint est généralement perçu ici comme un signe de santé et de bien-être matériel.

10. Pigeon qu'on plume.

11. Personne naïve, bête dont on peut profiter de la naïveté.

12. Ces hommes sont appelés *sugar daddy* parce que, sur le plan biologique d'une part, ils ont un âge qui se rapproche de celui du père de la jeune fille (*daddy*). Sur le plan matériel d'autre part, ils comblent la fille (*sugar*).

13. Escroquer.

14. Surpris.

15. Exprimé en franc CFA. 1 euro équivaut à 660 francs CFA environ.

16. « *merco* » : voiture de marque Mercedes. « *kapo* » : personne riche ou qui a un statut social élevé.

acquisition des jeunes filles est examinée et elles doivent justifier l'origine du port d'une nouvelle paire de chaussures ou d'un vêtement neuf.

Pouvoir et inversion des rôles

La rupture de l'échange

Alors que la sexualité transactionnelle est une pratique répandue dans les différents groupes sociaux, qu'elle transcende la diversité ethnique, qu'elle implique les détenteurs du pouvoir économique et politique, la pression politique stigmatisée à travers les médias ce comportement en le présentant comme l'exploitation des jeunes filles par les hommes en général et les plus âgés en particulier. Le phénomène de la sexualité transactionnelle a fait l'objet de plusieurs chansons, téléfilms et pièces de théâtres au Cameroun¹⁷. La pièce de Jean Miché Kankan intitulée *La fille du bar*¹⁸ est célèbre dans toute l'Afrique francophone. Des messages de sensibilisation émanant de différents ministères et d'associations de lutte contre le sida mettent en garde les jeunes femmes vis-à-vis de leur attitude provocante envers les hommes, des risques de contamination par le VIH/Sida et d'exploitation par les hommes. Mais plus que la sexualité transactionnelle, la société condamne les filles qui profitent d'un homme sans rien offrir en contrepartie ou sans respecter les termes implicites de la négociation. Les filles assimilées à cette catégorie sont communément appelées « *filles escrocs* », « *escrocs ngas* », « *ciseaux* ». Elles sont dénommées « *ciseaux* » parce qu'elles « *coupent les poches*¹⁹ » des hommes qui tombent dans leur *tchouki*²⁰. Elles ont pour objectif de « *bien manger le monsieur* », « *bien le bouffer* ».

Certains hommes entretiennent par exemple des jeunes femmes dans l'espoir de les épouser plus tard. La jeune fille qui au départ avait besoin des finances masculines se retrouve, une fois l'ascension sociale réalisée, dans une situation où son « *sponsor* » ne correspond plus à ses attentes présentes. Elle veut alors se passer de lui afin de vivre avec quelqu'un qui corresponde à son idéal. Le fait que cette situation de l'escroquerie soit reprise dans le clip de la chanson « *Déception* » du groupe *Le quatre du rire*²¹, traduit bien l'importance de cette question dans la société camerounaise. Il est question d'un jeune homme qui prend en charge la formation d'une jeune fille dénommée Lucie. Celui-ci lui achète aussi un téléphone portable, une voiture, et subvient à tous ses besoins financiers dans l'espoir qu'elle devienne sa femme. Le clip commence par une réunion de famille au milieu de la cour. Le chef de famille appelle Lucie et lui demande d'accepter

17. On peut citer entre autres « *La fille du bar* » du célèbre humoriste Jean Miché Kankan, « *Déception* » du groupe *Le quatre du rire*.

18. de cette vidéo peut-être regardée sur dailymotion à l'adresse suivante : http://www.dailymotion.com/video/xtpip_la-fille-du-bar_shortfilms

19. « couper un homme » ou « couper ses poches » signifie profiter de son argent de manière habile.

20. Piège.

21. Ce clip peut être regardé en intégralité sur Youtube à l'adresse suivante : <http://www.youtube.com/watch?v=e9lmEWUg3Hg>

la proposition du jeune homme. C'est alors qu'elle se dérobe arguant que recevoir des cadeaux n'engage à rien.

En refusant le mariage et en choisissant d'interrompre la relation et de sortir du rapport de dépendance, elle revient sur les termes de la négociation et inverse le rapport de domination. Dire qu'il y ait eu négociation autour des échanges dans le couple, ne signifie pas que toutes les conditions et les arrière-pensées de chacun aient été explicitées entre les deux partenaires, que tout soit interprété de manière identique. Les jeunes femmes peuvent penser que puisque les hommes ne s'engagent pas assez, elles ne rompent pas réellement le contrat passé tacitement. En revanche, les hommes de leur côté, considèrent que les filles sont leurs débitrices puisqu'ils payent, selon l'expression popularisée par Jean Miché Kankan dans son sketch : « *c'est moi qui paye* ». Cette situation révèle que les filles peuvent être piégées ou être parfois prises à leur propre jeu, elles n'ont alors d'autre choix que l'esquive. Cette dérobade est une solution risquée et il arrive que leur entourage les avertisse que « *ça va leur caler au cou* »²². C'est ce qui arrive généralement lorsqu'elles rencontrent des hommes déterminés à récupérer ce qu'ils ont engagé comme dépenses, lesquelles représentent à leurs yeux un investissement²³.

C'est le non respect de la transaction qui est condamné, le non respect du principe de l'échange et implicitement peut-être le fait que ce soit la femme qui cesse de jouer les règles du jeu sociétal si l'on se réfère au discours masculin. La femme doit se sentir redevable lorsque son partenaire résout ses problèmes, même s'il y a négociation, celle-ci se fait dans un rapport de domination (économique, social, culturel). Si elle ne se montre pas soumise, c'est l'homme qui lui rappelle son « *ingratitude* ». Thérèse [21 ans, niveau d'instruction primaire, sans profession] faisait sans cesse référence à son cas pour justifier des comportements de jeunes filles qui sont financièrement dépendantes de leur copain. Elle évoquait notamment le « *chantage* » de son partenaire lorsqu'elle a abordé avec lui la question de l'utilisation du préservatif. Thérèse qui est au courant des infidélités de son copain s'inquiète des risques de contracter le VIH. Lorsqu'elle lui propose d'utiliser le préservatif dans ses relations avec les « *roues de secours* », il revient immédiatement et très clairement à l'expression des rapports de pouvoir : « *Tu veux déjà me commander ? Tu veux déjà me donner des commandements ? C'est moi qui te fais tout (je résous tes problèmes) et tu veux me commander ?* ». Comme le souligne Chouala, « L'homme, la plupart du temps, procède à une comptabilisation des choses que la femme reçoit de lui en termes de gages sexuels. La raison comptable est une raison instrumentale qui insère la personne de la femme, mieux le corps de la femme dans la sphère d'une marchandise » [2002 : 9-10].

22. « Câler au cou » signifie payer pour une inconduite ou en assumer les conséquences négatives.

23. D'où l'expression pidgin « *back me my money* ».

Renversement des rôles : les garçons entretenus

Bien que le multipartenariat ne soit pas aussi étendu que ne le laisse penser les représentations, il constitue une part objective²⁴ de la réalité. Réalité complexe puisqu'une fille peut être fidèle et avoir un copain multipartenaire, et inversement un jeune homme fidèle (un « titulaire ») peut avoir une partenaire engagée dans plusieurs relations. Ce deuxième cas de figure est moins souvent évoqué alors qu'il s'inscrit dans les stratégies de survie des unions face à la paupérisation et qu'il traduit une évolution, voire un renversement, des mœurs. Des aménagements quant à la fidélité de la jeune femme sont faits soit d'un commun accord, soit ils sont acceptés par les jeunes hommes (contraints de s'en accommoder) qui passent sous silence les manœuvres de leur amie étant dans l'incapacité d'assumer les besoins. Ces « titulaires » sont entretenus par les femmes qui les gardent par amour et parce qu'ils les combleraient sexuellement. En règle générale, lorsqu'une jeune femme entretient une liaison avec deux partenaires en même temps dont l'un est plus âgé, la préférence affective est habituellement accordée au plus jeune des partenaires [Longfield, 2004 : 492 ; Kuate-Defo, 2004 ; Njikam Savage, 2005 ; Abega, 2007]. Cette justification d'ordre sexuel révèle une inversion des rôles : la gratification sexuelle n'est plus ici le seul apanage de l'homme. Se dégage alors l'idée que c'est celui qui a le pouvoir monétaire qui a aussi le pouvoir sexuel. On ne passe donc pas d'une relation inégalitaire à une relation plus égalitaire, mais à un renversement de l'inégalité. Les femmes ne sollicitent plus financièrement leurs partenaires amoureux mais les entretiennent. C'est alors au tour des hommes dévalorisés par leur incapacité à assumer leur rôle social de justifier le fait d'être entretenu et dépendant comme « une preuve d'amour » à l'égard de leur partenaire.

Le recours au registre amoureux est fait par les hommes et les femmes quand ils se trouvent dans une situation de faiblesse ou d'infériorité, dans une situation qui ne devrait pas exister si l'ordre social ancien était respecté. Ils mobilisent alors publiquement l'amour alors qu'autrefois les sentiments n'étaient pas exprimés et valorisés dans l'espace social et dans l'intimité. Les rapports entre conjoints sont marqués par une grande pudeur, chacun retenant un geste ou une parole impliquant la primauté de leur relation personnelle sur les autres relations sociales. Exprimer ainsi publiquement un sentiment et le mettre en avant pour se justifier aux yeux de son entourage constitue donc une rupture avec le modèle précédent. Cependant, afin d'atténuer la sentimentalité dérangeante et débordante de cette affaire, chacun insiste sur l'aspect matériel puisqu'il s'agit « d'une preuve », et se réfère implicitement à la logique traditionnelle dans laquelle l'alliance était symbolisée aux yeux de tous par le versement d'une dot. En fait, plus qu'une rupture, il s'agit d'un glissement (de la dot à la preuve d'amour) et d'un renversement : c'est la femme qui verse le montant de la preuve et non plus l'homme. De plus, on passe

24. Les rapports sexuels avec des partenaires multiples sont plus fréquents parmi les jeunes femmes de 15-24 ans (10 % en moyenne contre 5 % à partir de 30 ans). Les femmes célibataires et surtout celles en rupture d'union ont plus fréquemment déclaré que les autres avoir eu plusieurs partenaires sexuels (respectivement 20 % et 21 % contre 5 %) pour les femmes en union [EDS, 2004 : 276].

d'un échange entre deux lignées ou deux familles, à un échange entre deux individus. D'autre part, s'ajoute à la preuve d'amour, un autre type de justification qui cette fois-ci intègre le couple comme unité de référence : si un jeune homme a une partenaire, qui dispose elle-même d'une « *roue de secours* » qui la comble matériellement, l'homme titulaire justifie l'infidélité de sa partenaire par le fait qu'elle agit de la sorte pour leur « *bien commun* ».

Conclusion : morale publique, pouvoir et sexualité transactionnelle

Dans une société camerounaise en mutation, on est passé progressivement d'une chasteté prémaritale chez les filles à une sexualité prémaritale s'instaurant comme un mode assez largement partagé. L'exposition des jeunes à cette sexualité prémaritale dans une société où l'âge au mariage est de plus en plus repoussé, a conduit à renégocier le sens, la nature et la pratique de la compensation. Si la compensation était symbolique, non négociée dans le cadre du mariage, parce que permettant à l'homme de s'assurer la fidélité de sa femme et de s'assurer ainsi qu'il est bien le géniteur des enfants, elle est progressivement redéfinie dans un contexte de mondialisation et de tension entre tradition et modernité. De nouvelles justifications sont désormais mobilisées par les individus (l'amour, le bonheur, le prestige de l'homme, l'attachement) afin de légitimer leurs pratiques et leurs attitudes vis-à-vis de leur(s) partenaire(s) et de leur entourage familial et amical. Ces pratiques et ces représentations conduisent à redéfinir la perception et le vécu de la fidélité, le caractère transactionnel de la sexualité, les relations hommes/femmes et les rôles assignés à chaque sexe. Fondamentalement elles interrogent également le lien entre pouvoir, argent et sexualité. Dans un contexte de pauvreté, la transaction peut aussi apparaître comme un mode de redistribution des hommes vers les femmes, des jeunes femmes vers leurs ménages et leur partenaire.

Ces changements s'inscrivent également dans un contexte politico-religieux où certains hommes politiques, leaders religieux, patriarches, que l'on pourrait qualifier d'« entrepreneurs de morale », au sens défini par Howard Becker [1985]²⁵, dénoncent la sexualité transactionnelle, alors qu'eux-mêmes participent souvent à leur perpétuation. Les décalages entre injonction normative et comportement personnel brouillent et décrédibilisent les discours des « entrepreneurs de morale » aux yeux mêmes des personnes qu'ils cherchent à atteindre que ce soit dans l'espace public ou dans la sphère familiale. Étant généralement eux-mêmes dans l'incapacité à faire face aux problèmes financiers du quotidien auxquels ils sont confrontés, disposant de certains attributs du pouvoir du fait de leur statut, ils sont souvent complices des pratiques qu'ils dénoncent. Cependant, les dénonciations ou les anathèmes dépassent rarement le cadre des déclarations virulentes et des

25. Par entrepreneurs de morale, Howard Becker entend des acteurs qui se mobilisent pour qu'une activité ou une action quelconque soit catégorisée comme déviante par la société. Cette pression des entrepreneurs de la morale qui impose son point de vue à la société n'est pas suffisante pour qualifier un comportement de déviant. Il faut ensuite que l'acte dit déviant soit étiqueté comme tel lors d'une interaction sociale.

slogans formulés à grand renfort de publicité. Les pratiques conduisant les femmes à entretenir leur famille sont en particulier rejetées au nom de la morale par la gérontocratie, les autorités politiques, sanitaires, les leaders religieux et élites sociales parce qu'elles transgressent, voir renversent, les normes juridiques, sociales et religieuses quant aux rôles féminins et masculins. Si les autorités, relayées par les « entrepreneurs de morale », sensibilisent les populations aux « dangers » de la sexualité transactionnelle c'est que cette dernière est porteuse d'enjeux potentiellement conflictuels au sein des couples, des familles et de la société. Outre les questions de santé publique autour de la lutte contre les IST et le VIH/Sida et du contrôle de la sexualité, la sexualité transactionnelle bouscule les relations de pouvoir et de dépendance entre les hommes et les femmes, entre les générations et entre les classes sociales. La sexualité devient un moyen de mobilité dans une société qui cherche à perpétuer les valeurs traditionnelles de chasteté et de fidélité. Derrière la défense de ces valeurs morales, se cache un enjeu plus fondamental qui est celui du monopole ou de la confiscation du pouvoir des hommes dans la société camerounaise.

