HAL
open science

Les représentations de l'homosexualité dans les littératures francophones contemporaines : entre insultes, silence, transvaluation et sexualité. Analyse de 'Le Flamant noir' (Berthrand Nguyen Matoko), '39 rue de Berne' (Max Lobe), 'Chuchote pas trop' et 'Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella' (Frieda Ekotto) et 'La Fête des masques' et 'Al Capone le Malien' (Sami Tchak).

Liria Bakita Moussavou

To cite this version:

Liria Bakita Moussavou. Les représentations de l'homosexualité dans les littératures francophones contemporaines : entre insultes, silence, transvaluation et sexualité. Analyse de 'Le Flamant noir' (Berthrand Nguyen Matoko), '39 rue de Berne' (Max Lobe), 'Chuchote pas trop' et 'Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella' (Frieda Ekotto) et 'La Fête des masques' et 'Al Capone le Malien' (Sami Tchak).. Littératures. Université Grenoble Alpes [2020-..], 2020. Français. NNT : 2020GRALL013 . tel-03022025

HAL Id: tel-03022025

https://theses.hal.science/tel-03022025

Submitted on 24 Nov 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE
Pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITE GRENOBLE ALPES
Spécialité : **Littérature Générale et Comparée**
Arrêté ministériel04 : 25 mai 2016

Présentée par
Liria BAKITA MOUSSAVOU

Thèse dirigée par **Dominique LAGORGETTE, Professeure, Université Savoie Mont-Blanc**, et
codirigée par **Claude CAVALLERO, MCF-HDR, Université Savoie Mont-Blanc**

préparée au sein du **Laboratoire L.L.S.E.T.I**
dans **l'École Doctorale LLSH/LETTRES**

Les représentations de l'homosexualité dans les littératures francophones contemporaines : entre silence, insultes, transvaluation et sexualité. Analyse de : *Le Flamant noir* (Berthrand Nguyen Matoko), *39 rue de Berne* (Max Lobe), *Chuchote pas trop* et *Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella* (Frieda Ekotto) et *La Fête des masques* et *Al Capone le Malien* (Sami Tchak)

Thèse soutenue publiquement le **04/09/2020**,
devant le jury composé de :

M. Hugues Constantin de CHANAY,
Professeur, Université Lyon 2, Président du jury
M. Romuald FONKUA,
Professeur, Université Paris-Sorbonne, Rapporteur
M. Sylvère MBONDOBARI,
Professeur, Bordeaux-Montaigne, Rapporteur,
Mme Dominique LAGORGETTE,
Professeure, Université Savoie Mont-Blanc, directrice de thèse
M. Claude CAVALLERO,
MCF-HDR, Université Savoie Mont-Blanc, co-directeur de thèse

THÈSE
Pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITE GRENOBLE ALPES
Spécialité : **Littérature Générale et Comparée**
Arrêté ministériel04 : 25 mai 2016

Présentée par
Liria BAKITA MOUSSAVOU

Thèse dirigée par **Dominique LAGORGETTE, Professeure, Université Savoie Mont-Blanc**, et
codirigée par **Claude CAVALLERO, MCF-HDR, Université Savoie Mont-Blanc**

préparée au sein du **Laboratoire L.L.S.E.T.I**
dans **l'École Doctorale LLSH/LETTRES**

Les représentations de l'homosexualité dans les littératures francophones contemporaines : entre silence, insultes, transvaluation et sexualité. Analyse de : *Le Flamant noir* (Berthrand Nguyen Matoko), *39 rue de Berne* (Max Lobe), *Chuchote pas trop* et *Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella* (Frieda Ekotto) et *La Fête des masques* et *Al Capone le Malien* (Sami Tchak)

Thèse soutenue publiquement le **04/09/2020**,
devant le jury composé de :

M. Hugues Constantin de CHANAY,
Professeur, Université Lyon 2, Président du jury
M. Romuald FONKUA,
Professeur, Université Paris-Sorbonne, Rapporteur
M. Sylvère MBONDOBARI,
Professeur, Bordeaux-Montaigne, Rapporteur,
Mme Dominique LAGORGETTE,
Professeure, Université Savoie Mont-Blanc, directrice de thèse
M. Claude CAVALLERO,
MCF-HDR, Université Savoie Mont-Blanc, co-directeur de thèse

SOMMAIRE :

SOMMAIRE…… p. 3

Dédicace…… p. 4

Gratitude…….……. p. 5

Exergue……. p. 6

INTRODUCTION GENERALE…… p. 7

PREMIERE PARTIE : HISTORIOGRAPHIE DE L'HOMOSEXUALITE ET MODELISATION DES APPROCHES THEORIQUES CONVOQUEES……..…… p. 33

DEUXIEME PARTIE : ''DES MOTS POUR L'HOMAUDIRE'' AUX MAUX POUR SE TAIRE ET/OU AUX MOTS POUR LE DIRE : ENTRE INSULTES, SILENCE ET TRANSVALUATION…….. ……p. 129

TROISIEME PARTIE : HOMOSEXUALITE, UNE REALITE FACTUELLE. DE L'IDENTITE ASSIGNEE A LA CONSTRUCTION DE SOI OU DE SON ORIENTATION SEXUELLE……..…… ……p. 219

CONCLUSION GENERALE……..……p. 305

BIBLIOGRAPHIE……p. 316

INDEX……p. 323

Table des matières……..……p. 325

Dédicace :

A la mémoire de mes parents :

feue Alphonsine BOUROBOU et feu François MOUSSAVOU.

Gratitude

Je tiens donc à remercier vivement mes deux directeurs de thèse pour la confiance qu'ils m'accordèrent quelques années plus tôt en acceptant de diriger conjointement ma thèse. votre soutien, votre disponibilité, votre écoute ainsi que vos encouragements sans cesse renouvelés m'ont été ô combien salvateurs ! Chère Dominique LAGORGETTE, comment vous dire que vos conseils, vos remarques et suggestions (toujours ponctuels) ont largement contribué à la matérialisation de cette thèse ! Je retiendrai de vous la rigueur, la méticulosité et la sensibilité scientifique. Oublierai-je ce pan de votre âme très empathique et parfois très maternel ? Bien sûr que non. A vous cher Claude CAVALLERO, vos remarques et suggestions toujours aussi pertinentes peuvent se prévaloir d'être l'écho de ce travail. Je garderai de vous une image d'un encadrant rigoureux, disponible et humble. A tous deux, ma gratitude.

Je tiens à remercier solennellement le Pr Sylvère MBONDOBARI, pour avoir boosté ma curiosité intellectuelle en plantant en moi, dès mes premières années de Licence, les germes passionnels pour la recherche scientifique. Aujourd'hui, oui je peux le dire, ce sont ces derniers qui m'ont conduit jusqu'ici. Cher Pr, infiniment merci.

Au sein du laboratoire LLSETI, ma pensée se focalise sur deux femmes ô combien magnifiques ! Mmes Fabienne CHABERT et Marie-Ange MAYOUSSIER, je vous remercie infiniment. Dans la foulée, je remercie mes collègues doctorants et doctorantes d'ici et d'ailleurs (certain.e.s docteur.e.s aujourd'hui).

Je ne pourrai tourner cette page sans également exprimer mes sincères remerciements à ma famille depuis le Gabon. Je pense particulièrement à mes neveux, nièces, frères et sœurs. Ma pensée va aussi à l'endroit de toutes les personnes qui, spirituellement, intellectuellement et financièrement ou matériellement, ont participé à la réalisation et à l'aboutissement de cette thèse. Christian et Blavi MANKONI exposant Jéhoviana et Lionel, encore une fois, merci. Bien sûr à toi Mariah, ma perle précieuse et mon soutien quotidien, je te renouvelle mes remerciements.

Exergue :

Laissons donc entre leurs griffes la mue désormais morte de l' « homosexualité », enfuyons-nous sous cette nouvelle peau « altersexuelle » dans l'utopie de l'altermonde. Qui vient avec moi ?[1]

[1] Lionel Labosse, *Altersexualité, éducation & censure*, Publibook, 2005, p. 17. « Par le mot « altersexuel », alternant avec « gai », je désignerai l'ensemble des « personnes dont la sexualité est autre qu'exclusivement hétérosexuelle » », p. 15.

INTRODUCTION GENERALE :

« C'est le destin du sexe de paraître moins romantique que le désir. De là sans doute le classicisme vivant de sa pratique. L'amour y mérite sa place au même titre que la perversion. […] Car le sexe étonne. Mais le corps interroge. Et le cerveau apprend[2]. » Nous commencerons notre propos en citant en prélude l'auteur du classique *Le Devoir de violence* (1968), Yambo Ouologuem. En le faisant, nous poursuivons une visée précise, celle de lui rendre hommage car Yambo Ouologuem est le premier à évoquer la thématique de l'homosexualité dans la littérature d'Afrique noire d'expression française. En effet, en 1968 aux Editions du Seuil parut *Le Devoir de violence* qui deviendra dans la foulée l'acte de naissance d'une thématique jusqu'alors jamais formulée par des écrivains francophones d'Afrique subsaharienne, à savoir l'homosexualité. Même si l'on soulignera que celle-ci n'apparaît pas comme une thématique dominante, son auteur, en revanche, a le mérite d'être cité comme précurseur[3].

Avant de poursuivre, intéressons-nous un tant soit peu à ce dernier. Pour qui lit les littératures francophones d'Afrique noire, l'évocation de cet écrivain ne va pas sans faire allusion à la polémique que suscita son premier roman : *Le Devoir de violence*. Nous nous permettons donc de situer le contexte historico-littéraire de cette polémique qui traversa les frontières. C'est d'ailleurs ce que fait l'éditeur (Editions du Seuil) dans sa note introductive :

Quand *Le Devoir de violence* paraît à la fin de l'été 1968, sa qualité et son originalité sont vite reconnues. L'auteur est un jeune Malien de vingt-huit ans qui a déjà beaucoup écrit mais n'a encore jamais publié. Né à Bandiagara et élevé au pays dogon, il a suivi de brillantes études supérieures en France et est professeur de lycée. Ce qu'il propose au Seuil est une fresque qui s'étend sur huit siècles dans un empire

---

[2] Yambo Ouologuem, *Les Mille et une Bibles du sexe*, Paris, Vents d'ailleurs, 2015 [1969] pour la présente édition, p. 17.

[3] Lors d'un échange sur un réseau social (Facebook) avec Sami Tchak relatif au rôle joué par Yambo Ouologuem en littérature dans les années 1960, il dira : « Sur l'aspect homosexualité, si on s'en tient à la littérature en langue française dans l'Afrique noire, on peut dire que Ouologuem est précurseur, que c'est le premier à avoir introduit, dans une œuvre majeure [Le Devoir de violence], cet aspect-là de façon aussi explicite. », discussion avec Sami Tchak sur Messenger le 05/08/2018 à 20H.29.

africain imaginaire et renouvelle de façon audacieuse la vision de l'Afrique, celle des Européens comme celle des Africains eux-mêmes. Sa liberté de ton ne connaît aucune contrainte, que ce soit dans les descriptions de violence ou dans les scènes érotiques, et va jusqu'à briser le tabou africain de l'homosexualité. Son écriture est à la mesure de cette audace : élégante, flamboyante par moments, cynique à d'autres, toujours remarquable[4].

Nous l'avons dit, Yambo Ouologuem est précurseur en inscrivant la thématique de l'homosexualité dans son roman. Et ce roman suscitera un engouement certain auprès des lecteurs :

La critique, dans sa grande majorité, en convient : *Le Devoir de violence* est exceptionnel. « Un grand roman africain », titre *Le Monde*, qui poursuit : « Un roman tout court comme on n'a pas souvent le bonheur d'en découvrir dans le fatras d'une rentrée. » En novembre 1968, le prix Renaudot, attribué pour la première fois à un auteur africain, toutes Afriques confondues, vient confirmer cette reconnaissance. Le succès auprès des lecteurs suit[5].

Toutefois, cette reconnaissance sera très vite remise en question et pour cause :

En 1971, un chercheur américain dénonce les similitudes entre *Le Devoir de violence* et *Le Dernier des Justes* d'André Schwarz-Bart, publié au Seuil en 1959. D'autres accusations de plagiat sont lancées, notamment à l'égard d'un roman de Graham Greene, *C'est un champ de bataille* (Robert Laffont, 1953). En mai 1972, le *Times Literary Supplement* britannique les révèle publiquement. L'« affaire Ouologuem » ne s'arrêtera plus. Aux États-Unis, l'éditeur américain du *Devoir de violence* pilonne son stock. Le scandale arrive en France où, parfois, les mêmes critiques qui ont encensé l'auteur malien s'acharnent désormais contre lui. Le Seuil finit par cesser la diffusion du roman. Dans la tourmente, le Seuil n'est pas épargné. […] La maison d'édition est accusée d'avoir commandé à l'auteur un *remake*

---

[4] Yambo Ouologuem, *Le Devoir de violence*, Éditions du Seuil, 1968, et mai 2018 pour la présente édition, p. 11.

[5] *Ibid.*, pp. 11-12.

africain du prix Goncourt 1959 d'André Schwarz-Bart, d'avoir supprimé les marques de citation dans le manuscrit du *Devoir de violence* et d'avoir laissé passer d'autres emprunts à des auteurs aussi divers que Maupassant ou John D. MacDonald, auteur de la Série Noire[6].

Face à toutes ces accusations, plusieurs interrogations relatives au contenu du texte surgissent. Jean-Pierre Orban et Sami Tchak les formulent avec bonheur tout en soulignant la spécificité de Ouologuem :

L'affaire du plagiat est au cœur de la « question Ouologuem ». Peut-on qualifier ainsi les emprunts littéraires soulignés dans *Le Devoir de violence* ? Que révèlent ces emprunts et ces accusations, à la fois de la démarche de Yambo Ouologuem et de ce qui est « autorisé » dans une œuvre, des limites que l'on peut ou non franchir ? […] Aux accusations de plagiat, Yambo Ouologuem répond « techniques » littéraires. Montage de type cinématographique. D'une certaine manière, Ouologuem s'affiche postmoderne. Les emprunts ou « collages » sont nombreux. Ils ne se limitent pas à Graham Greene ou André Schwarz-Bart : ils vont de Rimbaud à Flaubert, Maupassant et Robbe-Grillet, de la Bible au Coran en passant par les anciennes chroniques arabes et les études historiques[7].

Aussi, l'on ne s'étonnera pas que l'ampleur d'une telle affaire ait pu avoir un effet négatif sur l'auteur au cœur même de cette ''tourmente''. Bien au contraire, car les conséquences seront

---

[6] *Ibid.*, pp. 12-13. En préfaçant la nouvelle édition des *Mille et une Bibles du sexe*, Jean-Pierre Orban et Sami Tchak reviendront sur cette affaire en ces termes : «La bienveillance, même paternaliste, ne durera pas. Quatre ans plus tard, éclate le scandale Ouologuem. […] L'affaire devient juridique : l'agent juridique de Graham Greene demande d'interdire la diffusion du *Devoir de violence* si le texte n'est pas modifié. (Même si Graham Greene ne réclamait personnellement que l'intégration d'un avertissement dans les éditions du roman. Voir James Currey, *Quand l'Afrique réplique*, Paris, L'Harmattan, coll. « L'Afrique au cœur des lettres », pp. 136-137. De son côté, interrogé par Le Seuil avant la publication du *Devoir de violence*, André Schwarz-Bart – qui avait lui-même subi des accusations de plagiat pour *Le Dernier des Justes* – se déclare « en aucune façon inquiet » des similitudes entre son propre roman et celui de Ouologuem, au contraire « touché » : « Ce n'est pas M. Ouologuem qui m'est redevable, c'est moi. » (note infrapaginale) », Yambo Ouologuem, *Les Mille et Une Bibles du sexe*, Vents d'ailleurs, 2015 pour l'édition française (que nous citons), p. 8. L'édition originale des *Mille et Une Bibles du sexe* date de 1969 aux Éditions du Dauphin.

[7] *Ibid.*, p. 9.

irréversibles vu qu'elles conduiront le jeune auteur, alors âgé de trente et un ans, vers un chemin de non-retour. Comme le rappelle son éditeur dans cette nouvelle édition :

Personne ne sort indemne du *Devoir de violence*. Personne n'est sorti intact de l'affaire qui a suivi sa publication. À commencer par l'auteur. Après un parcours fulgurant […] Yambo Ouologuem finit par se retirer au Mali, révulsé par toutes ces accusations et emporté par le tourbillon où l'ont entraîné à la fois son génie et son rejet par les milieux littéraires occidentaux. Il cesse bientôt tout contact avec l'Europe et ne souhaite plus traiter de son œuvre passée. Il ne publiera plus jamais. Le 14 octobre 2017, il s'est éteint à Sévaré, au pays dogon, dans le silence public où il s'était enfermé. En cette date-anniversaire, les Éditions du Seuil ont voulu rendre hommage à Yambo Ouologuem en réintégrant le roman dans la collection « Cadre Rouge » où il avait originellement paru. À l'endroit que mérite cette œuvre qui s'inscrit parmi les titres majeurs de la littérature. Ainsi, s'effaceront peut-être les tourments pour ne plus laisser place qu'à l'essentiel : la qualité du texte[8].

Et s'il faut admettre que les principaux détracteurs de Yambo Ouologuem sont ses pairs (écrivains, critiques et éditeurs), il semble également que son œuvre a fait naître une autre catégorie d'ennemis : les politiques. C'est dans cette perspective qu'il s'indignera en ces termes : « J'étais, aux yeux de chefs d'Etat irresponsables ou incultes, j'étais, pour avoir osé dire du Nègre qu'il faisait l'amour, un cartiériste vendu à une France raciste, laquelle s'amusait de voir dénigrer par un Noir les mœurs des peuples noirs[9]. » En effet, le tabou africain de l'homosexualité qu'il brisa dans son texte lui vaudra des critiques acerbes. Et celles-ci n'altérèrent pas la qualité du texte qui demeure toujours aussi actuel, particulièrement avec la thématique de l'homosexualité qui nous intéresse au premier chef. Ainsi, en reprenant « l'affaire Ouologuem » dans les premiers moments de notre travail, « c'est aussi exprimer à l'égard de Yambo Ouologuem l'hommage qui lui est dû. A l'auteur qu'il a été et qu'il demeure

[8] Yambo Ouologuem, *Le Devoir de violence, op.cit*., pp. 13-14.

[9] Yambo Ouologuem, *Les Mille et Une Bibles du sexe*, *op. cit*., p. 21.

en dépit de ses dénégations et du rejet de son passé littéraire. Car si nous devons respecter l'homme qu'il est aujourd'hui, personne – ni même lui – ne peut effacer l'écrivain qu'il a été et l'œuvre qu'il a donnée[10]. » Un écrivain audacieux, original et d'une érudition sans conteste qui aura dérangé tout au long de sa brève carrière littéraire[11]. Il a balisé la voie que de nombreux écrivains du continent africain emboîteront plusieurs décennies plus tard. Et c'est donc sur cette foisonnante littérature qui problématise l'homosexualité que nous comptons désormais nous tourner.

Pour ce faire, nous avons formulé notre sujet ainsi qu'il suit : les représentations de l'homosexualité dans les littératures francophones contemporaines : entre insultes, silence, transvaluation et sexualité. Analyse de : *Le Flamant noir* (Berthrand Nguyen Matoko)[12], *39 rue de Berne* (Max Lobe)[13], *Chuchote pas trop* et *Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella* (Frieda Ekotto)[14] et *La Fête des masques* et *Al Capone le Malien* (Sami Tchak)[15].

Notre corpus porte essentiellement sur les deux premières décennies de ce XXIe siècle pour la principale raison que c'est dans les années 2000 que les écrivains africains d'expression française s'intéressèrent véritablement à la thématique de l'homosexualité. Ce sont donc ces années 2000 à nos jours qui ont retenu notre attention. L'on pourrait même dire que le vingt et unième siècle a suscité une vague d'écrivains et écrivaines qui ont et font de l'homosexualité

---

[10] *Ibid*., p. 14.

[11] « En trois ans, entre 1968 et 1971, Yambo Ouologuem publie ou écrit donc pas moins de six ouvrages (*Le Secret des orchidées*, 1968, et *Les Moissons de l'amour*, 1970 aux Editions parisiennes du Dauphin (sous le pseudonyme de Nelly Brigita) ; *Les Pèlerins du Capharnaüm* (1971, un contrat sera signé avec Fayard, mais Le Seuil contestera. Le manuscrit restera inédit) ; *Lettre à la France nègre*, chez Nalis, 1969 et *Les Mille et une Bibles du sexe*, Editions du Dauphin, 1969 (sous le pseudonyme de Utto Rudolf)). Une activité littéraire débordante à l'opposé de ce qu'on a retenu de lui. Sauf surprises inédites à découvrir, ce parcours littéraire s'arrêtera cependant là. Pour cause de malentendu profond, sans doute tragique, entre un auteur et le monde culturel qu'il entendait pénétrer. », *Ibid*., p. 11.

[12] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir*, Paris, L'Harmattan, 2004.

[13] Max Lobe, *39 rue de Berne*, Genève, Éditions Zoé, 2013.

[14] Frieda Ekotto, *Chuchote pas trop*, Paris, L'Harmattan, 2005. Et *Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella*, Paris, L'Harmattan, 2010.

[15] Sami Tchak, *La Fête des masques*, Paris, Gallimard (« Continents noirs »), 2004. Et *Al Capone le Malien*, Mercure de France, 2011.

une thématique de prédilection dans leur écriture. En effet, l'intérêt sans cesse croissant d'écrire sur cette sexualité longtemps niée et tue ne fait plus l'ombre d'un doute. Les personnages gays et lesbiens occupent des rôles majeurs dans les productions littéraires de ces dernières années. L'intérêt de cette thématique est donc notable, suscitant jusqu'à l'implication de plus hautes sphères institutionnelles et décisionnelles à l'instar de l'Organisation des Nations unies (ONU). C'est ainsi que le 7 mars 2012 dans le cadre du Conseil des Droits de l'homme à Genève, le Secrétaire général d'alors, le Sud-Coréen Ban Ki-moon, dira au sujet de l'homosexualité ceci : « j'ai appris à m'exprimer en faveur [de cette question], car des vies sont en jeu… Et pour ceux qui sont lesbiennes, gays, bisexuels ou transgenres, laissez-moi vous dire ceci : vous n'êtes pas seuls. Je suis de votre côté. Un changement majeur est en cours. Le moment est venu.[16] ». Le moment est également venu pour nous – témoin et observateur privilégié de ce temps – de proposer quelques réflexions pouvant contribuer à enrichir ce débat relatif aux identités sexuelles. C'est donc de façon intuitive et insistante que cet impératif temporel a résonné en nous au point de nous amener à formuler un projet d'une telle envergure.

Participant à un colloque consacré à l' « éthique homosexuelle » à la fin des années 1990 au Canada, Michel Dorais rappellera quatre bases pour quiconque s'intéresse à la thématique de l'homosexualité :

Avant même d'amorcer leurs travaux, ceux et celles qui s'intéressent à l'étude de l'homosexualité doivent répondre à quatre incontournables questions, lesquelles vont orienter leur démarche ultérieure. La première de ces questions est d'ordre *ontologique* : quelle est la nature de l'objet d'étude ? Par exemple, l'homosexualité existe-t-elle une et universelle ou est-elle plurielle et contingente ? L'homosexualité comme concept, comme catégorie ou même comme réalité, est-ce un phénomène transculturel ou une invention historique ? Le second questionnement est de nature *épistémologique* :

[16] Frédéric Martel, *Global Gay. La longue marche des homosexuels*, [Flammarion, 2013, pour la première parution sous le titre *Global Gay. Comment la révolution gay change le monde*], Flammarion, 2017 (pour cette édition), p. 263. Les propos de Ban Ki-moon sont rapportés dans ce texte.

cela concerne la nature de la connaissance que le chercheur peut avoir de son objet d'étude. Se perçoit-il comme objectif ou subjectif ? La neutralité est-elle possible ou même souhaitable ? Est-il nécessaire d'être soi-même gai ou lesbienne pour comprendre vraiment cette réalité ? Surgit en troisième lieu la question *méthodologique* : comment s'y prendre pour explorer le phénomène homosexualité ? Qu'est-ce qui peut avec profit être examiné ou recherché ? Et quelles sont les meilleures stratégies pour y arriver ? Enfin, se pose le problème *déontologique* : quel est, par exemple, le statut des personnes observées ou interviewées ? Comment le chercheur compte-t-il recueillir et utiliser les données requises, préserver l'anonymat et la confidentialité, sans lesquelles les recherches sur la sexualité n'ont aucune valeur, partager et diffuser ses résultats ?[17]

Ces exigences – qui valent lieu d'avertissement – ont attiré notre attention à bien des égards. Tout d'abord, sur l'intérêt que suscite la principale notion de notre thématique qui est l'homosexualité : la compréhension de cet objet étudié permet de le définir et de le circonscrire dans une dimension spatio-temporelle. Comme nous le verrons plus avant, l'homosexualité demeure une orientation sexuelle transculturelle et immémoriale. Pour ce qui est de la dimension épistémologique, notre propos se fonde particulièrement sur les fictions narratives contemporaines d'expression française. Il s'agira de voir, à l'aune de six textes romanesques, comment la thématique de l'homosexualité est articulée, questionnée et représentée. Et c'est dans cette veine que nous ferons nôtre ce rappel que faisait Réjean Bisaillon en 1997 dans un article sur l'éthique homosexuelle :

Rappelons-le encore une fois : l'homosexualité n'appartient pas uniquement à ceux qui la pratiquent. Les émotions et sentiments qu'elle révèle ou exprime sont universels. Weber, je crois, disait qu'une d'identification emphatique est un atout pour le chercheur. Si l'on n'est pas animé par une curiosité d'apprendre de l'autre, de connaître et de comprendre sa réalité objective et subjective, on se prive de

[17] Michel Dorais, « La recherche sur l'homosexualité : de nouveaux paradigmes », in *Nouveau regard sur l'homosexualité. Questions d'éthique,* (Sous la dir.) Guy Lapointe et Réjean Bisaillon, Montréal, Editions Fides, 1997, pp. 70-71.

l'utilisation de toute notre personne – affective, émotive, intuitive, artistique, pas seulement intellectuelle ou rationnelle – pour cerner le phénomène étudié[18].

En effet, le questionnement que soulève avec beaucoup d'acuité l'homosexualité ne nous a pas laissé insensible ce d'autant plus qu'elle reste toujours marquée – notamment dans les sociétés étudiées ici – par le sceau de la honte, de la perversion et/ou du déni. Ne l'oublions pas, au-delà de ces représentations ce sont des vies des êtres humains qui sont en jeu. C'est donc au nom de ces vies marginalisées, réprimées et ostracisées que nous est venue l'idée de travailler sur l'homosexualité avec en toile de fond de déconstruire ce discours séculier qui considère que cette orientation sexuelle serait inconnue « dans l'Afrique précoloniale et n'aurait été introduite sur le continent qu'à la faveur de l'expansion européenne[19] ».

Un autre moment nous paraît capital : la démarche méthodologique. Dans notre étude, nous avons privilégié les approches méthodologiques et théoriques qui mettent en avant les préoccupations des homosexuel-le-s. L'objectif principal est de laisser ces derniers/dernières mettre des mots sur leur sexualité. Ainsi, l'on s'éloigne des spéculations et autres idées reçues qui font souvent mauvaise presse à l'homosexualité. En effet, l'on a constaté qu'on parle beaucoup des homosexuel-le-s sans toutefois les écouter et comprendre ce qu'elles/ils vivent réellement. C'est donc face à ce constat que nous avons opté pour la « théorie queer » articulée par Marie-Hélène Bourcier. La force directrice de cette approche théorique est qu'elle problématise de façon profonde les luttes particulièrement des gays et des lesbiennes, tout en leur permettant d'intégrer un langage, un mode de vie, une culture qui sauront les aider à faire face à l'univers hétéronormatif contre lequel elles/ils s'insurgent. Et ce cadre théorique s'inscrit

[18] Réjean Bisaillon, « L'éthique homosexuelle : questions méthodologiques et théoriques », in *Nouveau regard sur l'homosexualité, op. cit*., p. 78.

[19] Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010, 2013, p. 215.

avantageusement bien avec notre corpus qui représente des personnages homosexuels avec en toile de fond la volonté de leur donner la possibilité d'exprimer leurs sentiments, leur différence, voire même leur « préférence », selon l'expression chère à Geneviève Pastre[20]. En effet, avec des auteurs de notre corpus, en l'occurrence Frieda Ekotto, Max Lobe et Berthrand Nguyen Matoko, l'homosexualité (re)trouve ses lettres de noblesse et passe ainsi d'une sexualité contre nature ou anormale à une sexualité pleinement épanouissante, assumée et affirmée ; à partir de laquelle l'identité se construit ou est construite. On sort du déni qui a longtemps été associé à l'homosexualité dans les sociétés représentées à une définition, mieux à une autodéfinition de celle-ci par des personnages principaux des textes en étude. Un processus qui clarifie la rupture prônée entre ce que dit la société et comment les personnes homosexuelles elles-mêmes se distinguent. En outre, le tout est désormais dans la manière d'articuler le fait homosexuel. A ce propos, il sied de convoquer Réjean Bisaillon qui l'exprime ingénieusement.

Ainsi avec Foucault, on ne pose plus la question : qu'est-ce que l'homosexualité ? On ne s'engage plus, comme l'ont fait les sciences médicales et la théologie morale, dans une quête incessante du sens, c'est-à-dire une recherche des vérités que la sexualité et l'homosexualité recèlent. […] Avec Foucault, on part plutôt des questions suivantes : comment l'homosexualité pose-t-elle problème ? Comment le fait homosexuel se pose-t-il dans les termes qu'on lui connaît ? Comment est-il possible d'en parler autrement en formulant d'autres questions ? Il s'agit, ici, d'un déplacement majeur dans la manière de poser la question de l'homosexualité dont peut tenir compte le théologien moraliste. Il s'agirait plutôt de faire apparaître les savoirs sur l'homosexualité comme des constructions sociale, culturelle et institutionnelle plus que comme des énoncés représentant avec plus ou moins de justesse l'essence des choses ; d'établir un nouveau rapport aux modes de savoirs et aux vérités qui s'imposent depuis plusieurs décennies dans le domaine des sciences qui ont comme objet d'études l'être humain[21].

---

[20] Geneviève Pastre, *De l'amour lesbien*, Paris, Éditions Horay, [1980], 2004 pour la présente édition, p. 79. « Parfois j'ai peur, moi aussi, que devant notre difficulté à vivre notre différence ou plutôt notre ''préférence'', nous ne soyons obligées de céder ».

[21] Réjean Bisaillon, « L'éthique homosexuelle : questions méthodologiques et théoriques », in *Nouveau regard sur l'homosexualité, op. cit.*, pp. 64-65.

En effet, en posant les questions en ces termes, l'on peut effectivement dire qu'il y a un déplacement majeur dans la manière de lire la question homosexuelle de nos jours. Et celui-ci, fortement étayé et illustré dans notre corpus, demeure en phase avec les actions posées, les marches pacifiques et les victoires remportées à travers le globe en faveur des minorités sexuelles communément appelées sous l'acronyme LGBTIQ[22] . Et comme nous le verrons plus avant, le questionnement sur les personnages homosexuels est évoqué et développé avec audace, virulence et bienveillance.

Toutefois, l'on pourrait se demander quel est l'intérêt et l'originalité du choix de notre thématique. Nous dirons que trois raisons majeures ont motivé notre focalisation sur l'homosexualité :

Tout d'abord, en choisissant d'aborder à la fois l'homosexualité féminine (lesbianisme) et l'homosexualité masculine nous voyons dans cette convergence de notions une sorte d'originalité qui lie exhaustivité et objectivité. Aussi dirons-nous que l'homosexualité féminine est évoquée avec brio par des femmes tout comme c'en est le cas avec la masculine traitée par des hommes. L'enjeu sous-jacent est sans doute tendre vers la parité hommes/femmes.

Ensuite, le manque d'engouement des universitaires en dépit d'une foisonnante littérature sur les représentations de l'homosexualité. Les travaux scientifiques de grande envergure particulièrement dans les littératures francophones subsahariennes sont quasiment rares pour ne pas dire inexistants. A notre connaissance, une seule thèse dans laquelle l'homosexualité n'est même pas la thématique centrale soutenue en 2014[23]. Notre travail peut donc se prévaloir d'être inaugural en littérature francophone d'Afrique noire. Et puis, les analyses que nous ferons comptent s'inscrire dans une dimension méliorative qui viendra battre en brèches les discours

[22] Lesbiennes, gays, bisexuel-le-s, transsexuel-le-s, intersexes, queer.

[23] Oscar Megne M'Ella, « Esthétique et Théorie de l'Obscène dans la modernité littéraire négro-africaine : les cas de *Places des fêtes* et de *Hermina* de Sami Tchak », thèse soutenue le 13/12/2014 à Paris.

séculiers et péjoratifs relatifs à cette orientation sexuelle. En fait, nous déconstruirons cette opinion courante longtemps véhiculée dans certains pays africains et qui serait à l'origine du déni et de la mauvaise presse dont l'homosexualité fait l'objet.

Le dernier point, enfin, est le regain d'intérêt manifesté par des écrivains de part et d'autre. Lequel reste étroitement lié également à l'actualité des mouvements gays et lesbiens de ces deux dernières décennies. Et ne pouvant rester en marge, c'est donc de façon spontanée que nous nous sommes tournés vers cette thématique de l'homosexualité.

A ce stade de notre propos, il serait judicieux de présenter d'ores et déjà l'hypothèse de recherche autour de laquelle graviteront nos réflexions. Les discours de haine (ou homophobes) contre les sujets homosexuels invisibilisent davantage ces derniers au point de ne plus parfois entendre ce qu'ils disent eux-mêmes de leur identité sexuelle. Tout se passe comme si le silence de certain-e-s homosexuel-le-s dans notre corpus pouvait se lire comme un moyen de survivre à l'homophobie et à la répression dans leurs pays respectifs. Que peut représenter le silence des homosexuel-le-s dans des sociétés où leur sexualité semble être une affaire des autres que des personnages homosexuels eux-mêmes ? Aussi, condamner, réprimer ou stigmatiser l'homosexualité n'est-ce pas porter atteinte à la vie privée de celles et ceux qui pratiquent cette sexualité ?

Une autre hypothèse semble s'imposer à nous : relative aux différentes manières de dire ou d'évoquer le désir homosexuel. Ici, ce sont les gays et les lesbiennes qui tenteraient d'exprimer leurs sentiments, donc d'extérioriser ce qu'elles/ils ressentent pour l'être aimé-e, le faisant avec beaucoup d'emphase, de lyrisme, voire de sublimation, lesquels pouvant se confondre avec la déification ou l'hyperbolisation des sentiments exprimés.

Maintenant que nous avons décliné notre hypothèse de recherche, il nous revient de présenter brièvement les quatre principaux auteurs convoqués dans celle-ci. L'on signalera

néanmoins que ce choix n'est pas paritaire car nous avons une femme parmi les quatre. En revanche, nous la ferons intervenir avec deux de ses romans fort denses, solides et originaux.

Née en 1959 au Cameroun, Frieda Ekotto est écrivaine et critique littéraire. Elle est également professeur au Département de littérature comparée et des études francophones à l'Université du Michigan (Ann Arbor) aux Etats-Unis. Son intérêt pour les thématiques relatives aux études de genre, de race, et de sexualité reste incontestable. Elle en a d'ailleurs fait presque sa marque de fabrique. Ses deux romans en témoignent largement comme nous le verrons plus avant. Mais Frieda Ekotto est aussi connue pour son travail sur Jean Genet qui est son écrivain favori[24]. Pour nous, Frieda Ekotto est la romancière qui réussit à mettre des ponts sur tant des silences qui caractérisent les sociétés francophones d'Afrique noire. Ses textes créent des passerelles permettant de libérer des individus que certaines barrières morales et/ou sociales marginalisent et enferment. C'est donc l'ambition que se donnent ses personnages particulièrement féminins dans ses textes. Et son articulation de l'homosexualité dans notre travail est d'un enrichissement insoupçonnable.

De plus, l'on retrouvera également cette ouverture et surtout cette même poigne chez Max Lobe, écrivain originaire lui aussi du Cameroun. Avec lui, l'homosexualité reste certes masculine, mais elle tente de rendre possibles des relations amoureuses entre personnes de même sexe. Né en 1986 dans une famille de sept enfants, Max Lobe est arrivé en Suisse en 2004 où il poursuivra des études de communication et journalisme puis un master en politique

[24] *L'Écriture carcérale et le discours juridique chez Jean Genet*, Paris, éditions L'Harmattan, 2001. En 2011, elle a commis un autre essai : *Race and Sex across the French Atlantic : The Color of Black in Literary, Philosophical, and Theater Discourse* (New York: Lexington Press). Frieda Ekotto est aussi l'auteure de plusieurs collaborations tant au niveau national qu'international : collaboration avec Aurélie Renaud et Agnès Vannouvong. *Toutes les images du langage : Jean Genet* [archive], Presses de l'université Paris-Sorbonne/Biblioteca Della Ricerca, 2008. En collaboration avec Bénédicte Boisseron. *Voix du monde : Nouvelles francophones* (Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, France), 2011.

et administration publique à Lausanne. Il réside actuellement à Genève. Il a obtenu plusieurs prix francophones[25]. Max Lobe est l'auteur de quelque quatre textes[26]. Il demeure fortement enraciné à l'Afrique qui constitue le *topoï* par excellence de son écriture. En effet, ses divers textes font la part belle aux problématiques connexes au continent africain : l'immigration, la guerre du Cameroun, le choc culturel et le tabou de la sexualité qu'il tente de transcrire audacieusement et brillamment.

Et non loin du Cameroun, plus au sud, nous retrouvons notre troisième auteur, le Vietnamien-Congolais Berthrand Nguyen Matoko. La question du métissage est présente dans son écriture au même titre que celle de l'homosexualité qui occupe une place prépondérante dans l'ensemble de son œuvre. Né le 2 mars 1959 au Congo Brazzaville, il se fera réellement connaître avec *Le Flamant noir* en 2004 et depuis lors il multipliera des interviews consacrées à son ouvrage. La raison d'un tel engouement est liée au sujet abordé : l'homosexualité en Afrique centrale à la fin des années 1990 et au début des années 2000. L'auteur y mêle quelques éléments de sa vie en l'occurrence son orientation sexuelle qu'il assume ouvertement. Mais son ouvrage ''dérange'' beaucoup car étant le premier entièrement consacré à la question de l'homosexualité en Afrique subsaharienne. Nguyen Matoko anime également un site à travers lequel son militantisme contre les discriminations identitaires et sexuelles se poursuit[27]. Installé en France (Paris) depuis la fin des années 1970, Berthrand Nguyen Matoko est souvent invité

[25] En 2009, le Prix de la Sorge (ce prix littéraire a été lancé en 1995 et se tient chaque année. Il est réservé aux étudiants de l'Université de Lausanne et de l'Ecole Polytechnique Fédérale de Lausanne). En 2014, Prix du roman des Romands 2014 et en 2017, le Prix Ahmadou-Kourouma. *39 rue de Berne* (roman que nous étudions) a été sélectionné pour le Prix des cinq continents de la francophonie 2013, soit quelques mois après sa publication.

[26] *L'Enfant du miracle*, Editions des sauvages, 2011 ; *La Trinité bantoue*, 2014 ; *Loin de Douala*, 2018 ; *Confidences*, 2016 (tous trois aux Editions Zoé).

[27] Le site « Blackmap.com » lui propose d'animer une rubrique sur Internet, sur fond d'amours plurielles plus particulièrement chez les Noirs. Nombreux sont ceux qui vont parler plus librement de leur homosexualité à travers ce site et lui demander conseil. De la Côte d'Ivoire au Sénégal en passant par le Gabon, les témoignages sont nombreux.

à diverses grandes rencontres littéraires ou artistiques.[28] Il est également l'auteur de trois autres textes[29]. Après l'Afrique centrale, notre quatrième et dernier auteur nous irons le chercher en Afrique de l'ouest.

Sami Tchak, pseudonyme de Sadamba TCHA-KOURA, est écrivain né au Togo en 1960. Après une licence de philosophie dans son pays et trois ans d'enseignement dans un lycée, il s'installe en France en 1986 où il obtient un doctorat de sociologie soutenue en 1993 à La Sorbonne Paris V. Il découvrit ensuite l'Amérique latine à partir de Cuba en 1996 et publia quelques romans dont les personnages et les lieux évoquent cette partie du monde[30] . L'auteur a obtenu le Grand Prix littéraire d'Afrique noire pour son roman *La Fête des masques* (Gallimard, 2004), le Prix William Sassine pour sa nouvelle « Vous avez l'heure ? », le Prix Ahmadou Kourouma pour son roman *Le Paradis des chiots* et le Prix Ahmed Baba pour *L'Ethnologue et le sage*. Sami Tchak est un écrivain prolifique[31] et dense ; ses ouvrages sont traduits en italien, espagnol et allemand. L'Afrique (à défaut de l'Amérique latine) ''hante'' de façon privilégiée l'écriture de Sami Tchak. L'on soulignera son inclination pour les thématiques comme l'homosexualité, l'exil, le silence, la pauvreté, entre autres, qui reviennent très fréquemment dans ses textes.

---

[28] Palais du Luxembourg (Paris 5ème colloque sur la diversité, Paris, 2005), en Amérique du Sud (Printemps des poètes - Alliance Française, à Quito mars 2008 et à Bogota en 2009) et en Afrique (Bamako, Libreville, Dakar en 2010) pour parler de son métissage mais aussi de la sexualité en Afrique, sujet qui lui est cher mais combien tabou et controversé dans ce continent.

[29] *Abeti Masikini, la voix d'or du Zaïre*, L'Harmattan, Paris, 1999 ; *Cœur qui rit, âme qui soupire*, Edilivre, Paris, 2014 et *ALBAN,* Edilivre, Paris, 2016.

[30] *Hermina* (2003, Gallimard), *Le Paradis des Chiots* (2006, Mercure de France), *Filles de Mexico* (2008, Mercure de France). *Al Capone le Malien*, (2011, Mercure de France) se passe en revanche en Guinée, au Mali et surtout au Cameroun. En 2013, il a publié, aux éditions ODEM de Libreville (Gabon), *L'Ethnologue et le sage*, un roman qui se passe dans un petit village du Togo. Son dernier livre, *La Couleur de l'écrivain*, mélange de réflexions, de nouvelles et de récits de voyage autour du thème de l'écriture, est sorti en 2014 aux éditions La Cheminante.

[31] Outre des articles publiés dans des encyclopédies, des revues scientifiques, et des nouvelles dans des recueils collectifs, il a déjà publié dix romans, cinq essais et de nombreux ouvrages collectifs. Il est également membre du jury du Prix Etiophile.

En fin de compte, trois de nos quatre auteurs sont ouvertement homosexuels (Frieda Ekotto, Max Lobe et Berthrand Nguyen Matoko).

Nos auteurs évoquent la question de l'homosexualité avec une variance qui donne une multiplicité de points de vue pour un même fait sociétal. Des récits de vie de divers personnages féminins et masculins s'imbriquent les uns les autres et, surtout, animent et enrichissent le débat sur cette orientation sexuelle. Ainsi, l'homosexualité, en tant que sexualité représentée, changera de statut en devenant non plus nécessairement réprimée ou blâmée mais peut être tolérée ou tout simplement moins gênante.

Toutefois, peut-on dire que l'intérêt que suscite l'homosexualité aujourd'hui, en tant que phénomène sociétal n'échappe pas aux écrivains qui en ont fait un sujet de prédilection pour mieux questionner à nouveaux frais les identités sexuelles en particulier et, les mœurs actuelles, en général ? Y aurait-il un savoir propre à la littérature, une manière d'interroger, de mettre en perspective qui pourrait potentiellement influer sur les représentations ? Pourquoi cette sexualité suscite-t-elle autant de débats de nos jours, divise-t-elle des familles ou des foyers dans certains pays, pourtant si insignifiante dans l'Antiquité grecque ? Faut-il dire que son intérêt est justement proportionnel à son questionnement aujourd'hui ? L'homosexualité est-elle seulement un acte sexuel entre deux ou plusieurs personnes de même sexe ou va-t-elle au-delà de la génitalité ?

Comment ces écrivains parviennent-ils à peindre cette orientation sexuelle sujette à tant d'incompréhension, de déni, voire de malentendus ? Par quels procédés narratifs, discursifs les textes en présence peuvent-ils dire le sens de l'homosexualité sans toutefois trahir l'essentiel, c'est-à-dire la quête identitaire ? Les représentations de l'homosexualité soulèvent des questions que se posent beaucoup de personnes : comment celles-ci aident à contenter ces personnes pour qui le coming out ou l'affirmation de soi reste difficile ?

De plus, de quoi l'homosexualité est-elle le nom ? Cette notion est-elle suffisante, opérante pour exprimer véritablement la réalité ou le fait sexuel et identitaire dont elle fait écho ? Le recours à d'autres vocables est-il nécessaire, indispensable ou salutaire ?

Et comme le formulaient déjà à la fin des années 1990 Irène Demczuk et Lynda Peers : « Au-delà de la tolérance, comment développer une éthique d'intervention qui reconnaisse les besoins des lesbiennes [et des gays] et permette de leur apporter le soutien qu'elles [ils] désirent ? Comment favoriser chez elles [eux] l'estime de soi plutôt que la honte, l'affirmation plutôt que l'impuissance, le plaisir de vivre et d'aimer plutôt que la méfiance et le désespoir ?[32] »

C'est autour de ces interrogations, entre autres, que nous comptons construire nos analyses avec en toile de fond de rester tout près de notre corpus. Pour l'instant, proposons d'ores et déjà un résumé critique des six romans constitutifs du fameux corpus. Il s'agira donc de voir comment les auteurs retenus, convoqués ici, abordent, appréhendent et approchent le thème de l'homosexualité en tenant compte des sociétés desquelles elles/ils proviennent. Ce faisant, nous nous focaliserons sur les représentations des sociétés fictives, c'est-à-dire décrites dans la littérature. Ainsi, l'on pourrait déjà se poser les questions suivantes : que se passe-t-il lorsque la vie d'hommes et de femmes, d'orientation homosexuelle, est romancée ? Quelles sont les représentations de l'homosexualité dans le roman francophone contemporain ? Ou encore, la difficulté d'aborder la thématique de l'homosexualité en Afrique n'est-elle pas liée à la répression, la condamnation ou même la stigmatisation dont elle est sujette ? Faut-il percevoir dans le vouloir dire, le vouloir écrire de ces écrivains, une façon et aussi une volonté de briser le tabou, le silence voire l'interdit ?

[32] Irène Demczuk et Lynda Peers, « Intervenir auprès des lesbiennes : d'une éthique de la tolérance à une éthique de la solidarité », in *Nouveau regard sur l'homosexualité, op. cit.*, p. 234.

Le Flamant noir de Berthrand Nguyen Matoko

L'on pourrait commencer par se poser la question que se pose le narrateur de ce texte : « Quel est le critère qui pousse l'être humain à vouloir toujours compartimenter ses semblables ? ». Voilà une question qui plante le décor de ce que peut poser comme problème ce roman. En effet, celui-ci raconte un parcours personnel, qui est en réalité le parcours de plusieurs autres qui n'ont pas pu le faire. Tout tourne autour de l'identité, notamment sexuelle. Disons que c'est un jeune homme homosexuel qui lutte bec et ongles pour se faire accepter comme tel. Parti de l'Afrique parce que ''fuyant'' sans doute l'hostilité et l'extrême homophobie qui caractérisent ce continent, le Flamant entreprendra et surtout mènera de multiples actions dans son pays d'accueil (la France) afin d'obtenir ce qu'il désirait. Mais comment réellement s'en sortir lorsqu'on est noir, homosexuel et *par surcroît immigré* ? Telles sont les trois questions problématisées dans ce roman. La détermination et la persévérance aidant, le Flamant parviendra-t-il à vivre pleinement et ouvertement son homosexualité ?

Dans le roman, comment se construire cette nouvelle identité ? Cela passe nécessairement par se faire accepter comme homosexuel ? Quelle place occupe les propos désobligeants souvent entendus au quotidien ? Le héros parviendra-t-il à se reconstruire à partir du discours négatif et stigmatisant de la société ? En d'autres termes, que représentent l'assomption, la représentation et l'affirmation de soi dans la construction de l'identité ?

Désirant le triomphe de l'homosexualité pour un Africain, Berthrand Nguyen Matoko entreprendrait-il tout au long de son entreprise de tordre le cou à quelques idées souvent répandues et soutenues dans nombre de pays africains, particulièrement le sien, le Congo (Brazzaville), sur la présence de l'homosexualité avant l'arrivée des Colons blancs ?

Chuchote pas trop de Frieda Ekotto

Ce roman est remarquable au moins pour deux raisons : la place de prédilection accordée aux femmes et la thématique dominante qui est l'homosexualité. Contrairement à la réalité de ces sociétés africaines où la phallocratie est toujours de mise, ce sont plutôt les femmes qui ont la première place dans ce récit, par le truchement de la subversion de leurs actions quotidiennes. Par exemple, le refus de se conformer à la tradition qui voudrait que toutes les jeunes filles du village *Fulani* se marient contre leur gré après s'être fait exciser. Ce refus est donc perçu comme subversif, voire révolutionnaire pour ces femmes souvent emmurées dans un silence opaque et comme condamnées à vivre dans celui-ci.

Mais ce qui est vraiment notable, c'est le traitement de l'homosexualité. L'auteure l'aborde avec dextérité. Et le choix des personnages – essentiellement féminins – qui la pratiquent s'avère également peu commode. En effet, l'orientation homosexuelle ou le lesbianisme, vu qu'il s'agit uniquement des femmes, est vécue de mère en fille. D'abord Sita Sophie, puis Siliki, la fille de cette dernière et enfin Affi (respectivement petite-fille et fille des deux précitées). La première a découvert le plaisir sexuel grâce à Gertrude, une sœur occidentale envoyée en Afrique par l'Église catholique pour la mission évangélique : « C'était la première fois que sœur Gertrude touchait un corps de femme sans clitoris. Et c'était la première fois que Sita Sophie jouissait sexuellement. » (p. 110). La deuxième, Siliki, est une affranchie des traditions. Considérée comme la sorcière de tout le village et donc bannie de celui-ci, Siliki incarne la figure représentative même de la femme libre et libérée, de la femme fatale. D'ailleurs, Ada, son amante, dira « que cette femme, que les gens du village appellent sorcière, n'est qu'une boule de lumière ». (p. 74) C'est elle-même qui décide de donner du sens à sa vie, en refusant de se ''plier'' aux traditions de sa communauté qui viole les libertés individuelles. « Je suis Siliki parce que j'ai décidé cela moi-même. » (p. 73).

Ce qui nous paraît, enfin, pertinent dans ce texte, est le parallélisme que nous établissons entre l'homosexualité et le réduit, les milieux où celle-ci est exercée. Les femmes qui vivent leur sexualité sont dans des espaces excentrés, marginaux et marginalisés du reste de la société. Tout comme l'est la thématique de l'homosexualité dans cette société où elle représente « *l'abject* », « *la malédiction* » et « *la déviance* », selon le vocabulaire du texte. La revalorisation de cette sexualité passerait-elle donc par cette action de la romancière pour faire triompher les désirs lesbiens de ses personnages dans un pays où la place de ceux-ci était jusqu'alors inhibée par le silence et l'interdit, mais surtout où ils n'avaient pas le droit de parler devant les hommes ?

Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella de Frieda Ekotto

« Comment traduire le rythme de la rue de la Joie, son ambiance, son caractère ?[33] », telle est la question que se pose Chantou, la narratrice du roman que les différentes « vies déchiquetées » (p.14) de son ancien quartier font parler. Dans un ton à la fois lyrique et humoristique, elle brosse le portrait des autres jeunes filles de son « quat », selon une expression qui lui est chère ; mais surtout son propre portrait : qui est finalement le portrait d'une jeune fille amoureuse vivant « un amour d'exception » (p. 82). Amour d'exception parce qu'elle aime une autre fille dans un *Bona Mbella* où les lesbiennes ne passent pas inaperçues.

Tout comme dans son premier roman (*Chuchote pas trop*), la notion de silence serait-elle *encore* une des marques de ce roman relativement court (86 pages) de Frieda Ekotto ? Panè, l'amante de Chantou est la figure qui incarne le silence dans le *Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella*. Cependant, peut-on vraiment parler de silence ? Le lyrisme de Chantou chantant son amour pour Panè n'est-il pas en lui-même plus qu'expressif, réfléchi et abouti ? Le besoin

[33] Frieda Ekotto, *Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella*, *op ; cit.*, p. 14.

de faire comprendre à leur entourage ce désir lesbien ou cette passion pour le même sexe ne sont-ils pas, en fin de compte, mieux étayés par l'exemplarité de leur vie en tant que couple homosexuel ? Si Panè est décrit comme un personnage mystérieux, silencieux (sur son passé) ; sa beauté, voire surtout son homosexualité assumée et affirmée le sont pour autant ?

39 rue de Berne de Max Lobe

Incarcéré dans la prison du Champ-Dollon (Suisse) pour un meurtre – celui de son oncle, sa mère, ou de son amant ? C'est depuis celle-ci que Dipita racontera son histoire. Son histoire est celle d'un adolescent de seize ans devenu *comme ça*[34], c'est-à-dire gay, en dépit des mises en garde de son oncle Démoney : « Contrairement à ce qu'il aurait souhaité, je suis devenu *comme ça* (p. 13). La mise en italique de cette expression par l'auteur lui-même attire déjà l'attention du lecteur. Il en est de même pour une autre expression : *depsos*, qui désigne les homosexuels. Ces expressions idiomatiques, on les rencontre au Cameroun, pays d'origine de l'auteur.

De plus, ce récit montre comment le personnage principal - narrateur parvient à se frayer un chemin dans l'univers gay jusqu'à la rencontre de celui qui deviendra son premier et unique amant : William. Même s'il a trouvé un « *camion de bonheur* », jusqu'à quand et pour combien de temps celui-ci durera-t-il ?

En outre, l'auteur du roman, Max Lobe, essaie de mettre en lumière divers points de vue relatifs à la question de l'homosexualité. Comment celle-ci est-elle considérée dans son pays d'origine (le Cameroun) comparativement aux mœurs de son pays d'accueil (la Suisse) ? Le très célèbre classique « pour ou contre », soutenu par des expressions comme « *mauvaises choses* », « *comme ça* », « *contre nature* », entre autres, sont au cœur de cette réflexion romanesque. Issu d'une génération émancipée et affranchie des traditions, l'auteur par la voie

[34] L'italique est soulignée par l'auteur lui-même dans le texte.

de son personnage, Dipita, fera-t-il triompher son orientation sexuelle, en l'occurrence l'homosexualité ?

La Fête des masques de Sami Tchak

Carlos, personnage décrit comme ayant des attributs féminins, se livre par le truchement de son histoire. Fils d'un père dont l'autorité ne permet pas de rêver à une quelconque liberté, Carlos trouvera sa voie de salut grâce à sa sœur ainée, Carla. En effet, celle-ci, avec la complicité de sa mère, entreprendra de déguiser Carlos en femme ; un projet qui le satisfait en ce sens qu'il vient combler un désir secret. Toutefois, jusqu'à quand durera ce déguisement ? Cette farce survivra-t-elle plus longtemps ? Carlos sera-t-il démasqué ? Que peut révéler ce déguisement de Carlos en femme dans ce roman ? Un sentiment d'un mieux-être, lequel serait conforté par sa condition de garçon efféminé et surtout détesté par son père à cause de cet efféminement flagrant ?

De plus, ce qui est remarquable dans ce récit est incontestablement le foisonnement des références liées à l'homosexualité. Tout le récit est marqué par des écrivains – qui étaient homosexuels de leur vivant – et dont les œuvres citées font largement mention de l'homosexualité. Cette intertextualité à la fois diversifiée et itérative serait-elle perçue comme le moyen privilégié par Sami Tchak pour décrire l'homosexualité ? Ainsi André Gide, Jean Genet, Marcel Proust, Thomas Mann, Marguerite Yourcenar et ''l'incontournable'' Oscar Wilde, entre autres, qu'il convoque dans son écriture, feront-ils autorité comme des référents homo-littéraires dignes d'imitation ? Cette évocation implicite de l'homosexualité est sans doute proportionnelle à « *Ce Qui Nous Sert de Pays* », certainement le pays d'origine de l'auteur où les libertés individuelles, notamment sexuelles, sont nuit et jour foulées aux pieds.

Les ‘’réserves’’ émises dans le traitement de cette thématique seraient-elles consubstantielles à l’hostilité, la répression et/ou la condamnation de l’homosexualité, en partant des homosexuel-le-s dans ce pays ?

Al Capone le Malien de Sami Tchak

Parti en Afrique de l’ouest (Guinée-Mali) pour un reportage autour du Balafon sacré, René Cherin (Français), verra sa propre vie basculer. Le déclic survient lorsqu’il rencontre celui qui deviendra très vite son maître, Al Capone. Attiré par ce dernier, René ne le quittera plus jamais.

Toutefois, la thématique qui sous-tend la trame narrative de ce roman demeure l’homosexualité. « *L’homosexualité au sommet de l’État* », pour reprendre les mots du texte. Construit, à partir d’un fait divers qui avait défrayé la chronique en 2005 au Cameroun, ce roman met en exergue des hautes personnalités – hauts dignitaires, ministres, députés – impliquées dans des affaires de mœurs : arnaques, corruption, détournements, assassinats, entre autres maux. De même, la problématisation de l’homosexualité requiert une dimension symbolique, mystique car souvent liée à ce que l’auteur nomme « *la promotion sado-magico-anale* » (p. 241). Elle est pratiquée entre les adultes – financièrement riches – et les jeunes garçons souvent déscolarisés et/ou désœuvrés. Ces hommes sont officiellement mariés et ont même des enfants. Au cours de nos analyses, nous soulignerons ce fait très prégnant lorsqu’il s’agit de parler d’homosexualité en Afrique : beaucoup la pratiqueraient pour aspirer à une quelconque puissance ?

En outre, le traitement de cette orientation sexuelle est on ne peut plus implicite. Comme c’est souvent le cas chez Sami Tchak, il aborde ce sujet avec beaucoup de subtilité où « *les masques ont* (toujours) *le dernier mot* ». Encore une fois, ici, serait-ce le tabou de ce thème dans son pays d’origine, le Togo, attaché et enraciné profondément dans des carcans

traditionnels qui influenceraient ce dernier ? Ou bien un choix d'écriture propre à Sami Tchak ? Dans tous les cas, Al Capone le Malien, personnage décrit comme le *mâle dominant*, homme à femmes, échappe-t-il à l'homosexualité en dépit des masques dont il est auréolé ? Et comment comprendre le retournement de situation de René Cherin qui n'est plus retourné dans son pays afin de rester auprès de son maître Al Capone ?