BIBLIOGRAPHIE

- ABEGA S.C. [2007], *Les violences sexuelles et l'État au Cameroun*, Paris, Karthala, « Les terrains du siècle », 258 p.
- ADAIR T. [2007], « HIV Status and Age at first Marriage among Women in Cameroon », *Demographic and Health Research Working paper*, n° 33 : 19.
- BADINTER E. [2001], *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel xvii-xx siècles*, Paris, Flammarion, 472 p.
- BARKER G., RICARDO C. [2005], *Young men and the construction of Masculinity in Sub-Saharan Africa : Implications for HIV/AIDS, Conflict, and Violence*, Social Development Papers conflict prevention and reconstruction, The World Bank, Paper n° 26, June, 96 p.
- BECKER H.S. [1985], *Outsiders : étude de la sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, « Observations », 247 p.
- BONJAWO H. [2004], *Les battantes de Yaoundé*, Mémoire de Maîtrise de sociologie sous la direction de Séverin Cécile Abega, Université Catholique d'Afrique Centrale de Yaoundé, 120 p.
- BONJAWO H. [2007], *Les femmes et les solidarités familiales en milieu urbain camerounais*, Mémoire de DEA de Sociologie sous la Direction de Maria Cosio-Zavala, Université de Paris X Nanterre, 104 p.
- BOZON M., HERTRICH V. [2004], « Sexualité préconjugale et rapports de genre en Afrique : une comparaison avec l'Amérique latine » in A. Guillaume et M. Khlaf, *Santé de la reproduction au temps du Sida en Afrique*, p. 35-53, CEPED, Nogent-Sur-Marne.
- BOURDIEU P. [1998], *La domination masculine*, Paris, Seuil, 142 p.
- CHOUALA Y.A. [2002], « Galanterie masculine et "aliénation objective" de la femme : la légitimation féminine d'un "habitus androcentrique" », *Polis/Revue Camerounaise de Sciences Politiques/CPSR*, vol. 9, numéro Spécial 1, p. 26.

- DE ROUGEMONT D. [2001], [1971], *L'amour et l'Occident*, Paris, édition 10/18 Point histoire.
- DUBY G. [1991], *Amour et sexualité en Occident*, Paris, Seuil.
- EBOKO F. [2007], « Hommes, prévention de la transmission sexuelle du VIH et questions de genre », communication faite dans le cadre du séminaire *Rôle et place des hommes dans la santé de la reproduction dans les pays du Sud*, CEPED, Nogent-Sur-Marne, 10 mai 2007.
- EBOKO F. [2000], « Risque-sida, sexualité et pouvoirs. La puissance de l'Etat en question », in Courade G (dir.) (2000), *Le désarroi camerounais L'épreuve de l'économie-monde*, Paris, Karthala, p. 235-262.
- EBOKO F. [1999], « Logiques et contradictions internationales dans le champ du sida au Cameroun », *Autrepart*, 12 : 123-140.
- EDS [1991], *Demographic and Health Survey*, Direction Nationale du deuxième recensement général de la population et de l'habitat, Macro International Inc., décembre ORC Macro, Calverton, Maryland, 287 p.
- EDS [2004], *Demographic and Health Survey*, Direction Nationale du troisième recensement général de la population et de l'habitat, Macro International Inc., décembre ORC Macro, Calverton, Maryland, 323 p.
- GUENGANT J.-P. [2007], La démographie entre convergences et divergences, in B. Ferry, *L'Afrique face à ses défis démographiques. Un avenir incertain*. Paris, AFD-CEPED-Karthala, p.27-121.
- HÉRITIER F. [1996], *Masculin, Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 336 p.
- INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE DU CAMEROUN [2003], *Document de stratégie de réduction de la pauvreté, enquête ECAM I et II*, Yaoundé, 218 p.
- KUATE-DEFO B. [2004], « Young people's Relationships with Sugar Daddies and Sugar Mummies : What do we know and What do We Need to Know ? », *African Journal of Reproductive Health*, vol. 8, n° 2, August, p. 13-37.
- LONGFIELD K. [2004], Rich fools, spare tyres and boyfriends : partner categories, relationship dynamics and Ivorian women's risk for STIs and HIV, *Culture, Health and Sexuality*, November-December 2004, vol. 6, n° 6, p. 483-500.
- MEEKERS D., CALVES A.E. [1997], « Main girlfriends, girlfriends, marriage, and money : the social context of HIV risk behaviour in Sub-Saharan Africa », *Health Transition Review*, 7 (supply) : 361-375.
- MEEKERS D., KLEIN M., FOYET L. [2001], *Patterns of HIV risk behaviour and condom use among youth in Yaoundé and Douala*, Cameroon, Working Paper, Washington, DC : Population Service International, n° 46.
- NIJIKAM SAVAGE O.M. [2005], « Risky sexual behaviour, sexually transmitted infections, HIV/AIDS and health promotion among students in the university of Douala », in *African Population Studies*, vol. 20, n° 1, April 2005, p. 53-67.
- NIJIKAM SAVAGE O.M. [1990], *Sociocultural perceptions of fertility and infertility in centre province Akonolinga*, WHO report, 35 p.
- NYANZI, et al. [2001], « The negotiation of sexual relationships among school pupils in south western Uganda », *AIDS Care*, 13 (1) : 83-98.
- POULIN M. [2007], « Sex, money and premarital partnerships in southern Malawi », *Social Science and Medicine*, 65 : 2383-2393.
- PODLEWSKI A.M. [1984 :65], « Évolution de la dot au nord Cameroun ; étude des éléments

constitutifs de la dot et de leurs relations avec les données démographiques », Patrice Vimard (eds), p. 62-87.

REBREYEND A.-C. [2006], *Pour une histoire de l'intime. Sexualité et sentiment amoureux en France de 1920 à 1975*. Thèse d'histoire sous la direction de Françoise Thébaud, Université Paris 7 Denis Diderot.

RWENGE MBURANO J.-R. [2000], « Comportements Sexuels à risques parmi les jeunes de Bamenda, au Cameroun », *International Family Planning perspectives*, numéro spécial, 26 (3) : 118-123.

SILBERSCHMIDT M., RASCH V. [2001], « Adolescents girls, illegal abortions and "sugar-daddies" », in Dar es Salaam : vulnerable victims and active social agents, *Social Science and Medicine*, 52 : 1815-1826.

TCHETGNIA L. [2007], « Between Unsafe Sex and Rationalisation of Aids Risk : case study of urban and rural youths in Cameroon » in *Comparative Research in The Social Sciences*, Nikola GENOV Editor, p. 290-300.

TCHETGNIA L. [2005], *Pourquoi ne pas se protéger ? Analyse sociologique des mécanismes d'exposition des jeunes camerounais au risque du Sida*, Mémoire de DEA de sociologie sous la Direction d'Olivier Schwartz et d'Yves Charbit, Université Paris V, 152 p.

WIGHT D., *et al.* [2006], « Contradictory sexual norms and expectations for young people in rural Northern Tanzania », *Social Science and Medicine*, 62 : 987-997.

Vers le nord

Christine Salomon*

Cet article s'intéresse aux échanges économico-sexuels sur la Petite Côte du Sénégal entre jeunes hommes africains et touristes européennes, françaises dans leur majorité, plus âgées et fortunées qu'eux. Soit des relations hétérosexuelles impliquant une compensation dans lesquelles ce sont des hommes qui sont rémunérés ou entretenus par des femmes, un type de relations qui a longtemps fait l'objet d'une « *formidable occultation sociale* » [Tabet, 2004 : 171]. À l'occultation, a succédé une approche qui s'est empressée de déclarer caduque le caractère inégalitaire des rapports de genre et dépassée la domination masculine au nom d'« *une stratégie de la réciprocité* » des femmes aujourd'hui. L'idée, simpliste, formulée par Pascal Bruckner¹, est généralement celle qui est reprise dans la presse – et parfois par l'anthropologie – pour évoquer le tourisme sexuel : « *Déjà, le succès croissant du tourisme sexuel féminin montre que, dans ce domaine, la femme marche sur les pas de l'homme, réitérant les représentations du pouvoir, de la domination et de l'exploitation* [« Vers un tourisme sexuel de masse », F. Michel, *Le Monde diplomatique*, août 2006].

Pourtant le film *Vers Le Sud*, adapté de la nouvelle éponyme, avait sorti le sujet de cette vision réductrice en le resituant dans un contexte « *où les rapports de classe sont si terrifiants, où l'écart entre les riches et les pauvres est si grand, où l'humiliation, le dédain, le mépris de l'autre sont si importants [que] la seule chose qui peut rapprocher un homme et une femme, c'est le désir. Et le désir de transgresser* » [D. Laferrière, *Le Monde* 3.2.2006]. Cette transgression des frontières assignées en fonction de la couleur de peau, de la richesse, du genre et de l'âge exprime la quête d'hommes et de femmes empêchés de mener une vie viable – les uns parce qu'ils sont pauvres et noirs, les autres, qui ne le sont pas, parce qu'elles sont catégorisées comme vieilles – qui s'engagent dans un autre genre de vie, s'écartant des normes et devenant de ce fait à son tour invivable également. L'histoire du film se situe en Haïti

* Anthropologue, INSERM U. 687, Hôpital Paul Brousse, 16 avenue Paul Vaillant Couturier F-94807 VILLEJUIF, Christine.Salomon@inserm.fr

1. « *À quand l'extension de la prostitution aux deux sexes, la parité dans ce domaine essentiel ? Tout y concourt, les mentalités sont prêtes* » [Libération. 20.5.2000]. Et dans la même veine : « *À mesure que les femmes s'attacheront davantage à leur vie professionnelle, à leurs projets personnels, elles trouveront plus simple, elles aussi, de payer pour baiser ; et elles se tourneront vers le tourisme sexuel* » [Houellebecq 2001].

quand le tourisme y existait encore. Construite sur des récits autonomes de femmes nord américaines, elle raconte leur solitude, leur exclusion, à cause de l'âge, du marché sexuel et leur goût pour des « garçons magiques », jeunes, pauvres et accessibles, au Sud. Ces récits suggèrent que les relations nouées, rendues possibles par les nouvelles formes d'autonomie financière conquises par les femmes au Nord, sont des rapports de pouvoir qui s'enracinent dans un passé colonial expert en sexualisation des questions raciales comme en racialisation des questions sexuelles et, plus largement, des inégalités sociales [Fanon, 1952 ; Guillaumin, 1992].

Le contexte de globalisation, dominé par l'expansion généralisée de la marchandisation et sa main mise sur toutes les relations sociales, dont celles de genre [Marie, 1997], réactualise et amplifie ces inégalités. En effet, tandis que les migrations touristiques du Nord vers le Sud ne cessent d'augmenter, les citoyens des pays du Sud, dont le Sénégal – qui fait partie des plus pauvres et a été jusque-là un grand pourvoyeur d'émigrants – sont partout empêchés d'accès aux pays riches par le renforcement des barrières qui leur sont opposées, sans pouvoir y mettre un frein, tant les raisons semblent fortes de les franchir. Ceci, quel que soit le prix à payer comme l'ont exprimé ces jeunes tentant le tout pour « partir en *kaw* » – *kaw* désignant en wolof le haut donc le Nord – au cri de « Barsa ou *barsàq* », Barcelone ou la mort. Il serait cependant faux de croire que l'attrait du Nord tel qu'on se le représente en Afrique et en particulier au Sénégal, n'a qu'un fondement économique et touche seulement les plus pauvres. C'est toute une jeunesse urbaine qui affirme aujourd'hui son inscription dans la globalisation. Elle la donne à voir dans une esthétique subversive, une mixité des langues – wolof, français, anglais –, dans de nouvelles formes de sociabilités [Biaya, 2000] ainsi que dans des réseaux sexuels élargis auxquels participent les échanges entre de jeunes hommes sénégalais « conjoncturés » (victimes de la conjoncture économique du pays) et des vacancières européennes. La fluidité et la complexité de leurs relations ne peuvent se laisser catégoriser en termes de prostitution et de tourisme sexuel. Elles relèvent de formes jusque-là marginales de sexe hétérosexuel transactionnel dans lesquelles l'asymétrie de fortune et d'âge est inversée par rapport au sens habituel, les hommes étant les plus jeunes et les fournisseurs du service sexuel². Cette notion de sexe transactionnel est empruntée à des chercheurs qui se sont intéressés, en Afrique du Sud, aux jeunes femmes des *townships* dont on ne saurait analyser les conduites uniquement en termes de stratégie de survie, qui monnaient leur sexualité ou l'échangeaient contre des biens à des hommes plus aisés considérés comme des *boy friends* [Hunter, 2002 ; Leclerc-Madlala, 2004].

Les hommes Sénégalais dont il est question ici, souvent en contact avec les touristes par un travail de plagiste, barman, employé d'hôtel, guide ou par la vente ambulante, et nommés « Sex machines » dans les années 1990 [Biaya, 2001], sont

2. Des transactions de ce type entre des Africaines d'âge moyen et des hommes plus jeunes existeraient aussi, par exemple au Cameroun [« Mœurs : l'attrait croissant de la prostitution masculine », *Dikalo*, 25.1.2005] et en Uganda comme le montre l'analyse des aventures d'une *Sugar Mummy*, Angela, dans une série de revues populaires [Gysels *et al.*, 2005].

plutôt qualifiés aujourd'hui de « *topp tubaab* » (*topp* suivre en wolof) ou de « gigolos ». Sur la Petite Côte, principale destination touristique du Sénégal, on les appelle « antiquaires », ce qui renvoie aux marchands d'objets prétendument anciens proposés sur les plages et situe clairement l'ensemble de leurs activités, y compris la drague des vacancières, dans le champ commercial. Leurs relations relèvent d'un type particulier d'intersection, rendu possible par le tourisme international, entre les hiérarchies sociales Nord-Sud, les inégalités économiques, le genre et l'âge.