En somme, ces diverses approches de l'homosexualité – représentées par des auteurs différents – ont le mérite de mettre le sujet homosexuel au centre des principales problématiques inhérentes à sa sexualité, voire à son identité. Le gay ou la lesbienne ne sont pas relégués au second plan, au contraire ils occupent une place de choix, ce qui leur donne la primauté de se définir réellement tels qu'ils sont et non plus comme la société le voudrait. C'est là que réside la spécificité de ces textes et, partant, le facteur qui nous a poussé à choisir ceux-ci plutôt que d'autres. Le questionnement pertinent et constructeur de l'homosexualité dans ces romans les distingue des autres où cette orientation sexuelle est évoquée de façon laconique, humiliante et péjorative.

Notre travail se structure autour de trois grandes parties ayant chacune sa subdivision interne.

Dans la première partie, nous tenterons de faire une historiographie spatio-temporelle de l'homosexualité tout en privilégiant les recherches faites sur le continent africain qui est l'espace clé de notre recherche. C'est dans cette partie que nous proposerons les définitions des notions fondamentales de notre sujet afin de mieux déceler lesquelles paraîtront opérantes et efficaces pour la suite de nos analyses. Nous présenterons et justifierons également un cadre méthodologique, théorique et critique à partir duquel notre propos sera construit. Ainsi, en sus de la théorie queer précédemment évoquée, nous comptons convoquer l'approche

intersectionnelle et la *Pensée féministe noire* de Patricia Hill Collins. En fait, ces deux autres approches, ont été élaborées aux États-Unis à la fin des années 90 avec pour principales problématiques les injustices sociales dont font « toujours » l'objet des femmes noires africaines-américaines. Conçues toutes deux par des universitaires américaines, la pensée féministe noire et l'intersectionnalité rendent compte des préoccupations de ces femmes particulièrement : noires, lesbiennes, et économiquement défavorisées. En recourant à ces approches, nous montrerons comment l'invariant, ici l'homosexualité, subit le même discrédit d'un pays à un autre, développé soit-il.

Dans le deuxième grand moment de notre travail, nous nous intéresserons à trois notions connexes à l'homosexualité : les insultes, le silence et la transvaluation. Nous verrons que si les insultes déshumanisent et raréfient les homosexuel-le-s, il n'en sera pas ainsi pour les deux autres notions. En effet, le silence sera souvent pris comme un moyen pour lutter contre l'homophobie ou une stigmatisation systématique. Quant à la transvaluation, elle renverra à une stratégie de résistance, de révolution, voire d'insurrection dans notre corpus. Les personnages homosexuels la choisiront très fréquemment afin de mieux déconstruire le modèle hétéronormatif considéré comme un système qui favoriserait les discriminations.

Enfin, dans la troisième et dernière partie, nous parlerons essentiellement de l'homosexualité comme une orientation sexuelle à la fois épanouissante, non contraignante et pleinement assumée, voulue ou ''choisie'' par les protagonistes de notre corpus. Ce faisant, nous verrons de façon détaillée, comment les personnages desdits textes parlent de leur homosexualité : ce qui dérive parfois jusqu'à la déification de l'être aimé-e lorsque ce n'est pas simplement la relation qui est poétiquement sublimée. Concrètement, nous aborderons de « personnages du corpus au cœur des identités raciale, sexuelle et culturelle ». Nous verrons

comment ces personnages homosexuels s'autodéfinissent et s'autodéterminent dans le continuum de multiples identités à partir de leur homosexualité et s'affirmant comme tels. Ce qui ne se fera pas sans l'apport des études intersectionnelles et postcoloniales.

Toutefois, que disent les homosexuel-le-s d'elles-mêmes ou d'eux-mêmes ? Comment se définissent-elles/ils, se conçoivent-elles/ils ? Avoir des rapports sexuels avec une personne de même sexe que soi suffit-il à faire de vous un-e homosexuel-le ? Faut-il dire que l'affirmation de son homosexualité est une condition *sine qua non* pour parler véritablement d'une identité homosexuelle ou bien l'assomption de soi est une étape cruciale dans le parcours de chaque homosexuel ? Comment de l'image « assignée » parvient-on à se reconstruire sa réelle identité ? En quoi peut-on cerner une perspective, une modalité particulière de ces questionnements dans l'espace de la fiction ? Ces questionnements (entre autres) trouveront leur sens au cours de notre argumentaire. Mais l'accent sera surtout mis sur ce que pensent, disent ou font les personnages homosexuels eux-mêmes de cette orientation sexuelle. On aura donc compris que notre étude herméneutique se fondera sur les représentations homosexuelles avec une inclination pour les corps qu'il faudra « écouter », « voir » et « suivre » le mouvement à travers le vécu de plusieurs personnages.

PREMIERE PARTIE :

HISTORIOGRAPHIE DE L'HOMOSEXUALITE ET MODELISATION DES APPROCHES THEORIQUES CONVOQUEES

PREMIERE PARTIE :

HISTORIOGRAPHIE DE L'HOMOSEXUALITE ET MODELISATION DES APPROCHES THEORIQUES CONVOQUEES :

Cette partie inaugurale vise deux objectifs majeurs : définir et contextualiser les concepts clés et présenter tout en les justifiant les approches théoriques convoquées. Il est vrai que le concept de l'homosexualité reste le plus important dans cette étude, mais il est rendu lisible et visible par d'autres tels que le silence, les insultes, la transvaluation et la sexualité.

Nous avons donc subdivisé cette première partie en trois chapitres. Intitulé « Définitions et contextualisation des concepts clés », ce premier chapitre a pour enjeu de mettre en parallèle les différentes acceptions de la notion d'homosexualité au fil du temps et des peuples. Cette brève historiographie nous permettra de voir quelles définitions paraissent efficientes pour notre étude. Certaines notions, les insultes notamment, seront étudiées à partir d'un appui purement linguistique[35].

Notre deuxième chapitre est consacré au continent africain. En d'autres termes, il s'agira exclusivement de l'homosexualité dans certaines sociétés africaines. Comment ces sociétés la pensent, l'appréhendent et la considèrent ? Pour mieux construire notre raisonnement, nous comptons asseoir celui-ci à partir des travaux de trois écrivains du continent, Achille Mbembe[36],

[35] Les analyses approfondies relatives aux insultes menées par la linguiste Dominique Lagorgette (Université Savoie Mont Blanc) seront les principales auxquelles nous aurons recours. Nous consacrerons donc une grande part de nos analyses à la lumière de ses travaux.

[36] Achille Mbembe est professeur d'histoire et de science politique à l'Université Witwatersrand à Johannesburg en Afrique du Sud. Il est auteur de nombreux essais, dont *De la Postcolonie. Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine* (2000), de *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960),* (1996), de *Critique de la raison nègre* (2013) et/ou de *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée* (2013). C'est avec ce dernier texte que nous le convoquerons dans ce chapitre.

Charles Gueboguo[37] et Yambo Ouologuem[38]. ''La modélisation des approches théoriques convoquées'' sera notre troisième chapitre. Dans celui-ci, il s'agira essentiellement de construire la grille d'analyse retenue et d'en justifier le bien-fondé et tout le protocole méthodologique.

[37] Charles Gueboguo est né le 23 mars 1979 au Cameroun. Il a soutenu une thèse de doctorat en sociologie sur la construction de l'identité homosexuelle au Cameroun, à l'Université Yaoundé I. Il est l'auteur de *La Question homosexuelle en Afrique. Le cas du Cameroun* (2006), texte que nous convoquons vivement pour cette étude car inaugural pour les études sur l'homosexualité en Afrique.

[38] Romancier malien et premier écrivain en Afrique francophone à aborder la thématique de l'homosexualité dans ses romans (1968).

Chapitre 1 :

Définitions et contextualisation des concepts clés du sujet

L'objectif que nous nous fixons dans ce chapitre est de commencer par un bref historique relatif aux débats suscités par la thématique de l'homosexualité. Ceci dans le but de montrer que l'homosexualité a connu au fil de l'histoire aussi bien des périodes de fortes tensions, de répression que des moments de totale accalmie, allant parfois jusqu'à la banalisation, à la tolérance du fait homosexuel. Ce faisant, ce sera l'occasion de convoquer tour à tour les différents volumes de l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault. A la lumière de ces textes, nous découvrirons avec quels termes on désignait les personnes dont la pratique sexuelle ne prenait pas en compte la « différence » des sexes. Après un regard rétrospectif, nous tenterons de proposer quelques définitions de l'homosexualité qui nous aideront dans nos analyses. Mais nous pouvons néanmoins faire remarquer que la notion d'homosexualité reste difficile, complexe à définir. Une complexité qui trouve son sens dans le fait que chacun voudrait lui donner une définition ou que, du moins, chaque homosexuel la définit en adéquation avec ses aspirations, refusant par-là même d'être désigné par l'autre. De plus, si l'homosexualité est la notion principale de notre sujet, elle est rendue lisible par trois autres : le silence, les insultes et la transvaluation. Il s'agira surtout de circonscrire ces notions en demeurant dans la perspective de leur emploi dans les romans constituant notre corpus. Ainsi aborderons-nous notamment le silence des homosexuel-le-s, les insultes auxquelles ces personnes font face et l'alternative à laquelle d'autres ont parfois recours, ce à quoi renvoie la transvaluation. Et sans plus attendre, convoquons ici et maintenant notre principale notion.

I.1.1. Homosexualité : sens, variations et occurrences spatio-temporelles

Si l'on doit reconnaître que l'homosexualité existe depuis des temps immémoriaux, ce n'est qu'à partir du XIXe siècle qu'elle fera réellement l'objet d'un profond questionnement. Pour mieux le comprendre, invoquons d'ores et déjà Michel Foucault qui publia l'*Histoire de la sexualité* en trois volumes : *La Volonté de savoir, L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*[39]. C'est donc à travers son *Histoire de la sexualité* que Michel Foucault a remis au grand jour le débat sur la sexualité en Occident. Le point de départ de Foucault est l'Angleterre du XIXe siècle qui portait alors une autorité à la fois religieuse, politique et économique.

Longtemps nous aurions supporté, et nous subirions aujourd'hui encore, un régime victorien. L'impériale bégueule figurerait au blason de notre sexualité, retenue, muette, hypocrite. Au début du XVIIe siècle encore, une certaine pratique avait cours, dit-on. Les pratiques ne cherchaient guère le secret ; les mots se disaient sans réticence excessive, et les choses sans trop de déguisement ; on avait, avec l'illicite, une familiarité tolérante. Les codes du grossier, de l'obscène, de l'indécent étaient bien lâches, si on les compare à ceux du XIXe siècle. Des gestes directs, des discours sans honte, des transgressions visibles, des anatomies montrées et facilement mêlées, des enfants délurés rôdant sans gêne ni scandale parmi les rires adultes : les corps « faisaient la roue »[40].

Et si jusqu'alors les comportements, les actions quotidiennes semblaient se dérouler dans une extrême banalité, au XIXe siècle, dans la même société, ces habitudes changeront radicalement. Et l'attention sera surtout portée sur la sexualité :

---

[39] *Histoire de la sexualité I : La Volonté de savoir*, Gallimard, 1976 ; *Histoire de la sexualité II : L'Usage des plaisirs*, Gallimard, 1984 et *Histoire de la sexualité III : Le Souci de soi*, Gallimard, 1984. Un quatrième volume inédit est paru à titre posthume tout récemment : *Histoire de la sexualité IV : Les Aveux de la chair*, Gallimard, 2018. Signalons que la somme de Foucault continue à être publiée.

[40] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I, La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 9.

A ce plein jour, un rapide crépuscule aurait fait suite, jusqu'aux nuits monotones de la bourgeoisie victorienne. La sexualité est alors soigneusement renfermée. Elle emménage. La famille conjugale la confisque. Et l'absorbe tout entière dans le sérieux de la fonction de reproduire. Autour du sexe, on se tait. Le couple, légitime et procréateur, fait la loi. Il s'impose comme modèle, fait valoir la norme, détient la vérité, garde le droit de parler en se réservant le principe du secret. Dans l'espace social, comme au cœur de chaque maison, un seul lieu de sexualité reconnue, mais unitaire et fécond : la chambre des parents. Le reste n'a plus qu'à s'estomper ; la convenance des attitudes esquive les corps, la décence des mots blanchit les discours[41].

Il faut comprendre à l'éclairage de cet extrait les débuts d'une répression de ce qu'on appellera à la seconde moitié du XIXe siècle l'homosexualité ou l'inversion[42]. Ainsi, toutes les autres pratiques sexuelles, en tête desquelles la sodomie, la pédérastie, l'homosexualité, dont la finalité ne saurait aboutir à une procréation, se verront investies d'une préoccupation particulière jamais observée jusque-là :

L'homosexuel du XIXe siècle est devenu un personnage : un passé, une histoire et une enfance, un caractère, une forme de vie ; une morphologie aussi, avec une anatomie indiscrète et peut-être une physiologie mystérieuse. Rien de ce qu'il est n'échappe à sa sexualité. […] Il ne faut pas oublier que la catégorie psychologique, psychiatrique, médicale de l'homosexualité s'est constituée du jour où on l'a caractérisée – le fameux article de Westphal en 1870, sur les « sensations sexuelles contraires » peut valoir comme date de naissance – moins par un type de relations sexuelles que par une certaine qualité de la sensibilité sexuelle, une certaine manière d'intervenir en soi-même le masculin et le féminin. L'homosexualité est apparue comme une des figures de la sexualité lorsqu'elle a été rabattue de la pratique de la sodomie sur une sorte d'androgynie, un hermaphrodisme de l'âme. Le sodomite était un relaps, l'homosexuel est maintenant une espèce[43].

---

[41] *Ibid.*, pp. 9-10.

[42] Le même terme sera également utilisé en médecine à la fin du XIXe siècle.

[43] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I, La Volonté de savoir*, *op. cit.,* p. 59.

Si l'homosexualité concentre presque toutes les attentions au cours du XIXe siècle, le discours qu'on porte sur elle ne semble pas lui reconnaître le statut de sexualité à part entière. Et l'une des conséquences de cette non-reconnaissance sera la répression. L'homosexualité sera réprimée, par conséquent les personnes homosexuelles connaîtront une vie précaire. Disons que la fin du XIXe siècle scellera le sort de l'homosexualité qui passera d'une sexualité libre à une sexualité perverse, non procréatrice et donc contre-nature. Et dans la foulée, le discours médical diagnostiquera en qualifiant de ''perverses'' ces pratiques sexuelles qui n'auraient pour fin que la poursuite des *aphrodisia*[44] ou la satisfaction charnelle.

L'apparition au XIXe siècle, dans la psychiatrie, la jurisprudence, la littérature aussi, de toute une série de discours sur les espèces et sous-espèces d'homosexualité, d'inversion, de pédérastie, d' « hermaphrodisme psychique », a permis à coup sûr une très forte avancée des contrôles sociaux dans cette région de « perversité » ; mais elle a permis aussi la constitution d'un discours « en retour » : l'homosexualité s'est mise à parler d'elle-même, à revendiquer sa légitimité ou sa « naturalité » et souvent dans le vocabulaire, avec les catégories par lesquelles elle était médicalement disqualifiée[45].

On notera donc que si la « mise en discours du sexe » a contribué à réprimer l'homosexualité, celle-ci a, par la même occasion, gagné en autonomie dans la mesure où elle fera naître une foisonnante littérature chantant l'amour entre les personnes de même sexe. Et la fin du XIXe siècle en Angleterre sera d'ailleurs marquée par le positionnement d'Oscar Wilde qui, en 1895, ira en prison au nom de son homosexualité[46]. Ce fait, considéré comme

---

[44] « Les *aphrodisia* sont des actes, des gestes, des contacts, qui procurent une certaine forme de plaisir ». Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II, L'Usage des plaisirs*, Gallimard, 1984, p. 55.

[45] Michel Foucault*, Histoire de la sexualité I, La Volonté de savoir, op. cit.,* p. 134.

[46] « C'est seulement après la publication du *Portrait de Dorian Gray* en volume qu'il rencontra Lord Alfred Douglas, avec lequel il eut cette longue relation [homosexuelle] qui défraya la chronique : elle provoqua l'ire du père du jeune homme, le Marquis de Queensberry, qui traita Wilde de sodomite et le poussa à ce procès catastrophique qui, en 1895, envoya l'auteur en prison pour deux ans », Oscar Wilde, *Le Portrait de Dorian Gray*,

représentatif de la défense de la cause gay, aura pour effet d'encourager toutes celles et ceux qui vivaient encore clandestinement leur homosexualité à sortir du placard – ou à se cacher plus encore. Les trois premières décennies du XXe siècle seront marquées, aux Etats-Unis, par une forte revendication des identités sexuelles[47]. Et la France ne sera pas en reste non plus si bien que certains écrivains s'illustreront avec de textes devenus tout de suite classiques tels que *A la recherche du temps perdu* de Marcel Proust, ou *Corydon* d'André Gide. C'est surtout dans les années 40-50 toutefois que se développera cette littérature militante, avec Jean Genet[48] et Roger Peyrefitte[49]. La seconde moitié du XXe siècle sera encore plus déterminante dans les revendications. En effet, c'est dans les années 60-70 que la libération sexuelle et particulièrement la *libération gay*[50] atteindra son apogée dans le monde occidental. Et si l'homosexualité occupe principalement les devants de la scène, il s'agira de fait de toutes les orientations sexuelles dites minoritaires[51]. Toutefois, cette effervescence se transformera très

---

Librairie Générale Française 2001 pour la présente édition [1890, première édition], traduction nouvelle de Vladimir Volkoff, introduction (pp. 9-34) et notes de Jean-Pierre Naugrette, p. 17.

[47] Un point de départ qui donnera naissance à ce qu'on appellera plus tard, dans les années 60-70, la libération sexuelle.

[48] On songera à ce roman qui fit date à sa parution : *Notre-Dame-des-Fleurs*, Paris, Gallimard, 1948. Et le narrateur dudit roman de dire : « A l'aide de mes amants inconnus, je vais écrire une histoire. Mes héros ce sont eux, collés au mur, eux et moi qui suis là, bouclé. », p. 16.

[49] Roger Peyrefitte (1907-2000) démissionne de la diplomatie pour se consacrer à l'écriture des *Amitiés particulières*. Publiée en 1944, cette ouvre reçoit le prix Renaudot 1945. Ce coup d'essai est un coup de maître qui propulse le nom de Roger Peyrefitte au tout premier plan de la littérature. Ce roman décrit les relations de deux adolescents dans un collège de jésuites coupé du monde extérieur. Tout y est dit avec une discrétion et un style inimitables. Qu'on en juge par cette interrogation que le jeune Alexandre soumet à son ami : « Georges, sais-tu les choses qu'il ne faut pas savoir ? », https://livre.fnac.com/a1666828/Roger-Peyrefitte-Les-amities-particulieres, consulté le 18/06/2019.

[50] Comme le souligne Frédéric Martel, *Global Gay. La longue marche des homosexuels*, Flammarion, [2013], 2017, Michael Denneny cofonde bientôt à VILLE PAYS le journal littéraire homosexuel *Christopher Street*, du nom de la rue où vient d'avoir lieu, en juin 1969, une véritable « prise de la Bastille gay » : la révolte du Stonewall Inn qui allait devenir l'émeute la plus célèbre de l'histoire LGBT – commémorée depuis à travers le monde sous le nom de « Gay Pride ». // Michael Denneny, qui a vécu en acteur capital les « premières » quarante années du mouvement gay, pense maintenant tout haut. Comment voit-il le futur du militantisme gay ? « Cette question me laisse perplexe ! Après Stonewall, après la libération gay, après le sida, et maintenant après le mariage, après tant de révolutions que personne n'aurait pu anticiper, ou même imaginer, je ne sais pas quel sera le prochain chapitre de l'histoire des gays. », respectivement les pages 132 et 136.

[51] Formant le sigle : LGBT (lesbiennes, gays, bisexuel-le-s, transsexuel-le-s). Aujourd'hui on parle de LGBTQIA+ (les trois dernières lettres pour les queers, intersexuel-le-s et asexuel-le-s et + pour les autres tendances).

vite dans les années 80, marquées par la pandémie du sida qui était considéré comme une maladie inhérente aux pratiques homosexuelles d'alors. La stigmatisation et l'homophobie, entre autres, deviendront des armes et plus encore des moyens de répression envers ceux et celles qui se réclamaient de cette orientation sexuelle. En outre, « On me dira que s'il y a tant de gens aujourd'hui pour affirmer cette répression, c'est parce qu'elle est historiquement évidente[52]. » Ainsi, la répression envers les homosexuel-le-s ne saurait être un fait propre au XXe siècle puisqu'elle s'insère dans les hérésies (on parle alors de « sodomites ») dès le Moyen Age ; il faudra nuancer cette répression qui s'est caractérisée (et se caractérise encore dans certains pays aujourd'hui) par de véritables violences physiques et psychologiques.

Dans sa formulation, l'« hypothèse répressive » de Michel Foucault vise un point essentiel : « Il s'agit de déterminer, dans son fonctionnement et dans ses raisons d'être, le régime de pouvoir-savoir-plaisir qui soutient chez nous le discours sur la sexualité humaine[53]. » En effet, c'est sur ce régime à triple dimension que Foucault focalisera ses recherches et dont l'enjeu inciterait les uns et les autres à déconstruire le pouvoir qui réprime la sexualité qu'il juge non procréatrice ; à tout savoir (d'où la « volonté de savoir ») sur le sexe et la sexualité afin de parvenir aux *aphrodisia*. En d'autres termes, le pouvoir oppresseur doit être requestionné dans la mesure où il est à l'origine des inégalités sexuelles en déclarant par exemple l'hétérosexualité comme la seule sexualité normale, naturelle parce qu'elle a pour fin la procréation. Et toutes les autres sexualités qui ne poursuivraient pas cet idéal sont immédiatement classées anormales, non naturelles ou contre nature. C'est donc ce pouvoir qui a scellé le sort de l'homosexualité, en l'occurrence, que Michel Foucault entend interroger dans son *Histoire de la sexualité*.

---

[52] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I La Volonté de savoir, op. cit.*, p. 17.
[53] *Ibid.*, p. 19.

La dernière décennie du XXe siècle connaîtra un épisode nouveau dans l'histoire de l'homosexualité que la psychiatrie considérait toujours à la fois comme une anomalie, une déviance sexuelle ou un trouble mental. En retirant l'homosexualité du Manuel des troubles mentaux[54], c'était une nouvelle page qui s'ouvrait en réhabilitant l'homosexualité comme une sexualité à part entière, un statut jusqu'alors encore récusé, refusé et même diabolisé.

En fin de compte, les mouvements de revendication en vue d'une reconnaissance définitive de l'homosexualité ont connu un important progrès qui s'est soldé, dans les années 2000 en France, par le PACS puis en 2013 par le mariage pour tous, c'est-à-dire la possibilité de deux personnes de même sexe de se marier légalement. Et même si cette tendance n'est valable que pour certains pays, « cette victoire a une portée symbolique mondiale », affirme Frédéric Martel[55].

Michel Foucault occupe une place de choix dans notre travail dans la mesure où il a consacré plusieurs années d'investigation à la question de l'homosexualité. C'est pour cette raison que nous le convoquons avec insistance dans nos analyses. Aussi parce que dans l'*Histoire de la sexualité* (particulièrement les volumes 2 et 3), il requestionne la notion tout en contextualisant les textes des auteurs antiques à savoir Xénophon, Platon, Aristote, Diogène Laërce – pour ne citer que ceux-ci. L'un des foyers de problématisation de Foucault dans son *Histoire de la sexualité* concerne évidemment l'homosexualité, mais l'homosexualité perçue avec un regard d'aujourd'hui. En effet, comment lire, comprendre, voire appréhender les pratiques homosexuelles dans les sociétés actuelles ? Même si l'heure n'est plus forcément à

---

[54] https://www.loviboo.com/lhomosexualite-ne-fait-plus-partie-de-maladie-mentale-conclusion-du-16-decembre-1973-de-lassociation-americaine-de-psychiatrie-aap/, consulté le 25/11/2018. Toutefois, si l'homosexualité a été dépénalisée en 1982 elle sera retirée de la liste des maladies mentales de l'OMS (Organisation Mondiale de la Santé) seulement en 1991, https://www.lexpress.fr/actualite/monde/l-homosexualite-depenalisee-il-y-a-25-ans_465897.html, consulté le 18/06/2019.

[55] Frédéric Martel, *Global Gay. La longue marche des homosexuels*, *op. cit.*, « Les Etats-Unis ne sont pas les premiers à étendre ainsi le mariage aux couples de même sexe, tant s'en faut, mais la victoire a une portée symbolique mondiale. Les Pays-Bas ont été les plus précoces et même l'Afrique du Sud, l'Argentine, l'Espagne ou le Portugal ont devancé l'Amérique. En France, l'Assemblée nationale a adopté la loi en faveur du « mariage pour tous » le 23 avril 2013 par 331 voix contre 225. », pp. 130-131.

l'acceptation ou à la légalisation de l'homosexualité – ce qui est déjà un acquis du moins dans plusieurs nations – ce n'est pas pour autant que l'on peut dire que la stigmatisation, l'homophobie entre autres maux, ont cessé. Loin de là. Seulement les enjeux sont on ne peut plus différents aujourd'hui[56]. La focalisation sur Michel Foucault est aussi due à l'universalité de ses travaux sur la question homosexuelle. Comme nous pouvons le voir avec Marie-Hélène Bourcier qui lui consacre un chapitre entier dans son livre :

Nul n'a sans doute été l'objet d'une relecture queer et d'une instrumentalisation aussi fortes que l'auteur du volume 1 de l'*Histoire de la sexualité*. La conception du pouvoir élaborée par Foucault n'y est pas étrangère. Elle est même l'un des points – ce n'est pas le seul – de la théorie et des pratiques politiques queers. […] Pour Foucault, le pouvoir n'est pas une substance qui se possède mais une relation qui s'exerce et il n'est pas l'apanage des possédants ou des dominants ; surtout, il ne s'exerce pas sur un modèle majoritairement répressif mais productif : on oblige à faire, on cadre plus qu'on n'interdit de faire. Ainsi la sexualité et les identités sexuelles sont-elles le produit des différentes catégorisations issues des savoirs disciplinaires. Le corps et la vérité sont politiques[57].

Comme le mentionne Bourcier, Michel Foucault a fait l'objet de plusieurs relectures relatives aux trois volumes de l'*Histoire de la sexualité*. Foucault voit dans le fait que le pouvoir qui consiste à interdire reproduirait l'effet inverse. C'est-à-dire qu'au lieu d'une action répressive qui consisterait à bannir, voire à prohiber les minorités sexuelles, c'est plutôt une contre action qui se produirait. Si bien que ces minorités sexuelles engendreraient d'autres communautés beaucoup plus dynamiques. De ce fait, donc, ces minorités sexuelles exerceraient un pouvoir proportionnel à leurs différents milieux identitaires. C'est dans cette mesure que pour Foucault le pouvoir ne peut pas être uniquement l'apanage des puissants. Pourtant, l'on peut voir dans

[56] Ce qui ne veut pas dire que les homosexuel(le)s ont arrêté de lutter pour leurs droits, notamment plus de liberté, plus d'autonomie en rapport avec leur orientation sexuelle.

[57] Marie-Hélène Bourcier, *QUEER ZONES : politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, Paris, Balland, 2001, p. 182.

l'acte politique une dimension beaucoup plus subversive, puisqu'elle vise à déconstruire les ''normes'' établies. C'est l'invite foucaldienne aux multiples minorités sexuelles. C'est pourquoi, pour lui, il est nécessaire, voire crucial de se réapproprier les « armes » utilisées par le pouvoir politique afin de les réutiliser dans et/ou pour la contre action.

Ce bref rappel historique apparaît sans doute très liminaire et même subjectif. Ce que nous admettons. Mais la raison en est que nous n'avons pas voulu trop nous appesantir sur les siècles passés, ce qui nous aurait paru rébarbatif et surtout nous aurait éloigné de notre cadre temporel qui est le XXIe siècle. Comme nous l'avons déjà signalé, nous comptons mettre en relief quelques définitions de l'homosexualité : pertinentes et actuelles.

Toutefois, nous pouvons d'ores et déjà exclure des acceptions qui, longtemps, ont conduit le commun des mortels dans la confusion, l'amalgame et le non-sens. Commençons donc par dire ce qui ne relèverait pas de l'homosexualité. Bien entendu les cas que l'on évoquera au chapitre 2 sur les rites initiatiques (hommes-femmes) ne seront pas retenus comme faisant partie d'une véritable homosexualité pour trois raisons majeures :

- dans les rituels masculins, il est, par exemple, interdit au jeune garçon d'éprouver le plaisir quand bien même il est la source de celui-ci ;
- dans les rituels féminins, ce n'est pas la recherche du plaisir libidinal qui compterait, encore moins la quête d'une identité quelconque ;
- dans les deux cas, ces rituels étaient réservés à une certaine catégorie d'individus et se faisaient dans des lieux tenus secrets, donc dans la plus grande discrétion.

L'autre catégorie qui ne relèverait pas de l'homosexualité concerne ces pratiques sexuelles par lesquelles l'un des partenaires sodomisait ses partenaires en vue d'une éventuelle ascension sociale, d'une quête de puissance.

C'est ici donc les lieu et place d'indiquer que pour ce travail, les notions de « préférence », d'« attirance sexuelle » et d' « avoir des rapports sexuels » seront déterminantes pour parler

d'homosexualité. Ceci met d'emblée à l'écart toute pratique sexuelle passagère ou accidentelle entre individus de même sexe, que beaucoup qualifieraient d'actes homosexuels. Il est important de le souligner afin que l'on ne tombe pas dans des déductions hâtives. En fait, disons que les mouvements de protestation conduisant à une meilleure visibilisation ou même qui ont conduit à la légalisation de l'homosexualité, ont simultanément aussi donné naissance à plusieurs formes d'homosexualité. Comme le mentionne Charles Gueboguo dans un article consacré à ce sujet :

L'homosexualité a de nos jours plusieurs acceptions : on parle d'homosexualité identitaire ; de pseudo-homosexualité ou encore d'homosexualité situationnelle. L'homosexualité identitaire désigne l'orientation sexuelle chez un individu ayant une attirance explicite ou non pour les personnes de son sexe, et qui, après une série d'étapes psychosociologiques, parvient à la reconnaissance et à l'acceptation de son identité en tant qu'homosexuel-le. Cette reconnaissance se traduira chez de nombreux individus par l'intégration progressive active ou non à une communauté homosexuelle, quand elle existe. Cependant, cette intégration n'est pas systématique. La pseudo-homosexualité, quant à elle, désigne une forme d'homosexualité basée sur l'activité sexuelle exclusivement, et qui imite le plus souvent les rapports hétérosexuels. À ce niveau, le type de sexualité passe du rang de fin à celui de moyen. L'homosexualité situationnelle peut également être liée à cette forme de sexualité. Une telle orientation sexuelle est abandonnée quand l'individu change de milieu. Cette forme d'homosexualité circonstancielle se rencontre le plus souvent au sein des prisons, dans les internats ou au cours de certaines cérémonies initiatiques[58].

Nous distinguons donc trois formes d'homosexualité. S'agissant de la première, qui sera longuement convoquée au cours de ce travail, disons qu'elle incarne vraiment la notion d'homosexualité en ce sens que le sujet homosexuel n'est pas seulement intéressé par le rapport sexuel mais est surtout attiré par les personnes de même sexe que lui. Aussi convient-il de dire que l'homosexualité identitaire prend en compte les niveaux de considération susmentionnés :

[58] Charles Gueboguo, « L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours », *Socio-logos* [En ligne], 1 | 2006, mis en ligne le 09 octobre 2008, consulté le 27 novembre 2016. URL : http://socio-logos.revues.org/37

préférence pour les personnes de même sexe que soi, attirance sexuelle pour ces personnes et la pratique de l'acte sexuel. À ces trois éléments s'ajoutent deux autres constitutifs d'une véritable identité homosexuelle. Il y a, d'une part, la reconnaissance, et l'acceptation de son homosexualité, d'autre part. En effet, l'homosexuel-le, pour qu'elle ou qu'il soit considéré-e comme tel-le doit au fil du temps, parvenir à reconnaître et à accepter qu'elle ou qu'il est intéressé-e par les personnes de même sexe qu'elle ou que lui. C'est donc l'aboutissement de ce processus qui façonne l'identité d'un-e homosexuel-le comme tel-le. Quant à la pseudo-homosexualité et l'homosexualité situationnelle, elles sont monnaie courante, pour la simple raison que la plupart des cas compris dans cette catégorie sont souvent des cas de viol ou qui ont fait l'objet d'un harcèlement sexuel. Les deux partenaires ne sont donc pas consentants au moment de l'acte sexuel. Ce qui est très différent de l'homosexualité identitaire où les deux partenaires aspirent à vivre cette orientation sexuelle. Ainsi, en se fiant à notre corpus où l'homosexualité est quasi identitaire, nous rappelons que nous nous focaliserons particulièrement sur elle.

Toujours dans les définitions, une autre approche relative à l'homosexualité nous paraît importante, mais il s'agit d'une homosexualité exclusivement féminine. Tout ceci dans le souci de montrer que l'identité homosexuelle ou lesbienne obéit à un cheminement :

Les manières de se dire – ce que l'on appelle l'autonomination – ne vont pas de soi ; il ne suffit pas de vivre des relations avec des femmes pour se nommer lesbienne. On finit par se dire lesbienne au terme de trois types de parcours que les récits de vie m'ont permis d'identifier.

Les *parcours exclusifs* sont vécus par des femmes qui n'ont jamais eu de relations sexuelles avec des hommes. Ce sont les moins nombreuses. Elles ont le plus souvent connu leur première relation sexuelle avec une femme entre 20 et 24 ans. [...]

Plus fréquents, les *parcours* que je qualifie de *simultanés* sont composés de femmes ayant vécu leur premier rapport sexuel entre 13 et 22 ans. Elles ont commencé leur vie sexuelle avec une femme ou un homme dans une même période, pour ensuite ne vivre que des relations avec des femmes. Parfois,

certaines continuent à vivre des relations passagères avec des hommes.

Les *parcours progressifs* sont largement majoritaires. Ils se distinguent des autres parcours par la durée de l'expérience hétérosexuelle, mais également par les types de relations engagées avec les hommes. L'orientation sexuelle à laquelle les interviewées se réfèrent dans ce cas est l'hétérosexualité exclusive ou bisexuelle, au moins dans le premier temps de leur cheminement sexuel. La plupart d'entre elles ont connu leurs premières expériences sexuelles avec un homme avant les 21 ans et les trois quarts ont vécu plusieurs relations sexuelles et affectives avec des hommes, s'accompagnant généralement de périodes de vie conjugale, dont la durée s'étend de quatre à dix ans[59].

Disons que ce que Natacha Chetcuti appelle « parcours » ne serait qu'une forme d'homosexualité. Ainsi donc, nous aurons trois types d'homosexualité qui aident à comprendre ce qu'est véritablement une homosexuelle : l'homosexualité *exclusive* ; l'homosexualité *simultanée* et enfin l'homosexualité *progressive.* De manière concrète, ces parcours représentent des niveaux de sociabilité (Chetcuti, p. 20), perçus comme des stades transitoires, non encore réellement définis comme tels. Et l'on pourrait voir dans l'avertissement de la sociologue un enjeu non négligeable lorsqu'elle dit qu'il ne suffit pas d'avoir des relations sexuelles avec une femme pour se dire lesbienne. Cet aspect a déjà été souligné plus haut, il est à rapprocher de l'homosexualité situationnelle ou accidentelle. Ce n'est pas de l'homosexualité à proprement parler. Pour se dire homosexuelle ou lesbienne, il faut une série d'attributs perceptibles, mais également et surtout voulus par les deux partenaires.

De même, notons que cette configuration *chetcutienne* n'est pas exclusive aux seules lesbiennes, car l'on pourrait aussi retrouver ces différentes catégories du côté des homosexuels. Si bien que l'on trouve (comme nous le verrons plus avant) des homosexuels qui n'ont jamais connu des relations sexuelles avec des femmes au cours de leur vie. Nous les appellerons avec

[59] Natacha Chetcuti, *Se dire lesbienne. Vie de couple, sexualité, représentation de soi*, Paris, Payot & Rivages, 2013, pp. 19-20.

Chetcuti des homosexuels exclusifs. Les deux dernières catégories ne sont pas en reste car de nombreux hommes les ont pratiquées au fil du temps. Toutefois, ces parcours nous permettent de comprendre, encore une fois, qu'il existe maints foyers d'homosexualisation. Nous reviendrons plus en détails sur ce point avec les textes de notre corpus, même si l'on peut néanmoins signaler que l'homosexualité identitaire prendra le plus de place dans nos analyses, en ce sens que les homosexuel-le-s représenté-e-s à travers les œuvres le revendiquent amplement.

À ce stade, il convient désormais de définir notre notion principale, de voir quelles définitions paraîtront opérantes. Il est clair que la définition de l'homosexualité ne va pas de soi, d'autant plus qu'elle renferme plutôt une multitude de définitions, variant d'un auteur à un autre, d'un domaine à un autre. C'est pourquoi nous comptons la définir progressivement. Pour l'heure, à partir de quels critères peut-on parler d'homosexualité ? La préférence sexuelle des personnes de son sexe et l'acceptation ou l'affirmation de ce fait suffisent-elles pour parler d'homosexualité ? Il nous semble que l'approche la plus complète de l'homosexualité est sans doute celle qui se construit, qui intègre plusieurs critères. Exactement comme a pu le montrer Charles Gueboguo :

L'homosexualité désignera l'orientation sexuelle chez un individu ayant l'attirance explicite ou non pour des personnes de son sexe, et qui, après une série d'étapes, est parvenu à la reconnaissance, à l'acceptation partielle ou non et à l'intégration progressive d'une identité dite homosexuelle. Cette orientation peut aboutir par la suite à une relation sexuelle avec une personne de même sexe, si l'occasion, les conditions et le cadre s'y prêtent : c'est l'activité[60].

Ainsi voit-on qu'à partir de cette définition, quatre éléments sont indispensables pour désigner une personne en tant qu'homosexuelle. Il y a premièrement l'attirance pour les

[60] Charles Gueboguo, *La Question homosexuelle en Afrique*, *op. cit.*, p. 47.

personnes de son sexe. Et celle-ci peut être explicite ou claire, mais aussi implicite, cachée ou dissimulée. Deuxièmement, s'ajoute la reconnaissance de ce fait, de cet état. Vient encore une autre donnée, l'acceptation, qu'elle soit partielle ou totale de cette situation. Et le quatrième élément est l'intégration de cette identité homosexuelle. Cette dernière obéit à un processus. Et ce n'est qu'en tenant compte de ces différents critères que le sujet homosexuel peut, mais pas nécessairement, vouloir passer à un acte sexuel avec son partenaire. Toutefois, une chose attire notre attention dans cette approche définitionnelle : le rapport sexuel n'est pas mentionné comme obligatoire. Autrement dit, l'activité sexuelle n'est pas la condition *sine qua non* pour parler d'homosexualité, ou encore un homosexuel ou une homosexuelle ne se définit-il/elle pas nécessairement parce qu'il/elle a des rapports sexuels avec les personnes de même sexe qu'elle-même. En fin de compte, la prise de conscience de son orientation sexuelle, sa reconnaissance et son intégration sont essentielles pour se dire homosexuel-le.

Présentons maintenant une autre approche de l'homosexualité où l'acte sexuel n'est pas pris en compte mais dont le sujet demeure homosexuel. Ce cas n'est pas isolé, il y a plusieurs homosexuel-le-s qui vivraient sans le rapport de génitalité.

Dans son livre intitulé *L'Homosexualité en vérité*, Philippe Ariňo répond à une série de questions qu'il se pose ou que se poserait n'importe qui au sujet de l'homosexualité. Parmi celles-ci figure celle qui fait référence à la génitalité, au rapport sexuel dans une union gay. Sa réponse pourrait surprendre plus d'un et nous en trouverons d'autres exemples similaires. Pour l'instant, restituons la question et la réponse données par cet auteur :

Être continent, est-ce éteindre sa sexualité, nier le plaisir, l'Amour, la possibilité d'être heureux, « gâcher sa vie » ? Est-ce la haine de soi déguisée ? Je crois qu'on peut faire pleinement l'expérience de la sexualité sans même être en couple et avoir une activité génitale ! La sexualité n'est pas réductible à la génitalité, aux sentiments, à la sensualité, à l'affectivité, à l'émoi sentimental. La sexualité au sens large, c'est notre rapport au monde en tant qu'être sexué, donc en tant qu'homme ou femme. […] Est-ce que

je cesse d'être homo et de vivre mon homosexualité du simple fait que je décide de vivre la continence ? Pas du tout ! Je vis mon homosexualité autrement, c'est tout. Mes penchants homosexuels habitent en moi 24/24, et pour un certain temps qui s'annonce durable, visiblement. C'est du concret[61].

Que l'on ne se méprenne pas, nous sommes toujours dans les approches définitionnelles de l'homosexualité. Et percevoir l'orientation homosexuelle sans activité génitale vise à montrer que l'acte sexuel, particulièrement dans une relation entre des personnes de même sexe, n'a pas pour finalité la génitalité. Et Philippe Ariňo, en tant qu'homosexuel affranchi et assumé, ne se cache pas de le dire. Il ne cesse pas d'être homosexuel du fait qu'il ait décidé de vivre dans la continence, c'est-à-dire l'abstinence. Ses ''penchants homosexuels'' *demeurent* intacts en dépit de sa continence. Même si l'on pourrait vite faire le lien avec ses convictions religieuses, vu qu'il est catholique pratiquant. Mais cela reste un choix de vie, voire un positionnement par rapport à un discours qui voudrait que toute relation *amoureuse* aboutisse nécessairement à l'acte coïtal. La sincérité de cet essayiste homosexuel vient renforcer les deux autres définitions vues plus haut, dans lesquelles le rapport sexuel n'est pas également obligatoire. Par ailleurs, l'on pourrait aussi se demander alors pourquoi parler d'orientation à caractère homosexuel s'il n'y a pas de contact génital. Cette question est loin d'être banale. Elle trouvera sans doute son épilogue au cours de notre argumentaire. Juste préciser que pour l'homosexualité (masculine ou féminine), l'acte sexuel est souvent perçu comme un moyen et non comme *toujours* une fin en soi.

Du reste, lorsque nous avons présenté notre corpus dans l'introduction générale, nous avons tenté de donner quelques approches définitions propres à chacun de nos écrivains.

En revanche, la notion d'homosexualité ne permet pas à elle seule de comprendre tous les

[61] Philippe Ariňo, *L'Homosexualité en vérité. Briser enfin le tabou*, Paris, Frédéric Aimard éditeur, 2012, pp. 81-82.

contours de cette orientation sexuelle. C'est pourquoi nous recourons à des notions connexes telles que : le silence, la transvaluation et les insultes qui nous aideront à mieux cerner notre champ d'étude.

I.1.2. Le silence des sujets homosexuels

La notion de silence convoque deux sens dans cette étude : il y a d'un côté le silence relatif à l'orientation homosexuelle et d'un autre côté le silence des sujets homosexuels. La distinction mérite d'être établie dans la mesure où le silence lié à l'orientation homosexuelle est surtout une forme de négation manifestée par la société, tandis que le silence des sujets homosexuels est l'émanation même de ces derniers. Cette forme de négation doit être perçue comme un refus catégorique de nommer et/ou de désigner l'homosexualité au sein de la société. Même si l'on peut admettre que l'absence de parole ou de mouvement pourrait aussi bien représenter un choix. Mais qu'en est-il réellement du silence des sujets homosexuels ? Pourquoi se taisent-ils ? En quoi le silence de ces derniers est-il évocateur, signe d'un mal-être ? Notons que si le silence dans notre travail peut se lire comme une forme de résignation, d'abstraction qui rendrait compte du sentiment de ne point faire face aux autres, il semblerait que ce même silence soit également une alternative pour les sujets homosexuels qu'ils choisiraient comme une forme de langage non-verbalisé, non conceptualisé, non articulé. Donc, au lieu de dire que le silence sera principalement absence de parole, nous comptons le lire comme un moyen stratégique utilisé aussi bien par les personnages principaux des textes à analyser que par les auteurs de ces textes. Tout se passe comme si le silence de ces écrivains était pris en charge par les héros de leurs romans au point que l'on puisse penser qu'il y a une amplification du silence. Amplification parce qu'exprimée par l'écrivain et assumée par le narrateur.

Le roman *Le Flamant noir* illustre parfaitement cette dimension du silence liée à l'orientation homosexuelle :

Mais de l'amour entre garçons, on en parlait jamais ou presque peu, par inadvertance en tout cas, et uniquement dans certains milieux, pour commenter tel événement lié à une star de cinéma ou de la chanson. Cela ne pouvait être le sujet favori. Ni la télévision ni la radio, n'y faisait allusion ; encore moins les journaux qui noircissaient leurs pages, plutôt de sujets politiques. Et d'ailleurs, quel courage aurait pu traverser quiconque à évoquer une telle sexualité sans être rattrapé par la censure ? La loi nous l'interdisait. En l'occurrence l'église catholique. Et comme le pays était à 90 % catholique, cela ne pouvait passer. L'Afrique de mon enfance se proclamait donc « Puritaine » en évoquant la célèbre lévitique (Chap. XX n°13) « Tu ne coucheras pas avec un mâle, comme on couche avec une femme ». Quelle interprétation fallait-il donner à celle-ci ? L'amour entre personnes de même sexe était donc considéré au même titre qu'un crime contre l'humanité : Le deuxième péché[62].

Notons que le silence est perçu ici comme une négation totale du fait homosexuel. Négation qui passerait par les interdits et/ou les prohibitions. Soulignons aussi que ce ne sont point les homosexuel-le-s qui incarnent ce fait mais la société, les institutions, l'État. Cette dimension du silence qui est l'œuvre de la société n'est pas neutre en ce sens qu'elle impacte directement les sujets homosexuels qui reproduisent d'autres silences à leur tour. C'est en cela qu'intervient le second sens du silence pris en compte par les sujets homosexuels eux-mêmes. Toutefois, cette autre dimension du silence peut s'appréhender sous diverses facettes selon l'évocation de chacun. Ainsi, pour notre corpus, l'on aura par exemple le silence comme espace d'isolement dans *39 rue de Berne*, il représentera le déni de la réalité et l'oubli dans *Chuchote pas trop* et

[62] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir*, *op. cit.*, p. 60.

Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella ; dans *Le Flamant noir*, il sera plutôt considéré comme « *grand silence* » et la notion de ''masque'' s'y substituera dans *La Fête des masques* et *Al Capone le Malien*. Ce sont là autant d'expressions relatives à la notion de silence. Ajoutons que cette dernière permet de mieux comprendre la situation de mal-être ou d'inconfort dans laquelle sont les sujets homosexuels. Si bien que se taire sur sa condition, son orientation sexuelle ou sur son homosexualité devient parfois la voie salvatrice, voire un moyen sûr d'échapper aux remarques désobligeantes.

Par ailleurs, les deux sens du silence que nous venons de dégager pourraient être compris dans ce que le philosophe Jean-Luc Solère nomme « *les propriétés différentielles*[63] ». En effet, dans un article intitulé ''Silence et philosophie'', il distingue deux sortes de silence : les silences éloquents et les silences muets. Et que tous ces silences représenteraient des *silences syntaxiques,* c'est-à-dire *:* « ils soulignent et expriment plus qu'ils ne dissimulent, ils sont des variations du discours et non des interruptions. Ainsi le silence se mêle à la parole, la parcourt et l'entoure, comme à l'être l'altérité[64] ». Le silence des sujets homosexuels, en l'occurrence celui des écrivains, entre dans la dimension des silences éloquents en ce que l'acte d'écriture est déjà une manière de parler ou de dire quelque chose. Dès lors qu'un énoncé est produit, il est susceptible d'être entendu. Ce qui ne veut pas dire que la notion de silence se trouverait dénuée de sens. Loin de là. Le silence comme négation absolue ou absence totale de parole est toujours valable mais il rejoint la deuxième dimension du philosophe, c'est-à-dire celle des silences muets. C'est d'ailleurs dans cette deuxième catégorie que la notion de silence requiert vraiment son essence dans la mesure où aucun implicite n'est admis. C'est une absence totale ou absolue de la parole, de l'acte et du mouvement, tandis que les silences éloquents eux, laissent des fenêtres ouvertes à travers lesquelles s'échappent divers sens.

---

[63] Jean-Luc Solère, « Silence et philosophie » [article], Revue Philosophique de Louvain / Année 2005 / Volume 103 / Numéro 4 / pp. 613-637, p. 625.

[64] *Ibid.*, p. 617.

En outre, le silence dans lequel se renferment les sujets homosexuels est causé en grande partie par un autre fait auquel ces derniers font face : les insultes. Ces deux notions sont en fait complémentaires, et ce d'autant plus que « la première manifestation de l'homophobie dans le langage se marque par l'absence de mots, par le silence, le tout doublé par le tabou sexuel[65] ».

I.1.3. De la violence verbale : les insultes homophobes

Quelle définition de l'insulte convient-il de donner ici tant sa seule évocation suscite maints débats aussi bien chez les juristes que chez les linguistes ? L'on conviendra avec Dominique Lagorgette qui rappelle que : « comprendre le phénomène insulte n'est pas aussi simple que l'on pourrait le croire[66]» parce que « sa compréhension implique différents niveaux d'analyse[67] ». Le présent mémoire compte donc mettre en avant quelques-uns de ces niveaux. Toutefois, Dominique Lagorgette propose une approche définitionnelle de l'insulte en distinguant bien ce qui relèverait de l'insulte de ce qui ne le serait pas :

Savons-nous exactement ce qu'est une injure ? […] la notion est fort mal définie, ne donne pas lieu à consensus et varie selon l'angle disciplinaire que l'on choisit. Le terme d' injure en droit correspond à une nomenclature précise, que le langage courant ne suit que de très loin et qu'il assimile à celui d'insulte, inexistant pour cette discipline ; celui de diffamation n'est que peu employé en dehors du contexte pénal, où il a un sens très précis, l'opposant aux deux autres termes. Ainsi, pour un linguiste, insulte et injure sont souvent synonymes, alors que pour un juriste la distinction n'existe pas ; quant à la diffamation, si l'acte de langage peut être distingué de l'injure par le droit (dans le premier cas, il y a imputation d'un fait, pas dans le deuxième), il n'est que rarement étudié comme tel par la pragmatique – même s'il nous semble que là est tout le problème de la valeur de vérité de l'injure qui fait encore

---

[65] Dan Van Raemdonck, « Les mots pour l'homaudire » [article] tiré de l'ouvrage collectif *Les Insultes en français : de la recherche fondamentale à ses applications (linguistique, littérature, histoire, droit)*, sous la direction de Dominique Lagorgette, Chambéry, Université de Savoie, p. 33.

[66] Dominique Lagorgette*, Les Insultes en français : de la recherche fondamentale à ses applications, op. cit.*, p. II.

[67] *Ibid.*

couler tant d'encre chez les linguistes[68].

Aussi remarque-t-on que ce n'est pas tant une définition qui est ici proposée mais une comparaison somme toute importante et nécessaire. Mais dans ce travail, nous emploierons la notion d'insulte afin d'évoquer la situation des personnages victimes des propos vexatoires.

Considérons maintenant cette définition tirée du TLF (359-360) qui nous dit que l'insulte fait référence aux :

Paroles ou attitudes (interprétables comme) portant atteinte à l'honneur ou à la dignité de quelqu'un (marquant de l'irrespect, du mépris envers quelque chose). Par extension fait, chose, personne dont l'existence est (interprétable comme) une atteinte à la dignité de quelqu'un, une marque d'irrespect, de mépris envers quelque chose ou quelqu'un[69].

Comme Françoise Hammer fait si bien de le constater, « cette définition reste lacunaire pour le linguiste car elle ne considère que l'intervention du locuteur-insulteur et non la configuration de l'échange. Or, l'existence même de l'insulte dépend de sa validation par un co-énonciateur et de son contexte d'énonciation[70] ». On aura compris que le phénomène insulte n'implique pas uniquement l'insulteur mais bien plus ; il doit tenir compte de toutes les composantes : insulteur, insulté et éventuellement un témoin. Cette dimension tripartite est mieux illustrée par Évelyne Larguèche. En fait, pour parler d'insulte ou d'injure Évelyne Larguèche estime qu'il est nécessaire de repérer dans quelle situation de communication l'injure est énoncée. Selon elle, trois grands rôles sont concernés :

L'*injurieur*, celui qui parle, émet, prononce l'injure. L'*injuriaire*, celui à qui s'adresse l'injurieur.

---

[68] *Ibid.*, p.313. Pour aller plus loin, lire aussi la bibliographie mise en ligne par Dominique Lagorgette et Pierre Larrivée sur le site de l'équipe « Pragmasémantique de l'insulte » du L.L.S.

[69] Nous reprenons ici l'essai de définition proposée par Françoise Hammer dans son article intitulé : « Cherchez l'insulte ! Trouvez l'outrage ! Une approche du champ vexatoire », in *Les Insultes en français, op., cit*., p. 172.

[70] *Ibid.*,

L'*injurié,* celui dont il est question dans les propos de l'injurieur. Et par là même se dessinent trois grandes configurations de la voie du discours : L'injurieur adresse à l'injuriaire des propos injurieux qui le concernent. Injuriaire et injurié ne font qu'un. C'est *l'injure interpellative*. L'injurieur adresse à l'injuriaire des propos qui ne le concernent pas lui mais l'injurié. L'injuriaire est distinct de l'injurié. C'est *l'injure référentielle*. L'injurieur ne s'adresse à personne, il n'y a donc pas d'injuriaire et la question demeure de savoir s'il y a ou non un injurié. C'est le *juron*[71].

Ces trois cas de figure n'échappent pas aux homosexuel-le-s à un moment de leur parcours. C'est ainsi que l'injurié peut devenir tout autant l'injurieur, l'injuriaire ou inversement. Ce procédé cadre avec ce qu'il convient d'appeler l'injure *performative*. Ici c'est la volonté qu'ont les sujets homosexuels de prendre les propos injurieux, homophobes afin de les adresser aux auteurs de ceux-ci tout en leur donnant une force expressive plus virulente, voire déterminante. Lorsque Diane, l'héroïne de *La Vie heureuse* reprend le discours social en ces termes : « Comment disent-ils encore ? Une maladie ? Une perversion ? Une tare ?[72] », c'est une manière de tourner en dérision les auteurs de ces mots. Et elle qui devrait être l'injuriée est devenue l'injurieuse. Et ce fait de reprendre les insultes ou le discours social homophobe pour ensuite les répéter à leurs auteurs est ce que Judith Butler appelle de la *performativité*[73]. Le modèle performatif fonctionne également sous une forme qui consiste à répéter l'insulte pour faire comme si elle n'en était pas une.

De plus, le dictionnaire français *Larousse* définit l'insulte comme étant une « parole ou [un] acte qui offense, qui blesse la dignité[74]». L'insulte est donc une atteinte aux valeurs humaines.

---

[71] Évelyne Larguèche, « L'injure à la trace », *Les Insultes en français : de la recherche fondamentale à ses applications*, *op. cit*., p. 76.

[72] Nina Bouraoui, *La Vie heureuse,* Editions Stock, 2002, p. 89.

[73] « La performativité n'est pas un acte unique, mais une répétition et un rituel, qui produit ses effets à travers un processus de naturalisation qui prend corps, un processus qu'il faut comprendre, en partie, comme une temporalité qui se tient dans et par la culture. » Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité,* Éditions La Découverte, Paris, 2005, 2006 pour la traduction française, p. 36.

[74] https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais , consulté le 25/11/2018.

Toutefois, lorsque nous parlons d'insultes, de quels types d'insultes s'agit-il ? S'agit-il de toutes les insultes ou manifestement de celles qui font référence aux représentations dévalorisantes de l'homosexualité ? Doit-on considérer les termes d'adresse ou les propos moqueurs à l'égard des homosexuel-le-s comme une atteinte grave à leur dignité ? N'est-il pas nécessaire de circonscrire d'ores et déjà les formes d'insultes qui rendent compte du fait homosexuel ? Face à ce questionnement, nous aimerions indiquer les types d'insultes identifiés pour ce travail. Nous aurons donc deux sortes d'insultes : les termes d'adresse plus ou moins moqueurs et les insultes à proprement parler, c'est-à-dire qui blessent directement la personne concernée. Cette dernière catégorie pourrait se rapporter aux insultes « spécifiques » selon l'expression d'Évelyne Larguèche[75]. En effet, « l'injure spécifique ''spécifie'' son attaque, elle la particularise, elle qualifie une personne et pas une autre, elle dépeint au plus près du vérifiable ou du vraisemblable[76] ». Quant à la première catégorie, elle consiste à rabaisser une personne en employant un vocabulaire tout à fait dépréciatif.

De plus, l'on distinguera l'insulte de l'homophobie même si leur dénominateur commun est l'atteinte à la dignité humaine. Disons donc que l'insulte cible tout le monde tandis que l'homophobie, est à la fois la peur, la haine envers des homosexuel-le-s. Mais encore : « L'homophobie désigne les manifestations de mépris, rejet et haine envers des personnes, des pratiques ou des représentations homosexuelles ou supposées l'être[77] ». La haine ou le désamour des personnes homosexuelles ne passe pas nécessairement par une profusion des insultes ou des paroles injurieuses. En revanche, les insultes sont une forme d'homophobie.

Ces deux catégories d'insultes sont lisibles dans les textes que nous décortiquons. Ainsi, dans *39 rue de Berne* l'homosexualité est désignée par l'expression « *comme ça*[78]» tout au long du

[75] Evelyne Larguèche, *op. cit.*, p. 78.
[76] *Ibid.*, pp. 78-79.
[77] https://binged.it/2Ei2lTE , consulté le 26/11/2018.
[78] Nous conservons la forme italique utilisée dans le roman.

texte. Et toujours dans le même univers romanesque, dire d'une personne qu'elle est « *comme ça* », c'est reconnaître cette dernière comme homosexuelle. A défaut d'employer « *depso*[79] », une expression en langue vernaculaire de l'auteur et non traduite dans son texte mais qui désignerait aussi les homosexuels[80]. Autant dire que ces expressions ont une portée péjorative. De plus, le vocabulaire dépréciatif est également présent dans *Le Flamant noir* où les expressions « *déviance* », « *amour contre nature* », « *malédiction* », entre autres, sont monnaie courante. La romancière Frieda Ekotto quant à elle met en lumière la seconde forme d'insultes que nous qualifions avec Évelyne Larguèche d'insultes ''spécifiques'': « l'acte le plus vil et par conséquent le plus humiliant[81] ». C'est ainsi qu'est qualifiée la pratique sexuelle entre deux personnes de même sexe par les habitants de la société fictive de son roman. C'est exactement ce que fait Dipita, personnage principal de *39 rue de Berne* : « Je dirai donc à tonton que moi, je ne pleure jamais, même si du reste je suis devenu *comme ça* comme il n'aurait jamais voulu que je sois. […] Je pense également à mon cousin Pitou-la-pie, même s'il m'embête avec ces machins trucs de déviances-là[82]. » Ici le personnage est homosexuel et reprend les termes utilisés contre lui pour se définir.

Pour aller plus avant, nous comptons également suivre deux autres dimensions de l'insulte développées conjointement par Yannick Chevalier et Hugues Constantin de Chanay que sont : « une sémantique (ou une sémiotique) de l'insulte et une pragmatique de l'insulte[83]». En effet, « une sémantique de l'insulte, dans la mesure où celle-ci exploite des préconstruits axiologiques et praxéologiques[84]». Considérant l'insulte comme un acte de langage, le rapport aux mots serait

---

[79] Max Lobe, *39 rue de Berne, op. cit*., p. 119.

[80] Pour cette expression, l'auteur indique qu'elle désigne les homosexuels au pluriel mais de façon péjorative.

[81] Frieda Ekotto, *Chuchote pas trop, op. cit*., p. 113.

[82] Max Lobe, *39 rue de Berne, op. cit*, p. 98.

[83] Yannick Chevalier & Hugues Constantin de Chanay : « Savoir être insulteur, ou les marqueurs verbaux et non verbaux de l'insulte : quelques exemples de « pédé » », in *Les Insultes en français : de la recherche fondamentale à ses applications, op. cit.,* p. 46.

[84] *Ibid*.

prioritaire pour l'insulté. C'est également ce que Yannick Chevalier et Hugues Constantin de Chanay ont encore appelé la « sémiotisation première[85] ». Cette « sémiotisation première » se distingue de la « pragmatisation secondaire » qui doit s'entendre comme « une pragmatique de l'insulte, qui met à contribution ces matériaux pour accomplir en contexte l'acte visé[86]». Autrement dit, « les actes de langage ont une ''pragmatisation secondaire'', mais aussi une ''sémiotisation première'' : c'est toute la différence entre une gifle, qui blesse directement la face de sa victime, et une insulte, qui la blesse indirectement, via le sens que véhicule l'énoncé[87] ». Aussi comprend-on que l'insulte n'est perçue comme telle que si celle ou celui qui fait l'objet de cette insulte parvient à en décoder le sens (sémiotisation première). La réaction et/ou l'indignation de l'insulté-e – face à une insulte ou à des propos considérés comme tels sont synonymes de cette « pragmatisation secondaire ». Et sans celle-ci, l'insulte passe inaperçue, donc sans effets sur la personne visée.

En fin de compte, c'est à la lumière de ces différentes dimensions de l'insulte que nous nous fonderons afin de mieux analyser notre corpus. Mais avant, présentons enfin la dernière notion de notre sujet qui peut s'entendre comme une ''volonté déconstructive''.

[85] *Ibid.*, p. 45.
[86] *Ibid.*, p. 46.
[87] *Ibid.*, p. 45.

I.1.4. Transvaluation ou la volonté déconstructive des homosexuel-le-s

Si l'on a pu observer que, dans les deux dernières notions présentées ci-dessus, les sujets homosexuels sont des victimes, ils le seront moins dans cette partie, si bien que le « fait discursif » ou « la mise en discours du sexe[88]» est mené, construit et orienté par eux. Les mots sont réinvestis d'une nouvelle sémantique, d'une nouvelle orientation en adéquation immédiate avec ce qu'ils vivent quotidiennement. C'est dans cette optique en effet que la notion de transvaluation, qui désigne la remise en cause radicale des valeurs, sera également entendue, avec pour but ultime d'aller vers une sorte de déconstruction de certaines normes (notamment sexuelles) jusqu'alors allant de soi. Ce faisant, c'est surtout le modèle ''hétéronormatif'' qui est ici visé. La déconstruction en question est opérée par les sujets homosexuels eux-mêmes qui voudraient que leur sexualité soit respectée et non plus chargée d'un discours stigmatisant et oppresseur. En d'autres termes, le discours sur l'homosexualité voudrait obéir à une recontextualisation générale de la façon dont elle a été perçue et pensée, ce qui aurait le mérite de ne plus susciter tant d'actes d'indignation, d'homophobie ou même de répression.

Le cas évoqué et défendu par le narrateur du *Flamant noir* est la marque de cette volonté déconstructive. C'est du moins ce qui apparaît lorsque ce dernier tente de dissuader ses camarades au sujet de l'homosexualité, perçue comme une autre image de la sexualité :

Cependant, j'insistais, à paraître ridicule. Tout ça m'était fatal, je le pressentais. Un défi risqué mais bien solide. Il ne s'agissait pas en fait de les inciter à me ressembler. Non ! Je voulais seulement faire croire que nous étions tous concernés. Or, au grand dam de ma propre expérience, j'étais souvent désagréablement surpris qu'à l'unanimité, ces trop ''Posés'', idéalisés et en même temps si ressemblants, qui parlaient de tare congénitale et de détournement, condamnaient cette pratique et refusaient de voir cette autre image de la sexualité pourtant si révélatrice de leur personnalité[89].

---

[88] Le discours que l'on tient à propos du sexe ou de la sexualité est appelé par Michel Foucault « le fait discursif global, la mise en discours du sexe », *Histoire de la sexualité I La Volonté de savoir*, *op. cit*., p. 20.

[89] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir, op.cit*., pp. 60-61.

Ce processus qui vise à remettre en cause, voire à requestionner les contours d'une doxa qui aurait le droit de qualifier une sexualité de normal ou d'anormal pourrait s'assimiler à ce que Jacques Derrida a appelé la ''déconstruction''. C'est dans *De la grammatologie* que ce vocable apparaît pour la première fois. En effet, en traduisant les concepts *Destruktion* et *Abbau* (tous deux allemands), constitutifs du titre *Être et Temps* de Martin Heidegger, Jacques Derrida l'exprime ainsi :

Tous les deux signifiaient dans ce contexte une opération portant sur la *structure* ou l'*architecture* traditionnelle des concepts fondateurs de l'ontologie ou de la métaphysique occidentale. Mais en français, le terme « destruction » impliquait trop visiblement une annihilation, une réduction négative plus proche de la « démolition » nietzschéenne, peut-être, que de l'interprétation heideggérienne ou du type de lecture que je proposais. Je l'ai donc écarté. Je me rappelle avoir cherché si ce mot « déconstruction » (venu à moi de façon apparemment très spontanée) était bien français[90].

Ainsi, que l'on ne confonde donc pas ''destruction'' ou ''démolition'' avec la déconstruction derridienne qui fait référence à un imaginaire plus structuré et nuancé. D'ailleurs, ne met-il pas en garde quant à l'usage ou l'appréhension de cette notion ?

La déconstruction n'est pas, ne devrait pas être seulement une analyse des discours, des énoncés philosophiques ou des concepts d'une sémantique, elle doit s'en prendre aux institutions, aux structures sociales et politiques, aux traditions les plus dures, une déconstruction effective et radicale[91].

En d'autres termes, la déconstruction est un processus de remise en cause des normes ou des courants de pensées dominants, voire tout simplement des idées considérées jusqu'ici comme évidentes. C'est une rupture, une distanciation, un positionnement distinct avec un

[90] Jacques Derrida, *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris, Gallimard, 1992, p. 338.

[91] Jacques Derrida, ''Vers la déconstruction''. Entretien avec Didier Cahen, *Digraphe*, p. 11.

modèle longtemps admis. Ce qui passe par un rejet absolu et total de toutes les formes de traditions et structures sociales au profit d'un nouvel esthétisme. De même : « La déconstruction désigne l'ensemble des techniques et stratégies utilisées par Derrida pour déstabiliser, fissurer, déplacer les textes explicitement ou invisiblement idéalistes[92]. » Cette notion pourrait également s'entendre comme une manière de réfuter une idée, ou plus exactement comme une volonté manifestement affichée de ne pas se conformer aux différents canons établis. Les normes interrogées ici sont les normes sexuelles, notamment l'*hétérosexualité obligatoire* (Butler) en ce sens qu'elle rend inopérants et caducs les autres types de sexualité. Prenant appui sur ce statut de sexualité ''légitime'' et ''normale'', c'est elle donc qui délégitimerait toutes les autres sexualités ne rentrant pas dans son « moule ». La philosophe américaine Judith Butler est sans doute celle qui a le mieux incarné cette volonté déconstructive dans son ouvrage de référence : *Trouble dans le genre :*

L'assiduité avec laquelle j'entreprends de « dénaturaliser » le genre dans ce livre vient, je crois, du désir profond de contrer la violence des normes qui gouvernent le genre – une violence implicite au niveau des morphologies idéales du sexe – et aussi de déterrer les présupposés les plus tenaces concernant le caractère naturel ou évident de l'hétérosexualité, des présupposés pétris par les discours ordinaires ou académiques sur la sexualité[93].

C'est en cela que les sujets homosexuels estiment qu'il faudrait déconstruire tous ces présupposés basés sur des dimensions discriminatoires et inégalitaires. Parce que l'homosexualité est tout autant une sexualité à part entière, elle ne saurait donc être une malédiction, une relation sexuelle contre-nature.

En fin de compte, ce chapitre inaugural avait pour but de présenter tout en contextualisant

---

[92] Gilbert Hottois, *De la Renaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris et Bruxelles, De Boeck et Larcier, 1998, p. 57.

[93] Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité, op. cit*., p. 43.

les principales notions de notre étude. Rappelons que l'homosexualité demeure la « pierre angulaire » de ce travail accessoirement mise en lumière par celles du silence, de la transvaluation et des insultes. Nous avons souligné le sens et les variations dans le temps et dans l'espace de ladite notion de manière brève. Dans le chapitre suivant, nous circonscrivons l'homosexualité aux seules sociétés africaines, ceci dans le souci de mieux interroger notre champ de recherche qu'est l'Afrique francophone contemporaine.

Chapitre 2 : quelques variations de l'homosexualité dans les sociétés africaines d'hier à aujourd'hui

Dans ce chapitre, nous comptons nous pencher sur quelques perceptions de l'homosexualité dans certaines sociétés africaines. L'étude partielle du continent africain est relative à notre champ de recherche.

Concrètement, il s'agira de voir comment la question homosexuelle est pensée, définie voire appréhendée dans l'ensemble des pays étudiés. Pour ce faire, nous comptons étayer notre propos à la fois par les travaux d'Achille Mbembe, théoricien du post-colonialisme et auteur de *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée,* et également sur ceux de Charles Gueboguo d'orientation sociologique : *La Question homosexuelle en Afrique. Cas du Cameroun*. On soulignera que ce texte est inaugural quant à la thématique de l'homosexualité en Afrique sub-saharienne de langue française.

En dernier lieu, nous convoquerons également, dans une dimension purement littéraire, Yambo Ouologuem avec son principal roman *Le Devoir de violence*. Pour avoir été le premier, en Afrique francophone, à s'être penché sur la question de l'homosexualité, son regard, son implication et surtout sa singularité seront d'un grand apport dans ce questionnement de l'homosexualité. Dans une Afrique où la question de la sexualité (de façon générale) était encore hautement taboue, pourquoi le romancier malien a-t-il abordé celle de l'homosexualité avec tant de liberté et sans complaisance ?

I.2.1. Le vide conceptuel et/ou linguistique et les rites initiatiques

I.2.1.a Le vide conceptuel et/ou linguistique

L'un des enjeux majeurs de notre recherche est également de déconstruire un discours qui a longtemps considéré que le fait homosexuel serait une donnée apportée par la colonisation. C'est pourquoi il est important de présenter d'ores et déjà quelques faits qui ont permis d'entretenir que l'homosexualité n'était pas inhérente à l'Afrique précoloniale. Dans la formulation ''le vide conceptuel ou linguistique'', nous voulons dégager une vérité longtemps cachée : la non-désignation ou l'absence d'un vocable capable de nommer l'homosexualité dans plusieurs langues vernaculaires d'Afrique justifierait-elle son irréalité ?

Souligner l'existence de pratiques à caractère homosexuel au sein des sociétés africaines, surtout dans une perspective historique, pourrait sembler aberrant pour les défenseurs de la théorie statique des sociétés primitives. Toutefois, plusieurs autres chercheurs, à l'instar de Balandier, ont apporté un démenti sur ce statisme supposé des sociétés dites primitives. Ils ont montré par la suite que toutes les sociétés, fussent-elles africaines, sont dynamiques par essence[94].

Le fait le plus important pour nous ici est l'idée d'un certain statisme qui serait propre à l'Afrique. Comme c'est effectivement évoqué, l'Afrique ne fait pas exception, d'autant plus qu'elle a connu – connaît encore – des « mutations sociales[95] ». Lesquelles sont également identifiables sur le plan sexuel, notamment avec la question de l'homosexualité présente dans diverses sociétés africaines, ce que nous démontrerons par la suite. Mais avant, revenons sur la

---

[94] Charles Gueboguo, *La Question homosexuelle en Afrique. Cas du Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 54. Georges Balandier, anthropologue français, a consacré plusieurs de ses travaux à l'Afrique. L'on pense par exemple à *L'Afrique ambiguë,* Paris, Plon, 1957.

[95] « Les principales mutations sociales dans ce domaine sont liées aux conditions d'accès des jeunes à l'emploi, à la transformation de la position des femmes dans l'activité économique à la faveur de la crise, et aux changements dans les formes d'union. », Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit, op. cit.*, p. 213.

‘’non-conception’’ de l’homosexualité, qui a validé sans doute le caractère statique des peuples africains :

Ces chercheurs pensent que l’Afrique précoloniale a toujours vécu repliée sur elle-même et qu’elle n’admettait aucune innovation au sein des structures, des coutumes ou des traditions communément admises. L’une des preuves souvent présentées fait référence au vide conceptuel et au vide linguistique rencontrés en Afrique sur le fait homosexuel. Pour eux, parce qu’il n’existe pas de mots appropriés pour désigner l’homosexualité dans certains langues africaines, parce qu’il n’y a aucun synonyme pour ce concept, la réalité homosexuelle se mue automatiquement en une irréalité. Elle se réduit à un mythe idéologique. […] Comment peut-on parler d’homosexualité dans un pays où le mot équivalent n’existe pas dans les langues vernaculaires ?[96]

Selon ce constat, c’est parce que plusieurs peuples africains n’arrivaient pas à désigner l’homosexualité dans leurs langues vernaculaires que l’idée d’une méconnaissance de cette orientation sexuelle a été répandue et surtout défendue. L’on pourrait même dire que l’homosexualité relevait plus d’un fait implicite. Mais, comme le fait constater Charles Gueboguo, ce n’est pas parce qu’il n’existait pas de vocable spécifique dans certaines langues que la pratique elle-même n’existait pas. Loin de là. Seulement, il y avait une sorte de ‘’refus’’ de la nommer. Aussi l’on peut trouver la raison ou l’une des raisons de ce manque de désignation présenté encore par ce même chercheur.

Choisir entre autres arguments le vide conceptuel et linguistique pour défendre la thèse de l’inexistence de l’homosexualité en Afrique semble être une approche par trop simpliste. C’est pourquoi Ombolo à son tour, bien que reconnaissant au départ que ce vide linguistique est aussi présent dans les langues béti du Cameroun, précise que les pratiques homosexuelles, ne « faisaient pas partie des comportements culturellement modelés ». Autrement dit, le vide conceptuel et linguistique dans certaines langues

[96] Charles Gueboguo, *La Question homosexuelle en Afrique. Cas du Cameroun, op. cit.*

africaines, pour ce qui est de la réalité homosexuelle, est révélateur du fait qu'elle était sévèrement interdite et non pas du fait qu'elle n'existait pas. Cela peut traduire la raison pour laquelle le fait homosexuel en Afrique fut caché, difficile à cerner, à saisir, à travers son histoire[97].

Ainsi apprend-on que le vide conceptuel et linguistique du fait homosexuel en Afrique viendrait de sa répression, de son interdiction au sein de plusieurs communautés. Ce n'est donc pas que l'homosexualité ou les pratiques homosexuelles n'existaient pas en Afrique. L'on pourrait sans doute se poser la question sur l'intérêt de parler de l'existence ou non de l'homosexualité en Afrique. Cette question constitue l'un des enjeux majeurs de ce travail dans la mesure où le déni de l'homosexualité transparaît encore jusqu'à nos jours dans l'inconscient de certains peuples africains. Pour beaucoup, en effet, l'homosexualité serait une donnée importée par l'arrivée des Européens en Afrique. Rappelons tout de même que l'orientation homosexuelle était autrefois perçue dans des rites initiatiques, ce qui relevait du symbolisme ou du rituel. Comme cela est démontré dans *Sortir de la grande nuit* : « L'homosexualité était souvent l'apanage des puissants. Elle pouvait fonctionner comme un rituel de subordination à l'égard de plus fort que soi. Elle était aussi présente dans certains rituels sacrés[98]. »

Voilà que tout semble s'éclaircir. Si cette pratique sexuelle était privilégiée par les puissants ou les chefs de certaines contrées, elle devait se pratiquer également dans la plus grande discrétion. Le résultat sera donc un effacement total, une invisibilité totale aux yeux des autres couches de la société. Et même celui qui faisait l'objet de cette subordination devait garder le silence sous peine de représailles. Pour ce qui est des rites sacrés, disons qu'ils étaient ou sont toujours caractérisés par une série d'interdits. Pour le nouvel initié, garder le silence au sujet de

[97] Ibid., p. 55.

[98] Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit*, *op. cit.*, pp. 218-219.

son initiation est crucial. Ce qui implique d'emblée ces pratiques sexuelles auxquelles il se serait adonné.

Un parallélisme immédiat pourrait être fait ici entre le maître et son disciple, un cas évoqué par Michel Foucault dans son *Histoire de la sexualité*, notamment dans *L'Usage des plaisirs* – le tome 2 de la trilogie[99]. Et ces mêmes cas de figure sont également observables dans plusieurs sociétés africaines précoloniales, certaines sociétés contemporaines y compris.

Pour être en mesure de parler d'homosexualité dans l'histoire de l'Afrique, il est nécessaire de procéder par la construction d'un objet sociologique sur cette catégorie de situation. Cet objet portera sur diverses formes de pratiques ayant un caractère homosexuel. Il faudrait pouvoir les identifier, présenter leurs substances, ainsi que leurs diverses manifestations. Comme pour de nombreux faits sociaux, ces pratiques à caractère homosexuel avaient des manifestations et une symbolique différentes d'une tribu à une autre[100].

Il est nécessaire de préciser que l'histoire de l'homosexualité n'est pas la même dans les différentes sociétés africaines. Elle varie d'une société à une autre même si, comme nous le verrons plus avant, son dénominateur commun est rendu visible dans les rites initiatiques. Autre chose, le choix de l'outil sociologique pour cette mise en lumière du fait homosexuel en Afrique est en partie lié au fait que les textes relatifs à ladite question demeurent rares pour ne pas dire ''inexistants''. Pour preuve, *La Question homosexuelle en Afrique* de Charles Gueboguo demeure un ouvrage inaugural sur la question. A l'exception de quelques ouvrages critiques[101] où la problématique est évoquée de façon parcellaire, les textes critiques écrits par les Africains demeurent d'une rareté notable.

---

[99] Cf. le chapitre précédent.

[100] Charles Gueboguo, *La Question homosexuelle en Afrique. Cas du Cameroun, op. cit*., p. 57.

[101] Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, 2005 ou *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée, op.cit*. ou encore Kwame Anthony Appiah, *Pour un nouveau cosmopolitisme*, Éditions Odile Jacob, 2008.

I.2.1.b Les rites initiatiques

De façon concrète, quelles étaient les diverses formes d'homosexualité dans ces sociétés ? Et peut-on dire aussi que celles ou ceux qui la pratiquaient poursuivaient les mêmes buts, les mêmes fins, ou bien le faisaient simplement pour perpétuer une tradition ?

Parlant d'homosexualité dans l'histoire de l'Afrique proprement dite […], plusieurs tribus africaines la connaissaient et la pratiquaient au sein de rites spécifiques. Ces rites servaient pour certains à transformer le statut sexuel des individus, c'est le cas du rite marquant le passage de l'adolescence à l'âge adulte chez les Béti du Cameroun, appelé le « sô » et « mukunda » en Zambie ; à initier pour d'autres à l'art de la guerre comme chez les Amazones du Bénin ou de la chasse. Tout cela avait pour fonction primordiale de permettre de renforcer la cohésion sociale d'un groupe ou d'un sous-groupe[102].

Notons deux choses remarquables pour cet exemple : la transformation du statut sexuel des individus et l'initiation à l'art de la guerre. C'est donc dire que les rites initiatiques dans ces zones visaient un but bien spécifique, avec pour toile de fond de consolider la cohésion sociale ou le vouloir vivre ensemble. Ce qui nous amène à nous interroger tout de même sur la nature de ces relations : s'agissait-il d'une relation homosexuelle dans la mesure où ce furent des adultes qui « allaient » avec des jeunes garçons à qui ils devaient transmettre un certain savoir ? C'est le même type de relation que l'on retrouve dans l'Antiquité grecque décrite par Platon (*Le Banquet*) et reprise par Michel Foucault dans *L'Usage des plaisirs*. On est loin d'une relation sexuelle impliquant deux partenaires consentants. Pour ces cas, il s'agissait plutôt de rapports imposés et contraints. Le nouvel initié avait-il le choix ? Ce dernier pouvait-il aller à l'encontre de ce principe qui voulait qu'il satisfasse son maître initiateur sexuellement ? En

[102] Charles Gueboguo, *La Question homosexuelle en Afrique, op. cit., p. 57.*

d'autres mots, le jeune garçon ou l'initié pouvait-il songer à une quelconque voie de refus pour le simple fait qu'il prenait cela comme légitime, allant de soi, et surtout venant de la part de son maître comme digne de foi ? Pour nous, celui qui faisait l'objet de désir, donc le jeune garçon, ne saurait être perçu comme homosexuel, mais plutôt comme une victime. Si bien qu'il obéissait tout simplement aux ordres de son maître. En revanche, l'initiateur, parce que c'est lui qui fait le choix d'aller avec des jeunes garçons et par sa posture assumée, est non pas homosexuel mais pédéraste : « La pédérastie désignera chez Oraison « un adulte qui est attiré par les jeunes garçons à peine pubères » et chez Corrazé, ce sera le choix sexuel d'un adulte vers un adolescent, ce qu'il va encore désigner par le terme d' « éphébophilie »[103]. » L'accent est donc mis sur l'objet sexuel, ici les jeunes garçons à peine pubères qui sont assujettis aux adultes ou aux maîtres initiateurs. Il est important de le souligner parce que généralement les adolescents ou les jeunes garçons impubères n'osent pas toujours opposer de résistance ou même de refus lorsqu'ils se trouvent face à des adultes, qui plus est leurs maîtres spirituels. Ces derniers abusent de leur autorité afin de satisfaire leurs appétits sexuels. Nous parlons d'abus en ce sens que le jeune initié n'a pas de choix autre que celui d'accepter de satisfaire aux désirs sexuels de son initiateur. Mais le hic dans cette relation est que le jeune homme ne doit éprouver aucun plaisir. En revanche, son maître est le seul à en avoir le droit :

L'initiation était censée rendre à son tour l'initié aussi puissant que son maître ou alors susceptible de lui faire acquérir les mêmes connaissances que son initiateur. L'initié par conséquent n'avait pas à manifester un plaisir libidinal comme dans les rapports hétérosexuels ; ce n'était pas le but recherché. Même s'il l'éprouvait, il avait l'obligation de ne pas le laisser voir, de peur de travestir la finalité même du rituel[104].

---

[103] *Ibid.*, p. 32.

[104] *Ibid.*, p. 68.

Il serait inapproprié de dire que ce type de rapports constitue une relation homosexuelle du seul fait qu'il mette en scène deux personnes de même sexe. C'est pourquoi nous recourons au terme ''abus'' qui illustrerait mieux cette réalité. Somme toute, l'on comprendra pourquoi de tels actes ont eu du mal à être nommés ou désignés. Mais qu'à cela ne tienne, ces pratiques avaient cours et se perpétuaient de génération en génération dans le but d'assurer ou même de pérenniser une tradition. De plus, ce type de relations n'était pas propre à l'Afrique car on les retrouve aussi en Europe. Et Michel Foucault en fait une belle démonstration :

> Un garçon d'ailleurs ne participe pas comme une femme aux voluptés amoureuses d'un homme, mais il reste le spectateur à jeun de son ardeur sensuelle. Entre l'homme et le garçon, il n'y a pas – il ne peut pas et il ne doit pas y avoir – communauté de plaisir. […] Et personne n'est plus sévèrement condamné que les garçons qui montrent par leur facilité à céder […] qu'ils peuvent trouver du plaisir à jouer ce rôle[105].

Michel Foucault, en relisant le texte de Xénophon qu'il cite d'ailleurs, précise que le garçon qui servait d'objet sexuel à son maître n'avait pas le droit d'éprouver et surtout d'exprimer son plaisir lors d'un rapport sexuel avec un adulte, quand bien même celui-ci est son maître. Il restait donc l'objet de plaisir, celui qui le produisait et qui ne devait pas s'en réjouir, sous peine d'une condamnation. Il est, à cet effet, fort intéressant de constater que les jeunes initiés dans certaines sociétés africaines pré- et post-coloniales ont enregistré des cas analogues, particulièrement sur le plan sexuel. Mais encore une fois, ces cas évoqués sont loin d'être des relations homosexuelles à proprement parler. Nous les évoquons pour deux motifs : restituer le contexte de ce qui se faisait pour s'en démarquer et définir ce que nous entendons par *homosexualité* ou *orientation homosexuelle* dans notre travail. La question qui s'impose à nous

[105] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, pp. 289-290.

est donc celle-ci : qu'en est-il du symbolisme de l'union sexuelle entre le jeune garçon et son initiateur ?

En Afrique l'*initiandus* comme le jeune garçon grec avait juste à éprouver du contentement à recevoir en lui le pouvoir, la vigueur mystico-religieuse véhiculée à travers le liquide séminal (l'éjaculat) de l'initiateur lors du rapport sexuel. Dans certains cas, comme l'a souligné Corrazé, « le sperme, transmis par voie orale ou analement, représente la voie symbolique de la diffusion du pouvoir », comme chez les *Sambias*. L'acte de sodomie devient ainsi un moyen symbolique de diffusion du pouvoir à travers le sperme ou encore, selon Moralis-Daminos, « une façon de connaître les secrets de son maître » pour le néophyte[106].

La semence que son maître lui transmettait au cours de l'acte sexuel constituait un point crucial, voire la dimension paroxystique de ces unions. La nature de ce type de rapports avait donc une finalité à la fois mystique et symbolique, c'est-à-dire profondément constitutive d'un culte perpétré au sein de cette communauté, ce qui est loin d'une relation qui privilégierait les sentiments amoureux entre les partenaires.

Toutefois, ces exemples n'étaient pas l'apanage des seuls hommes, si bien que des exemples similaires sont également perceptibles dans de nombreuses communautés féminines - même si l'on notera déjà une faible mobilisation pour la principale raison que les femmes étaient (et le sont toujours) victimes d'une violente et radicale misogynie :

Les liaisons féminines homosexuelles (même s'il n'a pas été établi qu'il y avait réellement rapport sexuel) avaient elles aussi leur symbolisme, leur interprétation particulière. Derrière ces images se cachait la volonté chez la partenaire la plus âgée, qui jouait le rôle lui aussi symbolique de l'homme, de voir s'étendre sa descendance[107].

---

[106] Charles Gueboguo, *La Question homosexuelle en Afrique, op. cit*., p. 68.

[107] *Ibid*., p. 69.

Tout comme nous l'avons déjà vu chez les hommes, les pratiques à caractère homosexuel poursuivaient un idéal particulier au sein de ces sociétés. La partenaire la plus âgée était généralement une veuve n'ayant pas eu d'enfants, qui choisissait de se remettre en ménage avec, cette fois-ci, une jeune fille et dont le but final était de lui procurer une descendance par le biais d'un second époux choisi par la veuve qui faisait office du premier ''mari''. Et c'est cette dernière qui jouait le rôle principal dans la relation. La question que l'on pourrait se poser, c'est de savoir si cette dernière avait des rapports sexuels avec la jeune fille qu'elle avait épousée. Répondre par une affirmative ne serait pas une erreur en ce sens que les mariées partageaient leur lit conjugal quotidiennement afin d'assurer une certaine cohésion sociale. C'est du moins ce que nous pouvons lire encore ici :

Il faut voir dans ces unions homosexuelles des facteurs ayant un rôle majeur pour la cohésion sociale. C'est une restitution sociale du mari disparu, réincarné à travers la jeune fille qui était susceptible de transmettre à la veuve une descendance avec l'aide de son second mari (la veuve était le premier 'mari''), si cette dernière n'avait pas eu de progéniture avec le défunt mari. Vu la complexité des symboles, du moins leur interprétation, mais surtout à cause du secret dont étaient entourés de tels rites initiatiques, il est aisé de comprendre pourquoi l'homosexualité en Afrique, à travers son temps, a toujours été sujette à beaucoup de polémiques[108].

En fait, la jeune fille qui vient se substituer à l'époux décédé rentre dans la symbolique de ces sociétés où la primauté de la cohésion sociale occupe une place de choix. Ce qui suscite néanmoins cette question : pourquoi la préférence d'une autre femme, toute jeune fille soit-elle, pour ''restituer'' ou ''substituer'' le mari disparu ? La question est très complexe. Mais retenons tout de même que la fille qui se substituait au disparu obéissait à un acte symbolique et maintenait ainsi la communauté dans une parfaite harmonie. Cette dernière devait également

[108] *Ibid.*, pp. 69-70.

satisfaire les besoins intimes, notamment sexuels de sa partenaire, la veuve. Il est à noter que très peu d'informations existent en ce qui concerne cette intimité, mais cela reste compris dans les rites initiatiques qu'organisaient ces femmes. On sait par contre qu'il était interdit aux hommes d'y accéder, tout comme ces derniers interdisaient à leur tour les leurs aux femmes[109].

Pour mieux asseoir ce que nous disons, il nous paraît opportun de retenir un rite bien spécifique, le « *mevungu* », qui est une pratique rituelle présente dans deux groupes ethniques camerounais voisins. Le « *koo* » est également cité à côté du *mevungu*.

Le mevungu était un rite féminin pratiqué chez les Béti, ainsi que dans les sous-groupes Bulu et Fang. […] Le mevungu sera clairement présenté comme une « célébration du clitoris et de la puissance féminine. Ce rituel comprenait essentiellement deux catégories d'initiées dont la plus importante était constituée par l'ensemble des femmes mariées. Les célibataires n'y avaient pas accès. […] Lors de ces rituels secrets, la cheftaine de même que les autres femmes se mettaient entièrement nues à l'intérieur d'une case, loin des regards curieux. Il s'en suivait alors une danse rituelle autour du feu où les honneurs étaient rendus au clitoris de la ''mère'' du mevungu. Elle était reconnaissable par l'ampleur de ses organes sexuels et la grosseur de son clitoris. Elle se devait d'être aussi « une femme ne fréquentant plus les hommes », c'est-à-dire ménopausée mais ayant fait la preuve de la fécondité[110].

Bien entendu, les organes génitaux de toutes les femmes n'étaient pas tous pris en compte, c'était uniquement celui de la mère du mevungu, donc la veuve, qui méritait cette vénération. Et tout cela se faisait loin des regards des autres membres de la communauté. C'est à croire que ce rituel restait très sélectif dans la mesure où les femmes célibataires étaient exclues. En fait, disons que les honneurs qui étaient rendus à la mère initiatrice démontraient dans un premier temps un acte de soumission pour toutes les autres femmes à l'endroit de leur cheftaine et une

[109] *Ibid.*, pp. 74-75.

[110] *Ibid.*

reconnaissance de la puissance féminine incarnée par ladite cheftaine, dans un second temps. Mais de manière concrète, comment se faisait ce culte ? Ces femmes, totalement nues et loin des regards des curieux, se mettent à mimer entre elles le coït et les initiées ménopausées jouent, « d'une part, le rôle masculin, d'autre part, se font masturber par les autres initiées à travers l'attouchement et l'étirement de leur organe sexuel au point de l'amener à la longueur d'un membre viril[111] ». C'est surtout cette masturbation féminine qui est considérée comme homosexuelle ou mieux encore, qui a un caractère homosexuel. Ce jeu de rôles avait un sens spécifique dans l'accomplissement du rituel. Si bien que sa portée sociologique visait justement à « éradiquer le manque de fécondité ou de fertilité dans les tribus Béti », en sus de la célébration de la puissance et des organes sexuels féminins. De même, « ce rite était pratiqué lorsque les récoltes étaient mauvaises ou quand le gibier se faisait rare[112]». En la pratiquant, les femmes imploraient les mânes des ancêtres de leur venir en aide, voire de rendre les récoltes ou l'activité de la chasse et de la pêche plus abondantes. Et aussi parce que les femmes qui participaient au rituel du mevungu étaient particulièrement celles qui avaient connu plusieurs maternités, leur culte facilitait et incitait à la fois les mânes à réagir favorablement à leurs requêtes. Nous parlons de faveur parce que les femmes avaient déjà donné la vie en procréant et cet acte était largement suffisant pour mériter la faveur et l'approbation des dieux. « On comprend dès lors pourquoi le mevungu est entre les mains des femmes les plus fécondes. Elles sont supposées être efficaces auprès des instances ancestrales. » Pourtant :

Cette forme d'homosexualité féminine, à laquelle les Béti reconnaissaient une base organique s'écartait de la symbolique liée à la recherche de quelque satisfaction libidinale ou reconnaissance identitaire. Elle s'inscrivait dans le dessein avoué d'une influence magico-religieuse sur les instances ancestrales pour la protection du groupe, pour l'élimination des maléfices, bref pour la survie[113].

---

[111] *Ibid.*, p. 75.
[112] *Ibid.*
[113] *Ibid.*, p. 77.

Il ressort donc que ce rite étudié (mevungu) ne privilégiait pas la dimension libidinale ou la satisfaction que procure le plaisir coïtal, encore moins la recherche d'une identité, mais il orientait son action dans la symbolique mystique et dont l'ultime but était d'influencer les décisions des mânes des ancêtres au profit de la communauté. Ces deux dimensions de l'homosexualité mises en ''marge'' dans le rite mevungu demeurent fondamentales et indispensables pour notre étude. En effet, parler d'homosexualité revient à mettre en lumière tous les aspects liés à la fois à la quête identitaire et à la sexualité des homosexuel-le-s. Les personnages principaux de notre corpus sont quasiment tous dans une revendication identitaire relative à leur orientation sexuelle. Bien qu'ils viennent d'horizons différents, ils choisissent souvent d'aller à contre-courant des normes sociales existantes. Le Flamant noir, Dipita, Siliki ou Ada, Chantou, entre autres personnages de notre corpus[114], illustrent parfaitement ce fait. Les tentatives pour se dire, se définir ou se penser comme sujet homosexuel participent de cette construction identitaire prise en charge dans les récits narratifs. Les héros s'assument, s'affirment et surtout choisissent leurs partenaires en toute liberté. Ainsi, ces relations (homo)sexuelles deviennent la matérialisation des personnes ayant désiré de s'aimer.

En fin de compte, il s'est agi du vide conceptuel ou linguistique de la notion d'homosexualité. Nous avons vu que l'absence de vocable dans certaines langues vernaculaires en Afrique a poussé plusieurs personnes à croire à une inexistence de celle-ci. Mais en ayant recours aux travaux de quelques anthropologues comme Ombolo, Corrozé, nous avons pu démontrer le contraire : l'absence de mot ne signifie pas l'absence de la pratique. Nous avons ensuite parlé des rites initiatiques chez plusieurs peuples africains. Ceci dans le but de montrer

[114] Ils sont respectivement de : *Le Flamant noir, 39 rue de Berne, Chuchote pas trop* et *Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella.*

la place qu'occupait la sexualité au sein de ces peuples. Dans le point suivant, nous tenterons de voir ce que représentait l'homosexualité pour des peuples qui parvenaient à la désigner. La pratique de celle-ci ne visait-elle pas une fin bien spécifique, la quête du pouvoir par exemple ?

I.2.2. « Homosexualité comme le symptôme de la dépravation absolue » ?

Dans cette section, nous souhaitons montrer le type de discours, les propos souvent tenus à l'endroit des homosexuels en Afrique. Ce faisant, nous allons encore une fois convoquer Achille Mbembe dans *Sortir de la grande nuit :*

Trois arguments sont généralement mis en avant par ceux des Africains qui considèrent l'homosexualité comme le symptôme de la dépravation absolue. D'une part, l'acte homosexuel serait, à leurs yeux, l'exemple même du « pouvoir du démon » et du geste contre nature – appliquer des parties génitales à un vase autre que le vase naturel. D'autre part, l'homosexualité constituerait une structure de la sexualité perverse et transgressive. Par le biais de l'acte charnel, elle effacerait toute distinction entre l'humain et l'animal : l'acte homosexuel vil et immonde, ne serait rien d'autre qu'un accouplement bestial contraire à la perpétuation de la vie et de l'espèce humaines. Pour les plus dévots, il serait en outre une source de la lubricité et un indice de *l'immoderata carnis petulantia* – la pétulance immodérée de la chair. Enfin – argument d'inauthenticité –, il serait inconnu dans l'Afrique précoloniale et n'aurait été introduit sur le continent qu'à la faveur de l'expansion européenne[115].

L'état des lieux présenté par Achille Mbembe fait mention de trois arguments souvent entendus et tenus par nombre d'Africains : l'orientation homosexuelle ou la pratique de l'homosexualité serait un acte contre nature ; ensuite, elle constituerait une sexualité subversive

[115] Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit*, *op. cit*., p. 215.

et, enfin, elle serait une sexualité importée par l'entreprise coloniale[116]. Il est cependant à noter que le premier argument n'est pas seulement propre à l'Afrique, vu qu'il est celui que l'on entend principalement un peu partout ailleurs (même dans les pays où le sujet serait on ne peut plus ''banal''). Le deuxième argument est perçu par le commun des mortels comme une pratique sexuelle qui n'a de mérite que celui de provoquer et susciter la colère des gardiens des traditions. Si bien que la subversion et surtout la transgression qui caractérisent son action, c'est-à-dire l'action d'aimer ou de préférer les personnes de même sexe que soi, sont considérées comme des actes hautement osés, hors du commun, voire qui vont à l'encontre du ''politiquement correct''. Le troisième argument enfin est relatif au fait colonial. D'aucuns estiment que l'homosexualité est une pratique sexuelle qui aurait été importée par les colonisateurs. Cette opinion est largement répandue dans les sociétés africaines.

Toujours dans son analyse, Achille Mbembe ajoute trois autres éléments qui justifieraient la propension de ces arguments dans la majeure partie des sociétés africaines :

A la base de telles affirmations se trouvent trois présupposés centraux. Et d'abord l'idée très phallocrate […] selon laquelle, même en état d'apoplexie, le membre viril serait le symbole naturel de la genèse de toute vie et de tout pouvoir. […] Vient, ensuite, la croyance largement répandue selon laquelle le coït licite n'interviendrait que dans l'organe féminin, l'éjaculation hors du vagin (onanisme) étant la marque même de la souillure et de l'impureté, voire de la sorcellerie. […] Domine, enfin, le sentiment selon lequel toute autre pratique coïtale (…) serait une profanation de la chair et un abus abominable[117].

Il va sans dire que ces trois présupposés sous-tendent les trois arguments précités. Le premier présupposé, qui n'est pas non plus spécifique à l'Afrique, est renforcé par la forte misogynie qui a caractérisé la plupart des sociétés patriarcales. L'autorité et le pouvoir, longtemps incarnés

[116] Ce troisième argument est l'un des plus fréquemment convoqué après le premier. Nous le retrouverons dans *Le Flamant noir* de Berthrand Nguyen Matoko.

[117] Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit*, *op., cit*., p.216.

par les hommes, seraient les marques distinctives pour ces derniers. Et aussi sans doute parce que l'homme représenterait une instance de pouvoir, et qu'il ne saurait se donner à un autre homme, par l'acte sexuel, sinon il la perdrait en s'abaissant devant un homme comme lui. De plus, le deuxième présupposé ferait référence à la rencontre entre l'organe génital mâle (pénis) et l'organe génital femelle (vagin) dont la finalité serait la procréation. La masturbation (féminine ou masculine) serait de ce fait mal perçue parce qu'elle représenterait un acte de souillure ou d'impureté. Enfin, parce que l'homosexualité masculine se pratique en ayant recours à un orifice considéré comme la voie d'excrétion, elle représenterait une abomination, une profanation. Ces perceptions qui ont largement influencé les écrivains de la première génération[118] en Afrique au point qu'ils évitèrent mais surtout « refusèrent » d'aborder la thématique de l'homosexualité pourtant très présente déjà entre les deux guerres. C'est du moins le propos conclusif d'une analyse sur le même sujet évoquée en études postcoloniales :

This paper has tried to show that homosexuality was consciously omitted from the content of African literature by writers who commented on colonialism and the African identity. Despite the fact that the missionaries were involved in homosexual practices there was no reference to such activities in the literature. The need to project a strong, masculine image of a married male overrode the need to depict an alternative sexuality. Homosexual relationships were presented as alien to the African continent and presented as colonial side effects that corrupted the African personality and in cases, reduced him to a catatonic state. The idea of African sexuality was chiefly that of a man who slept with a woman to provide children and hence continue the important link with his culture and his ancestors. It even seems that sex was not seen in a sensual light by these writers. There was thus more to the event than a union of two individuals. In this manner one understands why homosexuality could be seen as going against nature and the ancestors in that it was presented as self-serving (and perhaps belittling the sperm) which, because of the spiritual link of childbearing, was symbolic of cultural identity and purpose. For the most part homosexuality involving Africans was seen as a result of coercion which further stereotyped the

[118] Principalement les chantres de la Négritude et ceux qui ont publié dans les années 1950.

practice as unnatural and devoid of genuine affections. Later writers like Soyinka became a lone voice against such stereotypes by not only exposing them but also showing that African intellectuals were no longer willing to accept the fact that homosexuality has never been a part of African culture. Ultimately, the denial of homosexuality among Africans and having writers attribute it to colonialism is a desperate attempt to define morality through sexual practices.[119]

Il s'agissait beaucoup plus d'un évitement, d'une omission voire d'une tentative d'effacement d'une sexualité considérée comme étrangère à l'Afrique. Ainsi, en refusant d'évoquer l'homosexualité dans ces premiers récits fictifs, c'était la part belle qu'ils faisaient au tabou de la sexualité. Pour les écrivains de la première génération, la pratique de cette orientation restait une pratique exogène à cette Afrique qu'ils défendaient dans leurs écrits et sans doute insignifiante à leurs yeux ? Dans tous les cas, cette thématique faisait l'objet d'une

---

[119] Wazha Lopang, "No place for Gays: Colonialism and the African Homosexual in African Literature" , Department of English University of Botswana Faculty of Humanities Private Bag UB 00703 Gaborone Botswana, *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 4, No. 9(1); July 2014 www.ijhssnet.com/journals/Vol_4_No_9_1_July_2014/10.pdf, consulté le 27/03/2019.

« Ce document a tenté de montrer que l'homosexualité était consciemment omise du contenu de la littérature africaine par des écrivains qui commentaient le colonialisme et l'identité africaine. Malgré le fait que les missionnaires étaient impliqués dans des pratiques homosexuelles, il n'y avait aucune référence à de telles activités dans la littérature. La nécessité de projeter une image forte et masculine d'un mâle marié surmontait la nécessité de représenter une sexualité alternative. Les relations homosexuelles ont été présentées comme étrangères au continent africain et présentées comme des effets secondaires coloniaux qui ont corrompu la personnalité africaine et dans les cas, l'ont réduit à un État catatonique. L'idée de la sexualité africaine était principalement celle d'un homme qui couchait avec une femme pour donner des enfants et donc de continuer le lien important avec sa culture et ses ancêtres. Il semble même que le sexe n'a pas été vu dans une lumière sensuelle par ces écrivains. Il y avait donc plus à l'événement qu'une Union de deux individus. De cette manière, on comprend pourquoi l'homosexualité pourrait être considérée comme allant contre la nature et les ancêtres en ce qu'elle a été présentée comme une auto-portion (et peut-être rabaisser le sperme) qui, en raison du lien spirituel de la procréation, était symbolique de la culture l'identité et le but. Pour la plupart, l'homosexualité impliquant des africains a été perçue comme un résultat de la coercition qui a encore stéréotypé la pratique comme non naturelle et dépourvue de véritables affections. Des écrivains plus tardifs comme Soyinka sont devenus une voix solitaire contre de tels stéréotypes non seulement en les exposant, mais aussi en montrant que les intellectuels africains n'étaient plus disposés à accepter le fait que l'homosexualité n'a jamais fait partie de la culture africaine. En fin de compte, le déni de l'homosexualité chez les Africains et allant des écrivains l'attribuent au colonialisme est une tentative désespérée de définir la moralité par des pratiques sexuelles ». Traduction libre.

mauvaise presse et c'est loin d'être différent aujourd'hui (comme en témoigne la valeur insultante du mot « enculé »). C'est en cela que l'un des enjeux de notre étude consistera à déconstruire ce discours, en nous appuyant sur les réflexions proposées par plusieurs écrivains francophones qui voient en l'homosexualité une orientation sexuelle à part entière. Inévitablement, Yambo Ouologuem se situe en tête de ses pairs sur la question. C'est donc à juste titre que nous l'invoquons ici et maintenant.

I.2.3. Yambo Ouologuem : entre lucidité, audace et pragmatisme

La thématique de l'homosexualité n'a pas suscité un intérêt particulier chez les écrivains africains de langue française avant les années 2000 où un regain d'intérêt est désormais en marche. Pourtant, dans les rares cas où elle a été évoquée, on ne manquera pas de souligner la mauvaise presse, le dénigrement qui lui sont associés. Par ailleurs, un autre écrivain ouvrira un chemin nouveau, jamais emprunté jusque-là par ses pairs, en décrivant l'homosexualité de façon lucide, réaliste et méliorative. Ce qui dans la foulée a permis à cette sexualité de retrouver ses lettres de noblesse. On comprendra donc que Yambo Ouologuem incarne à la fois originalité, audace et lucidité dans l'évocation de l'homosexualité dans son œuvre. Son originalité, voire sa singularité se trouvent dans le rôle de pionnier qui est désormais associé à son nom lorsqu'il s'agit de parler de l'homosexualité en Afrique noire francophone. En posant les jalons dans une Afrique puritaine et hautement silencieuse au sujet de la sexualité, c'est un pan de l'histoire africaine qu'il dévoilait et mettait au grand jour. Et même si la trame narrative est construite sur une société imaginaire, l'Empire africain de Nakem, la thématique de l'homosexualité l'est moins. Ce qui frappe le lecteur, c'est l'aisance et le réalisme avec lesquels il aborde cette sexualité. Les descriptions sont méticuleuses, détaillées et souvent très érotiques. Les faits et gestes de Kassoumi, héros et personnage principal du *Devoir de violence,* sont

scrutés et décrits avec une netteté remarquable. Exactement comme dans cette scène du bar où, pour la première fois, il s'est fait désirer par un autre homme :

Il renouvela sa consommation, l'esprit en détresse. Puis, soudain, la clameur du sang battant à sa tempe gronda, glue de chaleur et d'agacement, et sentit, venu de la rue, quelque part sur lui, brûler le regard de quelqu'un. Il leva les yeux. Il était là, l'homme, qui le regardait, avec l'allure d'un bourgeois, assez âgé, avec de beaux favoris souples et grisonnants, dont les pointes tombaient sur les revers du pardessus. Il fumait un cigare. Regardait Kassoumi attablé devant son verre. Suivait ses moindres gestes avec amour, semblant envoyer des baisers du bout des lèvres sur les cheveux crépus, puis les yeux, les joues, la bouche, les mains, et, sautant plus bas, les reins, où son attention se concentra, avec toute la tendresse honteuse du désir[120].

Et si l'on doit faire remarquer qu'il n'y a pas encore échange de paroles, l'appel des yeux du bourgeois sur Kassoumi laisse augurer une histoire étonnante ou passionnante. D'où alors ces questions : de quoi est fait ce regard qui trouble son objet de convoitise ? Comment l'interpréter et surtout pourquoi brûle-t-il autant son objet ? L'auteur du regard ne se contente pas de regarder si bien qu'il approche l'objet de son désir qu'il séduit sur le champ :

Il écarta une chaise, et, dans le même mouvement, caressa la nuque de Kassoumi. L'étudiant s'affaissa sur son siège, regardant le Blanc d'un œil hébété. Il ne comprenait plus rien ; il se sentait étourdi, abruti, fou, comme s'il venait de choir sur la tête ; à peine se souvenait-il des choses horribles qui lui avaient en une seconde foudroyé les idées. Puis, peu à peu, sa raison, comme une eau troublée, se calma et s'éclaircit ; et l'abominable commença à travailler son cœur. Lui, un Nègre. Qu'espérer quand on est nègre. L'homme l'avait touché, regardé avec une telle force, une telle assurance, une telle franchise trouble, qu'il ne douta de rien, mais s''acharnait à douter de sa clairvoyance, fouillant avec obstination les cinq secondes de complicité avec l'autre, cherchant à retrouver tout, geste après geste, la mémoire

[120] Yambo Ouologuem, *Le Devoir de violence, op. cit.*, pp. 247-248.

surexcitée par l'angoisse : et toute découverte nouvelle le piquait au cœur comme un aiguillon de guêpe[121].

Originalité, avons-nous dit. Celle qui transparaît dans la mixité de cette union naissante : un Noir et un Blanc. Cette rencontre dans le texte a lieu dans les années 1940, une donnée temporelle qui rappelle la place, voire surtout le statut qu'occupaient encore les Noirs dans un quelconque pays occidental, de façon générale. A titre de rappel, Raymond Spartacus Kassoumi a quitté son pays, l'Empire Nakem, pour émigrer en France, notamment à Paris où il poursuit ses études. Dans un contexte où le monde entier est dominé par la Seconde Guerre mondiale, dans un pays qui considère l'homme noir *encore* comme l'égal de l'animal et dans des sociétés où l'homosexualité est *encore* perçue et diagnostiquée comme un trouble mental, une perversion sexuelle, que peut espérer Kassoumi, « le fils d'esclave, le Nègre acculé, aliéné, occupé à bien naître[122] » ? Peut-on dire qu'il a le profil de quelqu'un que le destin prédestinait à une vie d'échecs ? Le parcours personnel de Kassoumi ne suit pas un chemin déjà tracé, mais inaugure son propre chemin, avec étonnement et perspicacité. Un constat qui vaut d'ailleurs pour Yambo Ouologuem lui-même qui commet *Le Devoir de violence* au moment où l'appel fait aux écrivains africains est d'écrire l'Afrique, pour l'Afrique, voire surtout, pour une *Présence Africaine*[123]. Défendre l'Afrique du discours colonial fut donc l'impératif pour cette première génération d'écrivains noirs d'Afrique. Frantz Fanon, pour sa part, ira plus

---

[121] *Ibid*., pp. 249-250.

[122] *Ibid*., p. 255.

[123] En fondant au mois de novembre 1947 la Revue *Présence Africaine*, Alioune Diop s'inscrivait dans cette longue chaîne « d'identités remarquables » qui marque l'histoire de l'émancipation des peuples noirs. L'éditorial du premier numéro de la Revue donne le ton. Alioune Diop choisit pour son intitulé le proverbe toucouleur, *Niam n'goura – Niam n'goura vana niam m'paya*, littéralement, « Mange pour que tu vives, ce n'est pas mange pour que tu engraisses ». La Revue est à pied d'œuvre pour redonner à la culture africaine sa place dans le concert des nations. Pour la première fois, l'Afrique Noire et le monde noir dans son entier s'expriment dans une revue de large audience. Cette période, qui produit sept numéros, entre 1947 et 1949, est la représentation du courage qu'implique toute prise de conscience et d'affirmation de soi ainsi que de la générosité qui préside à toute volonté de dialogue, de conversation entre « hommes libres ». www.presenceafricaine.com/info/9-revue , consulté le 30/11/2018.

loin : « Quittons cette Europe qui n'en finit pas de parler de l'homme tout en le massacrant partout où elle le rencontre, à tous les coins de ses propres rues, à tous les coins du monde[124]. » Ainsi, c'est dans ce contexte de « défense » du continent africain, en partant de l'homme noir, que Yambo Ouologuem s'illustre avec un roman singulier. Alain Mabanckou dira d'ailleurs du *Devoir de violence* : « Yambo Ouologuem rompit la discipline imposée par la valorisation des civilisations noires et rappela comment l'esclavage de l'Afrique par les Arabes et la colonisation par les Notables africains existaient déjà avant l'arrivée des Européens[125] ».

Le positionnement de Yambo Ouologuem d'aller en quelque sorte à contre-courant par rapport à ses pairs doit être vu autrement car il avait été lucide en posant un regard sur les problématiques endogènes de l'Afrique. Il avait choisi de regarder les problèmes à partir de leurs racines et non de leurs conséquences. Il en fera de même avec la thématique de la sexualité, particulièrement celle de l'homosexualité. On soulignera que sur ce point aussi il ne fera pas l'unanimité. A contrario, il essuiera toutes sortes de critiques venant de plusieurs chefs d'Etat africains en réaction contre *Le Devoir de violence*. C'est du moins ce qu'il écrira lui-même dans l'avertissement de son deuxième roman *Les Mille et une Bibles du sexe* :

Et, si j'ai pris sur moi de présenter *Les Mille et une Bibles du sexe*, c'est également parce que, en raison de certains aspects érotiques de mon premier roman, divers pays africains ont rejeté de leurs frontières *Le Devoir de violence*. J'étais, aux yeux de chefs d'Etat irresponsables ou incultes, j'étais, pour avoir osé dire du Nègre qu'il faisait l'amour, un cartiériste vendu à une France raciste, laquelle s'amusait de voir dénigrer par un Noir les mœurs des peuples noirs. Soit. Il est bon d'être primitif, certes, mais impardonnable d'être primaire. Tant pis pour les primaires qui se rêvent censeurs[126].

---

[124] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Éditions La Découverte & Syros, Paris, 2002, p. 301. (Ce livre a été précédemment publié en 1961 aux éditions François Maspero Et en 1968, chez le même éditeur, avec la préface de Jean-Paul Sartre. Une nouvelle édition de cet ouvrage a également été publiée en 1991 par les éditions Gallimard avec une présentation de Gérard Chaliand).

[125] Alain Mabanckou, *Lettres noires : des ténèbres à la lumière*, Leçons inaugurales du Collège de France, Fayard, Paris, 2016, pp. 66-67.

[126] Yambo Ouologuem, *Les Mille et Une Bibles du sexe*, *op. cit*., p. 21.

Le tabou de la sexualité en Afrique est un problème sérieux qui expose celles et ceux qui s'y intéressent à un rejet, mais aussi à une haine viscérale de la part de ceux qui gouvernent. C'est ainsi que le tabou a été entretenu de génération en génération. Et comme les recherches de Charles Gueboguo l'ont précédemment montré, le silence qui caractérise la sexualité dans diverses sociétés africaines engendre en retour un déni de la réalité sur cette sexualité. Si bien que l'absence de vocable précis pour désigner, par exemple, l'homosexualité a laissé penser ou croire que s'il n'y avait pas de nom, c'est parce qu'elle (l'homosexualité) n'existait pas. Aussi rappelle-t-on que la « mise en discours du sexe », pour parler comme Foucault, n'était point un procédé privilégié. C'est pourquoi le tabou sur la sexualité est aussi fort et souvent entretenu.

Par ailleurs, en évoquant la sexualité, particulièrement l'homosexualité, Yambo Ouologuem brisa à la fois ce tabou et rendit en quelque sorte la liberté au sexe et à la sexualité. C'est comme s'il ne voulait plus que les gens spéculassent à la place ou au nom de la sexualité, mais bien au contraire qu'elle-même se mît à son propre service. Une autre manière de dire : « et si on écoutait pour une fois le sexe parler ? » Une question qui semble prendre tout son sens dans les textes de l'écrivain malien : aussi bien dans *Le Devoir de violence*, *Les Moissons de l'amour* jusqu'au texte au titre très évocateur, *Les Mille et une Bibles du sexe,* Yambo Ouologuem aura laissé le sexe s'exprimer. Et comme il le dira lui-même : « C'est le destin du sexe de paraître moins romantique que le désir. […] Car le sexe étonne. Mais le corps interroge. Et le cerveau apprend. Or la sentinelle du désir tremble de se voir désarçonnée. Voilà l'érotisme dès lors à nouveau étudiant[127]. » Afin que cet érotisme soit complet, convoquons donc à nouveau Kassoumi, lui dont l'amant s'impatiente :

« Viens, lui murmurait le Blanc, n'aie pas peur. Je sais ce que signifie un homme sans femme, ce que signifie croire en une femme, être à une femme et ne pas l'avoir, passer de longs silences, même, à n'être

[127] *Ibid.*, p. 17.

pas homme avec une femme, et alors, au lieu de l'amour, connaître à deux le cri muet d'une soif. Viens, viens, je t'ai longtemps cherché à travers tous les corps, mon amour. Avant même de te connaître. Avant même de connaître les autres… avec ton amour et le mien, j'aurais voulu un jour sans angoisse. Un seul jour. Tu veux bien ? Un jour qui nous sauve tous deux. Toi et moi. Moi et toi. Tu es consistant, sain[128]… »

C'est ici que la question de Kassoumi trouve sa réponse lui qui appréhendait ne rien espérer du fait de son identité, de sa couleur de peau. Lui, un Noir, est désiré par un Blanc qui matérialise cette intention par une déclaration d'amour convaincante et surtout insistante. Et même si c'est la première fois qu'ils se rencontrent, Lambert (l'amant) se montre rassurant et déterminé dans un monologue écouté silencieusement par l'aimé, Kassoumi :

Toi et moi, ensemble, même si tu ne sais rien de moi, toi. Je t'enseignerai à faire du sable noir de l'amour, notre amour, mon petit. Corps noir, je ne veux plus de pierre sur ma tête, mais la paix – dont tu me feras un oreiller. Toi seul peux me sauver. Toi seul me perdre. J'aimerais toujours que tu aies besoin de moi, à l'heure à la minute à l'instant où je ne serai pas là, et meublerai néanmoins de mon absence la chaleur calme où je souhaite plonger ton cœur. Je t'aime. Ne t'en va pas. J'ai trop souffert. Mes maux. Je voudrais les dissoudre dans le regard clair de tes yeux. Viens ; je sais à cet instant où je tiens les mains droites appuyées sur ton bras, que tu n'as jamais cherché que moi, toi ! mon refuge douloureux sous le ravissement de mes caresses d'adoration. Viens. Nous arrivons. Chez moi, nous cueillerons goutte après goutte la rosée en sandales légères, qui effacera et lavera en nous cette houle, mon petit. Viens, mon jardin[129]. »

Autant dire qu'une telle déclaration d'amour étonne dans la mesure où c'est la première fois qu'ils se rencontrent. Mais l'on doit reconnaître que si la forme semble maladroite, le fond manifeste un intérêt que la retenue ne peut contrôler. C'est donc pourquoi le fameux « je t'aime » est prononcé sans une réelle connaissance de l'autre, c'est-à-dire de l'aimé. Et celui-

[128] Yambo Ouologuem, *Le Devoir de violence, op. cit.*, p. 251.
[129] *Ibid.*

ci, comme un être envoûté, se laisse faire en obéissant et surtout en suivant l'auteur de toutes ces émotions soudaines.