L'article rappelle d'abord la controverse à propos de ce type d'échanges entre tourisme sexuel féminin et tourisme sentimental et, au-delà, interroge la construction qui fait des rapports affectifs et monétaires des sphères séparées. La description s'attache aux similarités et aux différences entre les variantes féminines et masculines de l'activité nommée au Sénégal *mbaraan* qui consiste à circonvenir quelqu'un et l'amener à faire des cadeaux en lui faisant entrevoir, voire en lui accordant, des faveurs sexuelles, un type de relation dont l'analyse souligne la force d'imposition des normes de genre.

L'enquête repose sur l'observation de la drague sur les plages, près des hôtels et dans les boîtes de nuit de la Petite Côte et sur une vingtaine de récits d'hommes jeunes³, dont la plupart sont dans la trentaine et travaillent dans la station balnéaire de Saly comme guides, petits employés de l'hôtellerie ou vendeurs d'objets au marché artisanal, tout en étant régulièrement à la recherche de « copines » européennes, le plus souvent françaises. Elle ne s'est qu'accessoirement attachée à ces dernières car il est vite apparu qu'être en leur compagnie et assimilée à elles constituait un obstacle aux entretiens approfondis avec les hommes sénégalais, d'autant que la situation de l'ethnographe, seule sur le terrain, femme *tubaab* « libre », d'un certain âge de surcroît, la plaçait déjà en permanence dans une position ambiguë de gibier potentiel⁴. Et ce bien qu'une majorité des hommes contactés l'aient été en présence d'étudiants en sociologie – Nini Diouf ou Youssou Sarr – qui les avaient sollicités quelque temps auparavant pour répondre à un questionnaire dans le cadre de mémoires de maîtrise ou de DEA. Les entretiens pour la moitié d'entre eux ont été répétés à deux ans de distance, 2005 et 2007, ce qui a permis de mieux cerner les trajectoires biographiques, la place des transactions sexuelles avec les touristes dans l'ensemble des relations sociales de ces hommes et le retentissement de leur activité de *mbaraneurs* – qui pratiquent le *mbaraan* (la drague intéressée) – sur la construction de la masculinité.

3. Au Sénégal, comme le montre l'âge des interviewés, le statut social et économique prime sur l'âge lui-même pour définir la jeunesse des hommes.

4. Une observation similaire a été faite par Paula Ebron en Gambie : « *My research required close work with Gambian men, which was disrupted by my occasional attempt to interview tourist women. Indeed it became essential to my research to separate myself from tourist women. And yet I, too, as an anthropologist traveling without the guardianship of a male protector, was implicated in many of the same ways as other women travelers* » [2002 : 178].

Tourisme sexuel et argent versus tourisme sentimental et amour ?

Bien que l'anthropologie en France ait eu du mal à constituer le tourisme – trop frivole, lié à l'hédonisme – en champ d'études légitime et que la discipline dans son grand partage entre Eux et Nous se soit montrée réticente à ethnographier les touristes [Crick, 1989 : 311 ; Picard et Michaud, 2001 : 5], un corpus anglophone abondant, en économie, géographie humaine et sociologie surtout, renseigne sur le tourisme international et ses versants sexuels.

Une série de recherches, dont une majorité date des dix dernières années, s'est intéressée au marché touristique sexuel ouvert aux femmes, décrit sur le pourtour de la Méditerranée⁵, en Asie⁶, dans la région Caraïbe⁷ ainsi qu'en Afrique subsaharienne⁸. S'il existe des caractéristiques propres à chaque site étudié, comme l'origine des touristes⁹, des points communs sont manifestes : le contexte balnéaire, l'écart colossal entre le niveau de vie des visiteurs et celui des gens du cru, le développement, pour échapper à la pauvreté, d'un secteur informel auquel se rattachent ces jeunes hommes en quête d'amitiés professionnelles avec les touristes, leur connaissance des langues et cultures du Nord et leur volonté de donner une image d'eux qui colle aux attentes des touristes. Une autre constante semble être, au sein d'un même lieu, la diversité des liens noués avec les vacancières, elles-mêmes partout catégorisées en fonction de leur âge et de leur richesse supposée. Les relations vont d'un soir, ou de quelques jours, à des formes plus stables entretenues par une communication à distance et l'envoi de mandats. Elles donnent parfois lieu aussi à des cohabitations, que ce soit sur place ou en Europe¹⁰, voire à des mariages.

Une controverse s'est développée dans la région Caraïbe à propos des femmes des pays riches qui voyagent seules et engagent des relations avec des hommes pauvres des pays visités : sont-elles des touristes sexuelles ou sont-elles simplement à la poursuite d'idylles exotiques ainsi que l'a soutenu Meish [1995] pour les « gringas » en Équateur ? Pruitt et Lafont [1995], sans toutefois nier l'existence d'inégalités et de relations de pouvoir ni le rôle des motivations économiques chez les hommes jamaïquains, ont formulé le concept de « tourisme sentimental »

5. La Grèce [Zinovieff, 1991], Jérusalem [Cohen, 1971 ; Bowman, 1989, 1996], la Tunisie [Levy, Laporte et El Kebi, 2001].

6. Bali [Dahles, 1998 ; Dahles and Bras, 1999 ; Jennaway, 2008], la Thaïlande [Malam, 2003], le Rajasthan [Hottola, 2002].

7. La Jamaïque [Pruitt et Lafont, 1995 ; Sanchez-Taylor, 2001], la République Dominicaine [Herold, Garcia, DeMoya, 2001], Cuba [O'Connell Davidson, 1996 ; Cabezas, 2002], la Barbade [de Albuquerque 1998] ainsi que l'Équateur [Meisch, 1995] et le Costa Rica [Schaffer 1996] et une étude dans huit territoires de la région [Kempadoo, 2001].

8. En Gambie [Wagner, 1977 ; Wagner et Yamba 1986 ; Brown, 1992 ; Ebron, 2002 ; Nyanzi, Rosenberg-Jallow *et al.*, 2005], à Zanzibar en Tanzanie [Sumich, 2002], sur les berges du Lac Malawi [Prowse, 2004] ainsi que dans la région côtière du Kenya [Kibicho, 2004].

9. En ce qui concerne l'Afrique, à Zanzibar et au Malawi elles sont européennes et sud-africaines, au Kenya allemandes et anglaises, en Gambie scandinaves et anglaises et au Sénégal majoritairement françaises.

10. Jusqu'il y a peu, les politiques d'immigration étant plus souples chez elles, les Européennes étaient davantage susceptibles de ramener un homme que les Américaines, contraintes pour continuer la relation de s'installer chez lui, par exemple en Jamaïque [Pruitt, Lafont, 1995 : 426].

(*romance tourism*), qui différencierait du tourisme sexuel par la durée des relations établies ainsi que par l'intérêt des femmes pour le partenaire, qui ne serait pas un simple objet sexuel, et sa culture. Ceci a suscité de vives critiques d'autres chercheurs travaillant dans la même région [de Albuquerque, 1998 ; O'Connell Davidson, 1998 ; Sanchez Taylor, 2001, 2006]. D'après eux, le double standard appliqué aux touristes, selon qu'ils sont hommes ou femmes, serait fondé sur une construction essentialiste du genre et de l'hétérosexualité qui aboutirait à minorer, voire à occulter la racialisation de la domination à l'œuvre dans ces rencontres et surtout à obscurcir les notions d'exploitation sexuelle et de victimisation. Refusant de dissocier un tourisme masculin qui serait sexuel et un tourisme féminin qui serait sentimental, ces auteurs avancent qu'il s'agit de rapports prostitutionnels, le recours à la sentimentalité constituant un faux-fuyant commun aux clientes et aux clients pour ne pas se reconnaître comme des prédateurs¹¹. La forme prise par ce débat montre la difficulté à appréhender les diverses interférences entre relations sociales intimes et transactions économiques et à se distancier d'une conception de l'amour et de l'argent qui les construit sous l'angle de sphères séparées que souillerait tout contact entre elles. Conception qui conduit à considérer que c'est l'existence même d'un transfert monétaire qui détermine la nature des relations et à penser toutes les transactions sexuelles monétisées comme n'étant « rien d'autre que » des échanges prostitutionnels [Zelizer, 2001, 2005].

Si le débat a rencontré peu d'échos dans les recherches menées en Afrique, dans des sociétés où l'impératif moral à séparer échange monétaire et échange sexuel n'a jamais réussi à totalement s'imposer, l'ensemble des descriptions montre en revanche qu'il s'agit bien de rapports de pouvoir, marqués par l'unidirectionnalité du transfert économique des femmes touristes vers des jeunes hommes vivant de leur débrouillardise, ce qui constitue un indicateur de transformation de la sexualité masculine en une sexualité de service, même si celle-ci n'est jamais tarifée. Tous les travaux indiquent également que le voyage en Europe représente la contrepartie la plus recherchée pour le service fourni. C'est le cas à Cape Maclear au Malawi [Prowse, 2004 : 29] comme à Zanzibar bien qu'il semble y avoir peu de Tanzaniens à obtenir le billet convoité [Sumich, 2002 : 45]. Dans la région de Malindi au Kenya, une enquête par questionnaire auprès des *beach boys* révèle néanmoins que 18 % d'entre eux se sont déjà rendus en Europe grâce à des ami-e-s touristes [Kibicho, 2004 : 135]. En Gambie, tous les auteurs mettent également l'accent sur l'aspiration à obtenir en échange de faveurs sexuelles « *a White ticket to Babylon* », le blanc représentant ici davantage la couleur de la

11. Une majorité (60 %) des vacancières en Jamaïque et en République dominicaine engagées dans des rapports avec des hommes locaux reconnaissent la composante économique de la relation, définie par 22 % d'entre elles comme de l'amour (*real love*), 39 % une histoire de vacances (*holiday romance*) et 15 % des rapports physiques (*casual sex*) [Sanchez-Taylor, 2001]. Une étude auprès de 661 hommes germano-phones ayant eu lors de vacances en Thaïlande, aux Philippines, en République Dominicaine, au Kenya et au Brésil des relations sexuelles avec des femmes de ces pays montre également que 80 % d'entre eux ne se considèrent pas comme des touristes sexuels. Ils identifient plutôt la relation, bien qu'elle ait pu démarrer par une rétribution de la sexualité, comme plus prolongée et personnalisée que la prostitution, incluant pour la partenaire un intérêt économique et du sentiment [Günther, 1998].

richesse que celle de la peau¹², même si les enquêtes auprès des *bumpsters* – un terme qui serait dérivé du mot suédois pour vagabond – mettent l'accent sur leur construction fortement racialisée de la sexualité [Ebron, 2002 ; Nyanzi, Rosenberg-Jallow *et al.*, 2005]. *Performing Africa*, une étude consacrée aux griots de Gambie, remarque que de nombreux jeunes Gambiens partagent avec les *bumpsters* le rêve d'accéder à une vie meilleure par le biais d'une histoire sentimentale ou d'un mariage avec une touriste, tout en stigmatisant la dépravation des femmes du Nord [Ebron, 2002 : 177]. L'analyse contredit l'interprétation d'une exploitation sexuelle des hommes par les femmes : non seulement les récits féminins ne constituent pas une simple inversion des récits masculins de vacances et les *bumpsters* ne sont nullement représentés comme des proies faciles, mais eux-mêmes sont à mille lieues de se considérer comme des victimes [*Ibid.* : 169]¹³. S'inspirant de l'approche de Gayle Rubin [1975] qui lie processus sociaux et mentaux, l'étude souligne l'écart entre hommes et femmes dans la façon d'appréhender les relations et la difficulté à distinguer clairement opprimé et oppresseur. Tous en effet espèrent, au travers de leurs rencontres, échapper à certains aspects de la domination, économique ou patriarcale. Mais c'est précisément dans les contradictions et les recoupements entre les façons masculines et féminines de faire avec la domination et les marges gagnées que leurs relations, qui sont des relations de pouvoir, se construisent.

Les antiquaires : hommes d'affaires et gigolos

Les entretiens menés au Sénégal avec des « antiquaires » éclairent la prégnance des enjeux économiques, jugés plus importants que les considérations morales, qui amènent à justifier l'arnaque, du moins avec les touristes, ainsi que l'expose sans fard cet homme de 28 ans exerçant à Saly :

« Le métier d'antiquaire est un métier facile, on peut amasser beaucoup d'argent. J'étais employé à FRAM deux ans comme pâtissier. Comme ils ne me payaient pas assez j'ai rendu le tablier et je suis venu au niveau des antiquaires. Ici en une journée tu peux gagner le salaire d'un mois à l'hôtel. On a des coups avec les tubaab. Par exemple si on tombe sur quelqu'un qui ne connaît pas le pays et ne sait pas comment ça se passe, on l'arnaque et la vie continue. Ici on se débrouille. »

Ceux qui ont une certaine ancienneté dans cette activité, au sein de laquelle la drague des vacancières occupe une place prépondérante, se présentent eux-mêmes plutôt comme *businessmaan*. Ce terme anglais « wolofisé » correspond en fait à une identité professionnelle revendiquée par tous ceux qui, sans véritable qualification professionnelle, s'activent dans le commerce informel, franchissant assez souvent les frontières du légal. Sa construction linguistique renvoie à d'autres catégories de

12. Paulla Ebron, elle-même africaine américaine, observe que la plupart des Gambiens voient les femmes africaines américaines comme une autre sorte de femmes *tubaab* de mauvaise vie, du fait qu'elles sont riches et voyagent seules [2002 : 184].

13. Les études sur les *beach boys* du Malawi et de Zanzibar relèvent également que ce sont plutôt eux qui voient les touristes comme des proies.