Aussi voit-on que les notions telles que désir, attirance, consentement, entre autres, sont ici conjuguées par les deux amants. Kassoumi, en acceptant d'aller chez Lambert, consent d'emblée à la relation et surtout sait que ce dernier le désire fortement. Toutefois, pourquoi parlons-nous de consentement ici ? C'est précisément pour pointer un fait en adéquation avec l'homosexualité : les partenaires doivent se désirer mutuellement ou doivent convenir d'un commun accord d'avoir ou non un rapport sexuel. Ainsi, cette condition importante permet à l'homosexualité de ne point être confondue ou assimilée à cette forme d'homosexualité vue au début de ce chapitre, notamment la pseudo-homosexualité ou encore l'homosexualité accidentelle. En clair, le consentement des amants prouve que les deux partagent la même attirance (physique et sexuelle) pour le même sexe, éprouvent également le même désir d'être avec l'autre partenaire. La relation homosexuelle évoquée par Yambo Ouologuem souligne la nécessité d'une réciprocité, d'un consentement, voire d'une volonté de s'accorder en amont. Ces facteurs reconnaissent donc à l'homosexualité ses propriétés de sexualité à part entière. Aussi comprend-on qu'on est loin d'une diabolisation ou d'une évocation péjorative de l'homosexualité ; encore moins dans une sorte de sublimation de celle-ci mais tout simplement dans une reconnaissance réaliste du fait homosexuel au sein des mœurs de ces personnages mis en lumière.

De plus, Yambo Ouologuem, par le biais de son narrateur, choisit de ne point éluder ce moment de retrouvailles entre les amants mais poursuit l'évocation jusque dans les détails les plus intimes. S'agit-il d'un hymne à l'érotisme, à la sexualité ou à l'amour ? Comment lire ou interpréter cette complicité soudainement née entre Kassoumi et Lambert dans l'extrait ci-dessous ?

Timidement, il embrassa son partenaire, dont la bouche, s'animant, lui rendit le baiser. Ils s'avancèrent. Les draps étaient soyeux, tout frémissants sur leurs pores ; étourdis de retrouver une saveur qu'ils connaissaient à l'avance, ils respiraient à peine ; Kassoumi s'approcha et se trouva, lentement, tout entier contre le corps lisse. Muette étreinte, parmi l'ondulation de leurs corps aux frissons d'impatience, où leur cœur, mou, faible et comme frais, les suspendait en ce rêve où s'affaissent les minutes[130]...

Mais le moment le plus particulier est davantage celui qui suit dans lequel les deux amants ne formeront plus qu'une seule créature unie par un lien indéfectible :

Ils n'étaient plus homme et homme, amant et partenaire, mais une créature à part, issue de quelque étrange puissance de vie – et ils formaient l'apogée de l'ordre naturel de l'amour, une eau immense qui se serait allongée dans un hamac, et qui ne parlait pas, mais frissonnait. Appuyés l'un contre l'autre de toute la longueur, de toute la largeur de leurs corps chauds et bons, ils étaient à respirer indéfiniment, l'air, ramé du bruit de leur accouplement. De temps à autre, ils échangeaient un mot gentil. Et aucun ne se lassait de voir remuer les lèvres de l'autre, de les voir se détacher et travailler, pour s'exprimer, affirmer cette idée qu'il n'avait jamais aimé, lui aussi, que fuir sa propre angoisse[131].

Ainsi, au lieu de se questionner sur la primauté du détail dans ce roman qui évoqua pour la première fois l'homosexualité en Afrique sub-saharienne de langue française, nous voyons en cela une marque essentielle dans la peinture des mœurs. Yambo Ouologuem ne s'inscrit pas dans une dimension provocatrice mais interroge sa société en laissant libre cours à son imagination qui fait la part belle à cette sexualité tant déniée, récusée et diabolisée. En effet, il faudrait voir dans ce procédé d'écriture qui caractérise le style « ouologuemien » un souci de dire exactement ce qu'il en est de l'homosexualité. Une sexualité, mieux encore, une sexualité à travers laquelle les partenaires se découvrent, se retrouvent et s'aiment. Kassoumi n'avait

[130] *Ibid.*, p. 253.
[131] *Ibid.* p. 254.

jamais éprouvé de désir sexuel pour un autre homme avant Lambert, et pourtant il apparaît ici serein et sûr de ce qu'il fait :

Ainsi, le lendemain, sous le poids du calme frissonnant de son être, Kassoumi a oublié depuis combien de temps il a dormi, assis très droit contre l'autre, serein à en perdre la raison, semblable à son drame jusqu'à cette heure tardive où, tandis qu'il dormait en sachant qu'il dormait, ses pensées se fondaient en une seule songerie, diluée peu à peu dans le rêve engourdi de sa volonté[132].

Une sérénité qui puise son enracinement dans les tréfonds de cet amour naissant. Kassoumi, que l'oisiveté due à l'échec scolaire a rendu solitaire, désœuvré et tourmenté, renaît de ses cendres tel un phœnix, pour réapprendre à vivre et connaître le bonheur dans les bras d'un autre homme :

La tendre timidité, en ces moments-là, éveillait en chacun un afflux de gratitude. Sans rien dire, ils se prenaient les mains et longuement s'embrassaient. Kassoumi, avec un misérable regard de chien battu, en lentes gorgées, buvait le chuchotement saccadé des confidences de leur amour, les buvait comme il aurait mangé des fleurs, des roses aux doigts aériens, sous la douce mastication de son palais contre sa langue. Il aimait ce goût de pétale de rose quand il embrassait l'homme, appréciant jusqu'à cette saveur de fadeur dans l'air de ses narines. Et il semblait que chaque haleine eût une traîne imperceptible, un épaillage de moissons sans cesse refaite : et cela qui naissait, cela qui mourait, cela qui coulait en sève enrobée de la culpabilité de leurs deux corps, c'était lui, Kassoumi, le fils d'esclave, le Nègre acculé, aliéné, occupé à bien naître. Il surgissait au plein de son bouillonnement, habitant le long silence de cette naissance[133].

L'engouement, voire l'enthousiasme de Kassoumi montrent un personnage qui prend plaisir à vivre cette relation sans aucune contrainte ou crainte morales. Au contraire, il se montre

---

[132] *Ibid.*, pp. 255-256.

[133] *Ibid.*, pp. 254-255.

d'ailleurs entreprenant et plein d'entrain à l'égard de son partenaire. Face à ce qui précède, deux interrogations s'imposent à nous : comment comprendre l'aisance avec laquelle il se conduit face à cette sexualité du même sexe, lui le fils d'un esclave ? Pourquoi ne trouve-t-il pas à redire au sujet de cette relation mais la vit plutôt avec bonheur et empressement ? L'intérêt de poser ces question sera de les confronter avec l'imaginaire social qui croit que l'homosexualité est étrangère aux sociétés africaines. Une conception remise en cause par Yambo Ouologuem dans son récit fictif. Ainsi, Kassoumi, fils d'exclave comme le rappelle le narrateur, n'est point dégoûté ou hostile à cette relation l'unissant à un autre homme, mais prend plaisir en revoyant son amant régulièrement, c'est-à-dire tous les jours :

Il revint le lendemain et le surlendemain encore, huit jours, trois semaines, six mois durant, le soir. Et chaque fois après l'accouplement, il savait qu'une fois seul pendant son bain, il resterait de longues minutes immobile, regard fixe et paupières mi-closes, buste assis droit comme contre un chevet, et démesurément levé comme par l'horreur[134].

On notera dans cette volonté de repartir aussi ponctuellement vers son amant une volonté d'asseoir sa relation en la rendant plus responsable et solide. Ainsi, la récurrence ici est gage d'une relation sérieuse et durable ainsi qu'en atteste la durée mentionnée. Ce n'est ni une relation accidentelle ni une aventure d'un soir que le temps rendrait caduques.

En outre, les extraits de textes présentés jusqu'ici mettent en avant les notions de consentement, de désir, d'attirance, d'amour et de réciprocité entre les partenaires qui sont essentielles et capitales dans une homosexualité véritable. Et ce sont ces facteurs que Yambo Ouologuem met en valeur en les soulignant avec insistance et une sorte de dépouillement dans la narration. Ainsi passe-t-on d'une sexualité taboue à une homosexualité ouverte, libre et séparée de tout discours biaisé ou dénigrant.

---

[134] *Ibid.*, p. 257.

Par ailleurs, si la thématique de l'homosexualité a trouvé grâce aux yeux de Yambo Ouologuem, son évocation n'a pas échappé à un des clichés auquel on l'associe souvent : la prostitution homosexuelle masculine. En effet, pour qui a lu *Le Devoir de violence*, l'empressement de Kassoumi à suivre Lambert, son amant, se justifierait par la situation de manque et de dénuement qui le ronge à ce moment-là : il a perdu sa bourse d'études par de mauvais résultats scolaires. La perte de cette bourse aura une conséquence sur tous les domaines de sa vie. Le dénuement est donc total et l'avenir incertain. Le narrateur le dira d'ailleurs sans détours : « L'idée de gagner de l'argent de façon immorale lui apparut si redoutable qu'il n'osait y arrêter sa pensée. Travailler comme ouvrier d'usine ou journalier était également impossible ; et il ne se passerait pas un mois maintenant avant que sa situation devînt insoutenable[135]. » Et c'est précisément dans cette phase de précarité et de survie que Kassoumi se fera aborder. Et si les autres activités intérimaires lui étaient impossibles, qu'en sera-t-il de la prostitution ?

Kassoumi retint des prières. Il n'avait pas le choix. On le désirait, et il lui fallait vivre. Sa tempe frétilla en battements interrogateurs, les forêts démâtées de son sang bouillonnèrent, saccades de nausées et de gratitude, devant l'insistance du regard de l'autre, sel bon comme un baume et chaud moins que son souffle. L'étudiant se leva : il avait accepté de se vendre[136].

Ce *modus operandi* sera repris dans plusieurs romans contemporains francophones traitant de l'homosexualité. Notamment dans deux appartenant à notre corpus primaire, *Le Flamant noir* de Berthrand Nguyen Matoko et *Al Capone le Malien* de Sami Tchak, dans lesquels certains personnages ont des rapports sexuels avec d'autres hommes – souvent plus riches – pour de l'argent ou pour un confort matériel certain. L'évocation de l'homosexualité n'échappe donc pas à ce cliché séculier qui vaut également pour certains couples hétérosexuels. Pour ce qui est

[135] *Ibid*.
[136] *Ibid.*, p. 250.

de Kassoumi, le dénuement dont il fait l'objet le rend vulnérable au point qu'il est prêt à *tout* accepter pourvu qu'il trouve de quoi vivre. Et dans sa quête pour sortir de l'impasse, il y a une sorte de refus à choisir une voie loyale pour gagner de l'argent, celle de faire par exemple quelques activités intérimaires ou journalières. Tout se passe comme si Kassoumi avait une idée précise de ce qu'il ferait au lendemain de cette nuit de tourments au bar. Et maintenant que son choix est fait, rien ne peut plus l'arrêter – quitte à se questionner après – comme lors de ce premier jour après son premier rapport sexuel avec Lambert où son identité est questionnée afin de mieux comprendre ce qui lui arrive :

Pendant que l'autre lui murmurait son amour, il restait à se laver, jusqu'à ne plus savoir qui il était, où il était, jusqu'à ne plus savoir depuis combien de temps il regardait ainsi éperdument le vide immense et silencieux au-dedans de son inquiétude… Puis, le lendemain, ses pas le conduisaient vers sa propre identité : l'angoisse, problème de son corps et de sa peau, le corps, l'argent de son partenaire, qui avait échoué comme lui[137].

Il convient d'apporter une nuance relative à la relation de Kassoumi et de son amant, Lambert. En fait, il s'agit d'un détail très important qui viendrait faire la différence avec les autres relations homosexuelles où certains personnages chercheraient à se faire de l'argent. Dans le cas de Kassoumi, il n'en est pas de même vu que c'est Lambert qui est venu vers lui et non l'inverse. On la dit qu'il est prêt à tout, mais il n'a pas formulé lui-même le vœu de se prostituer. Ce seul facteur permet donc de remettre en cause la dimension pécuniaire qui aurait conduit Kassoumi dans les bras de Lambert, tout riche rentier soit-il. Il y aurait sans doute un autre motif, le même qui le conduisait ponctuellement vers le même partenaire :

Enfin, nouvel après-midi de son désespoir, quand il avait sans bouger fermé en lui les volets, pour prévenir sa soif dévorante de trop voir, un vertige fait de douceur et de bourdonnement l'envahissait, et

[137] *Ibid.*, p. 257.

il sentait alors combien il avait besoin de ce Blanc et de sa chaleur, de sa solitude, besoin de se perdre à travers lui en lui-même. Il se laissa entretenir par son amant, riche rentier de la rue Danton : Lambert, fils naturel d'une Strasbourgeoise, seule femme, avoua-t-il à Kassoumi, qu'il eût désirée, et qui le troublait, le séduisait, l'inquiétait, l'attirant, l'effrayant et l'excitant comme une courtisane, et en même temps comme une vierge. Cet homme fut la providence de l'étudiant. […] En définitive, viveur dégourdi, à sa logique de girouette, il accepta, pour lui permettre d'étudier, de laisser Kassoumi dans sa chambre de la rue Mouffetard, de lui donner, moyennant deux nuits par semaine, de quoi se loger, se nourrir, se vêtir et prendre des leçons particulières[138].

On ne saurait donc réduire cette relation qui « dura dix-huit mois[139] » à un intérêt qui ne soit que financier d'autant plus que l'aimé éprouve désormais à son tour des sentiments plus profonds qui le rapprochent davantage de son amant. Ainsi, la dimension pécuniaire ne serait qu'accessoire devant cette dimension sentimentale à laquelle Kassoumi aspire et qui visiblement semble le préoccuper.

Au regard de ce qui précède, on retiendra donc que l'homosexualité dans le roman de Yambo Ouologuem est questionnée de façon audacieuse, originale et positive. Pour avoir été le premier en Afrique francophone à poser un regard profond sur la sexualité et particulièrement sur l'homosexualité, il a tenté d'interroger en levant le voile sur cette thématique restée jusqu'alors taboue. C'est pourquoi on comprendra la rupture opérée entre Kassoumi et Lambert qui, quelques mois plus tard, se marieront chacun à une femme. Et même si l'homosexualité n'a donc pas ''survécu'' au motif que les deux amants se sont séparés pour vivre uniquement avec leurs femmes respectives, son questionnement aura été d'un grand apport dans la littérature francophone d'Afrique noire. La mise en discours de l'homosexualité a permis de faire face ou

---

[138] *Ibid*., p. 258.

[139] « Leur liaison dura dix-huit mois, que l'étudiant mit à profit, arrachant un pénible succès à son concours d'entrée à l'École d'architecture ; sa bourse d'études fut rétablie. », *ibid*., p. 259.

de rendre compte d'un fait sociétal qui a été longtemps étouffé et mutique. A savoir si deux personnes pouvaient se désirer physiquement, sexuellement et/ou affectivement, sentimentalement.

En fin de compte, dans ce chapitre, nous avons vu que l'homosexualité en Afrique (pour les quelques pays étudiés) a été longtemps niée du fait qu'il n'y avait aucun vocable précis pour la désigner, surtout dans plusieurs langues vernaculaires. Deuxièmement, nous avons tenté, par la suite, de montrer qu'elle pouvait s'identifier dans d'autres sociétés, notamment par le biais de rites initiatiques. En troisième lieu, nous avons donné quelques approches définitionnelles (que nous compléterons au chapitre suivant). Dans le chapitre suivant, nous présenterons enfin le cadre théorique.

Chapitre 3 : harmonisation des approches théoriques convoquées

Ce sont ici les lieu et place de construire notre cadre méthodologique et d'en justifier la pertinence pour cette étude. Et à des fins de clarté, nous dirons que trois postulats théoriques majeurs ont retenu notre attention pour ce travail : la théorie *queer*, la pensée féministe noire et l'intersectionnalité. Nous ferons référence à la théorie queer articulée par la militante et sociologue française Marie-Hélène Bourcier qui, de façon édifiante et constructive, interroge les minorités sexuelles, particulièrement l'homosexualité en France à l'aube des années 2000. Son propos est enrichi par celui de Michel Foucault qu'elle convoquera souvent. Quant aux deux autres approches, elles ont été élaborées aux États-Unis à la fin des années 90 avec pour principales problématiques les injustices sociales dont font « toujours » l'objet les femmes noires africaines-américaines. Conçues toutes deux par des universitaires américaines, la pensée féministe noire et l'intersectionnalité rendent compte des préoccupations de ces femmes noires, lesbiennes, et économiquement défavorisées. En recourant à ces approches, nous montrerons comment l'homosexualité subit le même discrédit d'un pays à un autre, aussi développé soit-il.

I.3.1. La « théorie *queer* » selon Marie-Hélène Bourcier[140]

La théorie queer est une approche sociologique dont l'objectif est de déconstruire les normes qui gouvernent le genre et la sexualité. Elle se fonde sur une défense de plusieurs

[140] Dans *QUEER ZONES* : *politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, Marie-Hélène Bourcier propose une approche définitionnelle de la théorie *queer*. Elle estime que : « Donner une définition du terme est également difficile. Le réflexe a récemment été pris de consulter le dictionnaire français-anglais pour y constater que ''*queer*'' a pu vouloir dire quelque chose comme ''sale pédé ! '' et par extension ''bizarre, étrange''. L'on peut dire sans trop se tromper que d'aucuns se sont fait traiter de ''queer !'' mais que l'incroyable violence du propos est difficilement restituable en français. Pour sonner juste, il faudrait trouver la manière d'exposer la généalogie de la force performative de cette injure (Marie-Hélène Bourcier et Beatriz Preciado, *Le Queer Savoir*, communication au colloque *Les études gaies, lesbiennes et queers : nouveaux objets, nouvelles méthodes, nouveaux enjeux* ; Centre Georges Pompidou, 25 juin 1999, *infra* pp. 195-212). Ce qu'il y a de sûr, c'est que d'autres se sont rapproprié la signification stigmatisante de ce terme et que de cette réappropriation est née une théorisation de la sexualité émanant des minorités gaies et lesbiennes qui a rapidement débordé la sphère homosexuelle au point de bouleverser les conceptions que l'on pourrait se faire du sujet et de l'identité gaie ou lesbienne. » Marie-Hélène Bourcier, *QUEER ZONES : politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, Paris, Balland, 2001, pp. 176-178.

identités sexuelles, particulièrement celles dites de la périphérie, à savoir les LGBTIQA+. De ce fait, la théorie queer demeure donc un mouvement à la fois contestataire et/ou révolutionnaire. Et c'est dans cette veine qu'on citera Marie-Hélène Bourcier pour qui la théorie queer passe par un « positionnement » :

C'est que le positionnement queer résulte d'une déconstruction des identités sexuelles : « Renverser la position de l'''homosexuel'' qui d'objet devient sujet, c'est donc mettre à disposition des lesbiennes et des gais un nouveau type d'identité sexuelle, caractérisée par un manque de contenu définitionnel clair. Le sujet homosexuel peut maintenant revendiquer une identité sans essence. L'identité (homo)sexuelle peut désormais se constituer non en substance mais de manière oppositionnelle, non pas à partir de ce qu'elle est mais en tenant compte de là où elle est, ainsi que de la manière dont elle opère. Ceux qui occupent sciemment un tel lieu marginal, qui assument une identité déessentialisée et de pure position sont à proprement parler queer et non gais[141] »

L'ambition que se donne la théorie queer est de revaloriser l'identité de l'homosexuel, ternie par le discours social. Il cesse d'être, avec la théorie queer, une victime, un paria, un sujet jusque-là méprisé, pour devenir un actant principal qui prend conscience de son statut et le remodèle, le transforme et le charge des valeurs positivement nouvelles. En d'autres termes, l'identité homosexuelle, c'est-à-dire le sujet homosexuel, serait passé, avec la théorie queer, de la condition de dénigrement et de rejet à une condition plus valorisante et en pleine construction. L'homosexuel peut dorénavant se façonner une identité à partir des propos stigmatisants de la

[141] Marie-Hélène Bourcier, *QUEER ZONES : politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, *op. cit*., p. 177 (Citant *Saint Foucault*, Paris, EPEL, 2000). Rappelons que : « Cerner l'apparition de la théorie et des pratiques politiques *queer*, même aux États-Unis où l'on peut avoir la fausse impression que ''c'est là que tout a commencé'' n'est pas chose aisée. La théorie queer ne dispose que de référents récalcitrants. Foucault, grand manitou a postériori de la théorie queer ne serait probablement pas reconnu dans cette appellation. Judith Butler proclamée reine du queer se désigne avant tout comme une féministe, même si elle a joué un rôle central dans la théorie. A cela, il faut ajouter que bien des voix (notamment chez les femmes et les lesbiennes de couleur) s'élèvent non sans raison contre une ''classe'' académique (Gloria Anzaldua) qui ne jurerait finalement que par ''le queer chic'' et aurait fait une mode intellectuelle réservée à des privilégiés […] qui se payeraient le luxe de disserter sur les minorités des minorités. Marie-Hélène Bourcier*, op. cit*., p. 176. »

société dominante (dans laquelle celui-ci aurait vécu). Aussi comprend-on que redéfinir les identités sexuelles se révèle fondamental pour la théorie queer, en ce sens qu'elle découle de cette difficile position sexuellement identitaire. Disons également que ce qui distingue le queer du gay, c'est que ce dernier ne s'est pas encore affranchi de cette injure inhérente au vocable ''queer ! '' (sale pédé !), tandis que l'autre serait cet homosexuel émancipé et ''libre'' de son orientation sexuelle. Même si l'on peut rappeler que les deux conditions restent toujours à construire, à définir. Parce que, comme le dit Didier Eribon :

L'histoire de l'homosexualité, ce n'est pas l'évolution d'une représentation à une autre, d'une manière d'être à une autre, d'une identité à une autre, c'est la cohabitation instable et conflictuelle de modes de vie, d'images, de discours qui, en eux-mêmes d'ailleurs, n'ont aucune stabilité[142].

Que l'on ne perde pas de vue notre intention initiale, qui était de trouver une grille théorique qui prendrait réellement en compte les problématiques posées par des identités homosexuelles (féminine et masculine) dans le cadre de notre corpus d'œuvres romanesques. La reconnaissance de cette identité à part entière, par exemple. Ainsi donc, notre intérêt pour la théorie queer se trouve justifié d'autant qu'elle déconstruit les discours avilissants relatifs à l'homosexualité. Cela est au moins perceptible dans l'assertion suivante :

Gayle Rubin et Eve K. Sidgwick ''ont posé'' les jalons d'une approche critique post-féministe des sexualités qui ne soit ni hétérocentrée ni naturalisante. […] Ainsi donc, la théorie queer serait aussi cet hypertexte constant qui s'est fait et se refait dans le sillage de la déconstruction[143].

Autrement dit, la théorie queer s'est démarquée des courants réflexifs qui mettaient en valeur la conception du naturel et de la norme, lorsqu'il s'agissait de parler de sexualité. Elle se

---

[142] Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, 1999, p. 328.

[143] Marie-Hélène Bourcier, *QUEER ZONES*, *op. cit.*, p. 181.

spécialise sur la remise en cause de ces considérations qu'elle tente de dépasser en les déconstruisant d'abord et en les reconstruisant ensuite. Et la notion de déconstruction trouve tout son sens ici dans la mesure où ce travail ambitionne de « défaire » (Butler) ce qui a été considéré pendant longtemps comme normes sexuelles. Les multiples angles discursifs proposés et soutenus par les auteurs de notre corpus guideront au mieux à asseoir ce projet. La déconstruction voulue sera donc celle qui s'en prend « aux institutions, aux structures sociales et politiques, aux traditions les plus dures, une déconstruction effective et radicale[144]».

De plus, la notion de déconstruction a permis à plusieurs minorités et identités, notamment sexuelles, de se définir et surtout de faire prévaloir leurs différences. C'est dans cette veine qu'il nous a paru nécessaire de la solliciter pour ce travail. Mais parallèlement, la théorie queer demeure très importante et surtout très efficiente en ce sens qu'elle est le résultat de plusieurs autres réflexions substantielles aux identités sexuelles au cours du siècle précédent. Comme nous pouvons le voir dans cette analyse proposée par Beatriz Preciado citée par Marie-Hélène Bourcier :

La politique des identités sexuelles a traversé le mouvement noir, le mouvement féministe et le mouvement de libération gay et lesbien. Elle se situe dans le prolongement des mouvements sociaux américains datant des années 60. A la fin des années 80, des oppositions binaires comme blanc/noir, homme/femme, hétérosexuel/homosexuel, qu'elle avait contribué à cristalliser furent critiquées comme naturalisantes et essentialistes à terme. Au début des années 90, en retravaillant la philosophie poststructuraliste française, la théorie queer proposa une nouvelle lecture des différences et des identités sexuelles : celles-ci seront désormais comprises à travers les effets de la performance du genre et de ses apparences. Dans ce contexte, à la question de l'identité s'en substitue une autre : comment fonctionne la signification et la resignification ? Cette conception d'une identité constituée non par une ''essence'' mais par une opération performative est une des notions clés de la théorie queer[145].

---

[144] Jacques Derrida, ''Vers la déconstruction''. Entretien avec Didier Cahen, *Digraphe*, 1987, p. 11.

[145] Marie-Hélène Bourcier, *QUEER ZONES*, o*p. cit*., (*Le Queer Savoir*), pp. 195-196.

C'est donc cette nouvelle lecture proposée par la théorie queer au début mais également à la fin des années 90 qui nous intéresse beaucoup. En fait, disons que la perspective de lire et surtout de comprendre les identités sexuelles non pas à partir de la dimension naturalisante ou du biologiquement ''correct'', mais plutôt sur la base des expériences diverses rendues perceptibles et visibles par un processus performatif, c'est-à-dire qui fait voler en éclats toute forme de discours dénigrant, stigmatisant voire déshumanisant, trouve sa force dans cette notion de « resignification » qui fait référence à la manière dont le sujet en question (l'homosexuel/le, notamment) prend conscience de ce qu'elle/il est, et décide de donner un autre sens, un autre statut et donc une autre signification à son identité. Pour bien appréhender la notion de ''performance'' ou de ''performativité'', il est judicieux de convoquer d'ores et déjà Judith Butler qui l'entend en ces termes : « La performativité n'est pas un acte unique, mais une répétition et un rituel, qui produit ses effets à travers un processus de naturalisation qui prend corps, un processus qu'il faut comprendre, en partie, comme une temporalité qui se tient dans et par la culture[146]. » Cette invite qui vise à encourager les minorités identitaires (particulièrement sexuelles) à se construire un certain nombre de marquages identifiables, inhérents à leurs milieux a le mérite d'au moins légitimer une culture longtemps décriée, réprimée et parfois bannie et par voie de conséquence non admise au sein de la société dite dominante. Ce ''processus de naturalisation qui prend corps'' est un ensemble d'actes produits quotidiennement au sein même de ces identités sexuelles minorées et qui finissent par devenir commodes, habituels et donc naturalisés. « À force de répéter un acte ''non toléré'' ou ''non tolérable'', celui-ci finit par devenir l'objet de cette itération[147] ».

---

[146] Judith Butler, *Trouble dans le genre*. *Le féminisme et la subversion de l'identité*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Cynthia Kraus, Éditions La Découverte, Paris, 2005, 2006, pour la traduction française, p. 36.

[147] *Ibid.*

Toutefois, l'inévitable question qui nous vient est sans doute celle-ci : pourquoi avoir choisi la ''théorie queer'' comme principale grille théorique pour cette étude ? L'on pourrait trouver plusieurs raisons à cette question. Mais l'une des raisons, sinon la plus édifiante trouve son fondement dans le fait que la théorie queer privilégie les questions sur les identités sexuelles, l'homosexualité notamment. Rappelons tout de même que notre idée de départ était de pouvoir construire et/ou trouver un appareillage qui puisse mettre en relief la problématique de l'homosexualité. C'est justement ce que fait la théorie queer. Comme nous pouvons le lire dans cette approche programmatique proposée par Marie-Hélène Bourcier :

La théorie *queer* se distingue des réflexions post-modernes et post-structurelles dont elle est partiellement issue en ce qu'elle a engendré une repolitisation du champ sexuel : en proposant une critique hyperbolique des centres de formation des identités sexuelles et de genres normatifs ainsi que des formes d'intervention dans l'économie politique des discours disciplinaires qui sont autant de façons de remettre en question les régimes de la vérité et de la biopolitique. En effet, la théorie *queer* problématise et politise non seulement le corps mais aussi – et c'est là sa forte dimension épistémologique – le savoir et la production de vérité, bref les rapports savoir-pouvoir[148].

Nous avons donc un argument qui nous permet de dire que la théorie queer est pertinente pour ce travail, par rapport aux autres domaines de réflexion, en ce qu'elle propose une nouvelle possibilité de requestionner le champ sexuel avec des outils empruntés à diverses formes de savoirs. En fait, elle fonde son ancrage à partir du discours politique qui, lui-même, est tributaire du discours social. Elle ne se contente pas de reproduire ce discours politique, largement dominant, mais elle le reconstruit en lui attribuant des perspectives nouvelles et mélioratives. La théorie queer reste fortement focalisée sur le corps, avec pour fil d'Ariane de réinterroger le discours relatif à la sexualité, en l'occurrence l'orientation sexuelle considérée comme

[148] Marie-Hélène Bourcier, *QUEER ZONES, op. cit.*, pp. 175-176.

marginale. Aussi observe-t-on que sa démarche discursive se fonde justement sur la base de ce qui est majoritairement dit et admis au quotidien. L'idée de ''problématiser'' et de ''politiser'' donc le corps, fait référence à un re-questionnement de l'objet traité. Il s'agit plus concrètement de proposer une ligne directive susceptible de remettre en cause le discours politique dominant et les rapports de pouvoir imposés aux personnes. Ce qui, sans doute, passerait par une sorte de subversion discursive pour les « théoriciens» de la théorie *queer*.

De plus, parce que la théorie queer interroge davantage les questions relatives aux identités sexuelles, la choisir répondrait fortement à une fin à la fois critique et méthodologique. Ce qui reste également valable pour Bourcier pour qui les études queers représentent l'une des critiques les plus radicales de ces dernières années. C'est du moins ce qu'elle soutient :

Si la théorie queer a permis de déconstruire et de politiser à outrance les ressources de la performativité, le savoir queer et la queerisation du savoir se présentent comme l'une des critiques les plus radicales de nos usages de catégories de genre, de sexe, de pensée mais aussi de nos pratiques de savoirs et de la manière dont se pratiquent et se diffusent les savoirs normatifs dans notre société[149].

Aussi remarque-t-on que la problématisation des identités sexuelles est au cœur même de la théorie queer. Par ailleurs, en sus de cette première question, nous aimerions nous tourner vers une autre : comment est née cette approche théorique ? La première question tentait de justifier notre préférence pour la théorie queer. Nous avons indiqué qu'elle interroge au mieux les identités sexuelles et qu'elle s'est également construite à partir d'autres domaines de pensées : philosophique, politique, sociologique, anthropologique et/ou historique. Quant à la deuxième question, son intérêt réside dans le fait que la théorie queer n'est pas née *ex nihilo,* mais à partir d'un constat, d'une incomplétude comme nous allons maintenant le démontrer.

[149] *Ibid*., pp. 211-212.

Aborder la théorie queer sans toutefois évoquer les notions de sexe et de genre pourrait être perçu comme une erreur de départ dans la mesure où ce sont ces notions qui ont donné naissance à ladite théorie. En effet, l'idée de dissocier le sexe biologique du sexe social et/ou du genre demeure une de ses préoccupations majeures, un axe de réflexion qui lui est inhérent. Et Marie-Hélène Bourcier, à la suite de beaucoup d'autres, le rappelle en ces termes : « Mine de rien, les lesbiennes, les trans, les intersexes et les gays n'arrêtent pas de dire et de montrer que les genres ne sont pas fonction du clitoris ou des couilles[150] ». Aussi observe-t-on que la théorie queer défend l'idée selon laquelle le genre ne serait pas consubstantiel au sexe biologique mais à plusieurs autres critères (la liberté de choisir, de décider par soi-même, par exemple) distincts des organes génitaux. Ainsi, ce n'est plus la famille, partant la société qui déciderait du genre d'un individu mais lui-même en fonction de ses aspirations, de ses attentes indépendamment de sa génitalité. C'est ici donc que l'on dissocie le sexe du genre, c'est-à-dire qu'un sexe biologique X cesse immédiatement de renvoyer ou de correspondre à un genre Y. Dans son ouvrage de référence le *Deuxième Sexe*, Simone de Beauvoir parvient à bien faire la distinction entre le sexe biologique et le genre. Mais encore, elle va plus loin en montrant que les femmes ne seraient pas exemptes de masculinité ou d'atouts ''masculins'', comme cela a été socialement défendu. Prenant appui sur ce raisonnement, les hommes seraient également dotés de ''féminité'', de sensibilité. Les critères de masculinité ou de féminité ne sont donc pas spécifiques à tel groupe au détriment de tel autre. C'est du moins ce qu'affirme Simone de Beauvoir :

En affirmant que toutes les femmes masculines ne sont pas des lesbiennes […] et que toutes les lesbiennes ne sont pas masculines […], Beauvoir (*Deuxième Sexe*), dissocie clairement sexe biologique et genre. Elle déconnecte la masculinité de toute détermination biologique ainsi que ses interprétations pathologiques dont participe la théorie de l'inversion appliquée à la lesbienne ; théorie selon laquelle les

[150] *Ibid.* pp. 102-103.

lesbiennes seraient des hommes prisonnières d'un corps de femme comme le prouveraient assez certains signes astrologiques : clitoris anormalement développé, absence des hanches, taille réduite des seins, etc. [Aucun destin anatomique ne détermine leur sexualité][151].

Le lecteur constatera que c'est plutôt Marie-Hélène Bourcier qui commente les propos de Simone de Beauvoir. La théorie de l'inversion à laquelle Bourcier fait allusion a été largement développée par Marcel Proust dans *Sodome et Gomorrhe*. Ceci dans la perspective de montrer que l'homosexualité serait une orientation sexuelle ''anormale'' ou contre-nature. Ce faisant, les sujets homosexuels (femmes/hommes) seraient des invertis, voire des hermaphrodites.

Dans *Réflexions sur la question gay*, Didier Eribon revient sur cette notion d'inversion tant évoquée par Marcel Proust :

Au point de départ, la théorie proustienne tient que l'homme homosexuel est en fait une femme et recherche l'homme hétérosexuel qui est un vrai homme. Mais, dans la mesure où l'hétérosexuel, par définition selon Proust, ne saurait s'intéresser sexuellement ou affectivement à l'homosexuel, puisqu'il aime les vraies femmes, l'inverti doit en général se contenter de relations avec d'autres invertis, dont il s'efforce d'imaginer qu'ils sont des vrais hommes, sauf si l'argent lui donne accès à ces derniers. Alors que l'inverti peut avoir l'illusion d'être semblable à l'hétérosexuel qu'il désire, et donc d'être un homme désirant un homme, tel « le snob qui se croit noble », il est en fait semblable à l'autre inverti vers lequel il est nécessairement conduit. Ce sont alors deux « femmes » qui se rencontrent, mais elles ne sont pas vraiment des femmes, mais des êtres hermaphrodites qui comportent en eux les organes des deux sexes, comme dans les temps initiaux, avant l'apparition générale de tous les êtres[152].

---

[151] *Ibid*., pp. 139-140.

[152] Didier Eribon, *Réflexions sur la questions gay, op., cit*., p. 123. [Citant un passage de *Sodome et Gomorrhe*, p. 31].

Toujours dans la même veine et plus explicitement, Didier Eribon ajoute : « L'homosexuel croit qu'il est un homme qui aime les hommes, alors qu'il est une femme qui aime les hommes. Ce n'est pas un amour pour le même « sexe », ou le même « genre », mais un amour pour l'autre « sexe » ou l'autre « genre »[153]». L'inverti, qui est considéré comme un être hermaphrodite, se voit donc ''refuser'' son amour, ses préférences pour les personnes de même sexe que lui. Ce déni traduirait sans doute une ''incompatibilité'' de ses désirs avec les sujets désirés. Et le seul fait qu'il soit déjà perçu comme un être ayant les deux sexes amplifierait davantage la complexité de son orientation sexuelle. Ce qui conséquemment déboucherait sur une non-reconnaissance de son identité sexuelle ? Si l'orientation homosexuelle de ce dernier est jugée non stable, voire politiquement ''incorrecte'', du fait de l'ambivalence de ses organes génitaux, de quel type de sexualité cet individu peut-il se prévaloir ? La primauté mise sur ses organes sexuels n'empêcherait-elle pas de mieux cerner la véritable identité ou orientation sexuelle dudit individu ? Dans la mesure où le sexe ne devrait pas être le seul élément pouvant déterminer le genre des individus, partant leur orientation sexuelle. C'est là le point de vue que tente de défendre Marie-Hélène Bourcier, à la suite de Simone de Beauvoir. Toutefois, si la première citée reconnaît aux lesbiennes et gays leur sexualité, il n'en est pas de même de Marcel Proust, pour lequel l'homosexuel véritable n'existerait pas :

D'après la théorie toute fragmentée que j'ébauche ici, il n'y aurait pas en réalité d'homosexuels. Si masculine que puisse être l'apparence de la tante (Balzac), son goût de virilité proviendrait d'une féminité foncière, fût-elle dissimulée. Un homosexuel, ce serait ce que prétend être de bonne foi un inverti[154].

[153] *Ibid*., p. 121.

[154] Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, p. 32, [cité par Didier Eribon dans son ouvrage précité, p. 121].

Ce discours social sur la non-authenticité des homosexuels est hérité du XIX siècle. C'est du moins ce que pense Marie-Hélène Bourcier qui estime que les propos circulaires sur les identités sexuelles ont dès le départ été biaisés par les discours dominants. C'est pourquoi elle ambitionne de défaire ces discours socio-politiques par une action qu'elle nomme de tous ses vœux la ''resexualisation''. Mais il n'y a pas de resexualisation sans l'action contraire, c'est-à-dire sans la ''désexualisation'' :

Même si l'on réussit à faire de la désexualisation le résultat d'une volonté, cette volonté consiste à se défaire non du fantasme mais du fantasme du ''psy'' c'est-à-dire du discours psychanalytique sur le sexe. Et si la désexualisation se produit, ce n'est pas tant parce que Foucault le veut mais parce que le régime disciplinaire sur le sexe qu'est majoritairement le discours psychanalytique, du fait même qu'il s'est fondé sur la possibilité d'objectiver, de catégoriser et d'interpréter des actes sexuels, est aveugle. D'où cette impossibilité pour certains passants de savoir ce que je vais appeler la resexualisation dont viennent de se rendre coupables les deux garçons. Car désexualiser ce n'est pas simplement dégénitaliser mais resexualiser, c'est-à-dire réaffirmer l'indissociable relation entre sexe et lieu social, sexe et apprentissage, sexe et politique, sexe et géographie. […] La resexualisation se traduit par une relocalisation et une resocialisation qui laissent apparaître et se produire de nouveau et autrement la dimension sociale, politique et épistémologique du sexe. Elle est synonyme de contre-productions de pratiques et de savoirs différents, de création de relations différentes entre les personnes qui font du sexe ensemble[155].

C'est pourquoi l'objectif de cette resexualisation est donc de mettre en œuvre un autre type de discours sur le sexe, qui serait nouveau et/ou différent et remettrait en question celui construit depuis lors tant sur les pans social, politique et épistémologique. Or ce discours sur le sexe, qui a été longtemps mis en avant, reste foncièrement psychanalytique, c'est-à-dire construit autour

[155] Marie-Hélène Bourcier, *QUEER ZONES*, *op. cit*., pp. 84-85.

de considérations qui renverraient immédiatement à la sphère pathologique ou du cliniquement ‘’incorrect’’. C’est dans cette perspective que « la désexualisation est la riposte à opposer aux savoirs dominants qui ont imposé la vérité du sexe et bon nombre de catégories sexuelles. L’enjeu est épistémologique, il s’agit de se débarrasser du discours sur le sexe et de se défaire de la volonté de savoir[156] ». La théorie queer est donc née dans le but de repenser et surtout de proposer un regard nouveau et révolutionnaire relatif aux savoirs discursifs sur le sexe. Toutefois, cette entreprise ne s’est pas construite sans heurt, au contraire, elle a plutôt remis à jour certaines thèses qui avalisaient des concepts fondamentaux tels que ‘’nature’’, ‘’culture’’, ‘’homme’’, ‘’femme’’, entre autres.

Loin de nous la prétention de toutes les reprendre ici. Pour une raison méthodologique, nous n'examinerons donc que deux d’entre elles, défendues respectivement par Simone de Beauvoir et par Monique Wittig. Commençons par cette dernière qui, défendant un projet construit autour d’un groupe nominal, a par ailleurs donné naissance à l’un de ses ouvrages les plus célèbres, voire le plus connu : « *La Pensée straight* ». Et comme notre propos s’appuie sur les analyses discursives de Marie-Hélène Bourcier, nous nous permettons encore une fois de la citer ici :

‘’La pensée straight’’ définie par Monique Wittig renvoie au jeu de catégories de pensée présentées comme naturelles qui sont massivement utilisées dans la théorie et les sciences humaines : « Il s’agit de ‘’femme’’ ‘’homme’’ ‘différence’’ et de toute la série de concepts qui se trouvent affectés par le marquage y compris des concepts tels que ‘’histoire‘’ ‘’culture’’ ‘’réel’’. » L’un des intérêts de l’historiographie queer est justement de décentrer la pensée straight[157].

Nous constatons donc que l’enjeu est de se défaire de tout discours, de toute pensée dont le fondement serait de reconnaître à certains concepts des caractéristiques naturelles ou

[156] *Ibid.*, p.104.

[157] *Ibid.*, p.125.

naturalisantes. La pensée straight a également consolidé la façon de voir ou de penser en ce sens qu'elle a rendu presque ''canonique'' ce qui relèverait du ''normal'', du ''correct'' de ce qui le ne serait pas. C'est donc en réaction contre ces systèmes de pensée que la théorie queer s'enracine avec pour enjeu de revenir, comme le préconise Theresa De Lauretis, sur « les constructions discursives et les silences construits en ce qui concerne les rapports entre race, identité et subjectivité dans les pratiques des homosexualités et les représentations de désir entre personnes de même sexe[158] ».

Au-delà d'une certaine ''normalité'', ou du politiquement correct, au sujet des identités sexuelles soutenue par Monique Wittig dans *La Pensée straight,* la situation des sujets homosexuels se trouve toujours au cœur du projet queer. Comment ces derniers sont-ils perçus par l'auteure du *Deuxième Sexe* ? Reconnaît-elle l'homosexualité comme une sexualité à part entière ou au contraire celle-ci serait pour elle une pure sexualité circonstancielle ou de situation ? La ligne directrice défendue par Simone de Beauvoir repose sur une non-reconnaissance de l'homosexualité comme une orientation sexuelle stable et autonome. Elle verrait en elle plutôt une sorte d'option à laquelle les personnes homosexuelles se livreraient afin de venir à bout d'une quelconque frustration rencontrée dans les relations hétérosexuelles antérieures :

Homosexualité situationnelle ou homosexualité de situation (Beauvoir). Ce qui revient à définir l'homosexualité comme une phase, un stade qui doit être abandonné voire dépassé, au mieux décidé. Qu'il s'agisse de l'homosexualité adolescente pré-hétérosexuelle motivée par une peur du sexe masculin, c'est-à-dire de la pénétration causée par l'étrangeté radicale – supposée – du corps masculin ; ou de l'homosexualité de situation post hétérosexuelle et déceptive : celle des femmes hétérosexuelles qui se consolent de leurs amours ratées dans un *no man's land* où s'épanouissent les amours féminines saphiques, douces et passives, où existe un parfait continuum physique et sexuel entre les corps supposés

[158] *Ibid.,* p. 119. [Theresa De Lauretis, *Différences*, 1991, cité par Bourcier].

identiques. En fait, Beauvoir, les psychanalystes, les psychologues ont en commun de tolérer l'homosexualité à condition qu'elle puisse se résumer à une phase que celle-ci soit d'ordre politique ou psychologique. Beauvoir pense comme Freud[159].

Cependant, cette conception beauvoirienne de l'homosexualité qui verrait dans les unions de personnes de même sexe un caractère passager, voire accidentel, présente de multiples « rejets », pour emprunter le mot de Marie-Hélène Bourcier :

Paradoxalement, la définition étendue de l'homosexualité articulée par Beauvoir entraîne un quadruple rejet des lesbiennes : leur invalidation en tant que sujet politique, le rejet de la sexualité lesbienne exclusive, le rejet d'une identité de genre masculine constante et, pour finir, le rejet d'une culture source de nouvelles formes de sociabilité. […] ''La plupart des lesbiennes refusent l'homme avec réticence'' (Beauvoir). Cette étrange affirmation est aussi la clé de la conception que se fait Beauvoir de ce qu'il faudrait appeler la lesbeauvoir plutôt que la lesbienne[160].

''Le rejet de la sexualité exclusive et le rejet d'une culture source de nouvelles formes de sociabilité'' constituent pour Marie-Hélène Bourcier des axes focaux de sa théorie. Pour cette dernière, l'homosexualité ne saurait représenter une phase, un stade dans la vie des sujets homosexuels qu'il faudrait quitter après. Elle serait plutôt vue comme une orientation sexuelle qu'une certaine minorité verrait comme une possibilité ou alors comme une alternative à « l'hétérosexualité obligatoire ». C'est donc à la fois une orientation sexuelle et un champ sexuel à partir desquels plusieurs identités sexuelles dites mineures se définissent, se pensent avec pour toile de fond de réinventer, réorganiser voire repenser les constructions discursives inhérentes à la sexualité dans les sociétés actuelles. C'est précisément l'idée que défend la théorie queer :

---

[159] *Ibid.*, p. 143.
[160] *Ibid.*, p. 144.

Le but est plutôt de concevoir l'homosexualité comme une position à partir de laquelle il est possible de connaître, de la concevoir comme possibilité légitime de savoir. Selon cette vision foucaldienne d'un ''gai savoir'', d'une science gaie, l'homosexualité n'est pas quelque chose mais une position excentrique qui doit être exploitée et explorée : un site potentiellement privilégié pour critiquer et analyser les discours culturels[161].

Au regard de tout ce qui précède, nous pouvons donc dire que la théorie queer est née d'une volonté qui inciterait les LGBTIQA+ à aspirer à de nouvelles formes de sociabilités relatives à ces diverses orientations sexuelles jusqu'ici encore marginalisées. Cette nouvelle perspective offerte aux identités sexuelles, particulièrement à l'homosexualité, s'est construite à partir des postulats dominants, c'est-à-dire les « discours culturels » sur le sexe, qu'elle a tenté de déconstruire dans un premier temps, pour ensuite s'en démarquer par une action consistant à revaloriser cette orientation sexuelle toujours prise comme anormale. De plus, en réaffirmant que le sexe ne détermine pas nécessairement le genre, cette approche queer ouvre un champ où les individualités sexuelles peuvent coexister et donc devenir possibles et surtout non stigmatisables.

C'est donc en cela que nous pensons que la théorie queer suggère une réelle prise de conscience de soi-même, une sorte de mécanisme qui inciterait particulièrement les minorités sexuelles vers plus de maturité et d'affirmation de soi. Aussi comprend-on qu' « après avoir déconstruit les savoirs, on construit en permanence un soi, un certain rapport à soi. Il faut s'inventer, se créer, prendre soin de soi, développer un style de vie, une technologie de soi, une éthique de soi[162] ». C'est là précisément que réside la pertinence de cette approche pour étudier

---

[161] *Ibid*., p. 144.

[162] *Ibid*., p. 185. Mais également pour aller plus loin : « Ce que dit Spivak des ''subalternes'' (que l'on peut désigner comme étant ceux qui ne font pas partie de l'élite, les divers groupes sociaux subordonnés) en revenant sur le travail du collectif des historiens indiens (Gayatri C. Spivak, *Subalternes. Studies, Desconstructing Historiograpgy* 1996 (Londres & New York), qui ont entrepris de réécrire l'histoire coloniale du point de vue de l'insurrection paysanne, vaudrait pour les ''subalternes'' des minorités sexuelles. », *ibid.*, pp. 209-210.

notre corpus, dans sa capacité à suggérer, à inciter ou à amener les personnes minorisées vers plus d'émancipation. Les personnages homosexuels (hommes et femmes) de notre corpus traceront des chemins – souvent très sinueux – qu'ils suivront par la suite afin d'échapper aux ''mailles'' des commodités morales et sociétales.

De plus, cette prise de conscience conduit à un autre niveau, celui de la résistance ou de la défense de son identité. En effet, la théorie queer suggère aussi de faire face au pouvoir en lui opposant une « résistance » comme stratégie de contestation et de riposte. Ce qui immédiatement passerait par une implication à la manière dont les savoirs sont produits. En fait, c'est surtout aux sujets dominés, notamment les minorités identitairement sexuelles qu'incombe la responsabilité de manifester un intérêt particulier pour leurs droits : en voulant par exemple sortir de toute posture aliénante, méprisante. Et c'est dans cette perspective que Bourcier pense que : « La première forme de résistance consiste à contrer la volonté de savoir. Comment ? En construisant une relation différente au savoir justement qui peut se traduire par exemple, par un rapport renouvelé à l'archive et à la vérité (la démarche généalogique[163]*)*. » Cette quête de vérité demande une certaine prédisposition d'esprit car elle ne peut s'obtenir qu'au fil d'un long processus d'expérimentations :

Le travail intellectuel, la fréquentation des documents peuvent déboucher sur une expérience et une transformation : aller vers le document pour montrer comment une vérité s'est établie ; transformer la relation que nous entretenons avec nous-mêmes et notre univers culturel, en un mot avec le savoir et les effets de savoir-pouvoir, puisqu'en identifiant certains mécanismes de pouvoir il serait possible de s'en détacher en les percevant de manière tellement différente. Contrer la volonté de savoir, construire un rapport au savoir différent consiste aussi à s'interroger sur la circulation de savoir, sa diffusion et à essayer de la modifier. […] Une autre manière de contrer la volonté de savoir consiste à pratiquer

[163] *Ibid.*, p. 184.

sciemment le retournement des discours disciplinaires. Selon Foucault, le discours est à la fois un effet de pouvoir et un point de résistance, dans un instrument possible[164].

Ainsi l'on pourrait citer comme exemple l'association *Act Up*[165] pour qui le militantisme a constitué une véritable forme de résistance, voire un retournement de pouvoir. En effet, les mouvements de protestation menés autour des deux dernières décennies du siècle dernier ont été d'un écho favorable au moins à deux niveaux : d'abord parce que plusieurs minorités, notamment les malades du sida et les communautés LGBT, ont été publiquement et majoritairement soutenus ; et d'un autre côté parce qu'également le pouvoir répressif a perdu son ampleur, voire surtout que son autorité a été contestée et remise en cause.

En fin de compte, retenons que la théorie queer reste l'axe théorique central de ce travail. Sa spécificité et sa pertinence dans le traitement des problématiques relatives à l'homosexualité (pour ce qui est de notre cas) suscitent notre intérêt. Le choix de citer les travaux de Marie-Hélène Bourcier se trouve donc fondé et se justifie surtout par sa capacité à « réesthétiser » les discours et savoirs queer. On ne manquera pas de souligner qu'elle se focalise spécifiquement sur les identités sexuelles avec pour leitmotiv de requestionner ou réinterroger les concepts tels que : savoir, pouvoir et sexualité. Comme nous l'avons précédemment vu, la théorie queer a permis de déconstruire les principaux discours relatifs aussi bien au sexe qu'au genre et cela a finalement contribué à la sociabilisation mais également à une meilleure visibilisation des LGBTIQ. Pour ce qui est des gays et lesbiennes – le thème qui mobilise notre attention – dans notre corpus, l'affranchissement et la démarcation des normes sociétales ou morales seront encore plus articulées et affirmées. Au reste, la pertinence de la théorie queer n'empêche pas de

[164] *Ibid.,* pp. 184-185.

[165] Association militante française de lutte contre le VIH/sida créée en juin 1989 par le journaliste et écrivain Didier Lestrade.

recourir à une autre approche dont les principaux sujets sont les femmes noires marginalisées, défavorisées et lesbiennes.

III.3.2. *La Pensée féministe noire* de Patricia Hill Collins

Aborder l'étude de notre corpus, en particulier des œuvres de Frida Ekotto, sans convoquer ce que Patricia Hill Collins a vivement appelé « la pensée féministe noire », aurait été manquer de rigueur scientifique tant son contenu propose de multiples et pertinents angles méthodologiques, théoriques et critiques dont ce travail de recherche a besoin. En effet, les analyses faites sur les lesbiennes noires états-uniennes, les stratégies de valorisation des femmes noires des États-Unis et le militantisme hautement soutenu dans ce livre aideront à enrichir notre propos. *La Pensée féministe noire* est un texte majeur[166] pour qui s'intéresse aux problématiques relatives aux identités sexuelles notamment. Tentons de restituer tout d'abord l'objectif de l'ouvrage et surtout les fondements d'une telle pensée. Ainsi pour les besoins de clarté, disons que deux aspects ont retenu notre attention : le premier répond à la question du pourquoi ? C'est donc celle-ci qui révèle l'objectif principal de l'ouvrage et donc ce que l'auteur a voulu dire. Ensuite, se pose le second aspect qui est d'ordre épistémologique. Ici, on est dans la question du comment s'est construit cet ouvrage ou à partir de quelle démarche épistémologique nous pouvons considérer *La Pensée féministe noire* comme importante pour notre travail. C'est donc sur ces deux aspects (principalement) que nous souhaitons nous appesantir maintenant. Signalons toutefois que si Patricia Hill Collins aborde dans son texte une kyrielle de problématiques liées aux femmes noires étasuniennes (entre autres, la race, la classe, le sexe, la sexualité, l'appartenance nationale, l'âge et l'ethnicité), ce qui rend ce dernier dense et riche, notre propos ne s'étendra pas jusque-là, car nous nous focaliserons uniquement

[166] Le titre original est : *Black Feminist Thought*, publié pour la première fois en 1991, puis en 2001 aux États-Unis, avec quelques modifications. Quant à la traduction, très récente, elle date de 2016 et c'est celle-ci qui nous intéresse.

sur la sexualité. Et cette dernière ne va pas sans toucher la race et la classe. Donc pour ne point saturer notre propos, nous resterons sur la sexualité de ces femmes noires étudiées.

III.3.2.a *La Pensée féministe noire* : articulation et fondement

Même si l'ouvrage a été publié en 1991 (pour la première édition) et revu en 2001 dans la seconde édition, *La Pensée féministe noire* peut au moins se prévaloir d'être une sorte de synthèse de tous les principaux mouvements de lutte contre l'oppression, l'aliénation, l'objectivation des minorités aux États-Unis, en l'occurrence des femmes noires. Mouvement, avons-nous dit ? Si un mouvement peut être considéré comme une tendance, une vision du monde visant à lutter contre une domination quelconque, et défendant les droits de ce qu'on marginalise, discrimine ou prive de liberté, alors nous dirons sur cette base que *La Pensée féministe noire* est un mouvement. Mais un mouvement politique, intellectuel et militant. Cependant, pour son auteur, c'est un « *tout* » : « Je présente plutôt la pensée féministe noire comme un tout largement cohérent, parce qu'il me semble que cette approche convient au contexte actuel[167]. ». Parce qu'il est un *tout cohérent,* ce livre nous semble le plus à jour tant au niveau thématique qu'au niveau de ses centres d'intérêt. C'est d'ailleurs pourquoi notre choix s'est porté sur lui car, en lui, nous retrouvons toutes les autres auteures (conférencières, militantes, universitaires) américaines ayant abordé ces thématiques. De la pionnière Maria W. Stewart[168] à la nouvelle génération en passant par des figures emblématiques comme Maya Angelou, Tony Morrison, Angela Y. Devis, Beverly Guy-Sheftall, Audre Lorde, Kimberle

---

[167] Patricia Hill Collins, *La Pensée féministe noire. Savoir, conscience et politique de l'*empowerment, p. 21. Traduit de l'anglais (États-Unis) par Diane Lamoureux, les éditions du remue-ménage, Montréal, 2016 (Tous droits réservés. Traduction française autorisée par l'édition anglaise, *Black Feminist Thought*, 2e édition, 2009, publiée par Routledge, une division de Taylor & Francis Group LLC).

[168] « Première femme étasunienne à faire des conférences publiques sur des enjeux politiques et à nous avoir laissé des textes, cette intellectuelle noire précurseure des États-Unis a anticipé sur une série de thèmes qui seront repris ultérieurement par une lignée de féministes noires », *ibid.*, p. 35.

Williams Crenshaw, entre autres. Toutes ces écrivaines sont vivement convoquées dans l'ouvrage de Patricia Hill Collins que nous convoquons : *La Pensée féministe noire.* Concrètement, pourquoi *La Pensée féministe noire* a-t-elle été écrite ? L'auteure, dès la préface, répond :

Au point de départ, j'ai écrit *La Pensée féministe noire* (*Black Feminist Thought*) pour aider à outiller les Africaines-Américaines. Je savais que lorsque la conscience d'une femme noire se transforme quant à sa compréhension de sa vie quotidienne, elle acquiert du pouvoir. […] *La Pensée féministe noire* visait à rendre compte de l'existence de ce savoir et à en cerner les formes. Mon objectif de montrer comment le savoir peut promouvoir l'*empowerment* des Africaines-Américaines demeure intact. Ce qui a changé toutefois, c'est ma compréhension du sens de l'*empowerment* et de ce qui lui donne naissance[169].

En effet, la pensée féministe noire est particulièrement adressée aux femmes noires états-uniennes, c'est un fait et l'auteure justifie ce choix[170]. L'ouvrage est donc un outil participant à l'éveil des consciences des Africaines-Américaines. On comprendra que ce leitmotiv qui a pour fil d'Ariane d'équiper ces dernières repose sur l'instruction. Et la tâche qui consiste à outiller les Africaines-Américaines suppose une réalité à laquelle celles-ci feraient face car sinon pourquoi voudrait-on les outiller ? Et cette réalité, plutôt plurielle, s'appelle « oppression ». En fait, les Africaines-Américaines font l'objet d'une multiplicité d'oppressions, que Patricia Hill Collins a su justement qualifier « *d'oppressions enchevêtrées* ». C'est en cela qu'outiller ces femmes par l'instruction, le savoir, devient une base essentielle pour pouvoir exercer l'*empowerment*.

---

[169] *Ibid*., p. 23. (Préface de la deuxième édition).

[170] *Ibid*., p. 19. « Dans ce livre, en plaçant les perspectives des femmes noires au centre de l'analyse, non seulement je privilégie leurs idées, mais j'encourage les féministes blanches, les hommes afro-américains et tous les autres à analyser les différences et les similitudes entre leurs propres points de vue et celui des Africaines-Américaines ».

« Empowerment » signifie : « donner du pouvoir », « rendre le pouvoir » aux personnes sur le terrain. […] L'idée, c'est qu'ils peuvent changer, eux-mêmes, les choses et les lois, s'ils se mobilisent vraiment. Nous sommes là pour les aider, mais le pouvoir est entre leurs mains. Tout doit être fait par la base. Le miracle, c'est que, même si chacun choisit sa propre direction, tout le monde va, en fin de compte, dans le même sens. L'empowerment, c'est le secret de l'Amérique.[171]

Et (re)donner le pouvoir à ces Africaines-Américaines leur permettrait de mieux lutter contre toutes les formes d'oppressions elles-mêmes. Patricia Hill Collins a vu le nœud du problème en diagnostiquant que si ces femmes noires sont objectivées, opprimées ou aliénées, c'est en grande partie parce que la majorité est sous-informée ou moins consciente des différents systèmes oppresseurs qui leur font face. Et comme l'enjeu majeur est de « résister » à cette sorte de Léviathan qu'est l'oppression, elle invite ces femmes à s'équiper psychologiquement, moralement et politiquement.

De la même façon, l'objectif global de la pensée féministe noire étasunien est de résister à l'oppression, tant sur le plan de ses manifestations pratiques que sur celui des idées qui la justifient. Si les oppressions enchevêtrées n'existaient pas, la pensée féministe noire et les autres savoirs alternatifs du même genre deviendraient inutiles. Comme théorie sociale critique, le féminisme noir vise à outiller les Africaines-Américaines confrontées à une injustice qui relève de ces oppressions enchevêtrées[172].

« Résister à l'oppression », voilà un facteur capital que les Africaines-Américaines devront donc intégrer car faisant entièrement partie de ce savoir à acquérir. Mais ce n'est pas tout, dans la mesure où il convient surtout de circoncire le champ de « combat ». Pour ce faire, identifier et nommer ces oppressions enchevêtrées sont essentiels parmi ce processus de neutralisation du

---

[171] Frédéric Martel, *Global Gay. La longue marche des homosexuels*, *op. cit.*, pp. 111-112.

[172] Patricia Hill Collins*, La Pensée féministe noire, op. cit.*, p. 65.

problème. Et c'est justement ce que fait Patricia Hill Collins en commençant par définir ce qu'est l'*oppression*, ensuite en citant les principales oppressions enchevêtrées et, enfin, en indiquant comment celles-ci doivent être cernées, appréhendées et/ou combattues au grand profit des Africaines-Américaines.

L'oppression décrit toute situation injuste dans laquelle, systématiquement et durant une longue période, un groupe dénie à un autre l'accès aux ressources sociales. La race, la classe, le sexe, la sexualité, l'appartenance nationale, l'âge et l'ethnicité, entre autres, organisent les principales formes d'oppression aux États-Unis. […] L'oppression des Africaines-Américaines englobe trois dimensions interdépendantes. Premièrement, l'exploitation du travail des femmes noires, indispensable au capitalisme étasunien – « le fardeau des chaudrons et des marmites » emblématique de la longue histoire de confinement des femmes noires dans les emplois domestiques –, correspond à la dimension économique de l'oppression. […] Deuxièmement, la dimension politique de leur oppression a nié aux Africaines-Américaines les droits et libertés couramment garantis aux citoyens mâles blancs. […] Finalement, les archétypes normatifs qui leur étaient imposés, datant de la période esclavagiste, attestent de la dimension idéologique de l'oppression des femmes noires étasuniennes[173].

En effet, énumérer ces trois dimensions d'oppressions permet de mieux les cerner. Pour ce qui est de la dimension économique de l'oppression, l'auteure pense que la tendance a longtemps consisté à contraindre les Africaines-Américaines dans des activités domestiques, manuelles, ce qui, conséquemment, a débouché au confinement, à l'assujettissement ou à l'exploitation de ces femmes noires américaines depuis belle lurette. Ensuite, dans la dimension politique de l'oppression, Patricia Hill Collins fait remarquer que cette oppression a surtout consisté en la violation des droits fondamentaux des Africaines-Américaines, en leur refusant, par exemple, le droit au vote, le droit à l'instruction, l'exclusion de la fonction publique et/ou le déni d'un traitement équitable dans le système judiciaire. Toute cette oppression a conduit

[173] *Ibid.*, pp. 39-40.

donc à la subordination politique de ces femmes. Enfin vient la dimension idéologique de l'oppression, qui consiste à stigmatiser les Noires américaines en leur attribuant des critères stéréotypés, notamment de la femme prostituée, la mère monoparentale éternellement assistée ou de la nourrice. Ces rôles avilissants et péjoratifs ont été – faut-il encore le rappeler ? – monnaie courante pendant la période esclavagiste et ont joué un rôle important dans l'oppression des Africaines-Américaines. Ainsi, Patricia Hill Collins pense que : « Cet assemblage apparemment sans accrocs d'économie, de politique et d'idéologie fonctionne comme un système hautement efficace de contrôle social servant à cantonner les Africaines-Américaines dans une place assignée et subordonnée[174]. ». Cette place à la fois assignée et subordonnée est donc à l'origine de *La Pensée féministe noire*, ou du moins c'est pour s'insurger contre cette subordination des femmes noires étasuniennes qu'est née *La Pensée féministe noire*. L'auteure voit effectivement une possibilité de sortir de celle-ci par la voie du militantisme des Africaines-Américaines. Mais la sensibilisation de ces dernières, ou pour reprendre ses mots « outiller les Africaines-Américaines », était la condition *sine qua non* pour sortir de cette oppression quotidienne. Toutefois, ce militantisme a pour finalité de rendre et/ou faire justice à celles et ceux que les oppressions avaient spoliés, marginalisés et opprimés. C'est du moins une des spécificités de la pensée féministe noire comme le souligne son auteure.

La singularité de la pensée féministe noire comme théorie sociale « critique » réside dans son engagement en faveur de la justice, tant pour les Noires étasuniennes comme collectivité que pour les autres groupes sociaux opprimés. […] Chaque groupe social développe une conception du monde qui évolue constamment et lui sert à comprendre et à évaluer sa propre expérience[175].

---

[174] *Ibid.*, p. 40.

[175] *Ibid.*, p. 47.

Et ce qui reste saisissant pour nous lecteur, c'est de remarquer qu'elle ne s'approprie pas le monopole du militantisme, mais désire équiper, outiller les autres, c'est-à-dire les Africaines-Américaines afin qu'elles puissent posséder elles-mêmes leurs armes pour mieux se défendre face à ces oppressions enchevêtrées. Cependant, le militantisme n'est que l'autre revers de la même médaille car il existe pour résister à l'oppression qui lui fait face. C'est en cela que Patricia H. Collins estime que ces deux pans forment une dialectique qui révèle comment les Africaines-Américaines ont été longtemps reléguées au second rang dans toutes les couches de la société.

Cette dialectique de l'oppression et du militantisme, la tension entre l'occultation des idées des Africaines-Américaines et notre militantisme intellectuel face à cette suppression, constitue la politique de la pensée féministe noire aux États-Unis. De plus, la compréhension de ce rapport dialectique est cruciale pour évaluer comment la pensée féministe noire étasunienne […] est profondément inscrite dans un contexte politique qui a nié son droit à l'existence[176].

Face à ce qui précède, l'on est en droit de penser que l'occultation était synonymique au déni de toute humanité car on refusait de leur reconnaître une quelconque qualité, voire une quelconque valeur humaine. Aussi comprend-on que cette stratégie d'effacement des Américaines noires dans ce qu'elles avaient de plus « humain » a, à juste titre d'ailleurs, fait naître un militantisme constitutif de ce que Patricia Hill Collins a appelé *La Pensée féministe noire*. Née dans cet esprit, d'oppression et de suppression de valeurs fondamentales des Africaines-Américaines, aujourd'hui sa pertinence et son impact en tant que théorie de la critique sociale, elle reste orientée et tournée vers ces laissées-pour-compte.

En fin de compte, rappelons que la pensée féministe noire, comme mouvement politique, mais aussi comme théorie de la critique sociale, repose principalement sur un militantisme en

[176] *Ibid.*, pp. 38-39.

faveur de la justice. Et comme nous l'avons vu, elle vise surtout à équiper, à outiller les Africaines-Américaines (mais pas uniquement) afin qu'elles soient prêtes à se servir de ce fameux *empowerment*, lequel leur permettra de faire face aux oppressions enchevêtrées qui les ont longtemps assujetties, déshumanisées et marginalisées.

Ainsi, dans le point suivant, nous montrerons ce qui constitue pour nous la spécificité de la pensée féministe noire. En répondant à la question comment celle-ci fonctionne, nous verrons que l'auteure largement *innove* dans son ouvrage car elle a valorisé des femmes noires que les autres milieux universitaires ne considèrent pas toujours dans la constitution d'un savoir. En effet, en donnant la parole aux femmes de ménage, aux nounous, aux femmes issues de milieux populaires, sans expériences universitaires, elle a montré que ces dernières étaient capables de produire un savoir et qu'elles avaient de potentialités auxquelles il fallait en tenir compte. Selon nous, c'est là que réside la force de cet ouvrage.

III.3.b. Vers une dimension épistémologique de *La Pensée féministe noire*

En posant la question de comment la pensée féministe noire s'est construite, nous souhaitons souligner la démarche méthodologique et/ou épistémologique utilisée par son auteure. La place donnée au vécu des Africaines-Américaines, traditionnellement considérées comme ''non participantes'' à la construction d'un savoir, en l'occurrence universitaire, a trouvé grâce dans l'ouvrage de Patricia Hill Collins qui leur a accordé une forte focalisation. On dira que non seulement Patricia H. Collins a permis aux Africaines-Américaines de prendre la parole, donc de parler d'elles-mêmes à travers le prisme de ce qu'elles vivent quotidiennement, mais encore ces dernières constituent le cadre méthodologique et théorique à partir duquel toute cette pensée s'est développée ou se développe. En d'autres termes, les diverses formes d'oppressions rencontrées, subies et racontées par les Africaines-Américaines ont aidé à problématiser ce que son auteure appelle de tous ses vœux *La Pensée féministe noire*.

Ainsi, l'on ne peut s'empêcher de faire un lien direct avec l'urgente et emblématique question que posait quelques années plus tôt (2009, pour la traduction française), dans son essai la théoricienne postcoloniale Gayatri Chakravorty Spivak : *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*[177] En effet dans cet essai, Spivak soulignait déjà « le danger de s'approprier l'autre par assimilation[178] ». Pour elle, « la subalterne en tant que femme ne peut être ni entendue ni lue. […] La subalterne ne peut parler. Il n'y a aucune vertu à une liste globale incluant pieusement l'élément « femme »[179] ». Un tel positionnement a été construit à partir d'un fait spécifique observé en Inde : l'immolation des veuves[180]. Face à cette violence inouïe faite aux femmes hindoues et surtout devant leur mutisme caractérisant une impossibilité d'aller à l'encontre de ce rituel, Gayatri Chakravorty Spivak soutient que les subalternes ne peuvent pas parler. Une alternative dans l'agir autrement que ce que la tradition patriarcale désirait était non envisageable pour ces femmes à qui l'on avait violé les libertés les plus essentielles (celles de parler ou d'agir librement, par exemple). De surcroît, non seulement la tradition patriarcale exigeait que ces veuves montassent sur le bûcher de leurs défunts maris mais encore elle parlait au nom de ces dernières. Et cette injustice, visible également dans la représentation de ces femmes hindoues, demeure le point le plus fustigé par Spivak. Elle reprocherait à certains intellectuels occidentaux (Foucault et Deleuze, en l'occurrence) leur monopole dans l'art de la représentation de l'autre, vu comme subalterne, inférieur et sans pouvoir. Selon elle, prétendre

---

[177] Gayatri Chakravorty Spivak, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?* Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

[178] *Ibid*., p.103. Une conception qu'elle emprunte à Jacques Derrida qui, selon elle, s'est démarqué des autres penseurs européens sur la manière de voir l'autre. Elle dira : « Je dois reconnaître ici, chez Jacques Derrida, une utilité à long terme que je ne crois plus trouver chez les auteurs de *L'Histoire de la sexualité* et *de Mille Plateaux*. », *ibid*.

[179] *Ibid*., pp. 102-103.

[180] [180] « La veuve hindoue monte sur le bûcher de son mari défunt et s'y immole. C'est le sacrifice de la veuve. […] Ce rite n'était pas pratiqué universellement, et il n'était pas propre à une caste ou à une classe. Son abolition par les Britanniques a été généralement interprétée comme l'exemple d'une situation dans laquelle « des hommes blancs sauvent des femmes de couleur d'hommes de couleur ». Les femmes blanches – des *British Missionary Registers du XIXe siècle à Mary Daly* – n'en ont pas proposé une autre interprétation ». Gayatri C. Spivak, *Les Subalternes peuvent-elles parler ? op. cit*., p. 77.

parler au nom des opprimé-e-s serait perçu comme agir par abus de pouvoir. En ce sens que le regard projeté sur l'autre pèche par une trop pleine subjectivité visant à rendre celle ou celui qu'on « *représente* » comme dénué-e de toute valeur humaine. En partant de la vision occidentale qui « infériorise » les autres peuples, le regard d'un intellectuel d'une telle société ne peut qu'être influencé par une telle façon de voir les choses. Et en s'interrogeant si les subalternes pouvaient-elles parler, Spivak désirait voir émerger des voix de celles et ceux qui ont vu leurs libertés fondamentales être violées, muselées, voire bafouées.

En outre, dans *La Pensée féministe noire* de Patricia Hill Collins, les subalternes, du moins les Africaines-Américaines issues de milieux défavorisés (les femmes ordinaires), parlent largement dans cet ouvrage. Elles parlent *enfin* au nom d'elles-mêmes et pour elles-mêmes. Un fait inédit ici en comparaison aux autres textes où les autres parlaient à leurs noms ou même au nom d'autres minorités, d'une manière générale. Dans le livre de Patricia H. Collins, les femmes noires américaines participent à la fois à construire ce savoir constitutif de l'ouvrage et mais aussi ce dernier leur est destiné. Mais ces femmes noires représentent pour leur auteure un groupe spécifique dont la caractéristique est d'avoir longtemps été opprimé et réprimé.

La localisation sociale des Africaines-Américaines comme groupe a nourri une tradition intellectuelle féministe noire à la fois distincte et hétérogène que je qualifierai de *pensée féministe noire* pour les besoins de cet ouvrage. L'examen de quatre aspects fondamentaux de la pensée féministe noire – ses thématiques, ses cadres d'analyse, ses approches épistémologiques et leur signification pour l'*empowerment* – est au cœur de cet ouvrage[181].

Et parce que ces Africaines-Américaines ont été longtemps spoliées, réprimées ; mettre l'accent sur leurs problèmes, c'est-à-dire sur ce qu'elles ont vécu et continuent de vivre au quotidien, constitue une sorte de réhabilitation de la mémoire collective de ce groupe social.

[181] Patricia Hill Collins, *La Pensée féministe noire, op. cit.*, p. 58.

Mais là où Patricia Hill Collins innove, ce n'est pas tant dans la reprise de leurs thématiques, c'est plutôt sur le fait que les positions de ces femmes ordinaires soient définies comme des approches épistémologiques.

Juxtaposer, sur le plan analytique, les idées d'Africaines-Américaines ordinaires et celles d'intellectuelles noires plus connues produit de nouvelles façons de concevoir les préoccupations des femmes noires. Par ailleurs, la pensée féministe noire ne se développe pas en vase clos par rapport aux idées et à l'action d'autres groupes sociaux. Aussi, j'inclus également les idées de plusieurs penseur.e.s qui ont contribué de façon importante au développement de la pensée féministe noire. C'est aux femmes noires que revient la responsabilité de la pensée féministe noire, mais cette responsabilité n'implique pas que les autres soient exclus[182].

En fait, comme nous venons de le dire, l'une des forces de cet ouvrage est donc l'émergence des idées des Africaines-Américaines dans la constitution d'un savoir scientifique. C'est leur participation massive qui relèverait du fait inhabituel :

Mon troisième objectif est de développer un cadre épistémologique qui puisse servir autant à faire reconnaître l'existence d'une pensée féministe noire qu'à clarifier certains présupposés qui freinent son développement. La question de l'épistémologie soulève des défis difficiles. Je ressens le besoin de cerner les contours de la pensée féministe noire par rapport à d'autres entreprises intellectuelles. […] Les hypothèses épistémologiques traditionnelles concernant la manière dont on peut atteindre la « vérité » ne peuvent suffire lorsqu'il s'agit d'approfondir la pensée féministe noire. De la même façon que les notions comme « femme » ou « intellectuelle » doivent être contestées, le processus par lequel nous pouvons atteindre la vérité mérite d'être examiné[183].

---

[182] *Ibid.*, p. 59.

[183] *Ibid.*, p. 60 .

Et si les concepts de « femme », « intellectuelle », « beauté » et/ou « vérité » sont remis en cause, c'est pour faire advenir les points de vue des femmes noires américaines car longtemps, ces concepts ont été toujours définis et pensés en fonction de la pensée euro-occidentale blanche. Ce qui a contribué d'ailleurs à l'effacement des Africaines-Américaines. Pour Collins, tenir compte de ce que pensent les femmes noires américaines de ces concepts apparaît comme une nécessité dans la mesure où ces dernières ont leur mot à dire. Elles ne veulent plus être définies par les autres, mais préfèrent se saisir de l'appareil photos afin de se photographier elles-mêmes[184]. Cette action est donc fondamentale si elles souhaitent être vues autrement que le discours étranger sur elles ne les a représentées. « Comme l'a souligné Audre Lorde, « Il va de soi que si nous ne nous définissons pas nous-mêmes pour nous-mêmes, d'autres s'en chargeront – dans leur intérêt et à nos dépens[185]. »» Ainsi cette mise en garde semble ''oublier'' les blessures du passé, ce préjudice à la fois moral, psychologique et physique que ces femmes noires américaines ont subi pendant longtemps. Ce n'est pas qu'Audre Lorde ignore ce lourd et douloureux passé des Noir-e-s de façon générale, non, vu qu'elle est elle-même noire ; mais on doit voir cette mise en garde comme une possibilité de dire aux autres femmes noires américaines de ne plus se laisser définir, ou tout simplement de ne plus se laisser faire comme l'ont été leurs aînées. Une autre manière de dire prenez vos responsabilités en disant aux autres ce que vous voulez qu'elles/ils disent de vous. Si ce n'est débarrassez-vous de tous ces clichés rétrogrades et humiliants et montrez-leur votre vraie image des femmes dignes d'admiration.

---

[184] Bernard Magnier, *Panorama des littératures francophones d'Afrique*, Paris, Institut Français, 2012, p. 7. Nous empruntons cette image à Bernard Magnier qui, à propos des écrivains africains des années 1920 à 1950, estimait que ces derniers ne voulaient plus être : « *Les sujets d'observation d'un regard extérieur, fût-il bienveillant, ils ne voulaient plus être photographiés mais se saisir de l'appareil, prendre eux-mêmes la photo et dire : « Voilà comment nous sommes !* » ». Cette image convient parfaitement aux Africaines-Américaines qui, avec le concours de Patricia Hill Collins, osent parler d'elles-mêmes et à leurs noms propres.

[185] Patricia Hill Collins*, La Pensée féministe noire, op. cit.*, p. 85.

De plus, selon Collins c'est dans cette optique que l'empowerment des Africaines-Américaines doit se dégager afin de mieux déconstruire ce passé douloureux avec son carcan des souvenirs.

Toutefois, Patricia Hill Collins ne manque pas de souligner la « révolution » qu'elle opère dans sa démarche épistémologique en fondant celle-ci sur le vécu et les témoignages des Africaines-Américaines aussi bien ordinaires qu'intellectuelles. Et c'est ce qui la pousse à redéfinir ces notions – vérité, femme, intellectuelle – que les courants universitaires occidentaux ont longtemps monopolisé au grand dam des opprimé-e-s ou des subalternes.

Là où Patricia H. Collins innove encore, c'est dans son identification avec le sujet traité, c'est-à-dire que celui-ci n'est plus pensé dans un lointain impersonnel mais par contre impliqué dans le quotidien de son auteure. En clair, elle (Collins) s'identifie aux femmes noires américaines mises en analyse.

Adhérer à un tel principe épistémologique nécessite que, dans certaines circonstances, je renonce aux termes « elles » et « leur » lorsque je décris les femmes noires des États-Unis et nos idées, pour les remplacer par « nous » ou « nos ». Utiliser le terme distanciateur « elles », ou « leur », lorsque je décris mon propre groupe et nos expériences pourrait rehausser à la fois ma reconnaissance comme chercheure et la crédibilité de mes arguments dans certains cercles universitaires. Mais en adoptant cette posture épistémologique qui reflète ma formation de sociologue, je ferais appel à des critères de validation du savoir par rapport auxquels je reste ambivalente[186].

Mais une telle position ne va pas sans poser problème, celui de la crédibilité de celle qui parle car moins il est considéré. Et tout cela, Patricia H. Collins en a conscience, comme nous pouvons le constater dans l'extrait ci-dessous dans lequel elle explicite sa démarche et surtout le bien-fondé d'une telle démarche.

[186] *Ibid.*, p. 61.

Par contre, en identifiant ma position comme celle d'une participante et d'une observatrice des communautés de femmes noires, je cours le risque d'être discréditée comme étant trop subjective et dès lors pas assez universitaire. Mais en m'incluant dans ma recherche, je valide des principes épistémologiques que je considère fondamentaux pour la pensée féministe noire, c'est-à-dire outiller les personnes pour résister à l'oppression et les encourager à le faire. Pour moi, la suppression des traditions intellectuelles des femmes noires a fait de ce processus de tâtonnement une position épistémologique incontournable pour les intellectuelles noires. Comme le souligne Walker, « elle doit être son propre modèle tout en étant l'artiste de service, créant, apprenant, réalisant le modèle, c'est-à-dire, elle-même »[187].

Autrement dit, si Patricia H. Collins s'inclut dans son objet d'étude, c'est également pour ne pas être comme celle qui parle au nom de toutes les autres femmes noires américaines de cet ouvrage. En s'imbriquant dans la voix de ces femmes opprimées, elle tenterait aussi bien de les encourager et de les soutenir. Ce qui est différent d'une personne qui dit venir au nom des femmes opprimées ou qui essayerait de « traduire » les maux vécus par ces dernières. On admettra que l'auteure de *La Pensée féministe noire* ne se considère pas comme la porte-parole des Africaines-Américaines, encore moins comme un modèle que celles-ci suivraient tout naturellement, elle se considère comme une voix parmi tant d'autres qu'elle n'a eu de cesse de convoquer tout au long de son ouvrage. D'où l'inclusion et l'implication ouvertement maintenues dans le texte.

Toujours dans l'optique de montrer comment la pensée féministe noire s'est construite, nous dirons que c'est à partir des oppressions enchevêtrées (race, classe, sexe, sexualité, entre autres) auxquelles les femmes noires américaines ont été (et le sont encore dans certains cas) sujettes. La place accordée à celles-ci dans l'ouvrage de Patricia Hill Collins est donc à la fois une

[187] *Ibid.*

manière de les réhabiliter et de leur « donner » finalement la possibilité de parler en leurs propres noms, ce qui conduirait à une revendication de leurs droits fondamentaux longtemps bafoués et confisqués, la liberté de parler au nom d'elles-mêmes ou même celle de choisir leur sexualité sans en être systématiquement stigmatisées. « Je soutiens que la pensée féministe noire n'est pas un « savoir naïf » mais s'est vu attribuer un tel statut par ceux qui contrôlent les procédures de validation du savoir[188] ». Le concept de « savoir naïf » fait ressurgir l'idée défendue par Michel Foucault lorsqu'il parlait des « savoirs assujettis[189]». C'est donc face à cette conception foucaldienne que Patricia Hill Collins réagit en défendant le savoir émanant des Africaines-Américaines autant intellectuelles qu'ordinaires. Or, cette dernière catégorie de femmes ne « produirait » aucun savoir digne d'une « scientificité » quelconque, si l'on se réfère à Michel Foucault[190]. En reproduisant le vécu, les témoignages et/ou les prises de parole des Africaines-Américaines, mais aussi et surtout en outillant tout en encourageant ces dernières, Patricia Hill Collins fonde, construit et rend lisible un savoir qu'elle nomme « la pensée féministe noire ». Celle-ci demeure largement différente des autres savoirs traditionnels en ce qu'elle se focalise sur la femme noire américaine historiquement opprimée qui est même son propre objet.

Toutefois, l'on pourrait se demander sur l'intérêt de transposer ces approches théoriques à un corpus privilégiant les littératures francophones d'Afrique noire.

---

[188] *Ibid*., p. 46. (Note infrapaginale).

[189] Selon lui, pour citer Patricia H. Collins, les savoirs assujettis sont « ces blocs de savoirs historiques qui étaient présents et masqués », plus précisément, « toute une série de savoirs qui se trouvaient disqualifiés comme savoirs non conceptuels, comme savoirs insuffisamment élaborés, savoirs naïfs, hiérarchiquement inférieurs, savoirs au-dessous du niveau de la connaissance ou de la scientificité requise » (*Dits et écrits*, tome III, p. 164). *Ibid*.

[190] Il avance, citons toujours Collins, que le savoir assujetti est « savoir particulier, un savoir local, un savoir différentiel, incapable d'unanimité et qui ne doit sa force qu'au tranchant qu'il oppose à tous ceux qui l'entourent » (*op. cit*.,). Les éléments de la pensée féministe noire qui analysent l'oppression des femmes noires correspondent partiellement à cette définition, mais les influences africaines de longue date, indépendantes, à l'œuvre dans la pensée des femmes noires sont absentes de l'analyse foucaldienne. *Ibid*.

Notre objectif de départ demeure : celui d'utiliser et de construite un appareillage critique qui prenne en compte les préoccupations des homosexuel-le-s tout en les outillant, les aidant à développer un *empowerment* face à l'oppression extérieure. Et ce sont la « théorie queer » et la « pensée féministe noire[191]» qui ont attiré notre attention au niveau théorique, méthodologique et critique. L'intérêt et le questionnement qu'elles portent aux personnes identitairement et sexuellement marginalisées permettent à ces dernières d'avoir conscience en elles afin de pouvoir s'enraciner dans la société. Ce sont donc deux approches qui aident les individus (les gays et les lesbiennes en l'occurrence) à tendre vers plus de maturité, de liberté et de prise en main de leur destin. Nous ne faisons pas nécessairement de la transposition mais une sorte de juxtaposition car la différence n'est que spatiale, géographique[192] et non au niveau de l'oppression exercée sur les personnes homosexuelles qui reste la même avec des variances d'un pays à un autre. Aussi, ces deux approches ne se contentent pas de reproduire le discours politique, largement dominant, mais elles le reconstruisent en lui attribuant des perspectives nouvelles et mélioratives. L'idée directrice est de problématiser et de politiser donc le corps, le référent à partir duquel la sexualité en question est vécue et développée. En fin de compte, il s'agit plus concrètement de proposer une approche susceptible de remettre en cause le discours

[191] Sachant que la pensée féministe noire est entièrement consacrée aux minorités féminines (noires), un combat entamé plus tôt par l'intersectionnalité, celle-ci s'est enrichie en empruntant aux autres approches. C'est donc pourquoi l'intersectionnalité sera convoquée en revanche uniquement à titre illustratif et démonstratif. Ceci nous évitera d'être redondant.

[192] «La géographie physique est au cœur de la question dans la mesure où les frontières sont des problématiques postcoloniales et de critiques littéraires comme l'affirme Homi Bhabha : « la démographie du nouvel internationalisme est l'histoire de la migration postcoloniale » et donc des passages de frontières. Cette nouvelle configuration perturbe l'Occident car elle déconstruit de manière subversive l'ère postcoloniale : les textes de la diaspora littéraire postcoloniale africaine prennent en charge le changement, en décrivant combien les frontières officielles sont niées, effacées, transgressées, vaincues par des personnages forcés administrativement ou physiquement. […] Les récits postcoloniaux ouvrent de façon fulgurante des interstices d'interprétations multiples dans la carte du monde, révélant les chemins de traverse et les capacités d'adaptation de l'être humain. Les écrivains migrants font naître des chemins de liberté pour leurs personnages en quête d'absolu, refusant les cloisonnements, rejetant la fatalité quand il n'y a plus d'espoir », Benaouda Lebdai, « Les écrivains migrants : constructeurs d'une globalisation équilibrée Afrique/Europe », in *Ecrire l'Afrique-Monde*, (dir.)Achille Mbembe et Felwine Sarr, Dakar, Jimsaan, 2017, pp. 85-86.

politique dominant et les rapports de pouvoir imposés aux personnes dites minoritaires. N'est-ce pas ce que font la théorie queer et la Pensée féministe noire ?

DEUXIEME PARTIE :

‘’DES MOTS POUR L'HOMAUDIRE” AUX MAUX POUR SE TAIRE ET/OU AUX MOTS POUR LE DIRE : ENTRE INSULTES, SILENCE ET TRANSVALUATION

Dans cette partie, nous aimerions étudier séparément les notions de silence, insultes et transvaluation. Ainsi chacune d'elles constituera un chapitre entier et distinct.

En effet, dans le premier chapitre, nous tenterons de présenter tout en analysant plusieurs formes de désignatifs à caractère plus ou moins homophobe. Il sera question d'insultes sous leurs diverses formes et leurs effets sur les personnages insultés généralement à cause de leur orientation homosexuelle. A travers les personnages Dipita, le Flamant noir, Chantou et Siliki nous verrons comment ces personnages homosexuels sont humiliés, déshumanisés voire réifiés pour leur identité sexuelle.

Le deuxième chapitre tournera autour du silence des homosexuel-le-s. Nous verrons qu'il sera souvent la voie choisie par les personnages homosexuels pour éviter ou fuir l'oppression, la stigmatisation et l'homophobie. Nous tenterons de voir s'il peut être interprété comme un réflexe qui permettait à l'homosexualité de triompher dans les milieux où celle-ci est récusée et réprimée.

Pour ce qui est de notre dernier chapitre de ce grand moment, nous voudrions montrer comment les personnages homosexuels auront parfois recours à des méthodes subversives, révolutionnaires et/ou insurrectionnelles afin que leur sexualité ne soit plus systématiquement considérée comme perverse, dégradante ou contre nature. Parmi celles-ci l'on citera, notamment, la volonté de choquer, l'art de défier la loi ou le désir de vivre pleinement son homosexualité. Virginie Despentes (*King Kong théorie*), Wendy Delorme (*Insurrections en territoire sexuel*) ou Judith Butler (*Défaire le genre*) seront particulièrement et vivement convoquées dans ce chapitre.

Chapitre 4 : De la violence verbale : des termes d'adresse aux assauts verbaux

Tu te souviendras de moi, petit con, le jour où tu découvriras que les gays, c'est héréditaire dans la famille, pense-t-il.

Mark Behr, *Les Rois du Paradis*, p. 359.

Les insultes ne sont pas que des mots grossiers ou dépréciatifs s'enchevêtrant dans les phrases, elles sont aussi des mots isolés, dits simplement comme dans le roman *39 rue de Berne* : « *depsos* » (p. 107) pour désigner les homosexuel-le-s, ou encore les « gens *comme ça* » (p.107) également pour les homosexuel-le-s, voire « ma *chose-là* » (p. 119) ici pour « mon » homosexualité. Ces expressions sont récurrentes dans tout le texte. En effet, les actes de langage produisent des effets positifs et/ou négatifs. Et si les premiers élèvent et honorent celles et ceux qui les emploient, il n'en est pas de même pour les seconds qui déshonorent et font du tort autant à celles et ceux qui les utilisent (le locuteur) qu'au destinataire (allocutaire) de ces actes. Cette dernière catégorie est incluse dans ce qu'il convient d'appeler en linguistique la « violence verbale », c'est-à-dire un phénomène linguistique qui blesse et transgresse les règles de politesse dans un groupe donné. En effet, la violence verbale, que nous désignerons par ce vocable courant qu'est « l'insulte », apparaît comme une sorte de régulateur entre au moins deux parties : celle d'où vient l'insulte et l'autre, qui subit cette insulte. L'insulte demeure tout d'abord un acte de langage, un phénomène linguistique qui permet à deux ou plusieurs personnes d'interagir, d'échanger, de communiquer. Mais l'insulte blesse surtout en touchant à l'amour-propre d'autrui. Toutefois, est-ce réellement le but premier des insultes ? Les insultes visent-elles nécessairement à humilier, blesser ou à stigmatiser l'autre ? Pourquoi celles-ci, considérées comme un « mode d'agir social », parviennent-elles à briser les liens de l'interaction ? Les insultes souvent prononcées contre les homosexuel-le-s sont-elles systématiquement relatives à leur orientation sexuelle ? Quelle est surtout la visée d'une intervention des insultes au sein de cette minorité qui entend se démarquer de la « pensée

straight » par une assomption de sa singularité ? Au regard de ce qui précède, nos analyses s'appuieront sur ces quelques éléments que nous empruntons à Dominique Lagorgette :

- le contexte : qui dit quoi à qui ? Dans quelles sphères ? Pourquoi ? Comment ?
- le contenu : qu'est-ce qui a été dit ? Intonation, gestuelle, distance interpersonnelle (contact ou pas ?), volume de la voix ;
- l'acte : la parole a-t-elle blessé ? Était-ce son but ? est-elle elle-même une réaction à une autre violence (pas forcément verbale) ? Quelles sont les valeurs et rituels du/des groupe(s) en présence[193] ?

II.4.1. Les insultes : définitions et quelques approches méthodologiques et/ou théoriques

La définition de l'insulte peine à faire l'unanimité surtout chez les linguistes où elle demeure flottante. Ce constat est également fait par Dominique Lagorgette qui parvient néanmoins à différencier l'insulte des autres termes auxquels on l'associe souvent.

Il est intéressant de noter tout d'abord que toutes les langues possèdent des insultes. On trouve aussi, pour renvoyer aux mêmes types d'énoncés, les termes *injure*, *invective*. *Injure* est en fait le terme le plus répandu au Moyen Age, associant outrage et agression, pas forcément verbaux. *Insulte* renvoie étymologiquement plus à l'assaut physique. […] L'opposition entre *insulter* / *injurier* étymologique : l'agression physique a évolué vers le verbal dans les deux cas. *Injurier* reste le terme le moins précis, puisqu'outrager quelqu'un peut aller de refuser de lui serrer la main à lui dire des insultes. Nous proposons donc d'employer le terme *insulte* pour les comportements verbaux tandis qu'*injure* renverra à tous les comportements non verbaux accomplissant le même acte d'outrage.[194]

---

[193] Dominique Lagorgette, « Insultes et conflit : de la provocation à la résolution – et retour ? », https://www.researchgate.net/profile/Dominique_Lagorgette/publication/267981380_Insultes_et_conflit_de_la_provocation_a_la_resolution_-et_retour/links/545e70dc0cf295b561602e09/Insultes-et-conflit-de-la-provocation-a-la-resolution-et-retour.pdf, pp. 25-44, consulté le 03/04/2018.

[194] Dominique Lagorgette, « Insultes et *sounding* : du rituel à l'exclusion ? » *in La Communauté. Fondements psychologiques et idéologiques d'une représentation identitaire*. J. Derive et S. Santi eds., Grenoble, MSH-Alpes ; 117-148 ; pp. 119-120. Dans un autre article, elle (D. Lagorgette) indique que « La terminologie de l'insulte est particulièrement flottante, ainsi qu'en témoignent, outre l'usage des locuteurs, les différentes études qui emploient pour renvoyer au même type d'acte aussi bien *injure* qu'*insulte, invective* ou *quolibet*. Nous

L'insulte est caractérisée par la violence verbale, opère de manière frontale, spécifique et directe. Dans l'essai de définition proposé dans la première partie, nous avons indiqué que l'insulte est une atteinte aux valeurs humaines dans la mesure où elle est une parole ou un acte qui blesse. De plus, l'on dira surtout que « les insultes sont un phénomène linguistique universel, répertorié dans toutes les langues et cultures, quelles que soient la période et la variété envisagées[195]. » L'on peut toutefois s'interroger sur ce phénomène linguistique qui arrive à blesser ou à causer un préjudice moral et/ou psychologique à autrui. Tous les actes de langage sont *a priori* des phénomènes linguistiques. En quoi certains diffèrent-ils des autres ? Pourquoi se sent-on blessé, offensé, insulté ? Y aurait-il une frontière invisible que l'insulte transgresserait et dont l'effet serait justement la blessure ressentie ? Si l'on se réfère à Dominique Lagorgette pour qui les insultes peuvent être « envisagées comme mode d'agir social, appartenant au système de la politesse – représentant en fait son ultime frontière avant le passage à l'acte physique[196] », nous répondrons par l'affirmative. Autrement dit, le non-respect de cette frontière implicite entre les individus et la transgression des codes de politesse d'un groupe par un autre indiquent une sorte d'entorse faite au langage que nous désignerons par « insulte ». En revanche, les insultes ont aussi une fonction sociale bien précise qui peut se décliner sous plusieurs niveaux :

A quoi, donc, servent les insultes d'un point de vue social ? Elles servent tout d'abord à marquer l'appartenance à un groupe : insulter correctement, selon les rituels du groupe, crée, marque et maintient une cohésion. […] Les insultes sont aussi des marques de distinction hiérarchique. […] Les insultes sont aussi des marques de conformité à des attentes : dans les conflits, elles renvoient à des valeurs

choisissons le terme d'*insulte* pour les assauts verbaux et *injure* pour les autres types d'attaques (gestes, comportements). », « Insultes et conflit : de la provocation à l'exclusion – et retour ? », *op. cit.*, pp. 27-28.

[195] *Ibid.*, p. 28.

[196] *Ibid.*, p. 26.

ancestrales ; ainsi est-il fréquent d'associer l'insulteur à la virilité et l'insulté à la féminité. En témoigne la grande fréquence des insultes ontotypales, notamment homophobes envers les hétérosexuels jugés moins performants. […] Enfin, les insultes correspondent à une prise violente de territoire qui formule à sa manière un appel et bien souvent une demande. Cet appel est représenté dans la syntaxe même par le fait que les insultes appartiennent à la catégorie des syntagmes nominaux détachés marqués par le vocatif. Interpeller quelqu'un par une insulte peut reposer sur le présupposé plus ou moins conscient qu'une parole qui blesse sera plus écoutée qu'une parole neutre ou polie[197].

Ainsi, cette fonction n'est-elle pas nécessairement perçue comme telle par l'insulté.e, voire par l'insulteur ou l'insulteuse. Mais demeure une dimension fort utile qui aide à comprendre comment fonctionne l'insulte. Reste à savoir maintenant ce que représente cette notion de frontière ; deux groupes distincts sont-ils conscients de cette marque invisible qui les délimiterait les uns des autres ? Comment fonctionne-t-elle et en quoi est-il indispensable de connaître le rôle qu'elle joue dans le maintien de bons rapports entre les individus ?

La notion de frontière implique en soi la possibilité de franchissement selon certaines règles ; ces règles sont dictées par les rituels sociaux, acquis tout au long de l'existence par le sujet social. La frontière est par définition de deux côtés à la fois ; tout est une question de point de vue. Elle délimite, protège mais peut aussi enfermer, ne serait-ce qu'à l'extérieur. Or, il arrive que l'on « dépasse les limites », comme on dit. Ce dépassement sous-entend, d'une part, que ces bornes soient identifiables mais aussi, d'autre part, qu'une volonté soit en action. D'où l'idée que les insultes sont des marqueurs de transgression de sphères et que la transgression est jugée plus forte quand elle s'opère d'un niveau à l'autre que quand elle s'effectue dans un seul niveau[198].

---

[197] *Ibid.*, pp. 40-41.

[198] *Ibid.*, p. 37.

Pour mieux le comprendre, nous citerons ainsi les deux principales identités sexuelles : l'hétérosexualité et l'homosexualité ; qui sont en permanence en situation conflictuelle tant la première nie à la dernière le statut de sexualité à part entière. Et l'une de conséquences de ce refus de reconnaissance se traduit ici par une violence verbale envers les personnes homosexuelles, certaines personnes hétérosexuelles insultant bien souvent volontairement les homosexuel-le-s rencontré-e-s ou considéré-e-s comme tel-le-s. Frieda Ekotto a bien montré cela dans son premier roman en mettant l'accent non plus seulement sur les insultes mais plutôt sur d'autres actes, notamment les sanctions disciplinaires tendant à humilier plus encore les personnages homosexuels.

La communauté catholique condamna son acte homosexuel assez sévèrement et la renvoya au Canada. Sita Sophie resta dans le domaine où la vie allait prendre toutes sortes de tournures violentes : elle avait commis l'acte le plus vil et par conséquent le plus humiliant. […] Quand la décision fut prise de la jeter dans un village de fous, elle tomba enceinte. Sa grossesse l'aiderait à effacer la honte et tout se passa dans la norme des coutumes de son village[199].

Et, en effet, comme elles le pressentaient elles-mêmes, la société n'a pas pu cautionner leur relation, et elles ont toutes deux été bannies du village : l'une a été renvoyée dans son pays d'origine et l'autre envoyée dans un village lointain. Pour cette communauté, le fait que deux femmes s'éprennent l'une de l'autre est vu comme « un acte vil » et « humiliant ». Toutefois, après cette constatation, quelques interrogations s'imposent inévitablement à nous : quel a été le crime que ces deux femmes ont commis pour être traitées ainsi ? Le fait d'avoir exprimé leurs sentiments l'une envers l'autre leur valait-il un tel ostracisme ou même une telle marginalisation ? On soulignera que la répression de l'homosexualité ici marque une autre forme de violence particulièrement physique, comportementale et culturelle. Ainsi, c'est la

[199] Frieda Ekotto, *Chuchote pas trop*, *op. cit.*, p. 113.

culture hétérosexuelle qui délimite son espace en excluant la pratique homosexuelle perçue comme étrangère à elle dans cette société. La notion de frontière permet donc de comprendre comment les rapports de force ou de pouvoir s'exercent entre deux ou plusieurs groupes ou cultures. Ces rapports de force sont ici caractérisés par la violence verbale ou par les actes de langage violents d'un groupe donné contre un autre.

Aussi remarque-t-on que la notion de frontière en révèle une autre : celle de « sphère », chère à l'anthropologue américain Edward T. Hall :

La théorie de Edward T. Hall (1966 et 1968) connue sous le nom de « proxémique » : fondée sur l'étude éthologique des distances entre les individus d'une même espèce (d'abord les oiseaux, puis les humains), elle part d'une comparaison entre les cultures pour établir que les distances physiques entre les sujets d'un groupe sont très régulièrement reparties dans l'espace selon les types de rapports entretenus et varient culturellement. Il établit ainsi quatre types de distances, représentées par des sphères (« bubbles ») : les sphères intime et privée, pour les rapports personnels et les sphères sociale et publique, pour les rapports fonctionnels[200].

Ainsi, dans notre corpus, ces sphères censées permettre aux individus d'être en sécurité, sont constamment franchies et surtout transgressées. Dans *39 rue de Berne*, par exemple, lorsque l'oncle de Dipita dit à ce dernier : « Mon fils, ne te laisse jamais emporter par les manières du Blanc. Il pleure comme une femme. Et quand il ne pleure pas comme une femme, il s'en va faire de mauvaises choses avec un autre homme[201] » : il interfère dans la vie intime de son neveu. Ainsi, dans le contexte de cette société camerounaise, dire d'un homme qu'il fait de mauvaises choses avec un autre homme, c'est faire référence à l'homosexualité. Plus précisément dans le cas de figure ici présenté, c'est reconnaître qu'une personne est d'orientation homosexuelle, ce qui est le cas de Dipita : « Je pleure comme mon oncle ne le

[200] Dominique Lagorgette, «Insultes et conflit : de la provocation à la résolution – et retour ? », *op. cit*., p. 36.
[201] Max Lobe, *39 rue de Berne, op. cit*., p. 13.

voudrait pas. Contrairement à ce qu'il aurait souhaité, je suis devenu *comme ça*, comme ces Blancs-là dont il me parlait[202]. » L'on notera que deux sphères interagissent dans cet exemple : intime et sociale. Il s'agit de l'identité sexuelle de Dipita (sphère intime) questionnée par son oncle (sphère sociale). La réaction de Dipita face aux propos de son oncle permet de comprendre qu'il y a violation ou dépassement des limites (l'oncle envers son neveu). Ce qui nous pousse à l'affirmer, c'est justement la prise de parole du narrateur. Ce dernier, en réagissant, révèle le sens de ce groupe nominal lorsqu'il dit : « je suis devenu *comme ça* ». Mais le recours à cette formulation quant à la situation est relatif à la place donnée à cette sexualité. En fait, pour celle ou celui qui s'exprime ainsi, c'est surtout dans le but de ne point reconnaître une telle sexualité comme telle, d'où l'alternative du déni ou de l'évitement du mot spécifique. Une sorte de déni nominal ou conceptuel. L'usage préférentiel est donc d'employer une expression ou un groupe de mots du type « *comme ça* ». L'on dira de quelqu'un qu'il est *comme ça* pour le désigner ou le reconnaître comme homosexuel. Ce qui reste remarquable, c'est de voir que d'autres auteurs, d'autres pays ont recours aux mêmes termes pour parler d'homosexualité ou des homosexuel-le-s. C'est du moins ce que nous pouvons voir dans le roman de Berthrand Nguyen Matoko : « D'ailleurs, je suis sûr qu'il n'est pas le seul. Beaucoup de garçons sont devenus *comme ça*, avait-il rajouté en P.S[203]. » La même expression (en italique dans le texte original) est employée par l'auteur pour désigner les homosexuels et c'est une manière courante. Toutefois, si l'emploi de cette expression est usuel, son effet sur les personnages désignés ou pressentis comme tels est humiliant et insultant. Sinon, pourquoi le choix d'une telle expression lorsqu'un vocable pour le dire avec précision existe ? N'est-ce pas pour éviter de nommer cette sexualité ? N'est-ce pas parce qu'on ne la reconnaîtrait pas comme

---

[202] *Ibid*. L'oncle maternel appelle généralement son neveu « mon fils » ou sa nièce « ma fille ». C'est la coutume dans les sociétés bantoues.

[203] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir*, *op. cit*., p. 164.

telle qu'on ne la désignerait que par des noms autres que ceux connus de tous ? Dans tous les cas, ces désignatifs péjorants entérinent tout de même ce langage social et par conséquent blessent et affligent davantage les personnages concernés. Nous dirons même que les auteurs de ce type de discours sont responsables de la circularité dynamique de ces propos humiliants, comme le souligne Judith Butler dans son ouvrage remarquable sur les discours de haine. L'exemple qui va suivre tourne autour du langage injurieux : son effet sur nous et sur les autres.

Nous pourrions être tentés de penser que l'existence du langage injurieux pose des questions éthiques telles que : A quel type de langage devons-nous recourir ? Comment le langage dont nous faisons usage affecte-t-il les autres ? Si le discours de haine appartient au domaine de la citation, cela signifie-t-il que celui qui utilise un tel langage n'est pas responsable de cet usage ? Est-il possible de dire que quelqu'un d'autre a fait le discours que nous utilisons et qu'en conséquence nous sommes absous de toute responsabilité ? Ma thèse est que l'affirmation du caractère « citationnel » du discours peut contribuer à accroître et à intensifier le sentiment de responsabilité à son égard. Celui qui a recours au discours de haine est responsable de la répétition de ce discours, de son renforcement et de l'établissement de nouveaux contextes de haine et d'injure[204].

Ainsi, si le langage dont nous faisons usage arrive à affecter les autres, c'est parce qu'il s'inscrit dans un ordre où les énoncés constituent déjà en eux-mêmes des cadres construits, préétablis que les usagers ne font que reprendre, redire et/ou répéter. Et donc ce processus qui vise à recourir à un discours (injurieux ou haineux) amplifierait et intensifierait à la fois les effets performatifs de celui-ci. Mais de manière pratique, le discours de haine peut être vu comme exactement ce qui se passe dans les deux cas que nous venons de mentionner où l'entourage (par extension, la société) des héros désigne ces derniers de façon négative. La reprise de ces termes clairement dénigrants suscite inévitablement chez les personnes

[204] Judith Butler, *Le Pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif,* Paris, Éditions Amsterdam, 2017, p. 50. Traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann.

concernées un malaise, un sentiment de mal-être voire un préjudice moral. La thèse défendue par Butler consiste à dire qu'un discours est déjà en lui-même un acte rituel ou ritualisé, qui, parce qu'il obéit à cet ordre d'être repris plusieurs fois est, par voie de conséquence, préjudiciable à son auteur. En se demandant « pourquoi les mots blessent-ils, pourquoi le corps s'en trouve-t-il atteint ? » Judith Butler estime que c'est parce que, de façon profonde, « le langage n'est performatif que parce qu'il est soutenu, traversé, orienté par toutes les forces qui organisent la société et les modes de pensée[205] ». Ainsi, à cause du regard des autres et du sens qu'ils donnent aux mots ou aux choses, le langage cesse d'être banal, anodin ou neutre pour acquérir un pouvoir : celui de blesser, d'humilier ou de dénigrer.

Jusqu'ici nous avons tenté de définir ce qu'est l'insulte en mettant en avant les notions de frontière et de sphère qui lui sont désormais associées. Pour aller plus avant et pour la clarté de notre propos, nous aimerions maintenant emprunter les trois grands types d'insultes proposés par Dominique Lagorgette :

A partir d'un corpus de textes en diachronie (du XIe au XVe s.), il a été possible de classer les insultes lexicales usuelles (celles qui apparaissent dans les dictionnaires comme telles, formant une liste close d'insultes conventionnelles) en trois grands types, eux-mêmes nuancés par des subdivisions ; on remarquera que métaphore et métonymie sont les deux mécanismes sémantiques les plus rentables pour la création d'insultes lexicalisées (Edouard 1967 ; Larguèche 1993 ; Rouayrenc 1998) :

a) Comparaison à des éléments non humains : (animaux, substances) ;

b) Comparaison à des éléments humains : (professions, mœurs, noms propres, titres + nc/NP : non conventionnel) ;

c) Attaques portant sur des éléments inaliénables : (race, ontotype – pétasse, conasse, pouffiasse… – , capacités sexuelles, filiation, insultes par ricochet – cocu, mal baisée. Puisque le résultat du processus incriminé ne dépend pas de celle ou de celui qui le subit mais bien plutôt de son agent.)[206].

---

[205] Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay, op. cit*., p. 117 (citant Judith Butler).

[206] Dominique Lagorgette, «Insultes et conflit : de la provocation à la résolution – et retour ? », *op. cit.*, pp. 28-29.

Dans le corpus que nous étudions, ces trois grandes classes d'insultes apparaissent ; mais seules les deux dernières nous intéressent davantage. C'est ainsi par exemple que nous aurons dans *Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella* par Frieda Ekotto, un cas faisant référence aux mœurs du personnage mis en cause (comparaison à des éléments humains). Ici, c'est sa sexualité, son identité sexuelle qui sont mises à mal : « J'ai tendance à oublier Chantou ma chère cousine écervelée, la gouine, qui suce les seins des filles. Elle est là, mais ne compte pas vraiment comme une enfant de la famille. Chut, c'est un secret[207]. » On notera néanmoins que même si ces propos ne sont pas adressés de manière frontale à la principale concernée, la violence verbale et le caractère réducteur qu'ils dégagent ne passent pas inaperçus pour le lecteur, témoin privilégié de ce discours insultant. Et comme la frontière de politesse est transgressée, l'on dira donc qu'il y a insulte, c'est-à-dire atteinte à la dignité d'autrui. Ce qui nous amène à ce questionnement : pourquoi Chantou ne compterait-elle pas vraiment comme une enfant de la famille ? Est-ce le lien de consanguinité (ou de sang) de celle-ci qui est ici remis en cause ou plutôt l'homosexualité de cette dernière ? Si l'on s'en tient aux propos, il s'agit visiblement de la sexualité de Chantou que les autres membres de la famille n'apprécient pas. On pense particulièrement à comment est décrite cette sexualité : « suce[er] les seins des filles » ; des termes très réducteurs qui mettent en avant, et de façon maladroite, le seul aspect charnel, sexuel de ladite sexualité. Occultant par là même ce que peuvent ressentir les personnes homosexuelles pour qui la dimension sexuelle ne suffit pas à faire d'elles des lesbiennes.

Un autre exemple lié aux mœurs, en l'occurrence à l'orientation sexuelle de deux personnages féminins, nous le trouvons dans *Chuchote pas trop* :

[207] Frieda Ekotto, *Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella*, *op. cit.*, p. 35.

Rentrant lentement au village, elles pensaient souvent aux conséquences de leur relation dans leurs deux milieux respectifs. Sœur Gertrude disait gentiment à Sita Sophie : « Ma douce amie, la chose vaut la peine d'être contée. Abomination ! Désolation ! Scandale ! L'affaire est embarrassante. Elles sont deux femmes, l'une venant des pays enneigés, l'autre des terres ensoleillées. Que c'est morbide, deux femmes amoureuses l'une de l'autre, une blanche et une noire, le pire est qu'il se trouve qu'en plus de tout le scandale, l'une soit une sœur religieuse, porteuse de la grande mission civilisatrice sous l'étiquette de l'Église catholique ! » Elles éclataient de rire et s'embrassaient en pensant à la nouvelle séparation qui les attendait à l'entrée de la mission[208].

Nous noterons d'emblée la tonalité sarcastique qui ponctue cet extrait. Et même si les mots comme « abomination ! », « désolation ! » et « scandale ! » sont énoncés, c'est à titre ironique. C'est le discours social qui est repris et tourné en dérision. C'est donc en ces termes, entre autres, qu'est pensée et qualifiée la relation qu'elles entretiennent. Et le signe de ponctuation, le point d'exclamation, à la fin de chaque mot est très révélateur dans la mesure où il révèle le ton de la voix : ferme et résolu. Aussi, nous dirons que ces points d'exclamation ou ces phrases exclamatives sont des éléments essentiels que l'on retrouve dans cette catégorie d'insultes que Dominique Lagorgette a nommée les « insultes nominales » :

On repérera au niveau syntaxique deux grandes catégories d'insultes : les insultes nominales et les insultes verbales. Les insultes nominales sont des syntagmes nominaux détachés, qui fonctionnent comme les termes d'adresse (dont ils sont une sous-catégorie) et correspondent en fait à des ellipses de prédicats : « (tu es une) morue (!) ». La structure la plus fréquemment rencontrée reste la phrase exclamative, généralement lorsque le GN [groupe nominal] est autonome. Les insultes verbales sont des énoncés qui font apparaître un verbe[209].

---

[208] Frieda Ekotto, *Chuchote pas trop*, *op. cit*., pp. 111-112.

[209] Dominique Lagorgette, « Insultes et *sounding* : du rituel à l'exclusion ? », *in La Communauté. Fondements psychologiques et idéologiques d"une représentation identitaire*. J. Derive et S. Santi eds., Grenoble, MSH-Alpes ; 117-148, p. 121.

Cette sexualité n'est pas une abomination pour les deux amoureuses, mais pour leur entourage, c'en est une. D'où les éclats de rire des aimantes. Elles savent comment la société, du moins comment les habitants de ce village réagiront : ils crieront au « scandale ! », seront dans la « désolation !» de voir deux femmes s'éprendre l'une de l'autre et ils qualifieront la relation de « morbide ».

En fin de compte, ces deux exemples portant sur la sexualité de certains personnages féminins aident à mieux comprendre le genre d'insultes qui font référence à des éléments humains. Nous aimerions maintenant voir le dernier grand type d'insultes qui reste pertinent pour ce travail. En fait, la pertinence est relevée dans au moins deux romans de notre corpus : *La Fête des masques* et *Le Flamant noir*. Pour ce qui est du premier, l'insulte porte tant sur les organes génitaux du personnage principal que sur les capacités sexuelles de ce dernier.

« Et puis ce truc minuscule, hein ? Aucune femme ne m'a fait l'insulte de prétendre m'avoir avalé sans douleur. Aucune. Mais toi, avec ça, tu peux passer à travers le chas d'une aiguille ! Alors, dans la boue tiède d'une femme, tu te perdras dans l'océan ! Pauvre Carlos ! Tu as dû te présenter à Dieu au moment où il ne lui restait plus de pâte à faire des queues, hi ho ha ! » Tu m'écoutes, Antonio ? J'avais souffert, vraiment souffert, surtout de ce « trop petit »[210].

Dans le second texte, ce sont plutôt l'identité sexuelle et la race du personnage éponyme qui sont remises en question.

Je m'attardais longuement sur ces deux réflexions : « *Toi, t'es comme un blanc* » avait-il dit haut et fort en appuyant bien l'intonation sur le mot « blanc » et par conséquent ne se voyait pas faire sa vie avec moi. « *Je ne suis pas une passive, je suis un vrai mec* », ce qui signifiait que moi j'étais une fille ! Il m'importait d'en savoir le sens. Quel est le critère qui pousse l'être humain à vouloir toujours

[210] Sami Tchak, *La Fête des masques*, *op. cit*., p. 50.

compartimenter ses semblables ? Dans tout ça, qui étais-je dans le fond ? Hétérosexuel pour mes compatriotes, homosexuel pour les autres ? Noir pour les blancs, blanc pour les noirs ?[211]

Le Flamant noir et Carlos, les deux héros de ces deux textes, se trouvent ici au cœur des moqueries de leur entourage respectif. Même s'ils étaient jeunes au moment des faits, la portée de cette humiliation a été longtemps ressentie. Mais quel lien avec leur vie actuelle ? Ou quel intérêt même de parler de cela ici ? Disons que ces diverses railleries ou moqueries sont montrées comme ayant causé un préjudice moral et psychologique à ces victimes : elles affirment toutes deux en avoir beaucoup souffert. La simple évocation du verbe « souffrir » révèle effectivement un mal-être certain. Et que cela vienne de leurs pères, ceux qui sont censés les protéger, est plus encore condamnable[212]. De plus, si la masculinité de l'un (Le Flamant noir) prête à la confusion, l'on notera que c'est l'appareil génital de l'autre (Carlos) qui est carrément visé. Et le fait remarquable dans ces deux cas vient de ce que ce sont les parents, les pères notamment, qui entretiennent ces moqueries. Et si les parents ont été les premiers à se moquer de leurs enfants, les amis, si intimes soient-ils, leur emboîteront le pas hors de chez eux.