« travailleurs de la débrouille » : *faqmaan* (enfant des rues vivant de chapardages et de mendicité), *bujumaan* (recycleur de déchets solides) [Cissé, 2007], *rangu-maan* ou *nurumaan* (vendeur du marché Sandaga sans marchandises et sans échoppe, spécialisé dans l'intermédiation) [Faye et Thioub, 2002]. Mais comparés à ces différentes figures de la marginalité qui tentent de survivre dans les rues, harcelés par la police, les « antiquaires-hommes d'affaires » de Saly tiennent le haut du pavé. Un ou des coups réussis leur ont généralement déjà permis de payer une adhésion coûteuse à une association de chauffeurs, de guides ou bien de commerçants et d'obtenir ainsi un badge qui les autorise à exercer à la sortie des hôtels sans être inquiétés par les forces de l'ordre, ce qui les distingue des débutants dans l'activité [Salomon, 2009]. Ceux-ci, plus jeunes et plus précaires, sans badge, n'ont en principe pas le droit d'aborder les touristes dans l'enceinte de la station touristique et sont stigmatisés par leurs aînés comme « gigolos », un terme péjoratif sans équivalent en wolof¹⁴ et qu'un « antiquaire » de 37 ans définit ainsi :

« Les gigolos c'est les jeunes qui draguent les vieilles pour en tirer le max. Ce n'est pas bien. La famille est au courant, la tubaab elle graisse la patte du papa, de la maman, de tout le monde pour mieux vous tenir ».

Les plus anciens soupçonnent ces concurrents de « gâter le métier » par leur maladresse et de se faire avoir par les Européennes dont on perçoit ici la représentation négative : des vieilles manipulatrices retorses avec lesquelles il faut rentrer dans un rapport de force et rivaliser de ruse. Comme l'explique un *business-maan* de 34 ans, seule l'expérience permet d'apprendre à calculer les risques et de ne pas se faire rouler par de vagues promesses :

« Là où l'argent est facile la tentation est énorme. Tu te dis c'est la solution parce que tu vois des gens qui sont partis et qui reviennent en vacances qui construisent une belle maison. Tu te dis c'est la belle vie, c'est la porte de sortie, je me jette à l'eau. Après un ou deux ans tu acquiers de l'expérience. Au début il y a des femmes qui viennent ; elles te disent "moi je suis à la recherche d'un mari", elles te disent ce qu'elles veulent à travers des gestes, elles te montrent ce qu'elles vont faire pour toi : "je vais t'emmener en Europe, je vais te faire passer une belle vie". Mais est ce qu'elle a les moyens ? Ce n'est pas parce qu'elle est Européenne qu'elle a les moyens. »

Si les « antiquaires » s'affirment ouvertement en quête de l'excellence économique et sociale féminine, ils se représentent les Européennes qui voyagent seules, ou entre copines, en quête d'excellence esthétique et sexuelle. Ils voient dès lors leur virilité, qu'ils vantent en reprenant les clichés sur l'hypersexualité masculine noire, comme un fonds de commerce indissociable à leurs yeux d'une africanité que beaucoup mettent en scène au travers de constructions de soi hypertrophiant des traits censés plaire aux Occidentaux – le look artiste-rasta ou le look athlète-rappeur. C'est cette hypersexualité que viendraient, selon eux, chercher au Sénégal

14. Sinon des périphrases approximatives, puisqu'on dit de l'homme qu'il est incapable d'attacher deux bouts de bois, à savoir paresseux, que c'est lui qui porte la ceinture (féminine de perles) ou que c'est la femme qui mène la barque, ces deux dernières expressions s'employant aussi pour blâmer les couples où la femme a de l'initiative.

des Européennes d'âge moyen ou avancé, si ce n'est fortunées du moins aisées – séniorité et pouvoir économique étant associés –, sexuellement frustrées et insatiables, volontiers présentées comme des femmes sans moralité ni scrupules, de surcroît peu généreuses, cherchant à donner le moins possible en retour.

Dans une économie de type spéculatif, déboires et déceptions apparaissent évidemment comme une contrepartie obligée. Et effectivement, il arrive à ces hommes de s'engager dans des aventures qui s'avèrent sans lendemain et s'apparentent à des prestations ponctuelles, réduites à un acte physique, en outre généralement non rémunéré – si ce n'est par un repas offert – dans la mesure où la transaction n'est jamais explicitée au départ. Mais les échecs, les relations qui tournent mal ou court, ne font que relancer incessamment le jeu. Tous espèrent par l'intermédiaire d'une rencontre plus chanceuse que les autres progresser vers l'ascension sociale exprimée par l'axiome des « quatre V : villa, voiture, visa, virement ». Perspective résumée par un homme de 26 ans qui a démarré comme laveur de voitures, auquel « sa première Française » a envoyé la somme nécessaire pour passer le permis de conduire¹⁵ et qui travaille, au moment de l'entretien, comme chauffeur de taxi pour le compte de son frère : « Petit à petit l'oiseau fait son nid ». Il espère prochainement devenir son propre patron grâce à deux autres touristes rencontrées, une Française et une Suisse, avec qui il reste en contact et dont il escompte l'aide pour acheter la voiture nécessaire.

Comme seules des relations durables permettent de trouver « la porte de sortie » tant désirée, et qui est située au Nord, « en *kaw* », un enjeu important est de savoir les pérenniser. Les demandes en mariage s'inscrivent ainsi dans une stratégie qui vise à rassurer la partenaire européenne du sérieux des intentions masculines et à officialiser la relation, le mariage (ou le remariage) traditionnel et religieux restant au Sénégal une norme généralisée et le seul moyen de légitimer socialement des relations sexuelles [Diop, 1985 ; Antoine et Nanitelamio, 1995 ; Adjamagbo, Antoine et Dial, 2004 ; Dial, 2007]. À la différence du mariage à la mosquée, le mariage civil impose un délai avant d'être célébré et, afin d'être reconnu par les consulats européens, la monogamie (l'homme au Sénégal pouvant aussi opter pour la polygamie limitée à quatre épouses). Mais comme les mariages traditionnels et religieux sont loin d'être tous enregistrés à la mairie, des hommes antérieurement mariés avec des Sénégalaises peuvent, sans divorcer, se marier ensuite civilement à une Européenne, officiellement sous le régime de la monogamie. Dans un contexte de restriction drastique de délivrance des visas, où le mariage civil est devenu la seule possibilité légale de migration¹⁶, un tel arrangement avec la loi semble d'ailleurs nettement moins risqué et plus économique que le recours aux faux papiers. L'étude des registres de mariages à la mairie de Mbour, ville à proximité de Saly, révèle que, depuis les années 2000, les mariages mixtes

15. Somme qui équivaut à 150 Euros, équivalente à presque deux mois du salaire minimum au Sénégal.

16. Dans un questionnaire sur les mariages mixtes passé par une étudiante en sociologie, les conjoints sénégalais interrogés sur leur motivation, ayant à choisir entre amour, argent ou voyage, ont très majoritairement opté pour le voyage : 17 réponses chez les hommes contre 4 pour l'argent et 3 pour l'amour ; 18 réponses chez les femmes contre 5 pour l'argent et aucune pour l'amour [Diouf, 2003].

totalisent (selon l'année) entre 17 et 24 % de l'ensemble des mariages civils célébrés dans la région. Dans ces mixités, les unions où la femme est européenne dépassent en nombre celles où l'homme est européen et sa conjointe sénégalaise¹⁷. Quand la femme est européenne, française dans 73 % des cas, elle est aussi trois fois sur quatre plus âgée que son mari sénégalais. Dans la moitié de ces mariages, la femme est de quinze ans ou plus l'aînée alors que la norme d'écart d'âge au Sénégal est à l'inverse : la femme sénégalaise est en moyenne de dix ans plus jeune que son époux dans les unions monogamiques et de vingt dans les unions polygamiques [Antoine et Nanitelamio, 1995]. En outre, la monogamie – de règle dans les mariages mixtes – ouvre l'option de la communauté de biens, un régime matrimonial qui constitue une sécurité pour le conjoint le moins doté. L'étude des registres indique que la communauté est préférée à la séparation des biens dans presque la moitié des mariages mixtes où la femme est européenne.

Le transfert économique, réel ou escompté, est cependant loin de pouvoir à lui seul déterminer la nature de la relation dont il s'agit. Si les compensations font partie de la relation sociale, celle-ci ne s'y résume évidemment pas. Plus la relation est durable et plus elle requiert un investissement psychologique et social des partenaires. Les discours masculins recueillis expriment également des formes d'attachement, formulés en termes de sentiments d'amitié, de reconnaissance, voire d'amour, qui ne sauraient s'interpréter comme la volonté de camoufler les aspects commerciaux de la transaction – lesquels ne le sont généralement pas. Aussi pour mieux comprendre ces relations, il convient plutôt de se demander si (et dans quelle mesure) la domination économique et le statut des femmes permettent de conditionner la sexualité masculine et, partant, si (et dans quelle mesure) l'inversion de l'asymétrie dans le pouvoir économique et l'âge se traduit par une reconfiguration des rôles de genre impliquant une « féminisation » des hommes [Ebron, 2002 : 172].

Mbaraneuses et mbaraneurs

La pratique sociale que le wolof appelle *mbaraan*, amener quelqu'un à faire des cadeaux en lui faisant miroiter des faveurs sexuelles, paraît trouver ses racines dans une institution ancienne. Dans les groupes sociaux où les filles n'étaient pas engagées dans une union par les parents dès la naissance, lorsqu'à l'adolescence se posait la question du choix d'un conjoint, il y avait en effet une période assez courte – une année – pendant laquelle plusieurs prétendants courtoisaient la même fille. Avant qu'elle ne s'engage avec l'un d'eux (qui devait alors verser les compensations matrimoniales), ces hommes démontraient à la fois leur intérêt et leur fortune en lui offrant des cadeaux ainsi qu'à ses parents. Le terme, employé comme substantif, désigne par conséquent le pourvoyeur masculin, le protecteur

17. Ces unions avec des hommes européens s'inscrivent dans le fil de l'histoire coloniale des « mariages à la mode du pays » dont les premiers, plutôt durables, ont unis au xvii^e siècle dans les comptoirs de la région – à Saly-Portudal, Joal et Rufisco – des femmes *sereer* avec des Portugais puis ensuite, à Gorée et Saint Louis, des *Signares* avec des Français ou des Anglais, le temps de leur séjour.

potentiel, figure emblématique d'un ordre social où la sexualité des femmes est échangée contre des biens et où leur mise sous tutelle économique par les hommes est généralisée. L'entrée en union des femmes étant classiquement précoce et celle des hommes tardive dans la société sénégalaise, ce personnage dont le pouvoir se mesure à la valeur de ses cadeaux est généralement un homme plus âgé et parfois déjà marié (un polygame). Il n'est pas celui dont la fille est amoureuse, son ami de cœur (*far* en wolof), son amant éventuellement, son « copain » comme l'on dit en français ou son « mec » (*guyin* de l'anglais *guy*) : ce dernier est généralement du même âge qu'elle ou presque, mais précisément pour cette raison n'a pas les moyens de supporter les frais d'un mariage et de payer une dot.

Cette distinction s'est encore amplifiée en milieu urbain du fait de la paupérisation. Alors que les normes de démonstration de puissance économique de l'homme et d'entretien de l'épouse restent affirmées comme un idéal social largement partagé, surtout par les femmes [Antoine, Djiré et Nanitelamio, 1998 ; Adjamagbo, Antoine, 2004 ; Dial, 2007], les difficultés économiques empêchent de nombreux jeunes hommes de l'atteindre : ne pouvant faire face à ces obligations faute de revenus suffisants, ils restent célibataires, songent à émigrer pour s'enrichir ou se tournent vers une partenaire étrangère, ce qui a longtemps été considéré comme le comble de la mésalliance¹⁸ (*gënn xeet*, déshonorer sa communauté, « sa race » traduisent souvent les Sénégalais). Ainsi que le constate l'un des « anti-quistes » interrogés, encore célibataire à 34 ans :

« Chez nous les femmes coûtent cher, c'est pas donné sur un plat, y en a beaucoup qui préfèrent se taper une femme blanche, ça coûte moins cher, c'est elle qui nous épaulé aussi. »

Dans le même temps, en ville où vit la moitié de la population sénégalaise, dont une grande partie dans des soucis matériels constants, la pratique du *mbaraan* s'est détachée, chez les jeunes filles, de la perspective de l'engagement de mariage. On distingue désormais les filles sérieuses, sages et réservées, qui restent tranquilles à la maison, de celles plus aventureuses, plus autonomes et extraverties qui pratiquent le *mbaraan*. Celui-ci constitue une variante féminine de l'économie morale de la ruse et de la débrouille [Fouquet, 2007], un moyen pour des jeunes filles peu argentées d'accéder aux plaisirs de la ville – sinon hors de portée – aux frais d'hommes plus âgés et fortunés qui espèrent les mettre dans leur lit. Cette pratique s'apparente à ce que l'on nomme en Afrique du Sud *phanding*, un néologisme anglais qui vient du zulu *ukuphanda*, gratter le sol pour se nourrir à la manière des poules et qui, dans les *townships*, désigne la quête de *boy friends* aisés par des jeunes filles qui espèrent d'eux de l'aide pour payer par exemple le loyer, des téléphones portables ou des vêtements à la mode [Hunter, 2002]. Les *mbaraankat* ou *mbaraneuses* se font ainsi classiquement offrir des sorties au restaurant ou en boîte de nuit dont elles font également profiter leurs amies et, comme l'excellence esthétique est très valorisée, elles se font payer des tenues, des coiffures, des objets

18. Bien que décrié, ce type d'alliance a néanmoins pu représenter pour des hommes de l'élite coloniale et post-coloniale, surtout s'ils étaient castés, un moyen d'ascension sociale.

de luxe. Mais elles peuvent aussi, avec l'argent de leurs divers pourvoyeurs, contribuer à la « DQ », la dépense quotidienne de la famille et même aider financièrement leur copain de cœur. Leur savoir-faire consiste à jongler entre plusieurs pourvoyeurs et à soutirer à chacun le maximum, sans scrupule, en donnant le minimum. D'une part, elles ne doivent pas montrer directement leur motivation économique, ne pas demander mais plutôt susciter une aide, des cadeaux – ce qui s'appelle « faire le désintéressement intéressé » [Smette, 2001 : 67] – d'autre part, elles doivent faire miroiter aux hommes des faveurs sexuelles plutôt que de les leur accorder. Ces deux caractéristiques sont censées les séparer des prostituées, extrêmement stigmatisées, appelées *caga*, un terme qui désigne les femmes libres – célibataires d'un certain âge, divorcées, veuves, toutes censées être forcément en quête d'un homme – et par extension les femmes de mauvaise vie. Or, parmi celles que l'on range, au Sénégal, dans la catégorie des prostituées clandestines, aux côtés de commerçantes à la sauvette qui acceptent les relations sexuelles avec des grossistes, des transporteurs ou des policiers pour obtenir leurs produits à bas prix ou se tirer d'ennuis, de petites bonnes qui espèrent échapper à la subalternité de leur condition en se trouvant un protecteur, il y a également des lycéennes et des étudiantes qui assurent ainsi leur look, parfois leurs frais de scolarité. En réalité, la frontière entre ces catégories semble poreuse et celles qui admettent « faire la pute », échanger de la sexualité contre de l'argent, doutent que les mbaraneuses qui veulent de l'argent puissent éviter de passer par là [Smette, 2001 : 82].