Par ailleurs, nous voyons dans l'extrait du *Flamant noir* comment ce personnage se lance dans un éternel questionnement afin de comprendre le sens des agissements de son entourage. Cet extrait à lui seul pointe trois pans de la vie du Flamant noir : – le premier est lié à son aspect physique et/ou physiologique (il est toujours confondu avec une fille) ; – le deuxième quant à lui est lié à son identité culturelle (blanc chez les noirs et noir chez les blancs, car étant métis) ; – et le troisième et dernier pan est relatif à son identité homosexuelle (tantôt considéré comme hétérosexuel, tantôt comme homosexuel par son entourage). Mais le malaise est surtout ressenti dans ce dernier pan où son homosexualité est perçue comme « passive ». En fait, le rôle de

[211] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir*, *op. cit.*, pp. 142-143.

[212] C'est le fait de se moquer d'eux qui aurait un effet de les condamner, de sceller leur sort pour toujours.

passif auquel il est relayé aurait une analogie directe avec la féminité ou le caractère féminin auquel il est assimilé. Et que cela vienne de son amant est donc d'une violence inouïe. Pour rester dans le même texte, l'humiliation est poussée à son paroxysme avec cet autre moment où son amant lui parle au féminin :

« Toutes » ? Oui ! Je n'avais pas rêvé. Se lavant de tout soupçon, cette expérience se classait donc dans la lignée de ses conquêtes féminines. Pour m'avoir répondu au féminin, j'étais alors une fille qu'il avait dépucelée et qu'il ne cherchait pas à revoir. Blême, confus, honteux, je m'étais arrêté net devant cette réponse, pour faire volte-face et m'assumer pleinement. Non ! Je n'étais pas une fille et ne désirais en aucun cas le devenir. C'était injuste de se trouver dans un monde qui avait pour règle de séparer, de discriminer et d'exclure. Je pensais beaucoup à ma mère, et trouvais étrange qu'elle m'ait donné un petit nom qui devait être une fatale destinée, peu fier de moi, puisque tout compte fait, le petit flamant rose n'était plus séparable de l'être que j'étais[213].

L'exaspération de ce jeune homme considéré comme une fille se justifie par sa tentative de démontrer le contraire. Le contexte de cet échange établit sans doute un rapport où l'un serait le ''dominant'' et l'autre le ''dominé'' et dont l'idée en filigrane consisterait inévitablement à une sorte d'effacement de l'autre. Et on n'oubliera pas le contexte de ces sociétés au sein desquelles les droits et les libertés des femmes sont systématiquement bafoués, ignorés et violés. L'illustration nous est donc ici donnée avec ce jeune homme homosexuel qui traite son amant, pourtant du même âge que lui, de « fille » et de « passive ».

Dans cet élan, nous rejoignons Dan Van Raemdonck qui estime que « La dénaturalisation la plus flagrante en matière d'homophobie est la féminisation de l'homosexuel masculin, au point que c'est cette image du passif efféminé qui s'impose dans l'imaginaire sur

[213] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir*, *op. cit*., p. 73.

l'homosexuel[214].». On a compris que même l'imaginaire de l'homosexuel est saturé par cette image mais encore qu'il la cristallise en la reprenant à son tour. Cette cristallisation ciblerait sans doute deux aspects : d'un côté, fuir ou refuser l'image dégradante de l'homosexuel dominé et, d'un autre, paradoxalement, assigner à l'autre partenaire cette même image récusée au point de l'assujettir à jamais à son tour. Puisque celui qui le fait est en position de pouvoir : celui de dominer. Mais tout ceci reste influencé par les représentations culturelles partagées, c'est-à-dire la façon dont l'hétéronormativité a structuré les rapports des mots dans la société : celui-ci sera le dominant et l'autre-là le dominé ou encore, s'il y a un actif, il faudra qu'il y ait nécessairement un passif. Ce binarisme social est pertinemment exprimé par Van Raemdonck, comme en témoignent ces quelques lignes :

L'hétéromâle fustige dès lors autant le risque encouru que le rôle et le comportement honnis dans une société hétéronormée. Le mâle se doit d'être puissant et dominateur ; il stigmatisera l'homosexuel passif et efféminé, faible et dominé. C'est donc cette image de l'homosexuel que le langage renverra en priorité[215].

Etant né et ayant grandi dans cet imaginaire social qui a tout catégorisé, l'homosexuel est comme happé lui aussi par cet univers et surtout la manière de considérer l'autre. Puisqu'il se croit supérieur, l'autre est réduit, vidé de toute valeur, il est comme « désexué » ou transexué par la violence du langage exercée sur lui.

Maintenant que nous avons défini la notion d'insultes et surtout présenté son cadre théorique, il convient de lire les diverses formes d'insultes aussi bien homophobes et/ou identitaires à l'aune de ces éclairages définitionnels. Dans ce qui va suivre, nous tenterons tout

[214] *In* Dominique Lagorgette (dir.), *Les Insultes en français : de la recherche fondamentale à ses applications*, *op. cit.*, p. 35.
[215] *Ibid.,* p. 33.

d'abord de différencier les insultes « ordinaires » des insultes homophobes, avant de poursuivre sur les autres marqueurs de langage qui sont également une atteinte à la dignité humaine.

II.4.2. Les insultes homophobes : entre les idées reçues et la stigmatisation

L'on distinguera l'insulte de l'homophobie, même si leur dénominateur commun est l'atteinte à la dignité humaine. Disons donc que l'insulte cible tout le monde tandis que l'homophobie est à la fois la peur et la haine envers des homosexuel-le-s. En effet : « L'homophobie désigne les manifestations de mépris, rejet et haine envers des personnes, des pratiques ou des représentations homosexuelles ou supposées l'être[216]. » La haine ou le désamour des personnes homosexuelles ne passe pas nécessairement par une profusion des insultes ou des paroles injurieuses. Tout comme le fait de « Dire un mot insultant ne réalise en effet pas toujours l'acte d'insulter. L'insulte peut revêtir une dimension ludique, tout comme on peut insulter l'autre sans employer de terme dépréciatif[217]. » Toutefois, les insultes homophobes ont la particularité d'être péjoratives tant elles sont directement orientées vers les personnes homosexuelles. L'exemple le plus emblématique dans notre corpus demeure celui où l'homosexuel mâle aux mensurations plus « délicates » est comparé à une femme ou encore la lesbienne dite « masculine[218] » à un homme. Ainsi, cet homosexuel sera pris pour une

---

[216] https://binged.it/2Ei2lTE , consulté le 26/11/2018.

[217] Dominique Lagorgette, «Insultes et conflit : de la provocation à la résolution – et retour ? », *op. cit*., p. 27.

[218] Le terme approprié est la *butch* : « D'utilisation récente en France, ce terme est apparu au cours des années 1940 dans le milieu des bars fréquentés par des lesbiennes de la classe ouvrière aux États-Unis. Littéralement, *butch* signifie « costaud-e ». […] Dans le contexte actuel, il n'existe pas de définition uniforme du terme. Cependant, « la *butch* » est une figure charismatique pour les lesbiennes. L'auto-identification *butch* ou sa représentation par le port de vêtements masculins est une façon de retourner le stigmate. Personnage transgressif, « la *butch* » porte la honte et subit l'ostracisme, qu'elle transforme en fierté héroïque. Selon Gayle Rubin, la catégorie *butch* doit être comprise comme une catégorie de genre lesbien, constituée à travers le déploiement et la manipulation des codes et symboles du genre masculin. Signe de reconnaissance, « être *butch* » ne relève pas simplement d'une performance vestimentaire, mais aussi d'un jeu qui peut être chargé d'érotisme. », Natacha Chetcuti, *Se Dire lesbienne, op. cit*., pp. 283-284.

« passive » et la lesbienne « butch » est quant à elle souvent désignée comme une « hommasse ». Ces deux cas de figure, souvent repris dans les représentations culturelles, entretiennent une image aux antipodes avec la réalité de l'identité sexuelle mise en cause. L'indignation ou l'exaspération des personnages homosexuels qui vivent eux-mêmes cette sexualité en témoignent largement. L'extrait ci-dessous rapporte une vive discussion qui oppose un jeune couple homosexuel et dont l'un des partenaires traite l'autre de « passive ».

« Que fais-tu alors aux bras des filles blanches, pendant les cours au ministère ? » Osais-je répliquer, inévitablement énervé. C'était la même réponse ! « Ce que je fais avec les garçons ! Je les sodomise. Après tout, je ne suis pas une passive, moi. Je suis un vrai mec ! » lançait-il, comme pour me reprocher quelque chose. J'en restais abêti ! « *Je ne suis pas une passive* », cette phrase martelait avec vacarme mon subconscient. J'assimilais cela à une forme de racisme à l'envers. Oui, pour moi, Yoro cultivait un véritable racisme, celui qu'on côtoie quotidiennement sans s'en rendre compte[219].

Ce dialogue entre amants est tout au moins surprenant pour une raison : Yoro, l'un des amants, dit à son compagnon qu'il est un « vrai » mec (homme). Qu'est-ce que cela suppose ? Pourquoi une telle insistance sur « vrai » ? Sans doute que l'autre ne le serait pas, d'où le choix d'un emploi d'un autre vocable qui rendrait compte de la situation du moment : « *une passive* » ? L'implicite d'une telle formulation doit être perçu comme une forme d'insulte à l'égard de celui vers qui cela est dit. Une autre manière de dire qu'un homme qui entreprend des relations amoureuses et/ou sexuelles avec un autre homme n'est pas un homme. De plus, l'usage du verbe d'action « sodomiser » confère à celui qui l'utilise le pouvoir de celui qui agit, ou même de celui qui a un certain pouvoir sur l'autre, comme le soulignait Judith Butler sur l'insulte homophobe. Nous remarquons qu'ici les autres sont presque réifiés : « je les sodomise » ; les autres cessent donc d'être des êtres capables de sentir, de désirer ou d'agir : ils

[219] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir*, *op. cit.*, p. 142.

sont littéralement comme en témoigne le pronom personnel complément des objets, pas des sujets ; et le pluriel accentue encore le trait. En effet, pour une action qui nécessite au moins deux personnes, cet emploi est péjoratif dans la mesure où il n'est pensé que de façon unilatérale.

Le cas évoqué par Sami Tchak est encore plus expressif sur cette question : « Oh, détrompe-toi, René ! Je ne suis pas Frédéric Nwambeben, ni Charles Ngabeu, ce n'est pas mon goût, ça, mais le leur, moi je suis un homme, un vrai[220]. » Le contexte de cette conversation est celui dans lequel René, personnage-narrateur, fait un cauchemar et en se réveillant se trouve devant Al Capone. Il tente de le toucher afin de s'assurer qu'il est bel et bien sorti de son rêve. C'est face à ce geste qu'Al Capone prononce ces paroles ci-dessus. Mais ce qui attire notre attention, c'est de voir qu'Al Capone cite deux autres hommes qui sont reconnus homosexuels alors que lui-même se considère comme un « vrai » homme. Ce qui voudrait dire que ceux qui sont homosexuels ne le sont pas ? Loin de là : ici le héros entretiendrait seulement le discours social reléguant les homosexuels (mâles) à une place inférieure, donc d'objets. L'insistance sur un « vrai » signifierait donc qu'il y en aurait de « faux ». Toutefois, ce qui frappe, c'est qu' « on trouve presque toujours dans les discours tenus par les homosexuels la volonté de se dissocier, de se distinguer des autres homosexuels et l'image qu'ils donnent de l'homosexualité[221] », remarque Didier Eribon. Nous voyons dans une telle distinction une tentative de mettre en avant certains critères par lesquels la société pense les rapports de force ou de faiblesse, en l'occurrence le rôle de chacun des partenaires au sein d'une relation donnée : par exemple, qui est l'actif et qui est le passif ? Pourtant, cette question (comme les autres) ne fait pas l'objet d'une quelconque stigmatisation chez certain-e-s homosexuel-le-s qui verraient en cela un modèle du système patriarcal contre lequel ils/elles s'insurgent. Or, pour celles et ceux qui

[220] Sami Tchak, *Al Capone le Malien, op. cit*., pp. 178-179.
[221] Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, *op. cit*., p. 13.

reproduisent « encore » ces binarismes, un questionnement s'imposerait alors : dans quel but ? Si le dénominateur commun est l'amour pour le même sexe, en quoi un homosexuel serait-il distinct d'un autre homosexuel ? Ou encore en quoi une lesbienne se verrait-elle supérieure à une autre lesbienne ? Lorsque l'on parle de distinction ou de dissociation, qu'est-ce qui est réellement recherché par celles et ceux dont cet amour est connu ? Est-ce une possibilité pour ces homosexuel-le-s de tenter de se « valoriser » ou même de se prémunir d'une conscience marquée par toute forme discriminatoire au sein de cette subculture ? Ces questions trouveront une résonance dans les faits relatés par Marina Castaňeda :

Un homme qui sodomise un autre homme ne se considère pas nécessairement comme homosexuel. Dans les pays latins, seul l'homme qui se laisse pénétrer est homosexuel ; celui qui le sodomise ne se voit pas, et n'est pas considéré, comme tel. Les choses se compliquent encore : pour beaucoup d'hommes, sodomiser un autre homme n'est pas un acte homosexuel – mais l'embrasser sur la bouche, oui. Dans cette vision des choses, seul est homosexuel l'homme qui ressemble à une femme (soit parce qu'il se laisse pénétrer, soit parce qu'il forme un lien amoureux). Cependant, ce genre de distinction n'a pas d'importance dans d'autres régions du monde.[222]

Ainsi, le cas évoqué reste influencé par le discours social pour qui un homme perdrait sa « masculinité », sa virilité s'il avait des rapports sexuels avec un ou plusieurs autres hommes. Un argument que nous déconsidérons dans la mesure où les homosexuels conservent tous leurs attributs masculins et ce même s'ils ont des rapports sexuels avec d'autres hommes. Ce discours circulaire n'est pas entretenu par nos auteurs qui, plutôt, pensent la masculinité autrement. De plus, disons que c'est le discours social sur l'homosexualité qui se trouve investi d'une connotation péjorative, consistant à voir les hommes gays comme des hommes ''dépouillés'' de leurs attributs virils ou tout simplement démasculinisés, d'où la fréquence de ces références

[222] Marina Castaňeda, *Comprendre l'homosexualité*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2013, p. 43.

aux « vrais » hommes et l'usage d'insultes transgenrant les homosexuels. Mais ces considérations ne sont pas l'apanage des homosexuels mâles car on trouvera les mêmes chez certaines lesbiennes. Chantou, la narratrice du *Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella* incarne pleinement cette lesbienne dite « *butch* », tant son charisme et son auto-identification alimentent les conversations autour d'elle.

À Ngodi, elles sont cinq à avoir révélé qu'elles pratiquent le cunnilingus à des filles. Ou du moins, les filles qui ne font plus « ça » avec des hommes mais seulement avec des femmes. Ces filles dont nous taisons volontairement les noms font le tour des circuits les plus chauds de la ville. […] A les entendre, les habitants de Ngodi étaient loin d'imaginer leurs mœurs sexuelles. Pour bien de *showmen* de la ville, elles n'étaient que des putes à la recherche de clients, comme celles qui pullulent à Ngodi. Certains *showmen* en étaient convaincus qu'ils y ont laissé des plumes en leur offrant à boire : c'était dans le secret espoir de s'en offrir une. Et ce jusqu'à ce que les langues se délient, pour laisser fuser l'incroyable : « Ces filles que vous voyez là-bas sont toutes des lesbiennes. Celle qui a le cellulaire en main, c'est elle, leur copain », a-t-on commencé à entendre à Ngodi. Plus précisément dans le circuit du quartier Bona Mbella, dimanche 7 juin dernier[223].

Face à cette catégorisation, un questionnement s'impose : quel est le critère qui permet de distinguer, voire surtout de désigner cette lesbienne au milieu de cinq autres ? Qu'a-t-elle de « masculin » et comment cette masculinité supposée se traduit-elle ? L'assomption et l'affirmation de son homosexualité au quartier Bona Mbella qui récuse et/ou diabolise cette sexualité lui vaudraient-elle une telle catégorisation ? La suite du texte donne quelques éléments permettant de comprendre cette lesbienne désignée comme jouant le rôle de l'homme dans sa relation amoureuse avec les autres filles.

[223] Frieda Ekotto, *Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella, op. cit*., p. 20.

Dans un circuit du quartier, un groupe de jeunes filles dansent. Dans un état second, elles se trémoussent et, enlacées, miment l'acte sexuel devant des jeunes gens médusés. Croyant avoir affaire à de simples putes en quête d'amants d'un soir, l'un d'eux, visiblement allumé, fait signe à l'une des filles et engage la conversation. Pas pour longtemps, le pauvre. À peine a-t-il proposé « ça » à sa partenaire de passage que surgit, telle une furie, la fille au cellulaire : « Non, elle ne bougera pas d'ici ! Tu veux bien m'excuser, mais c'est ma femme et je l'adore ! » Et d'enlacer amoureusement l'autre, non sans débiter quelques propos salaces : « Ma jouissance est au plus haut point quand je fais l'amour avec elle. Les garçons, c'est fini ! Basta ! On avance ![224] »

Si cet extrait montre une homosexuelle qui choisit de mettre les mots sur ce qu'elle vit, rien ne permet réellement de dire qu'elle s'identifie aux hommes ou même qu'elle est un « homme » à cause de l'affirmation de son homosexualité. Toutefois, sa franchise, sa démarcation par rapport aux autres filles lesbiennes font d'elle une lesbienne différente, plus spontanée et directe. Une image qui contraste avec la manière dont les femmes sont vues à Ngodi : comme des prostituées. Ainsi, Chantou n'est plus une « vraie » fille, parce qu'elle s'assume et affirme ses choix, un rôle socialement et culturellement attribué aux hommes. Des exemples semblables, on pourrait en citer d'autres mais nous choisissons de nous arrêter ici en soulignant toutefois que ces critères (féminins/masculins) participent à dénigrer, voire surtout à stigmatiser les personnes qui ne rempliraient pas les critères standards d'une « vraie » femme et/ou d'un « vrai » homme.

Nous avons vu que les insultes homophobes déniaient toute originalité aux personnes homosexuelles dans la façon de vivre leur sexualité (auto-identification, assomption, affirmation de soi) et cela par le truchement de la violence verbale exercée sur elles. Nous

[224] *Ibid.*, pp. 20-21.

voudrions maintenant nous intéresser à d'autres types d'insultes repérés dans notre corpus : en l'occurrence les désignatifs moqueurs et humiliants.

II.4.3. Les moqueries liées aux aspects physiques et/ou physiologiques

Et là encore deux cas précis méritent qu'on s'y attarde. Nous irons donc les chercher dans *Le Flamant noir* et *La Fête des masques*, textes dans lesquels les héros sont littéralement humiliés :

Ces mêmes [les amis de mon père] qui me confondaient toujours avec l'une de mes sœurs. J'étais très efféminé. Bien souvent, ils m'appelaient « ma fille » tout en me prenant dans leurs bras pour me saluer. Et, rajoutaient tout naturellement : « On va bientôt te marier ». Ce qui, bien sûr, me faisait souffrir et ne plaisait guère à mon père, pour de très impérieuses raisons. De façon évidemment péjorative, même très adulé par les femmes, il prêchait une certaine misogynie, seul moyen selon lui, de se débarrasser d'une catégorie envahissante, incapable de renoncer volontairement au sexe et à l'argent ; détestant de surcroît tout ce qu'il considérait de féminin, plus particulièrement la danse et, jugeant mal qu'un garçon la pratique[225].

Et :

Ma voix étant naturellement si féminine que, lorsqu'il voulait se convaincre d'être le seul homme de la famille, mon père me disait, ironique, que je tenais trop de ma mère pour que ma parole pût faire frémir un moineau. « La femme que tu épouseras te pissera dessus, tu n'es pas un homme. Mais écoute-toi parler ! Tu es tout sauf un homme, disons un homme mou, un homme très mou, très, très mou. Un mollusque, rien d'autre que ça ! N'importe quelle vulgaire femme te dominera. Tu es ma honte[226]. »

[225] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir*, *op. cit*., p. 17.
[226] Sami Tchak, *La Fête des masques, op. cit.,* p. 49.

Ainsi, celui qui pratiquerait cette violence verbale serait comme investi de plus de pouvoir. Si on en croit le raisonnement de Mari J. Matsuda cité par Judith Butler :

Mari J. Matsuda postule que le fait d'insulter quelqu'un [*calling someone a name*] ou, plus précisément, de s'adresser à quelqu'un de façon injurieuse, établit la subordination sociale de cette personne et a en outre pour effet de la priver de la capacité d'exercer des droits et des libertés communément acceptés, que ce soit dans un contexte spécifique (l'éducation ou le travail), ou au sein de la sphère publique nationale[227].

Cette réflexion de Mari J. Matsuda nous semble être d'une pertinence absolue dans la mesure où le personnage-narrateur se trouve presque « démasculinisé » par son amant. La conséquence conduit à la subordination de celui-ci. Il a beau se défendre, le sentiment de honte et de confusion dans lequel il est plongé le pousse à la résignation, donc à « accepter » malgré lui la place et aussi le rôle assignés. L'effet de subordination est justement ressenti et rendu factuel par ce mécontentement exprimé par le « subordonné ». Ce qui reste remarquable, c'est de voir comment l'usage d'un langage injurieux met d'emblée et implicitement l'autre dans cette sphère de subordination. Et Butler va plus loin lorsqu'elle affirme que :

Dans la mesure où l'on considère que celui qui prononce le discours de haine rend effectif le message de subordination qu'il relaie, ce locuteur est figuré comme exerçant le pouvoir souverain de faire ce qu'il dit ; il est celui pour qui parler est immédiatement agir. Les exemples de performatifs illocutoires que propose Austin dans *Quand dire, c'est faire* sont très souvent extraits de contextes judiciaires : « je vous condamne », « je vous déclare », ce sont là les mots de l'État, qui accomplissent l'action qu'ils énoncent. […] Celui qui prononce le discours de haine exerce un pouvoir performatif par lequel il rend effective la subordination[228].

---

[227] Judith Butler, *Le pouvoir des mots, op. cit.*, p. 112. Le texte de Mari J. Matsuda auquel Butler fait reference est *Words that wound*: *Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, Boulder, Westview Press, 1993 (anglais, Etats-Unis).

[228] *Ibid.*, pp. 118-119.

On aura donc compris que celle ou celui qui est assujetti.e au discours de haine se trouve systématiquement dans la posture de subordination. Il ou elle est comme « condamné.e » par cette autorité exercée sur lui ou elle. Tout se passe comme si l'insulteur se trouvait investi d'une autorité suprême capable de lui conférer n'importe quel droit d'agir ou tout simplement de faire ce qu'il veut, ce qui en revanche, mettrait l'interpelé.e dans la condition inférieure ou même de « subalterne qui ne peut parler[229]». Didier Eribon le formule en des termes on ne peut plus clairvoyants :

L'injure n'est pas seulement une parole qui décrit. Elle ne se contente pas de m'annoncer ce que je suis. Si quelqu'un me traite de « sale pédé » […], ou même, tout simplement de « pédé », il ne cherche pas à me communiquer une information sur moi-même. Celui qui lance l'injure me fait savoir qu'il a prise sur moi, que je suis en son pouvoir. Et ce pouvoir est d'abord celui de me blesser. De marquer ma conscience de cette blessure en inscrivant la honte au plus profond de mon esprit. Cette conscience blessée, honteuse d'elle-même, devient un élément constitutif de ma personnalité.[230]

Ainsi, la personne qui subit l'insulte est comme une personne « désacralisée » tant la puissance de l'insulte lui ôte sa valeur intrinsèque. Blessée dans son amour-propre, elle tentera de reproduire cette image projetée sur elle. Celle ou celui qui subit une insulte devient donc le « produit » des autres, notamment de l'insulteur. En fait, c'est le pouvoir du langage, ici de l'insulte, qui a l'effet de sceller le sort de la personne insultée en la rabaissant. L'insulteur apparaît puissant, voire souverain ; et l'insulté se trouve ainsi démuni de toute capacité de dire ou de faire et surtout d'opposer une quelconque résistance. Mais pourquoi se trouve-t-on blessé ? Parce qu'il y a une reconnaissance de ce qui est dit sur soi et une incapacité, voire une impuissance de se défaire de cette assignation ? Toujours est-il que l'insulté se trouve blessé

[229] Gayatri Chakravorty Spivak, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?* Paris, Éditions Amsterdam, [1988] 2009, p. 103. Traduit de l'anglais par Jérôme Vidal.

[230] Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay, op., cit*., p. 31.

parce qu'il est marqué par le sceau de la honte que l'acte de langage implique dès son énonciation. Pour mieux comprendre cette violence verbale sur sa cible – celle ou celui qui subit cette insulte – on se référera à une notion heureuse évoquée par Dominique Lagorgette à la suite de William Labov (1972) : *sounding*[231]. Mais si cet exemple permet de cerner les mécanismes constitutifs d'un *sounding*, l'on soulignera que toutes les insultes n'obéissent pas à cette forme ritualisée. C'est le cas des « insultes nominales » qui sont particulièrement plus violentes dans la mesure où elles touchent, atteignent directement leur cible. Certaines vont parfois même jusqu'à la réification de l'autre. Et cette réification se traduit généralement par la « redéfinition » de celle ou celui qu'on insulte. L'insulté-e perd toute valeur pour ne devenir qu'une sorte d'objet sous l'emprise de son insulteur.

Le *sounding* maintient la distance symbolique, puisqu'il ne redéfinit pas autrui ; l'insulte personnelle l'annihile, en cela qu'elle opère une redéfinition d'autrui. Cette redéfinition est d'autant plus inacceptable qu'elle ne se donne pas pour telle, mais au contraire prétend à l'universalité. L1 attend que le public valide son énoncé, L2 attend qu'on la dénie. Dans les deux cas, les insultes nominales directes restent les plus puissantes, puisqu'elles élident le prédicat, laissant supposer qu'il s'agit d'un verbe d'état. Et qui touche à l'état touche à l'Être. On comprend mieux pourquoi certaines insultes sont

[231] « Le *sounding* consiste à échanger des insultes selon un certain nombre de règles implicites. A l'origine, l'expression « playing the dozens » renvoie à une pratique musicale de jazz où l'on improvise sur des thèmes plus ou moins imposés de douze « beats ». Comme si l'on faisait ses gammes de manière créative, en somme, et par sections de douze pieds. Il s'agit au niveau verbal d'une pratique de type généralement ludique où la virtuosité verbale est valorisée. William Labov (1972) précise qu'il ne s'agit pas de répliques improvisées, dans la plupart des cas, mais au contraire de formules mémorisées. Le déroulement est ritualisé : L1 défie L2 dans un groupe (généralement SON groupe), qui sera juge de la qualité de l'échange. Le public est donc crucial. Pour que l'insulte rituelle fonctionne, il faut que les insultes soient suffisamment fortes et démesurées pour que personne ne puisse les prendre au sérieux, ce qui revient à dire que l'on ne peut leur attribuer de valeur de vérité ; elles s'opposent ainsi aux insultes personnelles, qui possèdent une valeur de vérité – c'est même là que se situe tout l'enjeu de l'insulte : L1 pose que son énoncé est vrai tandis que L2 doit démontrer qu'il est faux. L2, au contraire, ne doit pas nier l'insulte rituelle, il doit juste renchérir. On vise donc la création d'un effet comique sur le groupe des pairs qui observe (ou commente) le match. La « victoire » est marquée soit par le silence de l'allocutaire, qui n'a pas trouvé de réponse, soit par la répétition d'un *sound*, ou encore par les commentaires métadiscursifs du groupe.», Dominique Lagorgette, « Insultes et *sounding* : du rituel à l'exclusion ? », *in La Communauté. Fondements psychologiques et idéologiques d'une représentation identitaire*. J. Derive et S. Santi eds., Grenoble, MSH-Alpes ; 117-148 ; p. 122-123.

réparées par le sang. Parfois, les mots suffisent : le silence, après tout, n'est-il pas la mort sociale ? Prendre son territoire à l'autre, c'est avoir prise sur lui[232].

Ainsi, l'insulteur pourrait être comparé ou assimilé à quelqu'un qui aurait le droit de vie ou de mort sur les autres socialement (voire littéralement dans les pays où l'homosexualité est passible de poursuites pouvant aller jusqu'à une condamnation à mort ou à une lapidation pour les pays musulmans) : ses insultes suffisent à faire « mourir » (symboliquement) sa cible. Et redéfinir l'autre, c'est comme choisir de décider ou d'agir à sa place tout en l'ignorant. Si bien que « quand on touche à la définition de l'autre, on attaque aussi son essence et ce, à travers son enveloppe physique[233] ». Dans une certaine mesure, les actes de langage cessent d'être des mots ou des paroles adressés à un tiers pour se substituer aux « armes » qui ne blessent plus seulement mais amènent jusqu'à la mort. Tout ceci pour souligner la violence et la puissance de certains actes de langage, notamment les insultes (nominales ou directes) sur les individus. Cette catégorie pourrait se rapporter aux insultes « spécifiques » selon l'expression d'Évelyne Larguèche[234]. En effet, « l'injure spécifique ''spécifie'' son attaque, elle la particularise, elle qualifie une personne et pas une autre, elle dépeint au plus près du vérifiable ou du vraisemblable[235] ».

De plus, nous citerons Judith Butler qui a également décrit ce phénomène d'identité « humiliée » et pour qui l'insulte représenterait « l'une des premières formes de blessure linguistique » :

---

[232] *Ibid*., p. 143.

[233] Dominique Lagorgette, « Insultes et conflit : de la provocation à la résolution – et retour ? », *op. cit*., pp.27-28.

[234] Evelyne Larguèche, « L'injure à la trace », in *Les Insultes en français : de la recherche fondamentale à ses applications*, *op. cit*., p. 78.

[235] *Ibid*., pp. 78-79.

Être insulté est l'une des premières formes de blessure linguistique dont nous ayons l'expérience. […] Le problème du discours injurieux soulève la question de savoir quels mots blessent, quelles représentations nous offensent, et suggère que nous nous concentrions sur les éléments du langage qui sont et peuvent être énoncés, sur les éléments explicites du langage. Cependant, la blessure que peut occasionner le langage semble n'être pas simplement l'effet des mots utilisés pour s'adresser à une personne donnée ; elle semble aussi résulter de la manière que l'on a de s'adresser à elle, manière – disposition ou attitude conventionnelle – qui interpelle et constitue le sujet. […] Recevoir un nom injurieux nous porte atteinte et nous humilie[236].

Ce que dit Butler, c'est que les mots ne suffisent pas à eux seuls pour produire un effet irritable ou blâmable chez autrui : tout dépend de la façon ou de la condition dans lesquelles ces termes d'adresse sont dits. L'espace dans lequel tout cela se produit est perceptible au niveau du langage. Le milieu joue en effet un rôle non négligeable dans l'exagération ou non des propos émis. Et si le langage blesse en fonction de la disposition de celui qui l'emploie, il semble néanmoins nécessaire de distinguer les deux catégories d'actes de langage définies par J. L. Austin et reprises par Judith Butler. En fait, Austin énumère dans les actes de langage deux actes distincts : « les actes illocutoires et les actes perlocutoires » :

Austin avance l'idée que, pour savoir ce qui rend un énoncé efficace, ce qui lui confère son caractère performatif, il est nécessaire de le situer dans une « situation discursive totale » [*total speech situation*]. Il n'est cependant pas aisé de délimiter cette totalité. L'examen des vues d'Austin sur la question indique au moins l'une des raisons de cette difficulté. Austin distingue les actes de discours « illocutoires » des actes de discours « perlocutoires » : les actes illocutoires sont des actes qui en disant quelque chose le font ; les actes perlocutoires sont des actes qui produisent certains effets – un certain effet suit le fait de

[236] Judith Butler, *Le Pouvoir des mots, op. cit.*, pp. 21-22.

dire quelque chose. L'acte de discours illocutoire est lui-même la chose qu'il effectue ; l'acte perlocutoire entraîne certains effets qui ne se confondent pas avec l'acte de discours lui-même[237].

Nous avons donc des actes de langage illocutoires (qui se produisent par la production de l'énoncé) et les actes de langage perlocutoires (qui sont des effets produits par ce qui est dit). Pour mieux le comprendre, voici un exemple d'acte perlocutoire tiré du *Flamant noir* :

« Vous serez pour l'instant sur la liste d'attente. Car, vu votre situation de célibataire, vous n'êtes pas prioritaire même si vous être hébergé provisoirement chez un copain ». Et tout en se retournant vers sa collègue, elle lui fit comprendre que je faisais partie de ces hommes, dont on ignore dans quelle catégorie les classer. « Nom d'un chien », avais-je répondu sans rajouter quoi que ce soit, devinant à qui j'avais affaire. Semblable à un grondement de tonnerre, mes oreilles avaient percé le mur de l'éclat, au ton si vindicatif de cette employée municipale. J'étais offusqué, effaré, vaincu ! J'avais le tort de ne pas être marié et, semble-t-il, je reflétais l'image de ce travesti qui se cherche sans se trouver[238].

Cet extrait de texte illustre parfaitement comment les dires de cette dame sont simultanément ressentis par le demandeur de logement. Ainsi, ces actes (perlocutoires) accomplissent leur but par leur énonciation. Dans les actes perlocutoires, nous dit Austin, celle ou celui qui parle a bien souvent conscience que ses paroles produiront nécessairement certains effets chez ses interlocutoires :

Produire un acte locutoire – et par là un acte illocutoire –, c'est produire encore un troisième acte. Dire quelque chose provoquera souvent – le plus souvent – certains effets sur les sentiments, les pensées, les actes de l'auditoire, ou de celui qui parle, ou d'autres personnes encore. Et l'on peut parler dans le dessein, l'intention, ou le propos de susciter ces effets. Compte tenu de cela, nous pouvons dire que celui

[237] *Ibid.*, pp. 22-23. Le texte d'Austin dans lequel cet exemple est évoqué est *Quand dire, c'est faire* (1962).
[238] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir*, *op. cit*., pp. 151-152.

qui a parlé a produit un acte qui ou bien ne renvoie qu'indirectement à l'acte locutoire ou illocutoire, ou bien n'y renvoie pas du tout. Nous appellerons un tel acte un acte *perlocutoire*, ou une *perlocution*[239].

Ainsi, l'extrait de texte précédent qui est un dialogue entre une employée municipale et un demandeur de logement est une parfaite illustration d'acte perlocutoire. La frustration, l'effarement du demandeur de logement témoignent de l'effet du langage sur lui. Reste à savoir maintenant si le dessein de cette employée était de provoquer un malaise chez son principal interlocuteur. Il apparaît visiblement que c'est l'effet recherché par l'employée municipale vu qu'elle parle de façon à ce que le demandeur l'entende. Mais cet effet se traduit ici par une indignation du principal concerné qui a du mal à comprendre une telle attitude. On notera donc que les actes de langage ne sont point neutres : aussi bien pour celles et ceux qui les emploient comme pour celles et ceux à qui ils sont destinés ou adressés. Comme on le remarquera dans cet autre exemple du *Flamant noir,* où le personnage éponyme est troublé par la violence du langage porté sur lui : « Ici dans ce pays, il y a beaucoup de pédés. Avec ton physique efféminé, tu risques de les attirer comme des abeilles sur le miel ; ce serait dommage pour ta famille, surtout pour ta mère, j'imagine ![240] ». L'insulté souligne être « noyé de désespoir[241] » et aussi « un peu troublé[242] » par cette violence exercée sur sa personne.

De plus, dans le roman de Max Lobe, on retrouve également ces actes perlocutoires comme dans cet extrait de texte à travers duquel la puissance des mots, en l'occurrence d'une mère à l'égard de son fils, déstabilisent moralement et émotionnellement ce dernier au point de le faire « dégoûter » l'autrice de cette violence verbale.

Ce n'est pas si compliqué. Pour toi, débutant, tu devras simplement avaler cinq de ces boulettes. […] Tu en prendras donc cinq dans ton estomac, et les cinq autres, tu les mettras dans ton cul. Au moins en ceci

---

[239] J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, [1962, Oxford University Press, pour l'édition originale], Paris, Seuil, 1970 (pour la version française), trad. de l'anglais par Gilles Lane, p. 114.

[240] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir, op. cit*., p.114.

[241] *Ibid., p. 115*.

[242] *Ibid*.

avoir un fils pédé est une bonne chose. Le dégoût. Je n'en reviens pas. C'était si pénible d'écouter ces mots dans la bouche de ma mère. Le dégoût. Comment celle qui s'était montrée si tolérante lors de ma *révélation* pouvait-elle s'exprimer comme ça ? Le dégoût. M'avait-elle donc soutenu pour l'unique raison qu'elle trouvait en moi, en son fils sodomisé, une excellence cachette à boulettes de cocaïne ? De l'indignation. Une indignation qui me mena à une extrême colère[243].

L'on rappellera que la révélation est celle de son *coming out,* devant laquelle la mère de ce jeune homme s'était montrée pourtant avenante et tolérante. Tout comme dans l'exemple précédent, ici encore les mots ou les actes de langage de la mère du héros sont prononcés avec un but inavoué : celui sans doute de blesser. Sinon pourquoi emploierait-elle un tel langage à l'endroit de son fils et par surcroît sur un point aussi sensible que son orientation sexuelle ? En somme, cette notion de perlocution empruntée à Austin nous a permis de comprendre que les actes de langage – si innocents soient-ils – produisent des effets qui affaiblissent la cohésion dans un groupe donné ou même nuisent à la bonne entente entre individus.

Les insultes répertoriées dans cette section sont principalement nominales en ce sens qu'elles visent directement leur objet. A travers les exemples présentés, nous avons vu que les personnages sont souvent moqués et humiliés tantôt sur leur orientation sexuelle, comme Chantou et Dipita, tantôt sur leur morphologie et leur orientation sexuelle à la fois, comme Le Flamant noir et Carlos. Au reste, nous avons longuement évoqué les diverses insultes que certains personnages adressent à d'autres ; mais qu'en est-il de celles prononcées par certains personnages eux-mêmes ? Que dire de l'auto-dénigrement dont certains personnages, à l'instar de Dipita et du Flamant noir, font largement mention lorsqu'il s'agit de parler d'eux-mêmes ? Ces actes de langage n'ont-ils pas aussi la même violence, voire le même effet sur eux ?

[243] Max Lobe, *39 rue de Berne, op. cit*., pp. 126-127.

II.4.4 L'auto-dénigrement : une arme verbale contre soi-même

Dans *La Différence des sexes* et à propos de l'auto-dénigrement, l'on peut lire ceci : « L'individu ayant intégré le stéréotype a une plus faible perception de ses propres compétences dans le domaine où s'exerce le stéréotype. Cet auto-dénigrement influence son comportement et ses performances, justifiant en retour l'image biaisée qu'il s'est construite de lui-même[244]. » En effet, l'auto-dénigrement c'est le dénigrement de soi-même, c'est donc une sous-considération de soi-même. L'individu qui s'auto-dénigre n'a généralement pas une estime de soi élevée et se pense presque toujours inférieur par rapport aux autres. Ce manque d'estime de soi peut être plus encore poussé à son paroxysme par un jeune homosexuel en quête identitaire. En d'autres termes, l'auto-dénigrement touche à plusieurs domaines dont particulièrement trois : corporel, psychologique et identitaire. C'est du moins ces trois dimensions que nous avons repérées chez trois personnages clés de notre corpus : Carlos, Dipita et le Flamant noir. En fait, ces trois personnages partagent tous une haine de soi relative à leur aspect physique ou corporel considéré « trop » gros ou disproportionné. Et cette image négative qu'ils ont d'eux-mêmes les déstabilise moralement et/ou psychologiquement et les pousse « inconsciemment » à se couvrir d'insultes. Cet auto-dénigrement pourrait se lire comme un moyen de « dédramatiser » un manque d'amour-propre mais ce serait sans compter les actes de langage qui sont généralement réfléchis, bien mesurés par le sujet lui-même. Pour l'homosexuel-le, ces deux premiers aspects n'arrangent rien si bien que la répression de l'homosexualité signifie pour elle/lui le rejet de sa personne. Se rejetant déjà elle-même, le rejet par les autres ne fera qu'accentuer cet auto-dénigrement qui passe par un vocabulaire dépréciatif de soi.

[244] Nicolas Mathevon et Éliane Viennot (dir.), *La Différence des sexes*, Paris, Belin, 2017, p. 177.

Vous direz que la beauté est un truc de dedans et pas de dehors. O.-K., admettons que la beauté soit dedans, qu'ai-je de beau en moi, au fond de moi ? Je me savais plutôt jaloux, antipathique, introverti, poltron, bref *mougou*. C'est ça même le mot : *mougou*. Je me savais peureux même si ma mère ne cessait de me répéter, surtout depuis l'épisode de la drogue, que j'étais un héros[245].

Cet autoportrait psychologique, d'une tonalité dépréciative, aura pour conséquence de plonger son auteur dans un désespoir accablant :

Le désespoir… Comment oublier un homme comme William lorsqu'on est conscient de n'avoir aucune chance de trouver ne serait-ce que les traces d'un tel amour ailleurs ? Qui aurait voulu de moi-là ? Même pas le dernier des cochons ! […] J'étais déjà assez chétif, ce n'est pas un secret, mais là, j'étais éthiopien. Nul besoin de rappeler que cela ne fit qu'empirer mon manque chronique d'amour-propre. Je me sentais nullard, faiblard, bon à rien, encore et encore. Baladant mes yeux sur mon ventre, mes bras, mes mains, je ne pus faire qu'un seul constat : j'étais moche. Rien de plus. Moche. Je n'étais le style de mec de personne ![246]

L'auto-dénigrement est ici poussé à son extrême comme en témoigne ce champ lexical du manque d'estime de soi : « chétif », « éthiopien[247] », « nullard », « faiblard », « bon à rien », « moche ». Ces expressions adjectivales (pour la plupart) et péjoratives que scande Dipita sur son propre compte, le détruisent et l'affectent émotionnellement et physiquement. Rappelons le contexte qui a provoqué un tel besoin de s'auto-dénigrer : c'est celui qui suit le départ de son amant William pris en flagrant délit avec un autre garçon. Dipita, en surprenant William dans

[245] Max Lobe, *39 rue de Berne, op. cit*., p. 158.

[246] *Ibid*., p. 162.

[247] Ethiopien, pour habitant d'Ethiopie. Mais son emploi ici est péjoratif car il fait allusion aux enfants faméliques ou miséreux que les incessantes guerres tribales des années 90 (en Ethiopie) privèrent de leurs parents. Traiter quelqu'un d' « éthiopien », c'est se moquer de sa maigreur ou de son corps squelettique, selon une opinion courante en Afrique centrale (notamment au Cameroun et au Gabon).

les bras d'un autre, se mettra aussi bien en colère et tentera surtout de comprendre cette trahison en rejetant la responsabilité sur lui-même ; ce qui se traduit ici par l'auto-dénigrement.

Dans son article « Insultes et *sounding* », D. Lagorgette fait mention de cette catégorie d'insultes qui sont en fait une sous-catégorie des groupes nominaux ou des insultes nominales ou directes. Les expressions adjectivales ont la particularité de « renforcer le marquage de la subjectivité », c'est pourquoi l'effet est immédiat sur l'insulté-e.

Certains termes sont interprétés par l'ensemble d'un groupe linguistique comme ayant une valeur axiologique négative. D. Perret (1968), après R. Edouard (1967), les nomme « insultes (lexicales) usuelles ». Il s'agit de groupes nominaux dont le sens est immédiatement interprétable comme dépréciatif ; les deux grands principes sémantiques régissant la constitution de ces groupes nominaux sont la métaphore et la métonymie. […] On ajoute aussi dans ces groupes nominaux des adjectifs qui renforcent le marquage de la subjectivité et introduisent très souvent des gradations dans l'axiologie, tels que *sale, gros, petit, affreux*… Des expressions telles que N1 de N2 (du type *espèce de N*) sont aussi très courantes dans l'insulte. Enfin, les déterminants peuvent encore s'ajouter au groupe nominal (on remarquera une forte fréquence de possessifs dans cette place, comme si l'on s'appropriait ce que l'on stigmatise – cette notion de propriété est en fait très importante pour le phénomène de l'insulte –)[248].

Et si les insultes proférées par un tiers blessent, combien à plus forte raison celles qu'un individu formule à son propre égard ? L'auto-dénigrement a en effet pour valeur de détruire moralement ou psychologiquement celle ou celui qui s'y prête. La nuance avec l'insulte « ordinaire » réside dans l'intention : certaines insultes, si virulentes soient-elles, ne sont pas toujours pensées comme telles ; ce qui n'est pas le cas de l'auto-dénigrement auquel l'intéressé-e croit et pense réellement. Cela vaut au moins pour Dipita qui ira jusqu'à fondre en larmes tant la vérité sur ce qu'il voit et pense de lui l'accable :

[248] Dominique Lagorgette, « Insultes et *sounding* : du rituel à l'exclusion ? », *op. cit.*, p. 120.

Je me tournai nonchalamment vers la fenêtre vitrée de notre cuisine illuminée, comme si en celle-ci j'aurais pu trouver une réponse à mes multiples questions. Loin de m'apaiser, cette fenêtre m'affola. Le reflet de mon corps y apparut. Je me découvris nu, tout nu, plus maigre que d'habitude, presque squelettique, les côtes et les clavicules un peu saillantes. Je me rapprochai de l'image que cette glace me livrait. De ma main tremblante, je l'effleurai, je la caressai, je la touchai. Cette image me convainquit qu'il y avait beaucoup à refaire sur mon corps. « Je suis sûr qu'il m'a quitté à cause de *ça* », m'entendis-je murmurer. Je tombai à genoux, tout en larmes[249].

Cet extrait de texte vient confirmer l'idée selon laquelle les actes de langage sont une puissante arme verbale surtout contre soi-même. Les insultes contre soi-même, celles que Dipita formule à son propre sujet, renforcent une image de lui biaisée et le comportement de son amant à son égard apparaît comme un élément catalyseur. Il est persuadé que si ce dernier l'a trompé, c'est à cause de son corps, de son aspect physique. L'évocation du pronom démonstratif « *ça* » pour désigner son propre corps marque le manque de considération qu'il a de lui-même, ce qui aboutira finalement à la réification de tout son être. De sujet qu'il est, il se pense ou se croit désormais comme un objet, une chose sans aucune valeur et que son amant dédaigne. Ainsi, l'auto-dénigrement ne se limite plus seulement au dénigrement de soi par soi-même mais conduit son auteur jusqu'à la réification totale de tout son être. Et comme le soutient Nicolas Sarrasin, écrivain et blogueur canadien, l'auto-dénigrement est un problème identitaire sérieux. L'autodénigrement est un problème délicat… Puisque cette vision négative de soi prend sa source dans l'identité elle-même, il est très difficile d'en prendre conscience et d'y remédier. L'autodénigrement est source d'incertitude, d'angoisse et de solitude, et il n'est pas facile de faire changer d'opinion une personne qui croit ne rien valoir. Cette vision négative de soi résiste au changement et retient surtout les informations qui, comme elle, sont négatives[250].

---

[249] Max Lobe, *39 rue de Berne, op. cit.*, p. 164.

[250] Nicolas Sarrasin, « Comprendre les distorsions identitaires et les déséquilibres pour mieux les maîtriser », article cité sur le blog « NicolasSarrasin.com : être-vivre-grandir », consulté le 20/02/2019.

Pour ce qui est de Dipita, il apparaît clairement que seul son aspect physique est mis en avant et donc remis en cause. Et cette focalisation sur un corps détesté l'empêche de penser à autre chose. Même les instants de bonheur passés avec son amant semblent n'avoir pas existé. La seule vérité demeure celle que lui renvoie le miroir au travers duquel il se regarde : un corps devenu squelettique par le manque d'une alimentation régulière. Dipita est à la fois victime d'angoisses provoquées par un corps mal aimé, de solitude depuis le « départ » de William et enfin d'incertitudes quant à son avenir dans les milieux gays. Un autre garçon s'intéresserait-il à lui si William partait ? Une question à laquelle il a une réponse négative accentuée donc ici par un auto-dénigrement.

Et Dipita n'est pas le seul à être inquiet sur son avenir avec les autres garçons vu que le Flamant noir lui emboîtera le pas dans sa quête identitaire-sexuelle. Pour lui aussi l'angoisse est source d'un dénigrement de soi : « L'angoisse me tenaillait, elle me rendait ridicule dans mon incapacité à trouver une solution à la solitude qui m'envahissait[251]. ». En fait, la solitude est marquée par la difficulté de trouver un autre garçon homosexuel. Et l'angoisse est tellement prégnante qu'au final c'est lui-même qui se trouve « ridicule ». De plus, nous aurons aussi le cas où l'entourage du Flamant poussera ou amènera ce dernier à s'auto-dénigrer, c'est-à-dire que les actes de langage tenus à son égard ont favorisé visiblement cet autodénigrement :

Moi qui en Afrique avais toujours été classé du côté des « Blancs » donc des civilisés, ici j'étais un « sauvage » qui venait de débarquer. Ceint de ma solitude, ma première nuit fut nourrie de cauchemars. […] L'attitude de ma tatie Jeannette à la gare me troublait encore. « J'étais comme une fille », partout où je passais, on me le faisait remarquer. Même elle ! Que reste-t-il à prouver ?[252]

---

[251] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir, op. cit*., p. 73.

[252] *Ibid*., pp. 91-92.

L'interrogation formulée à la fin de cet extrait donne le ton sur l'influence des actes de langage des autres sur lui : être ou rester comme les autres veulent qu'il soit, ou encore accepter cette image projetée sur lui. Et le fait de reprendre ces actes de langage de son entourage constitue et accentue cet auto-dénigrement. Ce n'est pas la simple reprise de ces propos mais le crédit accordé à ceux-ci qui participent de l'auto-dénigrement ici. Nous ferons remarquer que contrairement à Dipita qui s'auto-dénigre en tenant des propos très dépréciatifs autant sur son aspect physique que sur ses affects ; pour le Flamant noir, en revanche, ce sont la reprise et la prise en compte de ce que pense son entourage à son égard qui demeurent au cœur même de cette image négative qu'il a de lui-même. Ainsi, ce n'est plus l'image de soi révélée par ses perceptions (Dipita) mais le regard extérieur sur soi qui suffit à sceller le sort d'un individu (le Flamant noir).

En fin de compte, cette notion d'auto-dénigrement n'est pas évoquée avec la même acuité dans les deux textes cités. Il nous a semblé intéressant de l'évoquer néanmoins dans la mesure où elle rend compte d'une autre forme d'insultes : les insultes contre soi-même. Et aussi parce que l'auto-dénigrement touche à l'identité, particulièrement l'identité sexuelle des deux de nos personnages. On signalera également que cette notion n'est point pertinente chez tous nos personnages féminins si bien qu'elle n'apparaît pas même de façon allusive.

Présenter tout en analysant plusieurs formes de désignatifs à caractère plus ou moins homophobe est l'objectif que poursuivait ce chapitre. Quelques observations méritent d'être faites : la première porte sur la récurrence d'un discours dénigrant et dépréciatif généralement tenu lorsqu'on s'adresse à un sujet homosexuel (surtout si ce fait est connu). Dans ce cas de figure, le sujet homosexuel est souvent considéré comme un être à part, un être « différent » et dont il faut se méfier. La façon de s'adresser à lui relève souvent de la violence verbale. L'exemple qui est souvent revenu dans nos textes faisait référence à l'expression « *comme ça* »,

employée pour désigner un-e homosexuel-le. La deuxième observation, relative aux traits physiques, consistait à se moquer du caractère efféminé d'un garçon. Ici, le sujet présumé comme tel est confondu, comparé ou identifié comme une fille. Ce qui, en conséquence, comme nous l'avons vu, fait souffrir les sujets concernés. Troisièmement, enfin, il nous a aussi été donné de remarquer que plusieurs homosexuels se montraient hostiles ou même plus homophobes que les non homosexuels. L'illustration faite mettait en avant un jeune homosexuel humiliant, réifiant ou insultant son amant. On a vu que bien que l'insulte demeure une notion flottante au niveau terminologique ou définitionnel, elle s'entend comme un acte de langage présent dans toutes les langues et cultures. Ainsi avons-nous distingué l'insulte de l'injure : l'une reposant sur les assauts verbaux tandis que l'autre porte sur les autres types d'attaques non verbaux (gestes, comportements) et avec pour dénominateur commun de causer du tort à autrui. En fin de compte, on retiendra que l'insulte est un acte de langage qui permet d'interagir, de communiquer, voire de résoudre les conflits entre deux ou plusieurs groupes (d'où l'expression d' « insultes rituelles ou ritualisées » qui rend compte de ce fait).

Dans ce chapitre, il s'est agi d'insultes sous leurs diverses formes et leurs effets sur les personnages insultés généralement à cause de leur orientation homosexuelle. Les personnages Dipita, le Flamant noir, Chantou et Siliki en ont été de parfaits exemples. Du reste, dans le chapitre suivant, il s'agira du silence, mais cette fois du silence des homosexuel-le-s. Nous tenterons de comprendre les mécanismes de ce silence observable et observé chez les personnages homosexuels. Ce qu'il est également pour les auteurs qui en font mention dans leurs textes. Pourquoi les personnages de ces textes se taisent-ils ? Nous verrons à quoi renvoie ce silence et surtout quel sens lui donner.

Chapitre 5 : « Les masques ont le dernier mot[253]»

> Quand la survie même des femmes noires est en jeu, créer des auto-définitions indépendantes devient essentiel à cette survivance.
>
> Patricia Hill Collins, *La Pensée féministe noire*, p. 195.

Cette formulation que nous empruntons à Sami Tchak doit s'entendre comme une volonté de laisser prévaloir le silence dans son texte. Et en choisissant d'intituler ce chapitre ainsi, nous soulignons d'emblée cette notion de silence relative aux homosexuel-le-s et à leur orientation sexuelle. Ainsi, certains personnages de notre corpus (Al Capone, René Cherin et Carlos) seraient des homosexuels ''masqués'' ou implicites dont l'orientation sexuelle demeure quasiment dissimulée, voilée et complexifiée par une foisonnante évocation d'auteurs gays. Nous verrons au fil de nos analyses comment cette notion de silence se construit. Le silence relatif à l'homosexualité vécue ou pressentie comme telle est lisible d'un roman à un autre et significatif chez ces écrivains contemporains qui en ont fait une large évocation. Au cours de ce chapitre, nous montrerons que le silence n'est pas simplement un moyen de cacher son orientation sexuelle, mais aussi un facteur qui trouverait son ancrage dans le tabou de la sexualité au sein des sociétés représentées. En d'autres termes, le silence pris en charge par les personnages gays et lesbiens dans notre corpus serait idéologiquement lié au pendant culturel de ces auteurs. Ainsi, Sami Tchak par exemple, puisant dans son pays d'origine le Togo (« Ce Qui Nous Sert de Pays » dans *La Fête des masques*), retranscrit dans ce roman le grand tabou qui règne dans ledit pays au sujet des mœurs (sexuelles). Une influence culturelle que certains personnages à l'instar de Carlos ou Al Capone endosseront. Nous verrons donc que le silence ne se résumera pas nécessairement à une pure émanation des personnages homosexuels qui

[253] Sami Tchak, *Al Capone le Malien, op. cit*., p. 257.

voudraient dissimuler leur sexualité ; il pourra être interprété comme une volonté pour ces sociétés fictives de nier à l'homosexualité son statut de sexualité à part entière. Les deux romans de Frieda Ekotto seront particulièrement expressifs dans cette perspective en ce sens que le silence se dégage d'ores et déjà en écho dès le titre de l'un des romans : *Chuchote pas trop*. Nous tenterons de montrer également comment cette notion de silence peut conduire à une écriture du silence. Toutefois, que se passe-t-il pour ces personnages qui se taisent devant leur réalité ? S'agit-il de cette sorte de refus à nommer leur sexualité ou carrément du silence que représenterait ce fait sociétal ? Quel(s) sens donner au silence produit par ces écrivains et entretenu par leurs personnages tout au long de la trame narrative ?

II.5. 1. Le silence des homosexuel-le-s

Disons-le d'ores et déjà, le silence des homosexuel-le-s se caractérise et se matérialise par une forte absence de dire ce qu'elles/ils vivent sur le plan relationnel, en l'occurrence sexuel. Plus généralement, dans nos romans, les personnages s'enferment et restent silencieux sur leurs choix relationnels. Il n'y a aucune prise de position chez certain-e-s rendant visible la sexualité choisie comme telle. Les cas que nous présenterons illustrent effectivement cette réalité du déni sur leur orientation homosexuelle. Ces personnages masculins entretiennent des relations amoureuses avec des femmes pour bien masquer ce qu'ils vivent réellement et paraître à leur entourage comme des personnages sans équivoque. C'est précisément dans *Al Capone le Malien* que ce fait est notable, à l'image de ce père de famille qui vit sa relation homosexuelle dans la plus totale discrétion :

Vie très vie, celle qu'il m'offrait à New Bell, où nous n'allions pas que pour manger les dodues mauvaises odeurs. Car là-bas Frédéric Nwambeben rencontrait aussi un homme dans les bras duquel il n'hésita pas à me pousser. Oui, la première fois que j'ai couché avec Joseph Tawa, alias Al Capone, c'était à la demande et en présence de Freddy. Je découvris par la suite qu'Al Capone et mon père se connaissaient déjà depuis longtemps. […] Al Capone venait maintenant chez nous, mon père

l'accueillait comme un petit dieu. Et chose curieuse, assez souvent, ils sortaient sans moi, et revenaient à la maison à des heures impossibles. Si j'avais eu l'intelligence de lire bien dans les inquiétudes soudaines de mon père, dans ses silences, ou dans les longs soupirs de Frédéric Nwambeben lorsque, à Douala, nous retrouvions Al Capone devenu de plus en plus mystérieux, j'aurais compris que l'énorme serpent des emmerdes s'enroulait déjà autour du cou de ce petit monde. Mais je n'avais prêté attention à rien, je m'étais juste fiée à leurs réponses laconiques lorsque, parfois, je tentais de comprendre pourquoi, même en plein coït, ils semblaient si absents. Les « oh, c'est rien » me convainquaient, peut-être parce que, au fond de moi, je tenais à patauger dans cet univers-là sans que ses ombres assaillent ma conscience. La meilleure façon de jouir du monde, c'est de ne pas trop le questionner[254].