La pratique du *mbaraan*, spécifiquement féminine à l'origine, ne l'est plus. À la figure de la mbaraneuse s'ajoute désormais celle du mbaraneur, représenté sur la Petite Côte par l'homme qui se fait entretenir par une ou des femmes européennes, successivement ou simultanément :

« *Il y a des hommes qui le font, qui collectionnent les copines françaises comme des Sénégalaises qui collectionnent les Blancs* » précise à ce sujet un barman de Saly âgé de 24 ans. La pratique masculine n'est cependant pas symétrique à la pratique féminine. Alors que la mbaraneuse se vante de ses talents d'arnaqueuse à ses amies, mais les cache à ses parents, surtout à son père et souvent à son ami de cœur – qui pourraient se sentir déshonorés –, la famille du mbaraneur est généralement au courant, puisque l'homme y amène la « copine française » dans l'idée d'inspirer confiance à celle-ci, de lui faire prendre conscience des besoins de la maisonnée et comprendre le bien-fondé de ses demandes¹⁹. S'il arrive à une jeune femme de redistribuer à sa famille ou à son copain une partie de ce qu'elle « gratte » sur son protecteur plus âgé, ce n'est pas systématique. Elle peut aussi le claquer en dépenses ostentatoires avec ses amies [Fouquet, 2007]. En revanche, les avantages matériels obtenus dans la relation avec une Européenne sont utilisés pour se conformer aux normes de la masculinité au sein de la société sénégalaise, accumuler suffisamment d'argent pour payer une dot et se marier ou acheter une voiture qui servira à travailler comme chauffeur et permettra de nourrir la famille.

19. Stratégie relevée également chez les *beach boys* en Gambie [Brown, 1992] et au Malawi [Prowse, 2004].

L'homme assure ainsi ses obligations d'entretien vis-à-vis de ses parents et, s'il est marié, de sa femme et de ses enfants, si bien que la copine française représente le « grenier » de toute la maisonnée.

« Elle vient avec moi à la maison, ma mère la connaît, ma femme la connaît, ma femme préfère que j'aie une copine française. Avec les Sénégalaises, les femmes sont jalouses » dit un mbaraneur de 30 ans, marié avec deux enfants, qui a, au moment de l'entretien, une copine française attirée de 58 ans rencontrée un an auparavant, qui est déjà revenue plusieurs mois et envoie de l'argent. Sa femme connaît évidemment le statut de la Française et la tolère d'autant mieux comme une sorte de co-épouse que celle-ci, plus âgée, n'est pas perçue comme une rivale dangereuse du point de vue de la séduction ou de la procréation. La copine par contre, comme souvent dans ces cas, du moins dans les débuts de la relation, ignore le statut d'épouse de la Sénégalaise, pense qu'il s'agit d'une sœur ou d'une cousine vivant chez la mère de son amant et prétend avec lui à une relation exclusive ce qui finit par faire des histoires :

« De temps en temps, ma femme, elle pète les plombs. La Française, elle veut que je reste quatre mois avec elle et que je laisse ma femme, mais ça n'est pas possible, c'est trop. Elle est collante. C'est dur de vivre avec une Française, ce n'est pas facile, on n'a pas les mêmes coutumes. Tu sais s'il y a une différence d'âge dans le couple, tu dois boire un peu pour... sinon tu vas pas tenir le coup. Le soir, je peux boire une bouteille. C'est compliqué, elle veut qu'on aille à la plage, j'ai pas envie mais je vais le faire pour lui faire plaisir. Tous les 19H elle vient prendre l'apéro, après on va manger au restaurant, c'est chiant. Elle te montre de temps en temps que c'est elle la chef, elle te dit "la maison est à moi", elle me dit toutes les cinq minutes quand tu bouges, "tu vas où, tu fais quoi". J'ai les boules. De temps en temps, je lui dis : "j'arrive". Mais j'éteins mon portable et je vais à Mbour [voir ma femme]. Alors elle prend mes affaires, elle les met dehors. Après elle me téléphone : "excuse-moi" et je reviens. J'attends que ce soit elle qui largue mais pas moi, ce serait trahir. »

On voit dans ce récit masculin la complexité du rapport de force provoqué par l'inégalité économique et des normes de genre différentes ainsi que le conflit intérieur observé de façon récurrente dans les situations post-coloniales où le désir, encore en partie situé en référence à la place qu'occupe l'Autre, inscrit le sujet au moins à deux places à la fois. Ce qui génère un vécu d'oppression et de contrainte, sur le plan sexuel et domestique, auquel l'usage de produits, alcool ou chanvre indien, est présenté comme un palliatif, lui-même ambivalent puisque stigmatisé par l'Islam mais vu comme facteur d'intégration à une vie toubabisée²⁰. Autant que l'asymétrie de pouvoir économique et la contrainte sociale qui en découle, le malaise suscité par le conflit psychique que cet homme rapporte témoigne d'un certain degré de subordination [Pheterson, 2001 : 175].

Tel n'est pas le cas de la mbaraneuse qui réussit à obtenir des avantages économiques sans payer de sa personne et conserve finalement, grâce à son

20. « Les vieilles *tubaab* elles fument trop et moi je suis forcé d'en prendre pour aller avec elles au lit » déclare dans un autre entretien un antiquaire de 26 ans.

intelligence des situations, une position de force. À la différence de sa contrepartie féminine, le mbaraneur, enfermé dans une représentation de la masculinité selon laquelle un homme ne peut résister aux propositions féminines – et encore moins quand il se (re)présente comme un hyper mâle africain – se doit de satisfaire sexuellement ses partenaires. Il ne peut donc se soustraire à l'obligation sexuelle. Sa marge de manœuvre consiste donc à la négocier au mieux dans le cours de la relation. Par exemple, après avoir eu des rapports une ou plusieurs fois et démontré ainsi sa virilité, il explique à la partenaire européenne que certes, dans un transport amoureux, il ne s'est pas contrôlé ces fois-là, mais qu'étant un garçon sérieux et religieux, il ne peut continuer ainsi sans se marier. Les mbaraneurs, comme ce commerçant de 27 ans, appellent cette tactique « serrer la ceinture à la femme » :

« Parfois les tubaab elles sont là pour profiter de la personne. Moi, je leur pose des questions sur leurs intentions. Parfois je te serre la ceinture, je te parle, on vit dans la même maison et je vois comment elle est : bonne ou mauvaise. »

S'il n'est pas envisageable qu'un *mbaraankat* masculin se refuse sexuellement, en tout cas totalement, dans le cadre de rapports hétérosexuels, il n'en va pas de même dans le cadre de rapports homosexuels, du moins en principe. La plupart des « antiquaires » interrogés, dans leur recherche d'amitiés professionnelles avec les *tubaab* – pas seulement femmes – ont en effet aussi eu des offres homosexuelles alléchantes du type « villa, voiture, visa, virement », d'après eux refusées parce que trop transgressives. Ainsi le mbaraneur dont les relations difficiles avec sa copine française ont été exposées plus haut :

« Il y a trois-quatre ans, il y a un Français qui habite Paris, il m'avait proposé qu'on vive ensemble : je viens à Paris, il fait tout pour moi, il paye une voiture, il construit une maison. Mais comme moi je suis musulman, j'ai pas le droit, quoi. J'ai aussi un autre ami, c'est un pédé, il y a plusieurs. Il y a un autre monsieur qui m'a dit : "si je peux t'avoir chez moi, je ne vais plus sortir voir mes copains". Ils draguent des mecs qui ont besoin d'argent, des mecs qui sont un peu fatigués. Ils leur proposent une voiture, "je vais te construire une maison, je vais te faire ça". Ce n'est pas 90 % des jeunes qui peut rejeter leurs offres car les pédés, ils ont des sous. »

Ce récit affirme clairement l'existence de bisexualités dans ce milieu et corrobore le propos de C. Enel *et al.* (cf. ce volume). Un autre interlocuteur, 37 ans, qui évoque ses débuts dans l'activité, vingt ans auparavant, explique la façon de faire généralement revendiquée par les « antiquaires » dans les relations avec les touristes homosexuels :

« D'ailleurs moi à Mbour à l'hôtel, une fois, un pédé est venu me draguer. Je lui ai dit : "non, tu peux tenter avec les autres, mais ça, ça n'est pas mon job, je fais pas ça". Carrément il m'a amené dans sa chambre, il m'a donné un joli ensemble, je l'ai freiné, j'ai pris l'ensemble, je lui ai dit : "on peut discuter mais ça s'arrête là". ».

L'attitude prônée ici obéit aux mêmes règles morales que celles auxquelles les mbaraneuses qui ne veulent pas être confondues avec des prostituées doivent se conformer : prendre ce qu'on peut tout en ne donnant que le minimum en échange, de la présence et de la conversation, mais surtout pas de sexualité. Dans le monde

des *mbaraankat*, le stigmate infâmant de pédé semble ainsi occuper chez les hommes la fonction de celui de putain chez les femmes. Ceci renvoie aux catégories du licite et de l'illicite au Sénégal où la prostitution n'est autorisée qu'encartée, contrôlée par l'État, sinon exposée à sa répression et où l'homosexualité demeure un délit, mais, plus encore, signe l'obligation de conformité à l'hétérosexualité ainsi que la force d'imposition des normes de genre.

Les situations de sexe transactionnel décrites montrent qu'aux confins de l'intime et du social, les rapports de force sont plus complexes que l'on ne croit. Elles mettent en lumière chez les mbaraneuses comme chez les mbaraneurs une capacité, à partir de situations de domination, à résister à l'infériorisation, à ouvrir un espace de contestation des inégalités économiques et à capter à leur avantage les biens des possédants pour se rapprocher d'un idéal de vie situé vers le Nord. Le parallèle entre eux cependant s'arrête aux conduites d'accaparement économique. Les mbaraneuses ont un comportement conforme aux normes de genre : tout en restant dans les limites de la respectabilité, elles tablent sur leur excellence esthétique pour séduire des hommes plus âgés et fortunés – des Blancs parfois, mais le plus souvent des Sénégalais – et en profitent pour les arnaquer. En revanche, les « antiquaires », gigolos débutants ou *businessmen* confirmés, s'écartent davantage des représentations dominantes du genre dans leurs transactions sexuelles avec des Européennes, d'autant que celles-ci sont plus aisées et plus âgées qu'eux : les relations nouées se caractérisent en effet par un renversement dans l'asymétrie habituelle d'âge et de pouvoir économique, un pilier de la domination masculine au Sénégal, et se traduisent par une certaine subordination de ces hommes. L'intégration de la sexualité masculine dans un échange économique et sa transformation en service dans ce cadre ne suffisent cependant pas à la domestiquer complètement et à annihiler toute autonomie décisionnelle des hommes en la matière. De plus les transgressions de l'hétérosexualité la plus normative avec les femmes touristes ne s'opposent pas de front au système puisque ce sont précisément ces relations qui leur permettent de se conformer aux obligations masculines d'entretien de leurs épouses et de leurs familles sénégalaises. Il est significatif de ce point de vue que ce soit du stigmate de pédé – qui renvoie dans le sens commun à l'inversion des rôles de genre – et non de celui de gigolo que les mbaraneurs doivent se protéger vis-à-vis de leurs autres relations familiales et sociales.

La figure stéréotypée du vieux blanc libidineux en quête de jeunes et jolies sénégalaises ne semble pas non plus directement superposable à celle de la touriste quinquagénaire ou sexagénaire se baladant pâmée main dans la main avec un athlète ou un rasta local. Il faudrait évidemment en savoir davantage sur les Européennes qui se tournent vers ce marché sexuel et matrimonial parallèle pour préciser, dans les relations nouées, l'intrication de la domination économique non seulement avec les normes de genre et d'âge, mais aussi avec les représentations racistes. Beaucoup d'entre elles présentent des stigmates physiques – le plus souvent l'âge, parfois le poids – et également des stigmates sociaux car bien qu'elles paraissent forcément, puisque que *tubaab*, fortunées aux mbaraneurs, leur statut social et

leurs revenus sont en réalité souvent modestes. Il est probable que les préjugés hérités du passé colonial continuent à jouer un rôle chez elles comme chez leurs partenaires sénégalais. L'on ne peut exclure qu'elles considèrent, au-delà de la supériorité économique, leur « blancheur » et leur appartenance au « premier monde » comme des qualités susceptibles de compenser leur âge et leur manque de séduction, donc de s'échanger contre les ressources masculines que sont la jeunesse (relative) et la puissance sexuelle (supposée). Il est aussi possible qu'elles attendent de ces relations une restauration inespérée de leur image [Le Bihan, 2003], qu'elles restent prisonnières de la conception féminine romantique et oblatrice de l'amour²¹ et soient prêtes, du moins pour une partie d'entre elles, à partager leurs maigres avoirs et à offrir à ces hommes, en échange de présence et de sexualité, une sécurité économique, administrative (le mariage) et affective. Quitte à se soumettre à des exigences domestiques qui renvoient à des normes très inégalitaires, à affronter le mépris puis l'abandon du partenaire, et finalement à se mettre dans une position elle aussi invivable.

Remerciements

Cette étude a bénéficié d'un financement de l'Agence Nationale de Recherche sur le Sida. Je remercie France Lert, directrice de l'Unité 687 de l'INSERM, dont le soutien m'a permis de la mener à bien ainsi qu'Emmanuel Lagarde et Abdoulaye Sidibé Wade pour leur implication dans le projet et la mise en place de l'étude. Mon travail de terrain doit beaucoup à Falilou Ndiaye et Eric Kanago ainsi qu'à ma collaboration avec Youssou Sarr et Nini Diouf. Merci également à Ousseynou Faye et Mamadou Dieng pour les éclairages apportés.