Dans cet extrait de texte, c'est l'épouse d'Al Capone qui raconte la vie des différents personnages de son entourage : son père, son époux et l'ami de ce dernier. Mais elle donne quelques indices qui démontrent effectivement que les personnages en question avaient une double vie, notamment sur le plan sexuel : les sorties nocturnes sans elle et l'absence lors des rapports sexuels. Ces deux éléments – qui ne sont point anodins – suffisent à amplifier l'ombre, donc le silence des protagonistes. Ces différents hommes n'ont pas que l'escroquerie en partage, qui les rassemble, mais aussi ils entretiendraient des rapports sexuels entre eux. La présence des femmes dans leur cercle est là plus ou moins pour faire diversion sur leurs réelles motivations. Le détail donné par Sidonie sur leur performance sexuelle illustre parfaitement qu'elle connaît intimement chacun d'eux. En fait, elle a eu des rapports sexuels avec plus de deux membres du même groupe, d'où notre déduction qu'ils entretenaient ces rapports entre eux. Et dans l'extrait ci-dessous, elle fait d'autres révélations :

Ah, Charles, mon père ! Autour de sa vie, les ombres s'épaissirent dès qu'il commença à inviter à la maison un jeune étudiant de vingt-deux ans, très beau. Il s'appelait François Fondoup. Il entretenait avec Charles comme des relations de père et de fils. Mais au fil du temps, ces relations devinrent plus

[254] Sami Tchak, *Al Capone le Malien*, *op. cit*., pp. 244-245.

ambiguës, surtout lorsque François Fondoup se mit à téléphoner chez nous à n'importe quelle heure, même à 3 heures du matin, et qu'au lieu de lui apprendre les bonnes manières, papa susurrait avec lui et s'habillait pour sortir[255].

En effet, cette ambiguïté demeure encore pour celle ou celui qui refuse de voir l'évidence, c'est-à-dire qu'il (son père) entretiendrait une liaison amoureuse avec ce jeune homme. Il faudra un scandale pour enfin mettre tout cela en lumière :

Alors, ce qui devait arriver arriva : un jour, François a débarqué devant le bureau de mon père et, à l'étonnement de tout le monde, s'est emparé d'une barre de fer pour se mettre à massacrer la vitre de la voiture de Charles. Au moment où les agents de la sécurité ont tenté de le maîtriser, il a descendu son pantalon et son slip. « Cela ne vous regarde pas, c'est entre Monsieur Charles et ''ça''. » Il frappait fort de ses deux mains sur ses fesses nues. Les agents de sécurité se sont mis à crier : « Hé, affaires-là, ce n'est pas nous qui allons régler ça ! Il faut voir directement avec le patron, parce que ça nous dépasse, ces choses-là[256]. »

On comprendra donc que c'est ce scandale qui a permis de mettre en lumière l'homosexualité de ce personnage resté jusqu'ici « dans le placard ». Et même après ce scandale, ce dernier ne s'affirme pas en tant que tel ; au contraire, il s'isole davantage. Mais si l'homosexualité de celui-ci est mise à découvert, il n'en est pas de même pour les autres membres du groupe toujours emmurés dans le silence : le mystère autour de leur sexualité est béant. Cependant, la question inévitable est de savoir pourquoi ils se cachent ou pourquoi ils n'assument pas leur sexualité. Le contexte sociétal n'y est pas pour rien, dans la mesure où les homosexuel-le-s sont souvent (et encore) réprimés, voire victimes d'homophobie. C'est donc sans doute pourquoi ces derniers choisiraient de se taire tout en vivant leur homosexualité dans

[255] *Ibid.*, pp. 233-234.
[256] *Ibid.,* p. 234.

la plus vigilante discrétion[257]. Se cacher est donc une question vitale et Sami Tchak l'a compris d'où son utilité dans son texte. Ajoutons que cette notion de silence est vécue aussi bien par les personnages féminins que masculins. Et les premiers sont encore plus mutiques que les seconds, comme c'est le cas avec Panè, un personnage que la narratrice assimile au mystère, caractéristique de sa vie :

Panè, dégagée des idioties sociales, vit sa vie comme elle l'entend. Elle est l'oiseau sur sa branche, qui est singulière, bien sûr. Elle paye cela par une solitude sans pareil. *Lady Bird*, voilà ce qu'elle est. Libérée des tensions, des rumeurs, des commérages, son cœur bat à son propre rythme. Je voudrais l'aimer telle qu'elle paraît. Les médisances vont bon train sur son mutisme. Non seulement la belle inconnue est l'objet de sa propre passion, mais elle l'est aussi de tout le quartier, et de moi, en particulier. Elle n'en a cure, elle agit à sa guise, absolument insensible à la curiosité malsaine des autres. Son rêve ? Vivre loin de tous ces cris de misère et de haine qui l'obsèdent. Son passé ? Mystère et boule de gomme ![258]

Ainsi, lorsque les personnages ne s'enferment pas eux-mêmes, c'est la société entière qui orchestre ce silence. L'exemple nous est donné depuis l'incipit de *Chuchote pas trop* où « La mère d'Affi, n'avait jamais connu ni l'histoire de sa propre mère ni celle de sa grand-mère, et cette ignorance poursuivra plus tard sa propre fille comme un signe indélébile d'un destin ténébreux et persistant[259] ». ''Un destin ténébreux'' parce que la grand-mère d'Affi avait, comme nous l'avons vu, entretenu une relation amoureuse avec une autre femme. Ici, le silence prend une dimension tout à fait démesurée dans la mesure où c'est la société qui décide de taire

[257] Pour rappel, la société mise en avant dans ce récit est le Cameroun actuel et l'homosexualité n'a pas bon dos. « Malgré les pressions internationales, le gouvernement camerounais maintient la sanction pénale contre l'homosexualité. L'article 347-1 du code pénal en vigueur stipule que l'homosexualité est punie d'un emprisonnement de six mois à cinq ans et d'une amende de 20 000 [environ 30 €]à 200 000 francs CFA[300 000€]. Elle concerne toute personne qui a des rapports sexuels avec une personne de son sexe », https://www.afrik.com/cameroun-l-homosexualite-reste-punie-par-la-loi, consulté le 10/05/2019.

[258] Frieda Ekotto, *Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella, op. cit*., pp. 53-54.

[259] Frieda Ekotto, *Chuchote pas trop*, *op. cit*., p. 9.

l'histoire d'une personne au seul motif qu'elle aurait commis un acte « vil » et « humiliant ». Mais encore, dans cette société, le silence est presque la règle d'or, comme le souligne l'héroïne du texte :

Le silence traverse toute relation. La mère n'a aucun droit de violer le secret. Elle ne peut pas dire à sa fille le sort qui l'attend. Ainsi, chuchoter des paroles devient un mécanisme ; l'une des ouvertures possibles à cette quête. Or chercher un moyen de transmettre le message à sa fille n'est pas, pour elle, une tâche facile. Dans ce village de *Fulani*, parler n'est pas toujours aisé. Les interdits sont nombreux[260].

Parler n'est pas toujours facile dans cette contrée. Le silence observé dans ce cas de figure est caractéristique de cette famille mais également des femmes de ladite contrée. Siliki qui est notamment la mère d'Affi n'est point nommée parce qu'elle est considérée comme sorcière et par surcroît lesbienne. C'est donc une stratégie d'écartement, d'isolement et de déni de sa personne au sein de cette communauté. On fera remarquer que lorsqu'on parle d'elle, le groupe nominal « la mère d'Affi » est tout le temps répété au détriment de son véritable nom. Ce procédé n'est en rien fortuit, mais une volonté de faire expressément silence sur elle. Comme illustration, nous avons pris le soin de répertorier les quatorze premières pages dans lesquelles l'incipit est « la mère d'Affi » :

La mère d'Affi (p. 9) ; A ce moment-là se révèle quelque chose d'inexplicable entre Affi et sa mère (p. 10) ; Dans les bras de sa mère, Affi se sent protégée (p. 11) ; Ici, l'existence de la mère et de la fille est l'objet de ragots. La mère d'Affi se sent observée, déshabillée et fouillée par le regard de la communauté (p. 13) ; Mais la mère d'Affi se moque de cette espèce de cabale (p. 14) ; La mère d'Affi doit surmonter la double contradiction : son entourage et sa propre personne (p. 14) ; La mère d'Affi est une femme, grande, on dirait sans âge, et d'une beauté qui a toujours désarçonné les hommes du pays *Fulani*[261].

---

[260] *Ibid.*, p. 15.

[261] *Ibid*.

Ainsi, ce groupe nominal repris en début de chaque phrase semble illustrer une forme de silence qui sera pris en charge par Affi. Mais on peut aussi entrevoir une sorte de marginalisation physique de la mère par le déni de son identité observable dès les premiers mots du texte. Même sa compagne Ada se perdra dans cet immense silence :

Ada, assise sous un manguier, observe les scènes quotidiennes autour d'elle. Ici, le désespoir s'exprime par le silence, les plus grandes souffrances se vivent sans le moindre mot. Ici, la volonté humaine est une illusion. Tout le monde sait que les choses se décident par la coutume. Le choix individuel ? Cela n'existe pas[262].

C'est le lieu de préciser que cette forme de silence correspond à ce que Jean-Luc Solère a nommé les « *silences syntaxiques* », c'est-à-dire qu' « *ils expriment et soulignent plus qu'ils ne dissimulent*[263] ».

Le déni de l'identité homosexuelle peut en effet constituer une sorte de silence en ce sens qu'il consiste à taire un fait sociétal bien réel. Le refus de mentionner la réalité homosexuelle, voire de parler des homosexuel.le.s au sein du tissu social, participent à augmenter le silence régnant autour d'elles/eux. Un constat que Frieda Ekotto, par le biais de son personnage, trouve « étrange » : « Toi, tu ne changes pas, sauf que maintenant, tu as réussi à trouver une partenaire de vie, une femme qui t'aime et que tu aimes. Que c'est étrange de voir que les gens du *quat* ne disent rien sur ta vie sexuelle. C'est toujours le non-dit, silence, ici nous ne ressentons rien ![264] » Nous ne sommes plus en présence du silence comme une émanation de personnages homosexuels, mais devant un déni de la réalité homosexuelle à travers le quartier de Bona Mbella.

---

[262] *Ibid*., p. 23.

[263] Jean-Luc Solère, « Silence et philosophie », *op. cit*., p. 617.

[264] Frieda Ekotto, *Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella, op. cit*., p. 32.

Après tout ce qui précède, force est de constater qu'aucune définition de cette notion n'a encore été donnée. Nous avons plutôt choisi de l'aborder directement telle qu'elle apparaît dans nos textes. Nous aimerions maintenant voir comment celle-ci se manifeste pour chacun des personnages afin de mieux la définir.

II.5. 2. Al Capone le Malien ou l'archétype du silence

Le silence peut s'entendre comme le « fait de ne pas vouloir ou de ne pas pouvoir exprimer sa pensée, ses sentiments »[265]. Pour Al Capone, l'on dira que ce sera le fait de ne vouloir exprimer ses sentiments amoureux. En effet, le fait homosexuel n'est point mentionné par les principaux protagonistes, à l'instar d'Al Capone le Malien à qui nous consacrons cette deuxième section. Comme nous le verrons plus avant, c'est un personnage que le narrateur qualifie de mystérieux et d'insaisissable. Il s'agit donc ici d'un manque, d'un creux. Ainsi, dans le roman de Sami Tchak *Al Capone le Malien,* ce fait de pensée inexprimée apparaît clairement surtout pour ce qui est du personnage éponyme. Le silence est total concernant son orientation sexuelle que ses multiples escapades amoureuses secrètes dissimulent encore plus. Pourtant, l'on n'aurait pas tort de dire que ce silence est la voie royale d'un secret soigneusement gardé. Le secret de vivre ouvertement son homosexualité dans une société qui la condamne, la sanctionne d'un emprisonnement ou d'une amende. Comme nous l'avons dit tantôt, Al Capone est un sujet camerounais dans ce récit et, comme tel, il est soumis aux lois en vigueur de ce pays. Le secret est subsumé ici par le silence et les deux notions devenant par extension synonymiques vu que toutes deux sont l'absence ou le manque d'exprimer ses sentiments. Toutefois, le narrateur tentera d'évoquer cette sorte d' « omission » de la parole chez Al Capone et n'y parviendra pas vu qu'il sombrera lui-même dans son énonciation silencieuse. En effet, il

[265] https://www.cnrtl.fr/definition/silence, consulté le 10/05/2019.

règne dans le texte de Sami Tchak une tension entre la parole (le vouloir dire) et le silence (la parole omise ou inexprimée). Convoquons *hic et nunc* Cyril Le Meur qui, dans un article au titre très évocateur, « Le silence du texte », introduit deux néologismes afin de mieux rendre compte de cette tension :

Pour ôter de notre « silence » un peu de son caractère métaphorique, nous avions avancé deux néologismes, qui valent ce qu'ils valent, mais qui, sans aucun doute, disent bien ce qu'ils disent : l'indit et l'inécrit : silence de la parole et silence du texte. Le silence de la parole n'est pas l'*actio*, car il agit aussi bien dans l'*actio* que dans la parole. Le silence n'est pas silence de l'action, il est le silence dans l'action silencieuse. Même chose pour le texte (silence *dans* la syntaxe, *dans* la typographie, *dans* l'intransitivité, *dans* le substantif insulaire…)[266].

Ces deux notions conceptualisées ici mettent en effet en évidence le rapport entre ce qui est dit et ce qui ne l'est pas ou entre l'exprimé et l'inexprimé. Plus encore entre ce qui n'est pas exprimé dans l'exprimé, c'est-à-dire le silence que peut produire un énoncé. C'est précisément cette dimension du silence que l'on retrouve dans *Al Capone le Malien*. Le silence du personnage éponyme est plus « muet », sciemment silencieux en dépit de tout ce qui est dit sur lui. L'énigme autour de sa personne est détectable même par ses amis les plus proches, ainsi que cela se donne à lire dans l'extrait ci-dessous dans lequel l'une de ses amies, Fanta Diallo, déclare ne rien comprendre de ce qu'il attend d'elle :

« Je ne sais si tu as eu réellement le temps de discuter avec lui. Mais c'est un homme fascinant. Je ne sais pas ce qu'il attend de moi, mais je lui ai dit oui quand il m'a proposé de tout abandonner pour le suivre à Lomé. Et j'ignore pour quelle raison il te veut toi aussi. Peut-être parce que tu es une sorte de femme, puisque tu es un homme mou. » Je n'ai rien dit. « Tu vois ? Un homme de caractère m'aurait au

[266] Cyril Le Meur, « Le silence du texte (II) ». Voix à la théorie, (ce texte fait suite à l'article intitulé « Le silence du texte – La fondation du langage adressé » paru dans Poétique n°165, février 2011, consulté le 20/02/2019 sur : http://www.fabula.org/index.php

moins giflée. Enfin, seul Al sait pourquoi il veut nous embarquer tous. Moi je le suivrai sans me poser la moindre question. Peut-être que cette aventure se couronnera d'un drame. J'irai au bout du drame. Toi aussi d'ailleurs, mon cher René, puisque tu n'as pas le cran de dire non[267]. »

Fanta Diallo parle d'Al Capone, le décrivant comme un personnage fascinant. Jusqu'ici, quoi de plus normal. Mais ce dernier a une épouse qui partage son quotidien. Ce qui frappe, c'est la présence inexpliquée d'autres filles et de ce jeune homme auprès d'Al Capone : pourquoi les veut-il tous à ses côtés ? Et pourquoi ne le dit-il pas ? La question mérite d'être posée vu que le silence demeurera jusqu'au dernier mot du texte :

Ah, oui, oui, oui ! Fanta Diallo, celle dont la participation à toute cette comédie semblait marginale, était en réalité le plus réel, le puissant, le plus beau des masques d'Al Capone. Une certaine Malienne, oui, c'était ça, une certaine Malienne, une des clés du pouvoir de ce prince des ombres, Al Capone. Une certaine Malienne, Fanta Diallo, la reine de tous les masques qui avaient dansé devant moi. Fanta Diallo, celle qui était donc, entre les mains du Maître, l'arme la plus redoutable. Maintenant, tout devint clair pour moi. Pourtant, Al Capone n'avait pas besoin d'un tel piège pour m'attirer à lui, puisque je m'étais déjà laissé conquérir par ses ombres avant même qu'il n'ait décidé de m'intégrer à son cercle. Et puis, franchement, le piège de la chair, hein ? Sidonie, hein ? Binétou Fall, hein ? Il lui avait fallu cette Fanta Diallo. Ah, cet Al Capone, cet Al, hein ?[268]

Si Fanta Diallo voit Al Capone comme un personnage fascinant, René le décrira à son tour comme un « prince des ombres », selon l'expression du texte. L'évocation de la notion de masque dans ce passage a valeur hyperbolique vu qu'elle est caractéristique du héros du texte : Al Capone. C'est un personnage rusé, dont la spécialité est d'obtenir ce qu'il veut, comme nous

[267] Sami Tchak, *Al Capone le Malien, op. cit*., pp. 294-295.

[268] *Ibid.*, p. 295.

venons de le voir dans cet exemple où il s'est entouré de trois femmes et d'un homme qui agissent selon ses caprices. Toutefois, comment lire le silence, si celui-ci existe vraiment dans ce cas de figure ? Ce qui relèverait du silence dans ce cas précis, c'est l'ambiguïté de ces différents personnages au sein d'un même groupe : surtout la présence inexpliquée de René qui dit appartenir à cette bande sans réel but. La présence des femmes est comprise d'autant plus qu'elles ont des rapports sexuels avec Al Capone, or pour René, rien n'est dit et pourtant il est toujours fasciné d'appartenir à celui qu'il appelle de tous ses vœux : son « maître ». Peut-être faut-il préciser que ce passage cité est extrait de cette grande partie que l'auteur a intitulée « les masques ont le dernier mot » ? Un détail on ne peut plus bavard dans la mesure où il pointerait déjà un fait important passé sous silence. Mais lequel ? Cet autre extrait de texte est loin de contredire ceci : en effet, le fait auquel l'intertitre ferait allusion concernerait de plus près Al Capone et René :

Et, en voyant Fanta Diallo, Binétou Fall fut prise d'un fou rire. « René, je te jure que j'ignorais qu'elle était de mèche avec le diable. J'ignorais surtout que, lorsque Sidonie et Al avaient quitté le Mandé, ils étaient en réalité à Bamako. Et, crois-moi, ma souffrance n'était pas un jeu, je me sentais réellement trahie, humiliée, salie. Le diable nous a tous baisés. » Elle s'assit sur moi, Binétou Fall. « Ce n'est pas exaltant ça, cette vie ? Je suis ouverte maintenant, débloquée de partout, René ! » Al, après s'être posé près des deux autres femmes dans le canapé, m'enveloppa d'un regard conquérant. « Appelle ta mère pour lui annoncer que je t'emmène, René. » J'ai parlé à maman, je lui ai tout dit. Elle est restée silencieuse au bout du fil. Puis elle a soupiré. Al a dit : « René, ton photographe t'a perdu. Tu l'as appelé pour l'informer que tu me suivras ? » Félix n'a fait aucun commentaire, ni sur cette idée que je suive Al ni sur l'article que je devais au magazine. Il s'était contenté de me dire : « Comme tu veux, René.[269] »

[269] *Ibid.*, pp. 296-297.

L'aveu est à moitié fait : René aurait été conquis par Al Capone. Mais de quelle conquête s'agit-il ici ? Là est l'épineuse question. En se référant à certains autres détails de ce contexte (notamment ce rapprochement immédiat de René à Al Capone ou ce désir de le suivre partout), on comprend plus ou moins qu'il pourrait s'agir d'une histoire d'amour. Ce qui peut d'ailleurs se vérifier par les propos de ce dialogue tenu entre les deux protagonistes : Al Capone demande à René de dire à sa mère qu'il l'emmènera avec lui. Demande qui ne laisse pas ce dernier indifférent, d'autant qu'il acceptera volontiers de le suivre et même d'abandonner son activité professionnelle au profit de son « homme » ou de son « maître », pour reprendre son expression. Et si ce passage n'est pas lié à une relation de cette nature, pourquoi l'auteur parlerait-il de masque alors, vu que, pour les autres personnages, plusieurs informations sont données : les trois femmes ont des rapports sexuels avec Al Capone, ce dernier est également connu pour son implication dans l'escroquerie à l'échelle internationale. Le seul point d'ombre restera donc sa présence aux côtés de René. Et dire qu'il éprouverait des sentiments amoureux pour ce dernier n'est pas exagéré, dans la mesure où Sidonie, son épouse, avait déjà signalé qu'il est souvent « absent » pendant leurs rapports sexuels. De plus, l'on pourrait également se demander ce que représente cette expression adverbiale « je lui ai *tout* dit ». Que faut-il entendre par là ? Et si toutes les autres références que nous venons de souligner ne fournissent pas assez d'éléments constitutifs du silence, les dernières phrases du roman semblent nettement reliées audit silence :

Pour notre dernière nuit au Mandé, Al Capone m'a attribué un lit dans sa suite. Il s'est retrouvé avec une certaine Malienne et les deux autres femmes sous le même drap. J'ai eu du mal à m'endormir. Et dès que le sommeil m'a vaincu, Namane a surgi, tout de blanc vêtu, avec son balafon, Namane. « Tu m'as trahi, René. Tu as pris l'autre chemin, tu m'as trahi. Je suis allé t'accueillir au pied de l'avion, René. » […] Les notes de son balafon ont empli l'air avant que le silence ne tombe sous les vieux fromagers. Namane Kouyaté, mon Namane, est parti, il s'en est allé, triste, parce qu'il m'avait perdu, Namane. Mais soudain, une détonation ! Je me suis réveillé. Réveillé ! Bien réveillé ! Moi René Cherin, réveillé. Les portes de ma nouvelle vie s'ouvraient devant mon esprit, comme de jolies trappes d'un irrésistible piège

sans fin. L'odeur des corps embrasés venait, en puissantes vagues, me submerger. Je regardais l'horizon, si bleu, l'horizon où se dressait ce personnage envoûtant, mon maître Al Capone[270].

Voilà que l'ambiguïté entre Al Capone et René se trouve renforcée juste au moment où le narrateur énonce ces ultimes paroles. Le silence est bel et bien lisible. Cependant, qui est ce Namane Kouyaté si ce n'est cet illustre homme qui a été le principal hôte de René Cherin ? C'est en effet Namane Kouyaté qui a hébergé et surtout conduit René Cherin au cœur de son lieu de reportage, Niagassola. Et la trahison viendrait du fait que ce dernier choisit de suivre celui qui est désormais devenu son nouveau maître, c'est-à-dire Al Capone au détriment du premier. Trois éléments permettent de comprendre ce qu'il se passe. Premièrement, la présence de René dans la même suite qu'Al Capone, la scène en elle-même apparaît ''sibylline'' et/ou interpellative : qu'est-ce qu'un homme ferait dans la même couche qu'un autre homme qui de surcroît est déjà en compagnie de son épouse, et de deux autres femmes ? Deuxièmement, l'emploi de l'adjectif possessif « ma », marquant une relation d'appartenance et de reconnaissance, laisse envisager le désir de René de s'abandonner entièrement à Al Capone. En fait « mon maître » peut vouloir bien dire aussi ''mon héros'', ''mon homme'' ou ''mon amant'', voire ''mon amour''. Ce déterminant, associé à l'adjectif qualificatif « envoûtant », est une sorte de note de plus démontrant son incapacité à résister à Al Capone. Enfin, le troisième élément est celui lié au rêve fait par René. C'est pourquoi on comprendra la trahison ici au second degré. Le rêve, ce moyen choisi (et récurrent dans tout le texte), serait la voie privilégiée pour dire ce que le monde physique n'arriverait pas à dire. Ainsi, l'autre chemin, analogiquement à l'autre orientation sexuelle, donc l'homosexualité, d'où l'idée de trahison dans une société qui n'admet pas d'autre sexualité que l'hétérosexualité. Ce fait n'est pas clairement dit ou exprimé afin, justement, d'entretenir ou justifier cet immense silence autour

[270] *Ibid.*, pp. 297-298.

de l'homosexualité. Mais il n'est pas non plus à exclure, bien au contraire : c'est dans cette dimension que les masques triompheront au détriment de la vérité. Il faut aussi préciser que cet extrait de texte fait office de derniers mots du livre, scellant ainsi l'implicite, le silence dans les arcanes du tabou.

Ainsi, nous constatons toujours cette même tension entre l'indit et l'inécrit, pour parler comme Cyril Le Meur. Ce que le narrateur ne dit pas est perçu dans ce qu'il dit au point que l'on pense que son silence est davantage expressif que silencieux, c'est-à-dire qu'il mentionne plus que les mots qui l'entourent et l'accompagnent. C'est en cela que nous trouvons heureuse la citation de Cyril Le Meur selon laquelle le texte écrit est « silencieux par nature » :

Ce que nous appelons « texte » est oral aussi bien qu'écrit : que ce soit récité ou improvisé, ce qui sort de la bouche de l'orateur est toujours un texte. Quant au texte écrit, il est silencieux par nature, et le pacte graphique spécifie tout ce que l'on doit *entendre* à travers les sensations visuelles qu'il suscite. Le pacte graphique va au-delà du propos, et même au-delà du langage. Ce que nous appelons « silence » doit être déterminé de manière simple et rigoureuse. Tout le matériel non-verbal ou préverbal (onomatopées, ponctuation, typographie, iconicité) est textuel à tous égards, et doit être analysé dans sa dimension silencieuse au même titre que la chaîne verbale. Autres sont l'implicite, le sous-jacent, le structural, l'archétypal et toutes les figures *in absentia*, qui sont des ressorts à la fois manifestes et inexprimés : ils forment notoirement le silence du texte[271].

Cet extrait de texte illustre parfaitement cette tension entre ce qui est articulé, dit ou formulé par écrit ou par voie orale de ce qui ne l'est pas. Pour récapituler, nous dirons que le silence reste une donnée perceptible dans la relation ''ambiguë'' qui lie Al Capone à René. Les deux personnages entretiennent cette notion de masque utilisée par l'auteur. Le premier passe pour un habile personnage tant sa subtilité à brouiller les pistes en allant avec plusieurs femmes à la

[271] Cyril Le Meur, « Le silence du texte », *op. cit*.

fois demeurerait même le nœud et le lieu de son silence. En fait, c'est une stratégie adoptée afin de faire face à d'éventuelles observations et surtout de se prémunir contre celles-ci : pour éviter des remarques désobligeantes sur son homosexualité, il choisit de la passer sous silence, donc de la taire, de la dissimuler complètement. Quant au second, en tant que narrateur, il est le symbole même de cette notion dans son énonciation : à la fois objet et sujet.

Dans ce cas, le silence devient une alternative, un mode de vie caractéristique à cette orientation sexuelle. Et dans ces sociétés où l'homosexualité reste très marginale, répréhensible et dangereuse, l'alternative du silence est devenue une forme, une possibilité, un mode de vie systématique auquel les homosexuel-le-s recourent en premier. Car le *coming out* ou même la liberté de se montrer, de s'afficher comme gay ou lesbienne, ne passe pas sans stigmatisation, voire sans diverses attitudes homophobes. Comme le rappelle le narrateur du *Flamant noir* : « Mais s'avouer homosexuel et, par-dessus le marché, se faire entretenir, n'était pas mieux, non plus. Ce n'était pas du tout évident, sans heurts ni frictions[272]. ».

En fin de compte, nous venons de voir que le silence d'un homosexuel relatif à son homosexualité représenterait un mode de vie pour mieux échapper à une quelconque attitude homophobe. C'est donc un silence pensé stratégiquement pour sa survie dans la société. « Que le lecteur pense seulement que quiconque fait l'amour, ne pense plus à penser. Il en arrive au point où il ne pense plus à rien. Il vit. […] Je ne prétends rien apprendre au public ; j'ose seulement le prier de ne pas réprouver, de ne pas se choquer, mais d'essayer avec moi de comprendre[273]. » Au reste, nous comptons lire le silence dans une autre dimension, celle que peut revêtir un personnage frustré par son entourage.

---

[272] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir*, *op. cit*., pp. 115-116.

[273] Yambo Ouologuem, *Les Mille et Une Bibles du sexe, op. cit*., p. 15.

II.5. 3. L'isolement dû à une frustration par rapport à son homosexualité

La frustration dont il s'agit ici est celle qui découle d'une famille (ou d'une société donnée) qui refuse à un individu de vivre librement la sexualité de son choix. Généralement, ce sont les parents (les premiers) qui provoquent cette frustration chez leurs enfants dans la mesure où ils leur prescrivent certaines règles auxquelles ils doivent obéir. Seulement, en le faisant, ils choisissent, sans s'en rendre compte, à la place de leurs enfants. Et lorsqu'arrive le moment où ceux-ci acquièrent leur totale autonomie, la conséquence est la frustration relative à leur sexualité : l'individu frustré est celui qui ne sera pas épanoui dans une sexualité *a priori* ''imposée''.

Dans *39 rue de Berne*, un oncle conseille son neveu en lui disant de ne jamais avoir des rapports sexuels avec d'autres garçons, ou tout simplement de ne point éprouver de sentiments amoureux pour un quelconque garçon. Il croit bien faire qu'il ignore que pour son neveu cela représente une forme de « condamnation » dans la mesure où il n'est attiré sentimentalement et sexuellement que par les garçons. L'homosexualité est déjà foncièrement sa sexualité de prédilection, d'où la frustration d'ailleurs ainsi exprimée :

Les mots de tonton m'avaient tellement condamné, isolé, que je m'étais senti moins seul lorsque j'avais découvert l'existence du Supermarché. Le « Supermarché ». J'appelais ça comme ça parce qu'on y trouve de tout : des minces, des gros, des cochons, des jeunes, des vieux, des cercueils ambulants, des mignons, des moches, des monstres, du prêt-à-consommer comme du périmé, etc.[274]

Ainsi, cerné, condamné et isolé par le discours de son oncle, ce jeune homme optera pour un site de rencontre gay afin de tenter de combattre celui-ci. Pour rappel, les mots prononcés par son oncle sont bien entendu homophobes, comme nous avons pu le montrer au chapitre

[274] Max Lobe, *39 rue de Berne*, *op. cit.,* p. 106.

précédent[275]. Ce site lui permet de rencontrer d'autres personnes homosexuelles comme lui, mais de façon anonyme. En fait, cette quête d'un partenaire ayant les mêmes préférences sexuelles que lui peut être perçue comme une sorte de résignation dont la conséquence serait l'isolement, ou l'enfermement. Le choix de cette voie virtuelle permet surtout à certains d'entretenir une relation, donc sans nécessairement de contact physique. C'est donc à ce niveau que le silence se donnerait à lire, puisqu'une relation vécue via Internet reste dans un cadre quasiment privé et caché à son entourage.

De plus, et pour rester dans cette notion de silence, un individu peut choisir de taire son orientation sexuelle lorsqu'elle est pratiquée avec une personne d'un autre statut social. C'est-à-dire que lorsque ladite relation mêle un adulte et un adolescent, ce dernier choisit généralement de se taire (parfois sur l'ordre de son initiateur) afin de préserver la crédibilité du premier. Mais l'adolescent peut également choisir de garder le secret par pure peur des représailles. Dans l'extrait suivant, nous avons ce type de relation :

D'une transition à une autre, je devins par la suite le témoin et la victime de ses pulsions sexuelles ; certainement pas de la façon maniaco-dépressive d'un malade mental, mais plutôt avec une douceur et une habilité qui ne me déplaisaient guère. En effet, après quelques tapes au niveau de mon séant comme pour me dire au revoir, le père Basile descendait son pantalon et se caressait le sexe lentement devant mes grands yeux ébahis. Il me demandait ensuite d'en faire autant avec le mien, après avoir pratiqué quelques caresses sur ma poitrine plate comme une planche à dessin et sur mes fesses, qu'il léchait de long en large. […] Ce secret m'accompagna pendant longtemps[276].

---

[275] Voici les fameux mots tirés du roman *39 rue de Berne* : « Mon fils, ne te laisse jamais emporter par les manières du Blanc. Il pleure comme une femme. Et quand il ne pleure pas comme une femme, il s'en va faire de mauvaises choses avec un autre homme.», p. 13.

[276] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir*, *op. cit*., p. 35-36. Pour aller plus loin dans le même roman : « Cela dit, l'habitude étant et demeurant une seconde nature, de voir le curé se masturber me devint extrêmement familier ; et pourtant, je n'arrivais jamais à l'imiter aussi correctement, lorsqu'il me le demandait. Il m'attirait alors vers lui, complètement déshabillé et m'obligeait à me fondre dans ses bras, pour ne plus penser à rien, m'envoûtant dans sa délectation. Je ressentais parfois du dépit d'être ainsi désacralisé, parce qu'il aidait les barrières à s'affranchir de leur idée de la réalité. », p.36.

Nous sommes ici en présence d'un cas de pédérastie, c'est-à-dire un adulte qui a un rapport sexuel avec un jeune garçon. C'est donc dans cette relation ''clandestine'' que ce garçon découvrira le sexe pour la première fois, même si cette interaction s'apparente plus à un viol qu'à autre chose. En outre, l'aspect susceptible de nous intéresser se trouve justement dans ce que le narrateur désigne par le groupe nominal ''le témoin et la victime''. Étant les deux à la fois, il est comme condamné à garder le silence. Mais la question qui vient immédiatement est de comprendre pourquoi il choisit de se taire. La réponse nous est fournie dans l'extrait :

J'existais absolument entre le prix à payer pour avoir ce temps libre d'un côté, et la découverte du sexe de l'autre côté. […] Tout le directoire du collège glorifiait le père Basile. C'était une victoire qui, à dire vrai, n'en était pas une, puisqu'il le félicitait en effet de m'avoir ''extraverti''. Bien souvent, ces compliments se manifestaient lors des petites soirées privées où le champagne frémissait dans leurs coupes. Il m'arrivait parfois de me poser la question sur ce que cela signifiait réellement : Un groupe d'adultes qui feint ou qui ignore totalement nos complicités sexuelles. […] Des mois qui suivirent furent en tous cas des mois de pleine jouissance morale, une complicité essentielle à l'essence même de ma jeunesse, tranquilles, discrets, dans les sentiments naïfs de mon âme[277].

Rappelons le contexte de cette relation entre le curé et ce jeune garçon : le père de ce dernier l'a confié au directeur du collège afin qu'il le suive davantage et qu'il l'éduque selon les principes bibliques. Mais il était loin de se douter que son fils servirait ''d'appât sexuel'' à ce directeur, par ailleurs curé. Pourtant, ce viol restera dans le secret vu que le fils choisit de se taire pour ne pas perdre cette sorte de liberté que ne lui donne pas son père. C'est pourquoi il préfère le silence en dépit de cette « désacralisation » de tout son être. D'un autre point de vue, il avoue trouver du plaisir dans cette sexualité malgré son jeune âge. Ainsi, opter pour le silence

[277] *Ibid.*, pp. 37-38.

laisse la possibilité à cette pratique sexuelle de continuer, ce qui enchante[278] d'ailleurs ce jeune garçon.

Après cette première expérience sexuelle, le Flamant en subira une autre. Cependant, cet autre exemple reste similaire au premier à quelques exceptions près : le viol subi à l'âge de seize ans avec un garçon du même âge que lui est très mal vécu :

Tatoué comme une bête à l'abattoir, je revêtais désormais une beauté étrange et maladive dans le grand silence de mon secret, où mes journées s'alternaient d'un soleil qui se levait et se couchait timidement. Qu'étais-je devenu, pour un jour, une nuit, toute une vie ? Cette expérience m'était à tel point incroyable que, je préférais encore me taire, craignant sans doute de passer pour un être anormal et déséquilibré. Mais rien ne pouvait jamais m'ôter l'absolue certitude, que je n'avais pas rêvé ni été victime d'une hallucination. J'étais la victime et le témoin, c'est sûr, la cible d'un amour impossible. Comment définir cette relation ? C'est-à-dire la découper, la délimiter après cette terrible nuit où je n'avais pas pu faire de choix. Ni le sentiment du passé ni celui de l'avenir, ne pouvant soupçonner l'inconscience de l'amour. Je n'ignorais pas cependant qu'elle ne s'était pas socialisée, de la même façon que les autres. En partie, parce qu'elle était inacceptable[279].

En effet, il fait allusion à ce viol subi à l'adolescence marquant ainsi sa véritable initiation homosexuelle[280]. Ici, le personnage rejoint l'ordre du discours social dominant. Et même ses

---

[278] « D'une transition à une autre, je devins par la suite le témoin et la victime de ses pulsions sexuelles ; certainement pas de la façon maniaco-dépressive d'un malade mental, mais plutôt avec une douceur réfléchie et une habilité qui ne me déplaisaient guère. », *Ibid*., p. 35.

[279] *Ibid*., p. 70.

[280] « Ruisselant de sueur, il me mordit les fesses en cherchant à introduire d'une manière décidée, son majeur dans mon orifice anal. La douleur me pinçait. […] Insistant avec fougue, en position agenouillée, il essayait de me maintenir à califourchon. Il gémissait. Les mouvements à peine visibles de la langue, les lèvres qui se serraient, le souffle qui semblait se couper, transperçaient de part en part une phase de mon existence, l'esprit tourné dans l'amertume de l'homosexualité. À peine fut-il sur moi, que je versais des larmes de désolation. L'instant de sodomie, rigoureusement chargé, vit tout mon être disparaître dans les profondeurs du mal pour ne devenir qu'une empreinte. […] Je sentais chaque centimètre de mon corps me distendre et m'étirer. Indéfiniment. De me sentir possédé, je me mis à pleurer. Insistant et presque insidieux, chuchotant, susurrant, mon partenaire s'imposait d'emblée par une sorte de majesté. Heureux de sa prestation, il prenait son temps pour encore pousser ses mouvements de ce qui, intrinsèquement, semblait ne pas changer cet instant qui me paraissait interminable, mais qui s'acheva enfin par des cris de jouissance, de grands soupirs et d'affalement sur mon pauvre corps complètement trempé. Je me levai brusquement sentant son poids contre moi, pour allumer la

premiers réflexes sont empreints de la manière dont le grand nombre pense : « amour impossible », relation non encore « socialisée » ou « inacceptable », voire passer pour un « être anormal et déséquilibré ». En effet, il n'ignore pas que l'Afrique de son enfance « se proclamait donc « Puritaine » en évoquant la célèbre lévitique (Chap. XX n°13) ''Tu ne coucheras pas avec un mâle, comme on couche avec une femme[281] '' ».

Toutefois, si cette expérience sexuelle est très mal vécue, il n'en renonce pas pour autant à cette orientation sexuelle. Puisque c'est auprès du même jeune homme qu'il tentera de vivre cet « amour impossible ». En outre, quoiqu'étant la victime et le témoin de cette terrible expérience, il a néanmoins gardé le silence sur celle-ci. Mais on comprendra, en fin de compte, pour cet exemple que le silence a été salvateur pour lui dans la mesure où il était conscient de la façon dont les autres réagiraient. Le choix du silence ici a permis, encore une fois, de faire triompher cet amour impossible dans l'anonymat le plus total.

Après cette forme de silence salvateur pour celle ou celui qui le choisit, la place revient maintenant au silence pris en charge par l'écriture. Jusqu'ici, nous avons abordé le silence de certain-e-s homosexuel-le-s qui se cachaient dans l'optique de protéger leur sexualité vis-à-vis de leur entourage. Or, cette notion de silence serait aussi intrinsèque, inhérente et constitutive à l'écriture qui semble la mettre en lumière. Que se passe-t-il lorsque la voie (ou la voix) d'un personnage se confond avec l'énonciation narrative, voire l'écriture ? Comment lire cette forme de silence ?

lampe sur la table de nuit, écartais l'édredon pour me regarder. Ses doigts avaient fait légèrement le tour de mes hanches. Je retins mon souffle, sentant chaque centimètre de mon corps en alerte. », pp. 68-69.

[281] *Ibid*., p. 60.

II.5. 4. Le silence pris en charge par l'écriture ou l'écriture du silence

Dans certains romans que nous analysons, la stratégie narrative laisse le lecteur sur sa faim en ce sens que la tentative de dire le plonge davantage dans une sorte de vide. En d'autres termes, ce qui est dit ou énoncé demeure davantage silencieux car il faut lire entre les lignes pour pouvoir déceler l'intention de l'auteur. C'est dans cette optique que nous parlons de l'écriture du silence : les quelques informations ou éléments donnés se lisent comme une impossibilité de dévoiler quoi que ce soit, dans laquelle le lecteur est vivement sollicité s'il veut construire ou appréhender le sens de ce qu'on lui cache. En fait, les quelques indices visibles participent à maintenir le silence le plus possible.

Ainsi, dans *La Fête des masques*, le narrateur étalant son savoir livresque devant ses lecteurs leur suggère une vigilance, laquelle leur permettra de faire le lien entre ces divers indices donnés. C'est précisément ce que fait Carlos lorsqu' « Il se redressa dans le lit et leva les yeux plutôt vers la bibliothèque où *Le Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes,* publié chez Larousse sous la direction de Didier Eribon, retint son attention par la couleur de sa couverture[282]. ». En effet, une telle information ne doit pas passer sans commentaire car elle signale d'ores et déjà une appartenance à cette communauté. Cet élément pris isolément ne mène pas à une telle déduction, mais lorsque nous ajoutons d'autres éléments similaires, le rapprochement est incontestable : « Ce soir-là, il était devenu Rosa, créature de Carla. Rosa. « Nous irons au cinéma ce soir, qu'en dites-vous ? Oui, répondit-t-il. Au Palm Beach, il y a *Œdipe-Roi* de Pier Paolo Pasolini[283]. » Ou encore : « J'aurais voulu relire *La mort à Venise* de Thomas Mann avant de mourir, songea Carlos, tout en tenant Antonio dans ses bras[284]. » Voire :

[282] Sami Tchak, *La Fête des masques*, *op. cit*., p. 25.
[283] *Ibid.*, p. 24.
[284] *Ibid.*, p. 55.

« Le capitaine Gustavo, qui avait écrit et soutenu avec brio sa thèse sur *Mémoires d'Hadrien* de Marguerite Yourcenar, avait forcément une fine connaissance de la splendeur et de l'horreur du pouvoir[285]. ». Et comment faire fi de cet autre passage à la tonalité funeste ? « Je me rappelle une phrase que, après avoir lu *Les Amours interdites* de Yukio Mishima, j'avais griffonnée de la main gauche, comme pour ne pas mêler la droite à cette sale résolution : « Il me faut tuer une femme[286]. » ». Tous ces fragments de texte illustrent sans doute une volonté d'interpeler le lecteur sur cet ''amour qui n'ose pas dire son nom'', pour parler comme Oscar Wilde. Une seule référence à un auteur autre n'aurait pas eu le même effet sur le lecteur que celui suscité par cette diversité de références romanesques. C'est donc pourquoi nous parlons d'homosexualité « silencieuse » ou dissimulée dans la mesure où c'est effectivement de cette thématique dont il s'agit dans les textes cités par le narrateur. En outre, il y a comme une attitude oxymorique dans le vouloir dire ou vouloir faire du narrateur : c'est-à-dire qu'il semblerait qu'il veuille se taire sur son homosexualité ou du moins taire celle-ci, alors que les exemples auxquels il se réfère disent le contraire. Ainsi, le héros-narrateur dissimulerait son « homosexualité » dans son énonciation. On comprendra également que ce dernier n'hésite pas, en le faisant, à s'identifier soit aux héros de ces textes soit spécifiquement à leurs auteurs. Pour rappel, le texte de Thomas Mann, *La Mort à Venise* (1912) évoque l'histoire tragique d'un amour impossible, inaccompli de cet écrivain célèbre, Gustav Aschenbach, à l'égard d'un jeune garçon, Tadzio. Amour impossible parce qu'Aschenbach ne révèle jamais ses sentiments amoureux au jeune Tadzio, qu'il voit pourtant tous les jours, étant dans le même hôtel. Il meurt donc en ayant en mémoire seulement le visage de son bien-aimé. Il y a dans cette histoire une analogie immédiate avec Carlos qui préfère évoquer simplement les références homosexuelles au lieu de les vivre. Mieux

[285] *Ibid.*, p. 61.
[286] *Ibid.*, p. 100.

encore, Carlos représenterait Gustav Aschenbach et Antonio tout simplement Tadzio[287]. Et cette attitude a un nom : on parle soit d'homosexualité refoulée soit d'homosexualité dissimulée. Ainsi Carlos serait donc enclin à dissimuler son orientation sexuelle tout au long du récit. En outre, la dissimulation de l'homosexualité serait minime s'il faut prendre en compte la notion d'intertextualité par laquelle cette dissimulation est déployée. Car l'intertextualité est une sorte de continuité d'une action inachevée dans le texte centreur. « Nous appellerons intertextualité cette interaction textuelle qui se produit à l'intérieur d'un seul texte. Pour le sujet connaissant, l'intertextualité est une notion qui sera l'indice de la façon dont un texte lit l'histoire et s'insère en elle ». [288] Pour ce qui est de notre cas de figure, c'est le fait homosexuel qui est mis en avant à travers cette interaction textuelle dans *La Fête des masques*. En effet, la notion d'intertextualité occupe une place prépondérante dans ce roman de Sami Tchak (tout comme l'ensemble de son œuvre). Car s'il y a un fait qui ne passe pas inaperçu dans les textes de Sami Tchak c'est bien la densité de références à d'autres textes. Et *La Fête des masques* est un exemple parmi tant d'autres. Toutefois, comment lire l'interaction textuelle dans ce roman ? La définition proposée par Julia Kristeva dans les années 1960 n'a jamais été aussi actuelle : « Tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. A la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle d'intertextualité, et le langage poétique se lit, au moins comme double »[289]. En fait, toutes les autres références textuelles sont imbriquées dans ce texte qui les cite et par conséquent ce serait la thématique de ces textes qui serait ici reprise et développée. « Le concept d'intertextualité est ici essentiel : tout texte se situe à la jonction de plusieurs textes dont il est à la fois la relecture, l'accentuation, la condensation, le déplacement et la profondeur ».[290] Ainsi, la pratique homosexuelle a lieu non

[287] Tadzio a sensiblement le même âge que le jeune Antonio auquel Carlos se confie.

[288] Julia Kristeva, « Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman », *Critique*, n° 239, 1969, p. 55.

[289] Julia Kristeva, « Problèmes de la structuration du texte », in *Théorie d'ensemble*, 1968, p. 85.

[290] Phillipe Sollers, « Niveaux sémantiques d'un texte », in *Théorie d'ensemble*, Paris, 1968, p. 75.

plus dans le texte centreur mais dans le texte cité. En d'autres termes, c'est dans la mise en abyme que le texte citant prendrait tout son sens dans la mesure où il recourt aux autres textes sans doute à cause de leur capital symbolique et qu'il (l'auteur) considérerait les textes cités comme plus légitimes que le sien. L'on peut aussi lire cette interaction textuelle comme une tentative de faire aboutir ce que ses propres mots n'arrivent pas à formaliser ou à formuler sur l'homosexualité. Mais l'on parlerait plutôt d'un geste délibéré de la part de Sami Tchak en ce que la multiplicité d'auteurs signifie une diversité culturelle et transfrontalière. Une sorte de dialogue de cultures qui aurait pour but tendre vers l'universalité, comme l'a exprimé Vincent Simedoh :

Du dialogue entre les textes et les cultures, on passe donc à l'universel. La littérature devient alors son propre objet. Elle retourne sur elle-même, quelle que soit son origine. C'est ainsi qu'une situation dans le roman peut convoquer sans transition ni explication une situation identique dans d'autres œuvres et qui correspond à ce que vivent les personnages de cet univers romanesque en construction. Le savoir et l'écriture entrent en relation pour faire œuvre commune et universelle[291].

En effet, la dimension universelle de l'homosexualité serait ici reconnue par le narrateur qui fait étalage de son savoir encyclopédique.

Pour ce qui est du silence de Carlos, il est clairement pris en charge par l'énonciation narrative, ainsi que nous allons le voir dans l'extrait suivant où l'évocation d'un autre auteur gay interpelle :

Tu veux savoir pourquoi, Toni ? Une semaine plus tôt, ce bel homme m'avait promis le pays d'Oscar Wilde ! En tout cas, il faut le dire, rien au monde n'avait produit en moi et sur moi un effet comparable à celui qui résulta de cette vaine attente, l'attente du pays d'Oscar Wilde. J'étais devenu intérieurement un navire amarré que son capitaine tout désigné ne mit jamais en haute mer. Carla compris mon

[291] Vincent K. Simedoh, « Sami Tchak, *Hermina* : l'intertextualité ou une réflexion sur l'art romanesque », *Ethiopiques* NUMERO 75, Littérature, philosophie et art, 2ème semestre 2005, pp. 1-6. http://ethiopiques.refer.sn/spip.php?article1032, consulté le 19/04/2019.

tourment, elle me dit un jour ; « Je t'ai rendu malade de ta propre maladie dont je ne peux t'aider à guérir, heureusement[292] ! »

L'emploi d'un adjectif mélioratif comme ''bel'' dans l'expression « ce bel homme » est significatif de son attirance pour les personnes de son sexe de façon générale et de ce dernier en particulier. Et comme nous l'avons déjà montré, lorsqu'il s'agit du capitaine Gustavo, Carlos ne tarit pas d'éloges à son égard – un détail qui prend tout son sens dès qu'il est assimilé aux autres détails (en l'occurrence les références aux auteurs gays). De plus, on observera que lorsque ce narrateur parle d'un écrivain homosexuel ou ayant simplement traité de ce sujet dans une de ses œuvres, il tend toujours à verser aussi bien dans un certain lyrisme que dans une sorte de passion pour celui-ci. Tout se passe comme s'il faisait ''publiquement'' une déclaration d'amour à quelqu'un avec tant d'emphase (''en tout cas, il faut le dire, rien au monde n'avait produit en moi et sur moi''). Enfin, quelle est cette maladie dont il est devenu sujet ? Celle de ne pas pouvoir être ou vivre pleinement son orientation sexuelle ? Celle de ne pas pouvoir exprimer clairement son attirance pour les hommes comme lui ? Ici comme ailleurs, l'écriture seule ne parvient pas à combler cette volonté dissimulatrice.

Cette écriture du silence peut également être lisible dans *Al Capone le Malien*. Dans celui-ci, le narrateur s'exprime et exprime certains faits relatifs à sa vie tantôt avec distance tantôt avec clarté ; mais le silence transparaît toujours en filigrane dans tout ce qui est narré :

Je vous rappelle que je suis René Cherin, fils de Marthe Terrien et de Gilles Cherin. Je mesure un mètre quatre-vingts, je suis brun et on me dit beau. J'ai une chevelure abondante et je suis mince, avec des yeux noisette. Si je me suis retrouvé en Guinée pour ce reportage, c'est grâce à Georges Steinmetz, qui, lui, connaissait du monde dans certains milieux, Georges Steinmetz, un ancien diplomate que j'avais

[292] Sami Tchak, *La Fête des masques, op. cit.*, pp. 99-100.

rencontré par hasard dans un bar près du jardin de Luxembourg, Georges Steinmetz, ce vieux d'une élégance désuète qui promenait sur les jeunes garçons surtout un regard plein d'un désir tenace, Georges qui tremblait des mains, un homme toujours preste à trouver le bon mot, l'idée juste. Georges, mon mentor[293].

Quelle information supplémentaire cet extrait donne-t-il ? Dès les premières pages du roman, le narrateur s'est présenté et a présenté le projet du livre, alors pourquoi ce rappel ? On comprendra qu'il a le mérite de mettre l'accent sur un point : sa relation avec Georges Steinmetz. Mais cette information est encore plus silencieuse. On a même l'impression qu'elle suscite plus la curiosité du lecteur qu'elle ne révèle autre chose. Pourtant, l'indice donné par l'auteur dans la structure du texte attire l'attention. En effet, l'extrait cité est inclus dans cette partie intitulée ''Les masques ont le dernier mot''. Ce qui laisserait croire, encore une fois, que le narrateur aurait tu son orientation sexuelle, voire une liaison amoureuse avec ce fameux Georges qui, qui plus est, aime les jeunes garçons. Et si cet énoncé camoufle plus qu'il ne révèle, le narrateur aimerait être crédible, quitte à dévoiler un bout du texte qu'il est en train de parcourir :

Je retrouvai mon *Homme sans qualités* : « L'instinct primitif du masque et de la métamorphose, l'un des plaisirs de la vie, s'offrait dans toute sa pureté, sans soupçon de cabotinage ; si puissant même, que l'habitude bourgeoise de bâtir des théâtres et de faire du spectacle un art que l'on se paie pour une heure ou deux lui paraissait, à côté de cet art de la représentation inconscient et continuel, comme quelque chose d'absolument fabriqué, de décadent et d'incomplet. » Soudain, quelqu'un m'arracha au cœur de la nuit à *L'Homme sans qualités*. Décidément ! Eh ben, c'était Binétou Fall. […] Il m'est venu une question brutale : « Tu couches avec Al tous les jours ? » Elle a éclaté de rire. « Et toi, René ? » Je ne

[293] Sami Tchak, *Al Capone le Malien, op. cit*., p. 266.

compris pas le sens de sa question […] « Et moi ? Quelle question ! Moi je ne suis pas une femme, Binétou Fall. » Elle soupira. « Je le sais, et je sais que tu es toujours amoureux de moi[294]. »

Deux faits importants sont à retenir de cet exemple : d'abord, l'on fera remarquer que l'extrait de texte mis en abyme est étroitement lié avec la thématique du masque qui ponctue chaque page du texte. Ce qui est surtout frappant, c'est de voir comment le narrateur décide de citer un passage qui aurait la finalité de poursuivre le récit qu'il raconte. On perçoit dans cette imbrication une sorte de subterfuge qui amplifierait davantage ce souci de ne point se démasquer, donc d'entretenir l'implicite jusqu'au bout de son récit. Le second fait est celui relatif à ce petit dialogue entre le narrateur et un autre personnage du texte. Cette réaction du narrateur évite la question de la jeune femme, fait qui plonge davantage le lecteur dans un questionnement : pourquoi s'offusque-t-il devant la question de Binétou Fall ? Pourquoi choisit-il de se justifier, même si c'est maladroitement ? Autant de questions qui viennent corroborer l'hypothèse de vouloir demeurer dans le mutisme ou de garder le silence par n'importe quel moyen.

[294] *Ibid.*, pp. 259-260.

En conclusion, nous retiendrons que cette forme d'énonciation, qui dissimule plus qu'elle n'exprime, nous a permis de décrire ce que nous avons appelé ''l'écriture du silence'', entendue comme un procédé qui subsumerait toutes sortes de non-dit, de silence et/ou de masque auxquelles le narrateur aurait souvent recours. Saisir le sens de cette volonté de se taire par le prisme de l'écriture a donc été notre principal enjeu. Toutefois, après les insultes dont les homosexuel-le-s sont l'objet et le silence que certain-e-s parmi elles/eux choisissent comme forme de résistance, d'autres sujets homosexuels optent pour d'autres mesures encore plus efficaces. Ainsi, la remise en cause radicale des ''normes'' existantes sexuellement, socialement, culturellement et/ou politiquement, par exemple, n'est-elle pas au cœur même de leurs préoccupations actuelles ? Autrement dit, l'idée de *Défaire le genre* ou d'opposer une résistance, notamment sur le plan sexuel et/ou identitaire, n'est-il pas l'une des questions majeures soulevée par ces derniers ? C'est donc autour de ces questionnements que nous comptons asseoir nos analyses dans le chapitre suivant. Pour nous, il s'agira de voir comment les homosexuel-le-s dans nos textes, par le truchement de la transvaluation et de la subversion, se déploient afin de nier le caractère ''naturalisant'' de l'hétérosexualité obligatoire – tendance majeure dans la littérature contemporaine, y compris dans la francophonie.

Chapitre 6 : Vers une libération sexuelle : le cas de certains personnages gays et lesbiens

> Le pouvoir qu'a le langage de travailler sur les corps est à la fois la cause de l'oppression sexuelle et le chemin pour en sortir.
>
> Judith Butler, *Trouble dans le genre,* p. 230.

Ce chapitre sera l'espace privilégié pour laisser parler les protagonistes de notre corpus. Ainsi, nous mettrons en avant les prises de parole de ces personnages (féminins et masculins) qui se distinguent par leur volonté de « transgresser », « dénaturaliser » et/ou « contrer », la violence qui régit l'univers sexuel. Ce faisant, le recours au langage – qui a permis pendant longtemps de les opprimer et/ou de les marginaliser – demeure crucial dans le cheminement pour tenter de mettre fin et surtout de sortir de l'oppression sexuelle. C'est pourquoi on conviendra avec Judith Butler que « Le pouvoir qu'a le langage de travailler sur les corps est à la fois la cause de l'oppression sexuelle et le chemin pour en sortir[295]. ». Le langage reste plus que jamais au cœur de toute démarche revendicative. Préférant donc cette arme verbale, les personnages homosexuels ont conscience du pouvoir que peut leur procurer ce moyen dans cette immense quête de liberté sexuelle. C'est donc le lieu de dire d'ores et déjà que la principale cible de ces personnages est l'hétéronormativité, au sens où elle règlemente la sexualité par le prisme du fameux binarisme de ce qu'il faut faire et de ce qu'il ne faut pas faire, ou même en termes de « normal/anormal », « nature/contre nature ».

[295] Judith Butler, *Trouble dans le genre, op. cit*., p. 230.

II.6.1. La volonté de choquer ou de s'imposer en s'opposant

Comment vivre dans une société qui vous refuse toute possibilité d'aimer ou de choisir qui vous voulez ? Telle est la question qui transparaît en filigrane chez ces personnages que nous comptons présenter maintenant. Nous commencerons donc avec Ada et Siliki, ces deux lesbiennes qui ont eu le courage de bousculer les règles établies dans une société où les femmes n'ont guère droit à la parole. Ce qui reste surtout notable, c'est de voir comment le « laid », « l'abject » ou même encore ce qui est susceptible de dégoûter, est retravaillé et réinvesti par ces dernières dans le seul but de confondre les règles de bienséance : « La victime qui est capable d'articuler sa position de victime cesse de l'être : il ou elle devient une menace », écrivait James Baldwin[296] ». Cette assertion n'a jamais été aussi vraie que dans les deux exemples que nous allons examiner.

Dans le premier extrait, la passion qu'éprouve Ada pour Siliki, considérée comme « immonde », donc par ricochet invivable, incarne une posture subversive :

Personne ne connaît la vraie histoire de la mère d'Ada, sauf Siliki, la vieille sorcière sans jambes qui vit dans une hutte qui se trouve au bord du marigot. Tout l'espace qu'elle occupe alimente le mystère, sa personne, sa hutte, le marigot. […] Plus elle entend parler de cette femme, plus sa passion pour elle grandit. Elle s'intéresse à elle et elle n'a qu'une envie, celle de s'introduire dans son réduit. Son corps dégoûtant l'attire comme une fleur qui attire une abeille. Son histoire immonde l'intéresse aussi car elle ressent une forte passion pour la soi-disant anomalie de cette femme. Le monde de l'innommable attire plus Ada. Elle se sent particulière et déplacée dans la cour de ce Baba. Ce que les autres trouvent mauvais, elle le trouve bien et c'est précisément ce qu'Ada aime avec passion. Par exemple, le fait d'aimer ses semblables dégoûte tout son entourage. Ceci est vraiment insupportable pour tous[297].

---

[296] ap. Valentine Faure, « Chronique d'une déferlante » (pp. 26-29), in *Le Nouveau Magazine littéraire,* février 2018, N°2, p. 27.