BIBLIOGRAPHIE

- ADJAMAGBO A., ANTOINE P. [2004], « Être femme "autonome" dans les capitales africaines. Les cas de Dakar et Lomé », in *Hommage à Thérèse Loco*, Paris. Inédit, 13 p.
- ADJAMAGBO A., ANTOINE P., DIAL F.B [2004], « Le dilemme des Dakaroises : entre travailler et bien travailler », in M.C. Diop (éd.) *Gouverner le Sénégal : entre ajustement structurel et développement durable*, Paris, Karthala, p. 247-272.
- ANTOINE P., NANITELAMIO J. [1995], « Peut-on échapper à la polygamie à Dakar ? » *Chronique du CEPED*, p. 32.
- ANTOINE P., DJIRE M., NANITELAMIO J. [1998], « Au cœur des relations hommes-femmes : polygamie et divorce », in P. Antoine, D. Ouedraogo et V. Pche (eds.), *Trois générations de citadins au Sahel. Trente ans d'histoire sociale à Dakar et Bamako*, Paris, L'Harmattan, p. 147-180.

21. Cf. une étude réalisée auprès des habituées « blanches » d'une boîte de nuit afro-antillaise à Paris [Salomon, 2007].

- BIAYA T.K. [2000], « La Culture Populaire : une auberge espagnole ou une nouvelle discipline ? », *Africa Policy Information Center*, www.africaaction.org.rtable/bia0005f.htm
- BIAYA T.K. [2001], « Les plaisirs de la ville : Masculinité, sexualité et féminité à Dakar (1997-2000) », *African Studies Review*, 44, (2) : 71-85.
- BROWN N. [1992], « Beachboys as culture brokers in Bakau Town, The Gambia », *Community Development Journal*, 27 (4) : 361-370.
- BOWMAN G. [1989], « Fucking Tourists : Sexual Relations and Tourism in Jerusalem's Old City », *Critique of Anthropology*, 9 (2) : 77-93.
- BOWMAN G. [1996], « Passion, Power and Politics in a Palestinian Tourist Market », in T. Selwyn (ed.), *The Tourist Image : Myths and Myth Making in Tourism*, New York and London, John Wiley & Sons, p. 83-103.
- CABEZAS A. [2002], « Between Love and Money : Sex, Tourism and Citizenship in Cuba and the Dominican Republic », *Signs : Journal of Women in Society and Culture*, University of Chicago Press, September 28.
- CISSE O. [2007], *L'argent des déchets. L'économie informelle à Dakar*, Paris, Karthala, 165 p.
- COHEN E. [1971], « Arab Boys and Tourist Girls in a Mixed Jewish/Arab Community », *International Journal of Comparative Sociology*, 12 : 217-233.
- CRICK M. [1989], « Representations of International Tourism in the Social Sciences : Sun, Sex, Sights, Savings, and Servility », *Annu. Rev. Anthropol.*, 18 : 307-44.
- DAHLES H. [1998], « Of Birds and Fish : Street Guides, Tourists, and Sexual Encounters in Yogyakarta, Indonesia », in M. Oppermann (ed.), *Sex Tourism and Prostitution. Aspects of Leisure, Recreation, and Work*, New York, Cognizant Communication Corporation, p. 30-41.
- DAHLES H., BRA K. [1999], « Entrepreneurs in Romance : Tourism in Indonesia », *Annals of Tourism Research* 26 : 267-293.
- DE ALBUQUERQUE K. [1998], « In Search of the Big Bamboo », *Transition* 77 : 48-57.
- DIAL F.B. [2007], « Le divorce, une source d'émancipation pour les femmes ? Une enquête à Dakar et Saint-Louis », in T. Locoh (dir.), *Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*, Paris, Ined, p. 357-370.
- DIOP A.B. [1985], *La famille wolof : tradition et changement*, Paris, Karthala, 262 p.
- DIOUF N. [2003], « Les mariages mixtes à Mbour », Mémoire de maîtrise, direction M. Tamba, Faculté des lettres et sciences humaines, UCAD, Dakar, non publié.
- EBRON P. [2002], *Performing Africa*, Princeton, New-Jersey, Princeton University Press, 244 p.
- FANON F. [1952], *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 239 p.
- FAYE O., THIOUB I. [2003], « Les marginaux et l'État à Dakar », *Le mouvement social*, 204 (3) : 93-108.
- FOUQUET T. [2007], « De la prostitution clandestine aux désirs de l'Ailleurs : une « ethnographie de l'extraversion » à Dakar », *Politique africaine*, 107 : 102-124.
- GUILLAUMIN C. [1992], *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côté-Femmes, 239 p.
- GÜNTHER S-A. [1998], « Sex tourism without sex tourists ! », in M. Oppermann (ed.), *Sex Tourism and Prostitution. Aspects of Leisure, Recreation, and Work*, New York, Cognizant Communication Corporation, p. 71-80.
- GYSELS M., POOL R., NYANZI S. [2005], « The adventures of the Randy Professor and Angela

- the Sugar Mummy : Sex in fictional serials in Ugandan popular magazines », *AIDS Care*, 17 (8) : 967-977.
- HEROLD E., GARCIA R., DEMOYA T. [2001], « Female Tourists and Beach Boys », *Annals of Tourism Research*, 28 (4) : 978-997.
- HOTTOLA P. [2001], « Touristic Encounters with the Exotic West : Blondes on the screens and streets of India Tourism », *Tourism Recreation Research*, 27 : 83-90.
- HOUELLEBECQ M. [2001], *Plateforme*, Paris, Flammarion, 396 p.
- HUNTER M. [2002], « The materiality of Everyday Sex : thinking beyond "prostitution" », *African Studies*, 61, 1 : 99-120.
- JENNAWAY M. [2008], « Cowboys, Cowoks, Beachboys and Bombs : Matching Identity to Changing Socioeconomic Realities in Post-2005 North Bali », *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 9 (1) : 47-65.
- KEMPADOO K. [2001], « Freelancers, Temporary Wives, and Beach Boys : Researching sex work in the Caribbean », *Feminist Review* (67) : 39-62.
- KIBICHO W. [2004], « Tourism and the Sex Trade : Roles male sex workers play in Malindi, Kenya », *Tourism International Review* 7 : 129-141.
- LEBIHAN Y. [2003], « Inscription sociale masculine et représentations de la femme selon son phénotype : analyse des lettres de réponse à des annonces matrimoniales fictives », *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 60 : 25-39.
- LECLERC-MADLALA S. [2004], « Transactional Sex and the Pursuit of Modernity », *Social Dynamics*, 29, 2 : 1-21.
- LEVY J., LAPORTE S., EL FEKI M. [2001], « Tourisme et sexualité en Tunisie. Note de recherche », *Anthropologies et Sociétés* 25 (2) : 61-68.
- MALAM L. [2003], « Performing masculinity on the Thai beach scene », Department of Human Geography, RSPAS, ANU. Working paper 8, 15 p., ISSN :1320-4025 (pbk) ; 1447-5952 (online).
- MARIE A. [1997], « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine », in A. MARIE (éd.) *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, p. 53-110.
- MEISCH L. [1995], « Gringas and Otavalenos. Changing Tourist Relations », *Annals of Tourism Research* 22 (2) : 441-462.
- NYANZI S., ROSENBERG-JALLOW O., BAH O., NYANZI S. [2003], « Bumsters, big black organs and old white gold : Embodied racial myths in sexual relationships of Gambian beach boys », *Culture, Health & Sexuality* 7 (6) : 557-569.
- O'CONNEL DAVIDSON J. [1996], « Sex tourism in Cuba », *Race & Class* 37 (3) : 39-48.
- PICARD M., MICHAUD J. [2001], « Tourisme et sociétés locales », *Anthropologie et Sociétés*, p. 25-2. <http://www.ant.ulaval.ca/anthropologieetsocietes/2001-2-pres.html>
- PHETERSON G. [2001], *Le prisme de la prostitution*, Paris, L'Harmattan, 211 p.
- PROWSE M. [2003], « "It's really just like fishing... what you catch depends on the bait you put on the line" : The construction of friendships between beachboys and tourists on the shore of Lake Malawi », Livehoods at the Margins' Conference, School of Oriental and African Studies London, <http://www.soas.ac.uk/antsocfiles/livelihoods/papers/MartinProwsePaper.pdf>
- PRUITT D., LAFONT S. [1995], « For Love and Money. Romance Tourism in Jamaica », *Annals of Tourism Research*, 22 (2) : 422-440.

- RUBIN G. [1975], « Traffic in Women : Notes on the Political Economy of Sex », in R. Reiter (dir.), *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, p. 157-210.
- SALOMON C. [2007], « *Jungle fever*. Genre, âge, race et classe dans une discothèque parisienne », *Genèses* 69 : 97-111.
- SALOMON C. [2009, sous presse], « Antiquaires et businessmen de la Petite Côte du Sénégal. Le commerce des illusions amoureuses », *Cahiers d'Études Africaines*.
- SANCHEZ TAYLOR J. [2001], « Dollars are a Girl's Best Friend ? Female Tourists' Sexual Behaviour in the Carribean », *Sociology* 35 : 749-64.
- SANCHEZ TAYLOR J. [2006], « Female sex tourism : a contradiction in terms ? », *Feminist Review* 83 : 42-59.
- SARR Y. [2002], « Approche sociologique de la pratique du tourisme sexuel à partir du cas des jeunes âgés de 18 à 24 ans de la Petite Côte au Sénégal », Mémoire de DEA, direction B. LY, Faculté des lettres et sciences humaines, UCAD, Dakar, non publié.
- SHAFFER K. [1996], « Tico and Gringa Relationships : A study of Acculturation », in *Tourism and its consequences : case studies from Quepos/Manuel Antonio, Costa Rica (1) Reports from the 1996 North Carolina State University Summer Ethnographic Field School* : 99-105.
- SMETTE I. [2001], « Managing Hearts, Bodies and Beauty. Young Dakar Women's Construction of Selves », Thesis submitted at the Department of social anthropology. University of Oslo, 183 p.
- SUMICH J. [2003], « Looking for the "other" : tourism, power and identity in Zanzibar », *Anthropology of Southern Africa* 25 (1-2) : 39-45.
- TABET P. [2004], *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris, L'Harmattan, 207 p.
- WAGNER U. [1977], « Out of Time and Space – Mass Tourism and Charter Trips », *Ethnos* 42 (1-2) : 39-49.
- WAGNER U., YAMBA B. [1986], « Going North and Getting Attached : The Case of the Gambians », *Ethnos* 51 (3) : 199-222.
- ZELIZER V. [2001], « Transactions Intimes », *Genèses* 42 : 121-44.
- ZELIZER V. [2005], « Intimité et économie », *Terrain* 45 : 13-28.
- ZINOVIEFF S. [1991], « Hunters and hunted : Kamaki and the ambiguities of sexual predation », in P. Loizos and E. Papataxiarchis (eds), *Contested Identities : Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton, Princeton University Press : 203-220.

Résumés

Peter A. JACKSON, “Global Queering” et la théorie de “Global Queer” : [Trans]genres et [homo]sexualités en Thaïlande dans l’histoire de la mondialisation

Cette étude s’inspire de recherches récentes sur l’Asie pour questionner les théories du développement à l’échelle mondiale de « l’allosexualité et de l’altersexualité », c’est-à-dire de la multiplication des identités « homosexuelles et transgenres » (*Queer Identities*). Il s’agit d’identifier les erreurs d’interprétation de ce phénomène et de remettre en question l’idée que les identités « homosexuelles et transgenres » se propageraient dans le monde par un mouvement de diffusion depuis l’Occident. Car la globalisation du capitalisme ne mène pas à une homogénéisation des cultures sexuelles sur un modèle américain. De fait, les processus d’identification et de différenciation émergent de concert et constituent tous les deux des effets pertinents de l’essor de l’économie de marché. Les études de l’émergence des identités « homosexuelles et transgenres » en Thaïlande confirment certes que le marché constitue une clef d’explication importante, mais elles révèlent aussi et surtout le rôle décisif joué par le contexte local. Comprendre la prolifération de ces identités de genre et sexuelles nécessite ainsi de procéder à l’amendement de sa théorisation par l’Occident. A partir de données thaïlandaises et en m’inspirant des travaux de Foucault, Trumbach et D’Emilio, je formule dans cet article une proposition méthodologique afin de jeter les bases d’une histoire comparative du développement des identités « homosexuelles et transgenres » entre l’Occident et le Sud.

• Mots-clés : Mondialisation culturelle – homosexualité – transgenres – théorie de

l’allosexualité et de l’altersexualité (Queer Theory) – Thaïlande.

Sébastien ROUX, « On m’a expliqué que je suis “gay” » Tourisme, prostitution et circulation internationale des identités sexuelles

Les échanges prostitutionnels participent à la circulation internationale des identités sexuelles ; plus que des corps, ce sont aussi des représentations et des identités qui voyagent. À partir d’une enquête ethnographique menée en Thaïlande au sein d’un quartier de prostitution dédié aux touristes occidentaux, l’article analyse l’influence du tourisme dans la circulation internationale des identités sexuelles. On s’intéressera ici plus particulièrement à l’émergence d’une identité « gay » et ses liens non exclusifs, avec le développement et la rationalisation d’une industrie du sexe orientée vers une clientèle homosexuelle masculine occidentale..

• Mots-clés : Thaïlande – Patpong – tourisme – tourisme sexuel – prostitution – travailleurs sexuels masculins – homosexualité – identité – gay – queer.

Judith HERMANN, Du ministère des âmes au ministère des corps ? L’encadrement des pratiques sexuelles par l’Église éthiopienne, entre sida et aide américaine

L’apparition du sida en Éthiopie a placé la sexualité traditionnellement taboue sur le devant de la scène. Depuis 2004, les programmes américains de prévention s’appuient sur les congrégations religieuses, et principalement l’EOC (*Ethiopian Orthodox Church*),

pour promouvoir l'abstinence et la fidélité, en accord avec les dogmes religieux éthiopiens. À partir d'une recherche menée auprès des chrétiens éthiopiens et au sein de l'EOC, nous nous pencherons sur le rapport traditionnel à la sexualité dans la culture éthiopienne. De là seront mises en lumière des tensions entre les pratiques sexuelles habituelles et les règles traditionnelles édictées par le pouvoir religieux subventionné par le PEPFAR (*President's Emergency Plan for AIDS Relief*). Ce qui nous conduira à discuter des transformations des dogmes de l'EOC induites par le sida et les subventions américaines.

- Mots-clés : Sida/Vih – Église Éthiopienne Orthodoxe (EOC) – normes et pratiques sexuelles – aide américaine.

Maïté MASKENS, **Identités sexuelles pentecôtistes : féminités et masculinités dans des assemblées bruxelloises**

Le genre et la sexualité constituent des préoccupations centrales dans les Églises pentecôtistes à Bruxelles. En tant qu'espace normé, le discours religieux disponible dans ces lieux contribue à la définition de statuts, de rôles et de pratiques différenciées en fonction du sexe du fidèle. Cette idéologie genrée est en perpétuel débat au sein de l'église et oppose parfois hommes et femmes ayant des « visions » différentes. Plusieurs évolutions du domaine sexuel sont appréhendées au travers de la grille de lecture pentecôtiste comme, par exemple, la reconfiguration des rapports entre les sexes suite à la migration. Ces espaces peuvent alors apparaître comme des espaces de contestation des pratiques sexuelles autochtones et des rapports de genre ayant cours en Belgique. L'Église propose un modèle genré alternatif au modèle hégémonique de la société séculière. Il importe de se distinguer en tant que « chrétien » et les pratiques sexuelles sont au cœur de ces impératifs de transformation.

- Mots-clés : femmes – pentecôtisme – sexualité – idéologie genrée – pouvoir – mariage – transformation – virginité – distinction – alternative.

Aude CHALON, « **Is “uncle” an “auntie”?** » **Relations de même sexe, lien communautaire et constructions identitaires chez les Aborigènes (Australie)**

En Australie, les Aborigènes et les Insulaires du détroit de Torres qui ont des relations sexuelles avec des personnes du même sexe se sont progressivement trouvés écartés de la redéfinition de leurs cultures que les politiques multiculturalistes récentes ont engendrée. Hors de la scène politique, les attitudes des populations autochtones à l'égard de ces individus varient beaucoup selon l'histoire de leur contact avec ceux qu'elles appellent les « Blancs », depuis le début de la colonisation. Pourtant, une même logique sociale semble à l'œuvre derrière les processus d'inclusion et d'exclusion de ces personnes « différentes », qui saisissent les catégories sexuelles vernaculaires ou occidentales pour se constituer en tant que sujet social dans les interstices de leurs cultures, devenues dans une certaine mesure hétérosexistes. Sont ici analysées les manifestations de cette logique, générant une multiplicité de relations au cœur des expériences socioculturelles et des constructions identitaires des Aborigènes et Insulaires du détroit de Torres dont les manières d'agir « en tant qu'homme » ou « en tant que femme » divergent des normes sociales.

- Mots-clés : aborigènes – relations sexuelles transgressives – agir sexué – identité – philosophie sociale – personne – tradition – *sistergirl*.

Catherine ENEL, Joseph LARMARANGE, Annabel DESGRÈES DU LOÛ, Abdoulaye S. WADE, **À propos des partenaires féminines des hommes ayant des pratiques homosexuelles au Sénégal**

Les travaux sur les comportements bisexuels en Afrique sont rares. En 2004, une étude menée au Sénégal auprès de 463 hommes ayant des rapports sexuels avec des hommes révèle que 74 % ont eu des partenaires féminines dans l'année. En 2007, une nouvelle enquête a été complétée par un volet qualitatif consacré aux comportements bisexuels. De douze entretiens auprès d'hommes ayant des rapports sexuels avec des

hommes et des femmes et douze auprès de partenaires féminines se dégagent différents types de partenaires et un lien complexe entre notion de partenaire féminine, sexualité et rapport à l'homosexualité. Le type de relation entre ces hommes et les femmes dépend de leurs représentations de l'homosexualité et de leurs relations avec d'autres hommes.

• Mots-clés : comportement bisexuel – comportement homosexuel – homme ayant des rapports sexuels avec des hommes – partenaire féminine – Sénégal.

Stéphanie MULOT, **Redevenir un homme en contexte antillais post-esclavagiste et matrifocal**

Les Antilles, sociétés post-esclavagistes fondées sur une hiérarchie de race, de classe et de genre, se caractérisent par la récurrence d'une forme familiale singulière, la matrifocalité, reposant sur un apprentissage des rôles sexuels et parentaux ancré dans une double norme éducative héritée de la période coloniale : respectabilité/réputation. L'article vise à montrer comment l'éducation matricentree, le contrôle social communautaire et un imaginaire castrateur de l'esclavage omniprésent préparent traditionnellement les garçons noirs à devenir des amants bien plus que des pères, en exacerbant une puissance corporelle et sexuelle qui doit masquer leur manque de pouvoir social, dans une injonction à la virilité. Il s'interroge *in fine* sur les évolutions contemporaines de cet apprentissage des identités sexuelles, notamment à partir des nouvelles images de la sexualité et du genre, dans le rap et la pornographie.

• Mots-clés : Antilles françaises – genre – virilité – matrifocalité – esclavage – castration – viol fondateur – pornographie.

Michèle CROS, Quentin MÉGRET, **D'un idéal de virilité à l'autre ? Du vengeur de sang au chercheur d'or en pays lobi burkinabé**

En 2004, au sud-ouest du Burkina Faso, des milliers d'orpailleurs migrants ont investi un territoire situé à proximité de la petite ville de Kampti, au cœur du pays lobi. L'installation des

camps miniers est créatrice de bouleversements socio-économiques. Au sein d'une société longtemps réputée pour ses valeurs guerrières, l'arrivée des chercheurs d'or remet en question, notamment, les conceptions locales liées à la construction des identités sexuelles. La « ruée vers l'or » demeure ambiguë, le développement d'activités innovantes et sources de rétributions favorisant dans le même temps les « conduites à risque » et la mercantilisation des rapports sociaux. Elle s'accompagne en outre d'une recomposition des logiques familiales et conjugales, des rapports de genre et des normes en matière de sexualité. D'hier à aujourd'hui, d'un idéal de virilité à l'autre, cet article rend compte de la production de la masculinité en dévoilant le passage du modèle du « vengeur de sang » à celui du « chercheur d'or ».

• Mots-clés : Burkina Faso – Lobi – orpillage – migration – genre – masculinité – ostentation – virilité.

Anne ATTANÉ, **Quand la circulation de l'argent façonne les relations conjugales. L'exemple de milieux urbains au Burkina Faso**

Deux principales recherches anthropologiques, menées au Burkina Faso entre 1996 et 2008, permettent de questionner les mutations des rapports conjugaux en milieu urbain ouest-africain. À partir d'une étude qualitative des différentes formes de conjugalité, cette contribution se propose de mettre en évidence le rôle des transactions monétaires dans la redéfinition quotidienne des rapports de couple. Le contexte historique des mutations familiales vient éclairer notre propos.

• Mots-clés : genre – argent – Burkina Faso – relations de couple.

Mérim CHEIKH, **Échanges sexuels monétarisés, femmes et féminités au Maroc : une autonomie ambivalente**

Au Maroc, la pratique sexuelle non maritale s'amplifie et constitue, à l'instar du mariage, une monétarisation de l'intime que les femmes investissent professionnellement ou non. Cette

situation conduit à une (re)-définition des identités féminines. Toutefois, la banalisation des pratiques n'entraîne pas leur reconnaissance publique et, partant, l'ancrage de nouvelles identités stables. La colocation de femmes célibataires ou divorcées travaillant dans différents secteurs (domesticité, prostitution, usines, services etc.), bien que dictée par des impératifs économiques, permet de fréquenter des hommes, de vivre différemment sa vie intime et véhicule des féminités inattendues. On observe cependant que la pleine exploration de ces champs du possible restent entravée par l'hésitation entre individuation, qui fragilise la position de la femme dans la société, et quête de stabilité et d'honneur, laquelle passe par la réaffirmation des rapports de genre dits traditionnels. Les féminités se font et se défont.

- Mots-clés : Maroc – femme – sexualité – argent – transgression – prostitution – identité – genre.

Françoise GRANGE OMOKARO, Féminités et masculinités bamakoises en temps de globalisation

À partir de données anthropologiques, recueillies dans le cadre d'une recherche conduite sur « Les féminités et masculinités en mouvement des jeunes bamakoises » en 2005, et de l'analyse des univers d'expression des jeunes (musique, presse, graffitis), l'émergence de formes d'individuation des féminités et masculinités en articulation avec un contexte contemporain d'économie globalisée est examinée. À partir des représentations et des pratiques sexuelles et amoureuses, on verra comment le développement d'échanges économico-sexuels place les filles et les jeunes femmes sur le devant de la scène publique tandis que les jeunes garçons, dans un mouvement inverse d'exclusion économique, se retrouvent dans une posture de marginalisation.

- Mots-clés : échanges économico-sexuels – Bamako – féminités – masculinités – subjectivation – jeunesse.

Véronique PETIT, Lucas TCHETGNIA, Les enjeux de la sexualité transactionnelle pré-maritale en milieu urbain camerounais

Le présent article est issu d'une recherche anthropologique conduite en milieu urbain camerounais, portant sur les logiques de protection des jeunes face au VIH/Sida. Dans un contexte multiculturel les entretiens et les observations conduits avec des jeunes femmes et jeunes hommes ont permis de mettre en évidence les dynamiques et la complexité des relations entre jeunes en situation pré-maritale dans un contexte marqué par la vulnérabilité économique, l'inégalité des rapports de genre et une prévalence significative du VIH/Sida. La sexualité transactionnelle et la monétarisation des échanges caractérisent les relations entre jeunes ou impliquant des jeunes. Ce travail propose de déconstruire les discours et les pratiques des jeunes en rendant compte de leurs expériences et des modes de justifications qu'ils développent face à leur partenaire, à leur famille, à l'autre genre et la société afin de se défendre de prostitution ou de vénalité. Ces observations donnent également à repenser les relations de genre dans la société camerounaise.

- Mots-clés : sexualité transactionnelle – prostitution – VIH/Sida – rapport de genre – Cameroun.

Christine SALOMON, Vers le nord

L'article repose sur une enquête dans les sites touristiques du Sénégal, notamment la Petite Côte, et des récits d'hommes, engagés dans une série d'activités commerciales informelles, qui échangent de la sexualité contre des cadeaux ou la perspective d'un visa avec des vacancières *tubaab* plus âgées. L'étude de ces formes de sexe transactionnel entre hommes africains et femmes du Nord interroge les catégories de tourisme sexuel féminin et de prostitution masculine et, au-delà, la construction qui oppose entre eux rapports affectifs et monétaires. Elle souligne la place des clichés racistes et la force d'imposition de normes de genre tout en montrant la complexité des rapports de forces dans des relations où l'asymétrie habituelle d'âge et de pouvoir économique dans l'hétérosexualité est renversée.

- Mots-clés : tourisme – genre – âge – pouvoir économique – stéréotype raciste – transaction sexuelle – *mbaraan*.

Abstracts

Peter A. JACKSON, **Global Queering and Global Queer Theory : Thai [Trans]genders and [Homo]sexualities in World History**

This study draws on recent research on Asia to revisit theories of global queering : the international proliferation of gay, lesbian, and transgender identities. Common misunderstandings about global queering are countered and accounts that describe new non-Western queer identities as radiating from the West are challenged. Globalising capitalism is not leading to an Americanising homogenization of world sexual cultures. Rather, transnational commonalities *and* cross-cultural differences are emerging together as equally salient effects of the spread of market economies. Studies of Thai queer history confirm the importance of the market but also reveal the strength of local agency in the emergence of new queer identities. Understanding the proliferation of queer identities beyond the West requires a reassessment of Western queer theory. A hybridised method drawing on Foucault, Trumbach, and D'Emilio is proposed as a starting point for a transnational history of global queering.

• Key-words : Cultural globalisation – homosexuality – transgenderism – queer theory – Thailand.

Sébastien ROUX, **“He told me I’m gay” : Tourism, prostitution, and international circulation of sexual identities**

The international circulation of sexual identities is partly linked with commercial sex. Bodies do not travel alone but carry with representations and identities. Based on an

ethnographical fieldwork conducted in a Thai red-light district dedicated to foreign visitors, this article aims to analyze the influence of tourism in the international circulation of sexual identities. I particularly concentrate on the development of a gay “identity” and its links, not exclusive, with the development and rationalization of a sex industry devoted to Western gay male customers.

• Key-words : Thailand – Patpong – tourism – sex tourism – prostitution – sex work – male sex workers – identity – gay – queer.

Judith HERMANN, **From the ministry of souls to the ministry of bodies ? The position of the Ethiopian Orthodox Church (EOC) towards sexual behaviour, between HIV/AIDS and American donation**

The apparition of HIV/AIDS in Ethiopia has put sexuality, which has been traditionally taboo, in question. Since 2004, the American prevention programs choose faith based organisations – and specially EOC – to promote abstinence and faithfulness in agreement with the Ethiopian religious dogma. Based on research conducted with the Ethiopian Christians, and within the EOC, we will lean on the traditional views of sexuality in the Ethiopian culture. We shall then highlight the tensions between the sexual practices and the traditional rules dictated by the religious powers, funded by the President’s Emergency Plan for Aids Relief (PEPFAR). This will lead us to discuss changes of the EOC’s dogma due to HIV/AIDS and the American funding.

• Key-words : HIV/AIDS – Ethiopian Orthodox Church (EOC) – religious dogma – sexual practices – American donation.

Maité MASKENS, Pentecostal sexual identities : femininities and masculinities in Brussels assemblies

Gender constitutes a central concern in Pentecostal Churches in Brussels mostly composed of followers from Southern countries. As a normative space, religious speech in these places contributes to the definition of particular masculinities and femininities. This gendered ideology is a crucial issue within the church and sometimes divides men and women having different "visions". The accessibility of women to the status of pastor is the kind of question that constitutes a power issue. Interestingly, the Church proposes an alternative gendered model to the hegemonic model of secular society. Furthermore, several evolutions of the sexual domain are facilitated through the Pentecostal language, such as, the reconfiguration of gender relationships in the new migration context. These spaces can then appear as contesting locales of native sexual practices and gender relationships.

• Key-words : Women – Pentecostalism – masculinity – pastor status – gendered ideology – migration – negotiation – alternative.

Aude CHALON, "Is uncle an auntie ?" Same-sex relationships, community link and identity constructions among Aboriginal people (Australia)

In Australia, among Aboriginal and Torres Strait Islander people, those who have same-sex relationships have progressively been excluded from the redefining of their cultures, that has been made necessary because of recent multicultural policies. Beyond the political scene, the attitudes of Indigenous people towards those individuals vary significantly according to the specific history of their contact with white people since the beginning of colonisation. However the same social logic seems to be at work behind the inclusion and exclusion processes of those "different" people seizing vernacular or occidental sexual categories to constitute themselves as social subject on the fringes of their cultures, which have to some extent

become heterosexist. Discussed here, are the expressions of this social logic generating a multiplicity of relationships at the heart of the cultural experiences and identity constructions of Aboriginal people and Torres Strait Islanders who deviate from the social norms in the way they act as "men" or "women".

• Key-words : "Aboriginal people" – "transgressive gender relations" – "gendered expression" [*agir sexué*] – "identity" – "social logic" – "person" – "tradition" – "sistergirl".

Catherine ENEL, Joseph LARMARANGE, Annabel DESGRÈES DU LOÛ, Abdoulaye S. WADE, About female partners of men engaging in homosexual behavior in Senegal

Studies about bisexual behavior in Africa are few. In 2004, a survey carried out in Senegal among 463 men who have sex with other men shows that 74 % have had female partners over the past 12 months. In 2007, a qualitative study on bisexual behavior completed a second survey. Twelve interviews with men who have sex both with other men and with women, and 12 interviews with female partners highlight different types of partners and a complex link between the notion of female partner, sexuality and relation to homosexuality. The type of relation between these men and the women depends on their representation of homosexuality and their relations with other men.

• Key-words : Bisexual behavior – homosexual behavior – men who have sex with other men – female partner – Senegal.

Stéphanie MULOT, Becoming a man again, in a post-slavery and matrifocal French caribbean world

Guadeloupe and Martinique, the French Caribbean, are societies which were built in slavery and are based on a race, class and gender hierarchy. Matrifocality is known to be a singular family system that specifies those islands, and in which learning sexual and parental roles depends on a respectability/reputation double rule, coming from the colonial period. This paper aims at demonstrating

how a mother-headed education, the community social control and a widespread and castrating representation of slavery traditionally manage to prepare black boys to become lovers and runners much more than fathers or husbands. Actually, they are summoned to prove their virility, by showing their physical and sexual strength, while hiding their lack of social power. The paper also questions the contemporary evolutions of those manliness roles, as well as sex and gender new images, for example in rap culture and pornography videos.

- Key-words : French Caribbean – gender – virility – matrifocality – slavery – castration – original rape – pornography – rap culture.

Michèle CROS, Quentin MÉGRET, From a virility ideal to another? From the blood revengeful to the gold miner in the Lobi (South-West of Burkina Faso)

During 2004, in the South-West of Burkina Faso, several thousands of gold miners have moved to the Lobi land, to take place nearby the small town of Kampti. The mining camps settlement has generated important socio-economic changes. In the past, the Lobi were well-known because of their male warrior behaviour. Since the recent coming of gold miners, local inhabitants are questioning, among other things, their conceptions of sexual identities. The “gold rush” is still hanging-on and ambiguous. The economic contribution of the small-scale mining sector goes with “risk behaviour” and an increasing monetisation of social relationships. Furthermore, the establishment of migrant communities makes manifold shifts in kinship and conjugal logics, gender relations and sexual norms. From past to present, from a virility ideal to another, this paper deals with masculinity production by uncovering the way from the “blood revengeful” pattern to the contemporary “gold miner”.

- Key-words : Burkina Faso – Lobi – gold – small-scale mining – migration – gender – masculinity – conspicuous consumption – virility.

Anne ATTANÉ, When the monetary transactions shapes marital relations. Examples of urban environment in Burkina Faso

Two anthropological researchs, led in Burkina Faso between 1996 and 2008, allowed to question the changes of the marital relationships in West African urban environment. Starting from a qualitative study of the various forms of conjugality, this contribution proposes to highlight the role of the monetary transactions in the daily redefinition of the conjugal relationships. The historical context of the family changes comes to clarify our matter.

- Key-words : ender – money – Burkina Faso – forms of conjugality – kinship relations – conjugal relationships.

Mérim CHEIKH, Sexual-economics exchanges, women and feminities in Morocco : an ambivalent autonomy

In Morocco, having sexual practices outside marriage is becoming more and more common ; as well as the marriage itself, these practices are a way for women to earn money : intimacy has an economic value and selling it can become an occupation. This situation has led to a redefinition of female identities. Nonetheless, the trivialization of those practices does not amount to their public acceptance ; nor does it result in the anchorage of new and stable female identities. Single women or divorced ones who work in different sectors (house staff, prostitution, factories, services etc.) often share apartments. This form of habitation, even though it results from economic difficulties, allows women to date men and live in a different way their intimate life, far from family control and, as a consequence, gives rise to unexpected feminities. However, the development of those female subjectivities is impeded by the hesitation between individuation, which weakens the social position of women, and the search for stability and honor that entails the reaffirmation of the gender norms considered as traditional. Feminities are permanently created and reshaped.

- Key-words : Morocco – women – sexuality – money – transgression – prostitution – identity – gender.

Françoise GRANGE OMOKARO, **Bamakois femininities and masculinities in globalization time**

This paper draws on anthropological data collected through a research on "Young Bamakois femininities and masculinities in movement" conducted in 2005, and on the analysis of their universes of expression (music, newspapers, graffiti). The emergence of femininities and masculinities individuation forms will be examined within the contemporary context of globalized economy. The observation of sexual and love representations and practices will lead us to consider how the development of sexual-economic exchanges puts girls and young women at the forefront of the public scene while young men, through a reverse economic exclusion movement, are getting marginalized.

• Key-words : Sexual-economic exchanges – Bamako – femininities – masculinities – subjectivation – youth.

Véronique PETIT, Lucas TCHETGNIA, **The stakes of premarital transactional sex in Urban Cameroon**

This article uses data emerging from an anthropological fieldwork carried out in urban Cameroon on the logics of protection/low protection of young men and women aged 15-24 years vis-à-vis HIV/AIDS. Money, gift transfers and transactional sex constitute the core of relationships in which they are involved. Observations and interviews conducted with these youths in a context of multiculturalism, economic vulnerability, gender inequality and a significant HIV

prevalence enabled to highlight the dynamics and complexity of relationships at this premarital stage of their life. This work aims to deconstruct and shed light on these young people's discourses and practices by explaining their experiences and the types of justifications they make use of vis-à-vis their partner, their family, the other sex and the whole society in order to protect themselves from the social suspicions of prostitution or venality. The findings suggest we reconsider gender relations in the Cameroonian society.


• Key-words : transactional sex – prostitution – HIV-AIDS – gender relations – Cameroon.

Christine SALOMON, **Heading North**

This article is based on a survey of beach tourism destinations in Senegal, especially "la Petite Côte" and on a range of accounts by men, engaged in a number of casual jobs, who exchange sexuality against gifts or a chance to get a visa with older European women vacationers. The study of these forms of transactional sex between African men and *tubaab* women raises issues about female sex tourism and male prostitution categories and challenges the construction that presents emotional and financial relationships as opposing. The article explores the role of racist stereotypes and the strength of gender norms while highlighting the complexity of power relations in encounters where the conventional age and economic imbalance of heterosexuality is reversed.

• Key-words : Tourism – gender – age – economic power – racist stereotype – transactional sex – *mbaraan*.



Achevé d'imprimer par  Corlet, Imprimeur, S.A.
14110 Condé-sur-Noireau
N° d'Imprimeur : 120441 - Dépôt légal : avril 2009
Imprimé en France

CONDITIONS DE PUBLICATION

Les manuscrits sont publiés en français et exceptionnellement en anglais. Toutefois, le Comité de rédaction accepte les manuscrits rédigés en espagnol et portugais, à charge pour l'auteur, quand le manuscrit est retenu pour publication, d'en assurer la traduction. Les manuscrits sont soumis à l'appréciation de deux référés anonymes. Les propositions de corrections sont transmises à l'auteur par le Comité de rédaction.

Recommandations générales

Tous les manuscrits doivent être adressés en triple exemplaire (photocopies lisibles). Ils doivent impérativement comporter : le nom de l'auteur ; une adresse précise pour la correspondance ; un numéro de téléphone.

Présentation des manuscrits

Le titre est suivi des nom, prénom, qualité, affiliation et adresse professionnelle de l'auteur.

Les articles ne doivent pas excéder 50 000 signes (caractères + espaces) incluant : l'espace des figures (en moyenne 1 500 signes), les notes de bas de page, la bibliographie, un résumé (1 000 signes maximum), et des mots clés (10 maximum) en français et en anglais.

Le nombre de notes infrapaginales maximum est de 20.

Illustrations

Les figures (cartes, graphiques et tableaux) sont numérotées en continu et, dans la mesure du possible, elles sont présentées sous forme de fichiers informatiques (préciser le logiciel utilisé) si possible dans les formats Excel (tableaux), Illustrator (graphiques schémas, etc.), Photoshop (photographies, résolution à 300 dpi), à défaut dans les formats de fichier : tiff, eps. De manière générale, il est demandé que les figures soient fournies achevées et sous leur forme finale dès le premier envoi du manuscrit. Par ailleurs il ne faut pas oublier de faire figurer sur les cartes ou croquis géographiques : l'orientation géographique (Nord-Sud), l'échelle géographique, le titre de la carte, la légende éventuelle et la provenance des données de base (source).

Bibliographie

Les appels bibliographiques apparaissent dans le texte entre crochets avec le nom de l'auteur en minuscules, l'année de parution et, dans le cas d'une citation, la page concernée. Exemple [Vidal, 1996, p. 72].

Ne pas inscrire les références bibliographiques en notes infrapaginales mais les regrouper en fin de manuscrit selon un classement alphabétique par noms d'auteurs en respectant la présentation suivante :

Benoît M. [1988], « Les Bowébés du Kantoora (Sénégal) : à propos de l'état pastoral », Cahiers des Sciences humaines, vol. 24, n° 3, p. 379-384.

Garry G. et Grassin J. [1994], « La prise en compte du risque d'inondation dans l'urbanisme », in Crises et inondations dans le paysage français, Paris, SHF, p. 763-880.

Savignac E. [1996], La Crise dans les ports, Paris, La Documentation française, 200 p.

ABONNEMENTS ET VENTE :

Les abonnements sont annuels et commencent au premier numéro de l'année en cours

TARIFS ABONNEMENT 2009 :

FRANCE 89 € (Institutions) – 59 € (Particuliers)

ÉTRANGER 99 € (Institutions) – 69 € (Particuliers)

ABONNEMENTS ET VENTE AU NUMÉRO :

Presses de Sciences Po

117, boulevard Saint-Germain

75006 Paris

<http://www.pressesdesciencespo.fr>

Diffusion / distribution CDE/SODIS

Au cours des dernières décennies, maints travaux sur le genre et la sexualité ont rendu compte de transformations profondes dans les pays occidentaux. Des évolutions moins connues mais tout aussi importantes se sont produites également dans les pays du Sud. En témoignent les articles réunis dans ce numéro qui invite en même temps à d'autres décloisonnements, entre genre et sexualité, féminité et masculinité, hétérosexualité et homosexualité.

Dans bien des pays, la production des identités sexuelles dépend, en même temps que de processus liés à la mondialisation, des spécificités du contexte local : situation post-coloniale, crise économique, échanges transnationaux relevant des migrations ou du tourisme, pratiques religieuses, politiques des ONG, etc. Il apparaît en particulier, dans divers pays d'Afrique, que l'accélération de la monétarisation des rapports sociaux conditionne les formes sociales de la sexualité, les rapports de genre et, donc, la fabrication des identités sexuelles.

Éditeurs scientifiques : **Christophe Broqua, Fred Eboko**

• **Peter Jackson**

Global Queering and Global Theory : Thai [Trans]genders and [Homo]sexualities in World History

• **Sébastien Roux**

« On m'a expliqué que je suis "gay" » : tourisme, prostitution et circulation internationale des identités sexuelles

• **Judith Hermann**

Du ministère des âmes au ministère des corps ? L'encadrement des pratiques sexuelles par l'Église éthiopienne, entre sida et aide américaine

• **Maité Maskens**

Identités sexuelles pentecôtistes : féminités et masculinités dans des assemblées bruxelloises

• **Aude Chalon**

« Is "uncle" an "auntie" ? » Relations de même sexe, lien communautaire et constructions identitaires chez les Aborigènes (Australie)

• **Catherine Enel, Joseph Larmarange, Annabel Desgrées du Loû, Abdoulaye S. Wade**

À propos des partenaires féminines des hommes ayant des pratiques homosexuelles au Sénégal

• **Stéphanie Mulet**

Redevenir un homme en contexte antillais post-esclavagiste et matrifocal

• **Michèle Cros, Quentin Mégret**

D'un idéal de virilité à l'autre ? Du vengeur de sang au chercheur d'or en pays lobi burkinabé

• **Anne Attané**

Quand la circulation de l'argent façonne les relations conjugales. L'exemple de milieux urbains au Burkina Faso

• **Mérim Cheikh**

Échanges sexuels monétarisés, femmes et féminités au Maroc : une autonomie ambivalente

• **Françoise Grange Omokaro**

Féminités et masculinités bamakoises en temps de globalisation

• **Véronique Petit, Lucas Tchegnina**

Les enjeux de la sexualité transactionnelle pré-maritale en milieu urbain camerounais

• **Christine Salomon**

Vers le Nord

PRESSES DE SCIENCES PO

117, Boulevard Saint-Germain - 75006 PARIS

tél. : +33 (0)1 45 49 83 64

fax : +33 (0)1 45 49 83 34

Abonnements et vente au numéro :

<http://www.pressesdesciencespo.fr>

CDE / SODIS

Retrouvez la revue sur <http://www.cairn.info>