[297] Frieda Ekotto, *Chuchote pas trop*, *op. cit*., pp. 40-41.

On notera l'attitude d'Ada vis-à-vis de ce réduit que tout le monde redoute, qui pourrait sembler inhabituelle. Pourquoi éprouve-t-elle tant de plaisir pour un lieu qui dégoûte tous les autres ? Faut-il lire ou voir dans une telle attitude une volonté de choquer ou tout simplement un désir confirmé de non-conformisme ? En quoi l'acte posé par Ada est-il synonyme d'une liberté de vouloir vivre pleinement sa vie tout en faisant fi des réactions de son entourage ? Ces questions trouvent leur réponse dans l'homosexualité de ces deux femmes. L'expression « d'aimer ses semblables » dans le texte doit s'entendre singulièrement comme une femme qui aime une autre femme et c'est cela qui dégoûte tant son milieu. Donc autant la soi-disant sorcière Siliki et son réduit sont source de rejet, autant Ada (qui est attirée par elle) demeure une cause de marginalisation. Mais disons qu'Ada est consciente du risque qu'elle court en allant dans ce réduit et en s'abandonnant surtout à Siliki. C'est pourquoi son acte doit-être vu comme une volonté de choquer ou de déranger, dont l'ultime finalité serait d'asseoir précisément cette possibilité « d'aimer ses semblables » et donc par voie de conséquence de permettre que cet *amour qui n'ose pas dire son nom* prévale. Et cet acte est poussé à son paroxysme dans une autre scène, durant laquelle les deux femmes sont livrées au regard de tout le village :

La panique du moment la pousse dans ses bras. Siliki et elle sont transportées par son poids, leurs corps se renversent en un gros bruit de masse qui rassemble la foule étonnée, peureuse, mais que la curiosité incite à la jouissance de l'exhibition méticuleuse de l'interdit, la sorcière sans jambes collée comme une larve sur le corps de celle qu'on n'ose pas nommer, cette enfant immonde. Elle est aussi vile que cette sorcière. Les villageois, pour signifier leur colère, désignent Ada par toutes sortes de noms sauf celui que sa mère lui a donné et qu'elle aime énormément : Ada. […] Ada incarne le dégoût comme Siliki. […] Quelle douceur ! Quelle sensibilité ! Les bras velus de Siliki entourent le petit corps frêle d'Ada dans un mouvement

brusque qui le projette sur ses épaules. Cette fois, les cris se mêlent aux cailloux et autres objets dangereux que le dos, la tête d'Ada reçoivent[298].

Cette séquence est surprenante au moins pour une raison : l'imbrication, voire l'entremêlement de la répugnance avec la douceur. En fait, la volonté de choquer triomphalement assumée par les aimantes marque plus que le mécontentement et/ou le dégoût exprimé-s par les villageois. Mais ce qui nous intéresse beaucoup dans cet exemple, c'est l'attitude des aimantes qui ont bravé l'interdit dans la grande indifférence du « qu'en dira-t-on ». On comprendra que ce qui relève de l'interdit ici, c'est bien évidemment l'amour entre personnes de même sexe. Ainsi, leur acte plein de douceur, de sensibilité et donc d'amour leur a permis d'aller au-delà du socialement correct. Même cette fragmentation du corps d'Ada mise en lumière par le narrateur échoue au même titre que cette violence physique exercée sur elle. De plus, dans le deuxième roman de Frieda Ekotto, le personnage principal poursuit cet idéal en tentant d'imposer son identité sexuelle : « Non, elle ne bougera pas d'ici ! Tu veux bien m'excuser, mais c'est ma femme et je l'adore ! » Et d'enlacer amoureusement l'autre, non sans débiter quelques propos salaces : « Ma jouissance est au plus haut point quand je fais l'amour avec elle. Les garçons, c'est fini ! Basta ! On avance ![299] » Ces expressions exclamatives montrent effectivement une volonté de rompre avec une tradition sexuelle culturellement, historiquement et politiquement entretenue. Considérer l'hétérosexualité comme une réalité devenue caduque, désuète dont il faut se démarquer apparaît aussi bien subversif que progressiste. La subversion envers un modèle social qui ne lui conviendrait plus au point d'en prôner un autre. Dipita, qui s'inscrit dans la même veine, exprime lui aussi clairement cette

[298] *Ibid.*, pp. 43-45.

[299] Frieda Ekotto*, Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella, op. cit*., pp. 20-21.

volonté de transgresser et de ne point se conformer, comme nous pouvons le voir dans cet extrait dans lequel il reprend le discours de son oncle tout en le déconstruisant :

Je dirai donc à tonton que moi, je ne pleure jamais, même si du reste je suis devenu *comme ça* comme il n'aurait jamais voulu que je sois. Je me souviens encore bien-bien de ses mots. Ils résonnent toujours là à mes oreilles : « Mon fils, ne sois jamais comme ces hommes blancs qui pleurent comme des femmes ou qui font des mauvaises choses avec des hommes comme eux. » Je pense très souvent à ces mots si forts, à ces recommandations si claires que j'ai quand même fini par transgresser. Chaque fois que j'y pense, c'est comme si j'avais un camion de douleur dans mon ventre. J'aurais tout donné pour enlever *ça* de ma peau, afin de plaire à mon oncle[300].

Si dans l'exemple précédent l'acte produit n'est pas explicitement énoncé par des mots, chez Max Lobe le narrateur-personnage l'énonce clairement. Mais dans les deux cas, la finalité est presque la même vu qu'elle consiste à imposer sa sexualité et/ou son orientation homosexuelle. Revenons sur Dipita qui dit avoir « un camion de douleur dans son ventre ». Cette expression doit s'entendre comme une sorte de mécontentement difficile à dissiper ou à digérer. Mais son désir est bien affirmé : transgresser ces recommandations qui réglementeraient la sexualité. Le verbe est également pleinement assumé. On conviendra donc qu'il refuse de se conformer au modèle dominant de son entourage, préférant aller à contre-courant de celui-ci. C'est bien entendu pourquoi nous parlons de la volonté de choquer des personnages homosexuels.

[300] Max Lobe, *39 rue de Berne*, *op. cit.*, p. 98.

Dans *Le Flamant noir*, cette volonté de bousculer les lois établies est également perceptible. Dans l'exemple qui va suivre, nous verrons comment le narrateur procède par comparaison, avec pour enjeu de tenter de déconstruire toutes les idées reçues sur l'homosexualité :

À partir de ce moment, mes connaissances sur le sujet s'élargirent par la consultation des ouvrages à la bibliothèque, ces mêmes ouvrages qui expliquent que l'occasion unique d'aller jusqu'au bout du doute, sous-tend que chacun de nous humain porte en lui une double tendance, masculine et féminine, et que l'attirance pour un même sexe que le sien est donc fréquente, mais reste dans bien des cas à l'état de désir inconscient. Ce n'était pas par conséquent, une question de peau ni de culture mais, bien au-delà de la relativité des théories, une dure réalité qui s'affichait. Par quel moyen, quelle audace, il me fallait expliquer que ce que je lisais, émanait de livres écrits par des Occidentaux au même titre que nos livres scolaires ou religieux, pour lesquels ils avaient une certaine conviction ? Non pas l'Africain que je suis, ne savais expliquer la diversité dans le sexe et les sentiments mais, comment dire, je surprenais, je créais l'événement, tout en sachant que mes points de vue s'exposaient, semblables à une revendication militante qui devait être laissée au placard. Convaincu du pouvoir que détient notre subconscient sur notre façon d'agir, persuadé que je n'étais pas un cas isolé, je me refusais à rester figé dans mes positions inavouables[301].

Ce qui apparaît admirable dans cet extrait, c'est le cheminement de ce personnage pour parvenir à ses fins : il a choisi de se documenter sur l'homosexualité afin d'avoir de quoi répondre à ses camarades. Cette démarche qui se veut ''scientifique'' est on ne peut plus efficace dans la mesure où il réussira à installer le doute dans les cœurs de ces derniers. Mais on comprendra que le but ne réside pas là ; il vise, plutôt, à légitimer son orientation homosexuelle

[301] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir*, *op. cit*., pp. 62-63.

jusqu'alors ''blâmable'. Et en prouvant l'universalité de cette sexualité, c'est comme s'il se ''dédouanait'' d'une quelconque anomalie attribuée à l'homosexualité.

Nous dirons que sa démarche se veut surtout revendicatrice ; une revendication qui passe par une déconstruction du politiquement admis :

Cependant, comme traînant un boulet qui s'alourdissait à chacun de mes pas, mon corps fléchissait lentement vers un avenir détournant. Mes yeux se refermaient à l'idée que le sexe était la combinaison du bon et du mauvais. Il contenait une énigme à travers laquelle, le refus de l'homosexualité m'oppressait. En dehors de mes copains, qui pouvait m'attribuer le pouvoir de découvrir la clé de cette énigme ? Les mêmes en tous cas ! Ceux qui criaient au scandale, à l'obscénité, entre mensonge et dévoilement alors que, la barrière de nos idées n'existait plus ! Car, je m'efforçais de vouloir prouver que cette sexualité en Afrique, était à l'égal de l'Europe ou des autres continents[302].

L'emploi du verbe « s'efforcer » permet d'imaginer la difficulté qu'il a dû rencontrer dans sa tentative de convaincre ses camarades de l'universalité de l'homosexualité. C'est ici le lieu de faire un lien direct avec Berthrand Nguyen Matoko qui, écrivant ce texte, tenterait justement de justifier l'homosexualité comme une sexualité transnationale.

Toutefois, si dans les exemples de ces trois romans la subversion des normes sexuelles est abordée de manière disparate, la visée et/ou le but recherché par les auteurs demeure le même : requestionner à nouveaux frais l'homosexualité qui a été pendant longtemps (et l'est encore dans certains Etats) considérée comme une sexualité perverse et abominable. Ces écrivains ambitionnent donc de déconstruire cette mauvaise presse inhérente à l'homosexualité. Et c'est surtout dans les extraits que nous citerons maintenant que cette volonté subversive est ouvertement affichée.

[302] *Ibid.*, p. 63.

Notre premier cas de figure sera donc Virginie Despentes, et le moins qu'on puisse dire est qu'elle n'y va pas de main morte car elle entend « défier la loi » :

Vouloir être un homme ? Je suis mieux que ça. Je m'en fous du pénis. Je m'en fous de la barbe et de la testostérone, j'ai tout ce qu'il me faut en agressivité et en courage. Mais bien sûr que je veux tout, comme un homme, dans un monde d'hommes, je veux défier la loi. Frontalement. Pas de biais, pas en m'excusant. Je veux obtenir plus que ce qui m'était promis au départ. Je ne veux pas qu'on me fasse taire. Je ne veux pas qu'on m'explique ce que je peux faire. Je ne veux pas qu'on m'ouvre les chairs pour me faire gonfler la poitrine. Je ne veux pas avoir un corps de fillette longiligne alors que j'approche de la quarantaine. Je ne veux pas fuir le conflit pour ne pas dévoiler ma force et risquer de perdre ma féminité[303].

Ainsi, le recours très prononcé de cette figure de style qu'est la répétition n'est pas fortuit lorsqu'on sait qu'elle coïncide justement avec le projet de l'auteur de faire voler en éclat un certain nombre de lois établies. Cette répétition rythme le texte, très variable dans cet extrait, tantôt en « je m'en fous », tantôt en « je ne veux pas » ou même en « je veux ». En fait, il faut voir en cette variété un désir de son auteur d'aborder le problème sous tous ses angles. Et affronter le camp de l'oppresseur est donc un projet clairement énoncé. Mais comment y parvenir ? Virginie Despentes s'arme de courage en refusant de se taire :

Si nous n'allons pas vers cet inconnu qu'est la révolution des genres, nous connaissons exactement ce vers quoi nous régressons. Un État tout-puissant qui nous infantilise, intervient dans toutes nos décisions, pour notre propre bien, qui – sous prétexte de mieux nous protéger – nous maintient dans l'enfance, l'ignorance, la peur de la sanction, de l'exclusion. Le traitement de faveur qui jusqu'alors était réservé aux femmes, avec la honte comme outil de pointe pour les tenir dans l'isolement, la passivité, l'immobilisme, pourrait s'étendre à tous. Comprendre les mécaniques de notre infériorisation, et comment nous sommes amenées à en être les meilleurs vigiles, c'est comprendre les mécaniques de

[303] Virginie Despentes, *King Kong Théorie, op. cit*., p. 140.

contrôle de toute la population. Le capitalisme est une religion égalitariste, en ce sens qu'elle nous soumet tous, et amène chacun à se sentir piégé, comme le sont toutes les femmes[304].

En écrivant, Virginie Despentes invite à un ailleurs révolutionnaire, dont le leitmotiv consisterait à redéfinir les normes de genre. Considérant que les lois actuelles (particulièrement sur la sexualité) sont une œuvre de ce qu'elle appelle « État tout-puissant », elle est consciente que l'oppression continuera si rien n'est fait par celles et ceux qui se voient lésés ou dont les droits sont bafoués depuis toujours. Et si l'assujettissement des femmes a longtemps été maintenu, c'est aussi parce que celles-ci ont plus ou moins été dans l'immobilisme et/ou la victimisation. Selon la militante, c'est précisément cet état d'esprit qu'il faudrait quitter aujourd'hui afin d'aller prendre, voire arracher ce que l'ennemi a pendant des siècles confisqué. Et sans perdre de vue notre fil de raisonnement, les homosexuel-le-s (en particulier) s'insurgent contre l'hétéronormativité car elles/ils voient en elle tout un système qui réglementerait la sexualité. Ainsi, si l'homosexualité se trouve investie d'un discours dépréciatif, c'est parce que l'hétéronormativité en a décidé ainsi. Donc quand Virginie Despentes propose une révolution des genres, elle le souhaite vraiment. D'ailleurs, d'autres lui emboîteront le pas, à l'instar de Wendy Delorme pour qui la révolution est plus qu'une nécessité :

On t'explique : la Révolution ne s'est jamais faite avec les mains propres et les bons sentiments. La Révolution ne se fait pas avec des sourires roses naïfs et de la Barbapapa. La Révolution ne se fait pas main dans la main mais les armes à la main. La Révolution se fait avec la colère sale et puissante, qui gronde et qui déchire, qui rugit et qui dévaste. La Révolution elle casse, elle tue, elle a un bras de justicier et un échafaud pour les ennemis, les amis de nos ennemis, les ennemis de nos amis, et parfois même pour les amis. Gare à celles et ceux dont la tête dépassera de la ronde des Bisounours[305].

---

[304] *Ibid.*, pp. 29-30.

[305] Wendy Delorme, *Insurrection ! en territoire sexuel, op. cit.*, p. 121.

Tout comme Despentes, Wendy Delorme a choisi également la figure rhétorique de la répétition, forme canonique du discours pamphlétaire et des slogans politiques, mais aussi des manifestes – trois formes qui correspondent précisément à son projet d'écriture, en l'occurrence. Ici, le groupe nominal « la Révolution », avec un « R » majuscule, est loin d'être un fait du hasard. Car, rappelons-le, Delorme est performeuse. Et en tant que telle, elle mesure la force, la violence qu'il y a dans une action répétée (réitérée). Et en sus de la figure de style, la tonalité de cet extrait est aussi virulente qu'incitatrice. On n'oubliera pas cette démarche qui se veut pédagogique : autant elle insiste sur ce qu'est la révolution, autant elle met en garde sur ce qu'elle n'est pas. Aussi comprend-on que les interpelé-e-s ne sont plus excusables car ayant presque toutes les armes en leur possession. En fait, le texte de Delorme est très évocateur dès le titre : *Insurrection ! en territoire sexuel*. Mais encore, pour qui lit l'ouvrage, l'univers sexuel ''défendu'' ou ''privilégié'' est l'homosexualité (féminine) ; au grand dam de l'hétérosexualité, comme nous pouvons le voir dans cet autre extrait, dans lequel son orientation homosexuelle est effectivement déclinée ou donnée :

Elle est ta butch. Ton opposé complémentaire. Ensemble vous êtes un pied de nez à la définition qu'on vous colle, car si vous appartenez bien au même sexe, votre genre s'inverse. Vous dérangez, on ne comprend pas pourquoi tu n'es pas avec « un-homme-un-vrai » puisque c'est sa masculinité qui t'attire. On l'accuse de haïr les femmes puisqu'elle ne veut pas vraiment en être une, on vous dit collabo du système qui n'est pourtant pas prévu pour vous[306].

En effet, assumant son identité lesbienne, elle entend prendre position tout en s'opposant à toute entité qui lui refuserait cette sexualité. On prendra le soin de rappeler que la butch, dans une relation lesbienne, est celle dont le caractère, les aspects physiques et physiologiques sont

[306] *Ibid.*, p. 21.

similaires ou assimilables stéréotypiquement à ceux d'un homme. Elle est donc cette fille que le langage courant appelle un « garçon manqué ». De plus, c'est donc à partir de cette sexualité « qui dérange » parce que basée uniquement sur l'union du même sexe que l'auteure se tient afin de mieux résister. Toutefois, comment se décline cette résistance ? Par l'action des corps ou des mots ou tout simplement par les deux à la fois ?

Pour rappel, le texte ci-dessus est un manifeste sexuel et politique dans lequel le projet de Wendy Delorme s'énonce on ne peut plus clairement et en des termes chargés d'une « nouvelle signifiance ». Laquelle s'inscrit dans la continuité des réflexions romanesques sous-jacentes. En fin de compte, nous venons de voir comment certains personnages (gays et lesbiens) repensent le discours (souvent homophobe) tenu contre eux en l'articulant dans une perspective émancipatrice, subversive et salutaire. Au reste, l'écriture semble mieux prendre en charge cette subversion sexuelle.

II.6.2. L'écriture comme arme de la subversion sexuelle

Le projet que se donne Wendy Delorme dans son manifeste est donc de « réinventer le langage » dans la mesure où ce dernier correspondrait *encore* à la ligne que lui avait donnée le système hétéronormatif. Ainsi, la réinvention du langage passerait par une nouvelle esthétique dans la façon d'aborder la question sexuelle au quotidien. Seulement, le projet n'est pas sans heurter le système en question :

On t'explique que tu ne peux pas parler comme ça, c'est un langage de mecs, les dominants, toi tu dois réinventer la langue, te dégager de l'emprise. Tu demandes pourquoi ? Tu as parti-pris de resémiotiser à outrance les mots de l'ennemi, et tu remplis tes mots et ton vagin d'une nouvelle signifiance réitérée chaque fois que tu baises. Tu es Fem. Tu t'es amputée de la seconde moitié du terme pour ne pas qu'on te confonde avec ton sexe. Peu de gens savent te prononcer sans t'écorcher, pourtant tu n'es pas un néologisme. Il y en avait d'autres avant toi mais longtemps elles n'avaient pas de nom dans votre langue et vous avez eu besoin d'un mot pour exister, alors vous avez pris celui-là, qui a voyagé depuis les États-Unis pour vous revenir diminué de longueur, modifié de prononciation et rempli d'une nouvelle force. De femmes fatales vous êtes devenues femmes cyborgs. Ce sont tes sœurs qui ont porté ce titre avant toi et te l'ont transmis avec une tradition[307].

Autant dire que la virulence (caractéristique de l'écriture delormienne) est notable : sans langue de bois, le langage chez elle est chargé des mots choisis par ses soins dans le but de déstabiliser et de manifester sa colère envers et contre cet univers sexuel oppresseur. Refusant au passage le vocable « femme » au profit de « *fem* », entendu comme cette lesbienne qui s'est affranchie du joug social dans la manière de concevoir le masculin et le féminin.

Nous l'avons déjà dit : l'écriture delormienne est insurrectionnelle lorsqu'il s'agit de pourfendre certains personnages bibliques :

[307] *Ibid.*, pp. 25-26.

Tu es les perruques de Dolly Parton, la voix de Madonna et les seins de Marilyn, tu es celle qui fait frire au barbecue la côte d'Adam avec la pomme en dessert, qui torche le cul de Marie-Madelaine avec le pagne de Jésus, qui ne porte pas le nom du père et ne donnera pas de fils à l'homme. Tu es ta propre fin et tu n'en as pas, tu es l'éternel féminin et son permanent sabotage. […] Tu collabores et tu subvertis, tu reproduis et tu pourris de l'intérieur le monde qui t'a faite, tu es un ver dans la poutre qui te nourrit, la fissure dans la clef de voûte de l'édifice que tu soutiens, tu es ton propre autodafé, tu brûleras dans tous les enfers parce que tu es l'ange de celles qui sont leur diable à eux, et le diable de celles qui ont brûlé leurs soutiens-gorge[308].

Et si, jusqu'à présent, c'était uniquement le système politique qui était mis en cause, la sphère est étendue jusque dans l'Église : ainsi le sacré est désacralisé pour n'être plus que l'ombre de lui-même, et il est mis sur le même plan que le show business avec la création d'icônes publiques qui façonnent le stéréotype de la féminité. Et pour avoir été pendant longtemps (même aujourd'hui encore) l'une des causes principales de l'oppression sexuelle ou d'autres mœurs de la cité, l'Église, en tant que grande institution, en fait les frais. On soulignera que Delorme, en s'attaquant à cette institution, poursuit une tradition largement construite et développée par Le Marquis de Sade[309], en l'occurrence. Ainsi, ces grands noms vénérés et au fondement même de l'Église (Jésus-Christ) sont foulés au pied. Et, en cela, on conviendra avec Judith Butler que « Contester l'autorité symbolique n'est pas nécessairement revenir à l' « ego » ou aux notions « libérales » classiques de la liberté, cela revient plutôt à affirmer que la norme, dans sa temporalité ouverte, est susceptible d'être déplacée et subvertie de l'intérieur[310]. ».

---

[308] *Ibid*., pp.23-24.

[309] *Les Cent vingt Journées de Sodome* (1785), *Justine ou les Malheurs de la vertu* (1791), *La Philosophie dans le boudoir* (1795), pour ne citer que ceux-ci.

[310] Judith Butler, *Défaire le genre, op. cit*., p. 64.

En outre, la subversion (politique, sociale et sexuelle) est pleinement amorcée chez Delorme. Cependant, elle n'est pas seule (comme elle l'a rappelé) car plusieurs autres ont milité avant elle. Virginie Despentes, par exemple, s'intéresse également aux problématiques relatives aux minorités identitaires et sexuelles. A propos du féminisme, elle suggère de le comprendre comme une « aventure collective » dans la mesure où il concerne tout le monde, du moins les différents foyers de problématisations qu'il fait jaillir, et touche toutes les couches sociales. Consciente que le moyen radical d'obtenir cette liberté sexuelle tant souhaitée nécessite une révolution, elle en use :

Le féminisme est une révolution, pas un réaménagement des consignes marketing, pas une vague promotion de la fellation ou de l'échangisme, il n'est pas seulement question d'améliorer les salaires d'appoint. Le féminisme est une aventure collective, pour les femmes, pour les hommes, et pour les autres. Une révolution, bien en marche. Une vision du monde, un choix. Il ne s'agit pas d'opposer les petits avantages des femmes aux petits acquis des hommes, mais bien de tout foutre en l'air[311].

Dans sa conception du féminisme, Despentes entend déconstruire, bousculer les règles établies. Et l'idée de « tout foutre en l'air » se perçoit comme un renversement de tout ce qui a été pris comme modèle jusque-là. Ici, ce n'est plus seulement l'univers sexuel qui est visé mais tout système oppresseur. Il faudrait voir dans cette généralisation des champs questionnés le souci d'en découdre avec la domination, le politiquement correct. Aussi, le féminisme est entendu comme un choix, en ce sens qu'il laisse une ouverture aux uns et aux autres de choisir de leur propre gré ce qui leur conviendrait ou non. Laisser libre cours à son esprit, laisser son désir ou ses pulsions vivre sans en être réprimandé, censuré, moqué et/ou rattrapé par les barrières sociales (morales). Et cette liberté de choisir, elle l'exprime dans son livre dès le premier chapitre :

[311] Virginie Despentes, *King Kong théorie, op. cit.*, pp. 143-144.

C'est donc ici en tant que femme inapte à attirer l'attention masculine, à satisfaire le désir masculin, et à me satisfaire d'une place à l'ombre que j'écris. C'est d'ici que j'écris, en tant que femme non séduisante, mais ambitieuse, attirée par l'argent que je gagne moi-même, attirée par le pouvoir, de faire et de refuser, attirée par la ville plutôt que par l'intérieur, toujours excitée par les expériences et incapable de me satisfaire du récit qu'on m'en fera[312].

On comprendra que ce choix conduit à une réelle émancipation de la gent féminine : elle est épanouie, pleinement battante et maîtresse d'elle-même. Et cette émancipation peut également se traduire ailleurs, c'est-à-dire dans un autre espace géographique (Bona Mbella, en l'occurrence), par une extériorisation de sentiments amoureux, exactement comme le font ces deux jeunes lesbiennes dans le roman de Frieda Ekotto :

La brise s'est levée, rafraîchissant l'atmosphère. Calmement, je me promène dans le *quat*. Appuyées contre un poteau, deux jeunes filles s'exercent au jeu de la séduction : elles s'essayent au premier baiser. Je les contemple dans un silence absolu. Elles s'embrassent sur les lèvres, se touchent puis se rapprochent. Elles sont toutes émoustillées par la chaleur de leur corps. Leur désir monte. Elles chuchotent des *love me, love you*. Une lueur traverse leur visage, à la fois inquiétant et joyeux. Le temps et l'espace sont pour elles ; aussi rien ne bouge-t-il autour d'elles. Le vent véhicule l'écho de leur audace, mais il leur manque l'expérience de vraies amoureuses. – Aïe, aïe, aïe ! Tu m'as mordu la lèvre ! Tu ne sais pas embrasser ou quoi ? Je ris discrètement dans mon coin. Je pense à mon premier bécot. Toutes les fois que je pose mes lèvres sur la bouche d'une nouvelle conquête, je pense à ce jour-là, et j'en frémis encore. – Je t'en supplie, laisse-moi recommencer. Je te promets de faire attention. Je ne te mordrai pas. Je voulais que tu sentes mon amour dans le creux de tes lèvres ; que le sel de ta salive et de ton sang se mêle à ma bouche ; que tu fondes de joie sous la morsure ; que la douleur te rende folle d'amour. – Pas

[312] *Ibid.*, p. 11.

question, tu n'as pas assuré ! Et puis, arrête tes balivernes ! Apprends à embrasser au lieu de la ramener. Comme tu constates, tes bavardages ont meurtri mes lèvres. Laisse-les respirer un peu[313]…

En effet, le fait d'exprimer publiquement leurs sentiments, l'une envers l'autre, est vu comme un acte audacieux au quartier Bona Mbella dans la mesure où le lesbianisme représente une pratique sexuelle ''prohibée''. L'on notera donc une sorte d'affranchissement par les deux homosexuelles.

Toutefois, si le choix est librement assumé dans tous les domaines par les femmes elles-mêmes, il va sans dire qu'il n'est pas sans susciter des remarques désobligeantes. Or, c'est contre cette attitude ''toute-puissante'' et masculine que les féministes s'insurgent, ainsi que nous le fait remarquer Despentes dans son essai, où elle rapporte les commentaires d'un journaliste à propos du comportement des filles de banlieues. Nous nous permettons donc de citer cette séquence dans laquelle son étonnement et son exaspération viennent s'enchevêtrer au constat d'ensemble qu'elle formule :

Reportage sur une chaîne d'infos du câble, un documentaire sur des filles de banlieues. Plus exactement : sur leur inquiétante perte de féminité. On voit trois gamines à bonnes têtes jurer comme des charretiers et l'une d'entre elles tente d'attraper je ne sais qui dans une cage d'escalier, dans l'espoir de lui mettre une trempe. Quartier désolé, jeunesse désœuvrée, des gosses qui savent qu'ils n'auront probablement pas plus de chances que leurs parents, c'est-à-dire que dalle. Ces images toujours un peu troubles, pour quelqu'un de mon âge, d'une France qui est devenue un pays du quart-monde. Une pauvreté extrême, jouxtant le luxe le plus indécent. Ce qui inquiète les commentateurs, et ils le disent sans rigoler, c'est que ces filles ne portent jamais de jupes. Et qu'elles parlent mal. Ça les surprend, ils sont sincères. Ils s'imaginent, tranquilles, que les filles naissent dans des sortes de roses virtuelles et qu'elles devraient devenir des créatures douces et paisibles. Même plongées dans un milieu hostile où il vaut mieux savoir

[313] Frieda Ekotto, *Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella, op. cit.*, p. 23.

jouer du coup de boule pour exister un minimum. Les femmes devraient s'occuper de jolies choses, en arrosant des fleurs, et en chantonnant tout doucement. C'est vraiment tout ce qui les inquiète, dans ce qu'ils ont filmé. Ces femmes ne ressemblent pas aux femmes des beaux quartiers, aux gosses des magazines, aux filles des grandes écoles. Le journaliste qui a écrit ce documentaire a l'impression que c'est naturel, d'être une femme comme celles qui l'entourent. Que cette féminité n'a pas de race, pas de classe, n'est pas construite politiquement, il croit que si on laisse les femmes être ce qu'elles doivent être, naturellement, de la manière poétique la plus admirable, elles deviennent comme ces femmes qui travaillent et dînent autour de lui : des bourgeoises blanches bien comme il faut. Ça n'a pas seulement ma nature profonde, dans ce qu'elle avait de différent, de brutal, d'agressif, de puissant, que j'ai commencé à mater. C'est aussi ma classe sociale, que j'ai appris à renier[314].

En effet, les commentaires de ce journaliste confirment l'idée d'une société dont les mentalités sont construites pour voir les choses sous un certain angle bien défini, d'où son ahurissement face à ces filles qui tentent de s'affranchir d'un modèle dans lequel elles ne se reconnaissent pas. Et c'est ici que se joue l'enjeu des féministes pour qui le combat viserait justement à déconstruire ces multiples manières de voir l'être humain, notamment les femmes. Virginie Despentes ne s'en cache pas : « c'est aussi ma classe sociale que j'ai appris à renier ». On mesurera la portée de cette citation qui n'a eu de cesse de se traduire à travers tous ses livres et ce depuis son premier roman *Baise-moi* (un roman jugé politiquement incorrect en France dès sa parution en 1993[315]).

Par ailleurs, d'autres écrivains français lui emboîtent le pas, à l'instar d'Édouard Louis qui s'est aussi fait remarquer par son premier roman *En finir avec Eddy Bellegueule*. Pour ce dernier, l'univers familial, et par extension l'univers social, a été également comme un système

[314] Virginie Despentes, *King Kong théorie, op. cit*., pp. 129-130.

[315] Ce roman, traduit dans plus de vingt pays, a été le premier de l'écrivaine. La dimension subversive apparaît clairement déjà dans le titre.

féroce duquel il fallait à tout prix se dégager. Comment, si ce n'est par ce moyen radical qu'est la fuite.

La fuite était la seule possibilité qui s'offrait à moi, la seule à laquelle j'étais réduit. J'ai voulu montrer ici comment ma fuite n'avait pas été le résultat d'un projet depuis toujours présent en moi, comme si j'avais été un animal épris de liberté, comme si j'avais toujours voulu m'évader, mais au contraire comment la fuite a été la dernière solution envisageable après une série de défaites sur moi-même. Comment la fuite a d'abord été vécue comme un échec, une résignation. À cet âge, réussir aurait voulu dire être comme les autres. J'avais tout essayé[316].

Cet exemple nous donne à voir une autre façon de contourner la fixité de certaines normes sociales. Le cas présenté ici fait référence à l'orientation homosexuelle du narrateur-héros, Eddy Bellegueule qui, en dépit de ses efforts, ne parviendra pas à être comme ses parents voudraient qu'il soit : c'est-à-dire « comme les autres », hétérosexuel. C'est en cela que réside la notion de réussite avec, bien entendu, son corollaire (réussite scolaire, vie professionnelle, marié à une femme, etc.). Mais cet exemple montre qu'il n'a pas reproduit cet idéal parental, si bien qu'il a plutôt préféré fuir afin de pouvoir vivre pleinement « sa » différence. Ainsi comprend-on que cette fuite en avant représenterait une sorte de subversion, d'un refus du conformisme. Ce qui diffère du suicide qui aurait représenté une défaite totale pour les parents comme pour le sujet concerné. On prendra donc cette fuite comme un triomphe de son orientation homosexuelle, une possibilité de se réaliser et de devenir sa propre intentionnalité. Cependant, ses parents voudraient qu'il soit hétérosexuel, donc comme les autres jeunes garçons. Dans le texte, cela passe, par exemple, par ce plan mis en place par sa sœur pour qu'il ait une liaison amoureuse avec une jeune fille de son âge. En effet, elle ne supporte pas le fait que son cadet reste sans petite amie, or si ce dernier ne présente pas à sa famille une fille, c'est justement parce qu'il

[316] Édouard Louis, *En finir avec Eddy Bellegueule,* Seuil, 2014, p. 184.

aime les garçons. Mais il acceptera néanmoins de jouer le jeu en allant avec cette fille choisie par sa sœur. Autant dire déjà que le résultat est loin de convenir à cet idéal sexuel dans la mesure où il essuiera un échec face à Sabrina, la fille en question :

J'avais échoué, avec Sabrina, dans la lutte entre ma volonté de devenir un dur et cette volonté du corps qui me poussait vers les hommes, c'est-à-dire contre ma famille, contre le village tout entier. Pourtant je ne voulais pas abandonner et continuais à me répéter cette phrase, obsédante, *Aujourd'hui je serai un dur*. Mon échec avec Sabrina me poussait à accentuer mes efforts. Je prenais garde à rendre ma voix plus grave, toujours plus grave. Je m'empêchais d'agiter les mains lorsque je parlais, les glissant dans mes poches pour les immobiliser. Après cette nuit qui m'avait révélé plus que jamais l'impossibilité pour moi de m'évanouir pour un corps féminin, je me suis intéressé plus sérieusement au football que je ne l'avais fait auparavant. Je le regardais à la télévision et apprenais par cœur le nom des joueurs de l'équipe de France. Je regardais le catch aussi, comme mes frères et mon père. J'affirmais toujours plus ma haine des homosexuels pour mettre à distance les soupçons[317].

Pour cet extrait, au moins deux éléments sont à retenir. Tout d'abord, Eddy accepte de vivre comme sa sœur le désire, seulement son corps ne réagit pas devant ce « corps féminin[318] ». Et c'est un fait auquel il ne peut remédier malgré lui. En revanche, cette tentative ''d'aimer une fille'' confirmera son indéfectible désir et/ou préférence pour les garçons. Le second élément correspondra aux faux-semblants qu'il reproduira pour mieux brouiller les pistes de son

[317] Édouard Louis, *En finir avec Eddy Bellegueule, op. cit.,* p. 182.

[318] Un autre passage du texte est plus expressif dans lequel son non-désir pour les filles est évoqué : « Une fois de plus j'étais prisonnier, épouvanté à l'idée de passer la nuit avec Sabrina mais pris dans l'impossibilité de dire quoi que ce soit, un mot qui aurait pu provoquer l'effondrement de mon image. […] Je l'ai embrassée avec ce léger dégoût qui accompagnait toujours mes baisers. Je lui ai tourné le dos et me suis éloigné d'elle, me mettant à l'autre extrémité du lit, prêt à tomber. […] Elle caressait mon sexe qui restait inerte. Je ne parvenais pas à simuler le désir. J'ai essayé de penser à autre chose pour que mon sexe se dresse et que Sabrina soit rassurée, mais plus je me concentrais et plus les chances de réveiller mon excitation se faisaient improbables et lointaines. […] J'ai d'abord imaginé que je lui faisais l'amour, à elle, Sabrina, sachant qu'une pareille image ne pouvait me faire bander. […] Rien n'y faisait. Chaque contact de Sabrina avec ma peau me ramenait à la vérité de ce qui se passait, de son corps de femme que je détestais. […] Le lendemain, je quittai Sabrina. Elle a pleuré devant moi et je suis resté de glace. », Édouard Louis, *En Finir avec Eddy Bellegueule*, *op. cit*., pp. 179-181.

homosexualité, allant jusqu'à l'homophobie afin de paraître plus crédible à son entourage. Toutefois, si chez Edouard Louis son personnage principal fait semblant afin de faire plaisir à son entourage, il n'en est pas ainsi chez Sami Tchak où Carlos accepte de jouer un rôle attribué (notamment par sa sœur) pour mieux vivre ce qu'il appelle lui-même son « monde intime » :

Je dormis avec son image, Barbara chauve-souris voltigeant au-dessus de mon visage, venant tout près de mon cœur pour s'y poser mais repartant dans le flou dont elle s'était habillée pour brouiller les marges identitaires. Barbara, Barbara, Barbara ! Alors, je compris. Quand Carla décida ce jour-là de me déguiser en femme, comme si elle avait, enfin, accédé à mon monde intime nourri d'elle, Barbara me revint à l'esprit, avec son charme magique qui a dû conquérir le monde entier. Barbara, Barbara, Barbara, la chauve-souris qui déployait ses ailes fines dans le firmament de mes obsessions[319].

Les obsessions de vivre son orientation homosexuelle rendue « impossible » par la rigidité des parents, voire celle de la société dans laquelle il vit. Mais le projet de sa sœur lui permet d'atteindre son idéal que Barbara (personnage masculin travesti) incarne avec perfection. Et même s'il doit vivre cet idéal en une soirée, il veut pleinement le vivre et ce jusqu'au bout :

Le ministre, amant de ma sœur, me parlait de temps à autre, à moi Rosa. Rosa souriante, heureuse d'être devenue la cible principale de l'attention du très raffiné capitaine Gustavo. […] Gustavo me prit naturellement la main, j'étais sa cavalière, et je la lui abandonnai avec un bonheur qu'il s'était peut-être imaginé facilement. Je ne craignais même pas qu'il découvrît la réalité sous mon masque, ni que le ministre, sous l'effet des boissons, ne vendît la mèche. L'homme dont beaucoup de femmes gardaient la photo sous leur robe, cet homme dansait avec moi. C'était pour lui que j'avais été invité, moi Rosa. Celui que je n'avais jusqu'alors vu qu'à la télé était là, accessible[320].

---

[319] Sami Tchak, *La Fête des masques, op. cit*., pp. 51-52.

[320] *Ibid*., p. 60.

Nous remarquons en effet une réelle motivation chez Carlos (devenu Rosa) de vivre cette sorte de « challenge » le plus longtemps possible, quitte à se faire démasquer. Ici, le personnage n'est plus dans le supplice ou la gêne parce qu'il faut faire plaisir à la famille comme dans *En Finir avec Eddy Bellegueule,* mais s'en réjouit en se délectant de cette opportunité inespérée dans *La Fête des masques*.

En fin de compte, on retiendra que la réinvention de soi passe par cette volonté d'écouter ses propres désirs, sentiments ou pulsions quand bien même cela doit choquer, transgresser et bousculer certaines normes sociales. Eddy Bellegueule a compris cela, c'est pourquoi il dira : « Le fait d'aimer les garçons transformait l'ensemble de mon rapport au monde, me poussait à m'identifier à des valeurs qui n'étaient pas celles de ma famille[321]. » Sa volonté d'obéir à son orientation homosexuelle a fait de lui un marginal, une sorte de paria de la famille et même de tout son village.

En conclusion, nous dirons que nous avons voulu montrer comment les personnages homosexuels ont parfois recours à des méthodes subversives, révolutionnaires et/ou insurrectionnelles afin que leur sexualité ne soit plus systématiquement considérée comme perverse, dégradante ou contre nature. Parmi celles-ci l'on citera, notamment, la volonté de choquer, l'art de défier la loi ou le désir de vivre pleinement son homosexualité. La spécificité des auteur.es convoqué.es a été surtout de voir comment chacun.e de son côté participe de donner du sens au débat suscité par l'homosexualité ces dernières années.

[321] Édouard Louis, *En finir avec Eddy Bellegueule*, *op. cit*., pp. 174-175.

Conclusion partielle

Au terme de cette deuxième partie, nous pouvons nous demander si les idées majeures initialement présentées ont pu être finalement analysées. Il s'est agi de voir comment le silence des sujets homosexuels, les insultes dont ils sont l'objet au quotidien peuvent être réinvestis et retournés en termes subversifs et insurrectionnels aux défenseurs de l'hétéronormativité. L'occasion a même été de voir cette transvaluation bien affirmée par le truchement de l'écriture tant du côté des lesbiennes que du côté des gays et surtout sur une dimension transfrontalière.

Dans la troisième et dernière partie, nous verrons comment l'homosexualité, en tant que sexualité à part entière, représente une réalité factuelle tant pour les lesbiennes que pour les gays. Ce qui ne se fera pas sans se demander comment passe-t-on d'une identité assignée à une construction de soi. Ce sera une occasion en or de convoquer les notions « *self-fashioning* », « *resubjectivation* » et « *resignification* » esquissées respectivement par Michel Foucault, Didier Eribon et Judith Butler et relatives à la façon dont un-e homosexuel-le devrait se définir.

TROISIEME PARTIE :

HOMOSEXUALITE : UNE REALITE FACTUELLE. DE L'IDENTITE ASSIGNEE A LA CONSTRUCTION DE SOI OU DE SON ORIENTATION SEXUELLE

Jusqu'ici nous avons fait mention des insultes dont les personnages homosexuels font l'objet dans notre corpus. Nous avons également vu les notions de silence et de libération sexuelle sans toutefois évoquer celle de la sexualité des homosexuel.le.s. C'est donc le principal enjeu que nous nous donnons dans cette partie. Nous parlerons en effet de l'homosexualité comme d'une orientation sexuelle à la fois épanouissante, non contraignante et pleinement assumée, voulue ou ''choisie'' par les protagonistes de notre corpus.

Ce faisant, dans les deux chapitres que compte cette partie, nous verrons de façon détaillée, comment les personnages desdits textes parlent de leur homosexualité : ce qui dérive parfois jusqu'à la déification de l'être aimé-e lorsque ce n'est pas simplement la relation qui est poétiquement sublimée. Concrètement, nous aborderons les personnages du corpus au cœur des identités raciale, sexuelle et culturelle. Nous verrons comment ces personnages homosexuels s'autodéfinissent et s'autodéterminent dans le continuum de multiples identités, avant d'orienter notre argumentaire sur l'érotisme homosexuel chez certains personnages littéraires, qui est un chapitre mettant en scène des personnages homosexuels se construisant une identité à partir de leur homosexualité et s'affirmant comme tels. Ce qui ne se fera pas sans l'apport des études intersectionnelles et postcoloniales.

Toutefois, que disent les homosexuel-le-s d'elles-mêmes ou d'eux-mêmes ? Comment se définissent-elles/ils, se conçoivent-elles/ils ? Avoir des rapports sexuels avec une personne de même sexe que soi suffit-il à faire de vous un-e homosexuel-le ? Faut-il dire que l'affirmation de son homosexualité est une condition *sine qua non* pour parler véritablement d'une identité homosexuelle ou bien l'assomption de soi est une étape cruciale dans le parcours de chaque homosexuel ? Comment de l'image « assignée » parvient-on à se reconstruire sa réelle identité ? En quoi peut-on cerner une perspective, une modalité particulière de ces questionnements dans l'espace de la fiction ? Ces questionnements (entre autres) trouveront

leur sens dans les différents chapitres de cette partie. Mais l'accent sera surtout mis sur ce que pensent, disent ou font les personnages homosexuels eux-mêmes de cette orientation sexuelle. On aura donc compris que notre étude herméneutique se fondera sur les représentations homosexuelles avec une inclination pour les corps qu'il faudra « écouter », « voir » et « suivre » le mouvement à travers le vécu de plusieurs personnages.

Chapitre 7 : les personnages du corpus au cœur des identités raciale, sexuelle et culturelle

> La prise de conscience de sa propre homosexualité en tant que la reconnaissance d'être « homosexuel », c'est-à-dire de son identité homosexuelle, est, dans la plupart des cas, l'aboutissement d'une série d'étapes.
>
> Jacques Corraze, *L'Homosexualité*, p. 79.

Les représentations de l'homosexualité dans notre corpus peuvent se lire au prisme de trois identités aussi complexes les unes que les autres : raciale, sexuelle et culturelle. A travers les « parcours » de vie de certains personnages, nous montrerons comment ceux-ci se construisent. Nous verrons, en effet, les parcours à la fois de certains homosexuels émigrés et l'accueil « difficile » qui leur est parfois réservé. Les exemples du corpus laissent souvent croire que la fuite en avant dans un pays d'accueil n'est pas toujours aussi rose que la plupart l'avaient espéré. Ces derniers subiraient une autre forme d'homophobie, en l'occurrence raciale[322]. Nous ferons également constater que les formulations de certains de nos titres font écho à ce que disent les personnages en rapport étroit avec ce qu'ils vivent quotidiennement. Exactement comme ce premier sous-titre que nous développerons dans un instant : « une double identité qui dérange ».

Toutefois, ces parcours de personnages homosexuels s'inscriraient dans ce processus d' « autodéfinition », d' « autodétermination » et/ou d'affirmation de soi. Ainsi, ces homosexuel.le.s partiraient de cette hostilité que les autres ont à leur égard pour mieux s'affranchir. Et comme nous le démontrerons plus avant, la véritable identification de soi découle de cette démarcation entre ce que la société ou l'entourage pense d'eux et la capacité à se former leur propre identité. C'est dans cette veine que nous nous posions la question de savoir comment se construire à partir d'une identité assignée. Comment aller au-delà de ce que les autres pensent, disent ou imaginent de vous ? Ou par quels moyens les homosexuels parviennent-ils à faire face à toutes

[322] On fera remarquer que cette homophobie n'est pas seulement contre les émigrés dans la mesure où il existe une forme non raciale d'homophobie en Europe.

ces formes de marginalisation ou d'ostracisme toujours d'actualité dans certains pays ? Ce sera ici les lieu et place de tenter de répondre à ces interrogations. Pour l'heure, commençons donc par cette double identité qui dérangerait.

III. 7.1. Une double identité qui dérange : Africain et homosexuel

III.7.1.a. la liberté d'être heureux

Comment peut-on s'épanouir lorsqu'on n'est pas sincère avec soi-même ? Comment vivre heureux sans payer le prix de ce bonheur ? Ou encore comment la liberté cesse-t-elle d'être une option pour devenir un impératif ? Un tel questionnement peut se lire entre les lignes du récit du personnage le Flamant noir dans sa longue et difficile traversée vers son autonomie sexuelle et surtout dans sa quête identitaire. Il est sans cesse en opposition avec son entourage à cause de son orientation sexuelle. Et quand ce n'est pas avec ses parents, c'est avec ses camarades et même avec certains de ses responsables académiques. Ce qui frappe le lecteur, c'est de voir que « tout » lui est presque refusé. Ce qui donne parfois cette impression qu'il doit se battre pour imposer ses choix aux autres. L'exemple que nous donnons oppose ce dernier à son responsable académique au sujet de son désir, de son intérêt pour un autre garçon :

Au début de l'été, notre représentant convola en noces. À cette occasion, je fus convié. Devinant à quel point il mettrait en exergue ma ''qualité'' de célibataire, je m'étais préparé pour l'affronter. C'est ainsi qu'au cours de cette cérémonie, j'avais ainsi marqué ma préférence pour les hommes par les propos francs et fermes, ce dont s'était vivement plaint ce dernier. - Ah ! Quelle honte ! Surtout pour un Africain, m'avait-il répondu. - Qu'ont-ils de différent ? avais-je dit avec fermeté et véhémence. J'en connais plein qui sont « *comme ça*… ». - C'est encore dans ton imagination, avait-il lancé horrifié, voyant son visage passer du noir au vert. Et de conclure : Il faut qu'on t'emmène prier à l'église pour t'enlever ces idées.[323]

[323] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir*, *op. cit*., p. 156. Rappelons que les faits se déroulent alors que le héros du texte est encore sous tutelle. Le représentant en question est celui qui est chargé de veiller sur lui et ses compatriotes congolais tous en études à Paris. C'est ce dernier qui gère leur bourse d'études et les autres commodités régaliennes (hébergement, en l'occurrence).

En fait, ce dialogue à tonalité polémique marque pour le jeune héros un désir profond de se libérer d'une part d'un quelconque tutorat mais également, d'autre part, d'affirmer son homosexualité en dépit de tout ce que cela pourrait représenter. Comprenant que la plus radicale manière de vivre sa sexualité est d'arracher sa liberté, il n'hésite pas à s'opposer même à son représentant. Mais cette attitude est sans doute motivée par la conviction d'être sincère avec lui-même. C'est donc au nom de cette « sincérité » qu'il veut se battre, avec l'idée, en toile de fond, que prévale son homosexualité. C'est du moins ce que laisse suggérer le monologue suivant dans lequel il croit trouver le nœud à l'origine de sa marginalisation :

« Lorsqu'on ne peut pas être sincère avec soi-même, on ne peut pas être heureux », à ce qu'il paraît ! À juste titre, je devais être sincère avec ma propre conscience. Les lendemains du Zénith où les ailes déployées du flamant rose ornaient l'actualité des journaux télévisés, je n'avais plus le même visage. Devant ma glace, je me vis complètement métamorphosé, mi-homme mi-femme, mi-blanc mi-noir, angoissé de mon apparence dans un jardin rempli de fleurs exotiques, observant alors mes expressions avec l'attention d'un inconnu. Mon corps ne laissait passer qu'une seule lumière, toute rose, celle des filaments de mon âme. Tous les mauvais souvenirs défilèrent. J'étais un Africain, de surcroît homosexuel, qui s'affichait, saisi et découvert dans cette dualité cachée par rapport à ce que je cachais aux autres, ne coïncidant pas toujours avec ce que je me cachais à moi-même. C'est sur cela que je m'appuyais pour expliquer la conscience subconsciente. J'étais cerné dans ce que je niais, c'est-à-dire ma propre personnalité et je compris que je m'étais toujours exprimé jusqu'à présent par détours, des digressions, des déguisements. J'étais donc face à une chose qui venait de se produire dans mon esprit.[324]

Cela veut dire que cette métamorphose, perçue comme l'aboutissement de son intention, n'a été que la suite logique de la sincérité dont il fait montre. Accepter de se projeter vers l'extérieur, se livrer aux regards des autres n'est possible que parce qu'il a réussi à faire la paix

[324] *Ibid.*, p. 169.

avec lui-même. Et ce n'est que parce qu'on s'accepte tel quel qu'on peut facilement affronter le regard des autres. Ce monologue, dont la dimension philosophique se déploie habilement, présente un personnage devenu l'entre-deux aussi bien pour les êtres que pour les choses. Ainsi, ce juste milieu est un équilibre qui le comble, ce d'autant plus qu'il a désormais confiance en lui. Et c'est sur la base de ce sentiment que tous les obstacles seront plus ou moins surmontés. Mais la liberté tant recherchée demeure encore et toujours dans une « forêt » d'épines.

III.7.1.b. Souffrir pour son orientation sexuelle

Et le Flamant le sait, c'est pourquoi il dira : « J'avais souffert en Afrique de ne pas comprendre ce qu'était réellement l'amour entre deux garçons et je ne comprenais pas non plus, pourquoi ici, il en était de même. La presse homosexuelle existait. Les bars également. Alors ? J'en souffrais encore[325]. » Comme pour dire que cette liberté partiellement acquise n'allait pas sans amertume. Mais le plus essentiel est de comprendre que c'est un personnage qui se construit dans un espace qui lui est hostile et parfois invivable. On appréciera surtout sa détermination à vivre pleinement selon son orientation sexuelle. Cependant, si ce dernier souffre autant, c'est justement parce qu'il n'est pas accepté dans sa différence (sexuelle) ; une réalité qu'il aimerait que son entourage comprenne. Or son identité africaine ''parle'' contre lui dans la mesure où « L'Afrique restait avant tout le continent des traditions ancestrales où des valeurs comme celle de la famille ne peuvent être détrônées au profit d'autre chose [326]». Face à cela, deux questions importantes surgissent : comment s'épanouir tout en se faisant accepter avec sa différence ? Sacrifiera-t-il sa différence sur l'autel de sa famille qui lui refuse cette

[325] *Ibid.*, p. 134.
[326] *Ibid.*, p. 156.

liberté d'aimer une personne de son choix ou bien choisira-t-il d'imposer sa différence ? Suivons ce qu'il nous dira dans l'extrait ci-après :

Impossible donc de m'accepter dans ma différence, ni de prendre en compte mes désirs ou de me laisser vivre mes rêves. Je suis avant tout Africain et condamné à faire comme tous les autres. Notre représentant projetait ses angoisses et ses échecs à travers les étudiants qu'il recevait, comme si nous étions pour lui le lieu et l'objet de ses règlements de comptes vis-à-vis de la société et avec nous-mêmes. Non, je n'imposais à personne mes rêves avortés. Or, tous autant qu'ils étaient, tuaient mon identité et mon originalité. Ce soir-là donc, comme dans les parfaites manières des familles du monde, ils s'étaient mis à parler avec un pédantisme qui trahit une autre caste, celle où l'on parle à la troisième personne. « Ah ! Celui-là, il nous fait honte. Quelle tâche ! » Leur comportement qui était devenu incontrôlable, m'exaspérait plus particulièrement. Je ne voulais pas m'en aller mais je désirais plutôt les affronter bien que, je savais pertinemment que je perdrais. […] Situation délicate donc, que celle des rejetés dont je faisais partie. J'avais procédé à des battues désespérées pour me faire comprendre et continuais à me battre sans m'en lasser, pour recevoir en retour le sourire et l'acceptation de ma différence ; mais bien souvent, au prix de longues démarches, de perspicacité et de prudence, on m'acceptait hypocritement. En dépit de toute résistance, je sentis que l'hostilité et la méfiance, qui régneraient désormais à mon égard, entraîneraient un malaise.[327]

En effet, nous remarquons que ce personnage est ''accepté'' dans sa différence même si c'est de façon hypocrite. Mais cette réalité peut être perçue comme une « victoire » pour ce dernier en ce sens qu'il tient obstinément à vivre sa différence. On comprendra donc que le malaise proviendrait de son rapport conflictuel aux autres. C'est pourtant dans cette situation délétère qu'il compte progresser désormais. En fin de compte, le Flamant noir demeure un personnage persévérant qui a su imposer son « originalité » et sa « différence » à son entourage en dépit des risques de rejet qu'il encourait. L'on pourrait néanmoins se demander d'où lui vient

[327] *Ibid.*, pp. 157-158.

cette opiniâtreté de ne compter que sur sa propre réalisation. Une question qui trouve son écho dans ce qu'il conviendrait de nommer la « croyance en son destin ». Comme on le lira dans cet extrait :

Face à ce comportement, l'évolution du rapport des forces devait finalement décider de mon sort. Et ma conscience ne différait pas de mon optimisme métaphysique ni de ma croyance en mon destin. Car, dans mes confidences, j'avais l'obscure et profonde certitude d'avoir atteint mon paroxysme moral. Je fis alors la sourde oreille et le dos du hérisson. Plus rien ne doit m'atteindre, murmurais-je. Profitant du fait que j'étais la peste de la soirée, je me perdis dans des danses saccadées où il n'était pas obligé d'avoir une partenaire. Dans les yeux des filles, je lisais alors une certaine pitié à mon égard comme si j'étais atteint d'une maladie incurable et, dans ceux des garçons, une certaine peur comme si je semais une contagion. Peu de temps après, notre représentant me recommanda de quitter les lieux, prétextant que j'avais bu un verre de trop. Le danger que faisait peser auprès de mes compatriotes mon homosexualité n'était pas à exclure certes mais, je prenais conscience de cet état d'esprit et de mes aspirations futures[328].

Pour lui, en effet, son destin n'était pensé et possible qu'à partir de son homosexualité ouvertement assumée. Et cette conviction ne pouvait être bafouée par les discours dissuasifs de ses compatriotes auprès de qui la confrontation s'était avérée porteuse et salvatrice. Mais encore cette même fermeté devrait être affirmée et scellée au cours de la même soirée avant ce départ précipité :

J'étais donc sorti de cette soirée, peu dérangé, pour ne pas paraître étrange. Il me fallait aller jusqu'au bout, envers et contre tout. Je me retournais une dernière fois pour comprendre ce qui s'était réellement passé. Au balcon, où quelques-uns des invités m'observaient, des rires perçaient le silence de la nuit dans cette banlieue. Ma personne avait fait le tour de la soirée. Les lendemains furent méditants. […] Car, s'il était une vérité première, ma vie c'était le bien et le mal, Dieu et le diable. Portant ma croix du passé et du passif, je faisais ma traversée du désert. Mon « aventure » pour ne pas dire mon « histoire »,

[328] *Ibid.*, p. 158.

continuait au gré des rires et des pleurs nuancés par la fatalité. Cependant, j'avais l'énorme espoir que cette vie qui suivait son cours dans la grisaille des sentiments confus, contribuait aux émotions fortes qui prouvaient que mon cœur aurait un jour raison de ce choix[329].

Aller jusqu'au bout envers et contre tout, tel est donc son leitmotiv. C'est une détermination grâce à laquelle il connaîtra grandement le bonheur comme nous le verrons plus avant. Mais, pour l'instant, disons qu'il se bat pour asseoir sa différence auprès des siens. Toujours est-il que c'est dans sa quête de liberté, de désirer librement son ou ses partenaires qu'il s'inscrit. Autant dire que son attitude est avant-gardiste en ce sens qu'il se voit d'ores et déjà vivre dans cette sexualité réprimée de part et d'autre. Geneviève Pastre a mieux cerné ces problèmes dans son ouvrage au titre très expressif, *De l'amour lesbien* :

Tant que l'existence *des* sexualités ne sera pas reconnue, admise et respectée, légitimée à égalité, sans aucune préséance […], des femmes et des hommes subiront une injustice, un déni de leurs droits. […] Ce qui compte, c'est bien le bonheur de désirer et d'être désirée, de vivre un mode de relation où ''découvrir nous-mêmes notre sexualité est s'ouvrir à une finalité libre''. La relation sexuelle ne rencontre qu'une frontière, le respect de la liberté de la personne, du consentement véritable de l'autre[330].

Pour le Flamant noir, cette quête vers son orientation sexuelle est bien amorcée et il est prêt à se défendre afin que prévale cette dernière. Toutefois, si l'on doit admettre que le héros éponyme du *Flamant noir* souffre beaucoup de ne pas pouvoir se faire accepter en tant qu'homosexuel au sein de son entourage, il semble que même dans l'univers gay il ne serait pas toujours le bienvenu car c'est également un espace « hostile ».

---

[329] *Ibid*., pp. 158-159.

[330] Geneviève Pastre, *De l'amour lesbien, op. cit*., p. 31.

III.7.1.c. Difficile intégration dans l'espace gay

Je me sentais seul face à un groupe flottant dans un bouillon de préjugés, à la fois objet et sujet ne marquant pas de différence entre le véritable et authentique sentiment moral. […] Pendant longtemps, je fus très perturbé. Il me restait une solution, c'était de faire des concessions avec son entourage. Pas facile pour autant, puisque je me butais à dire que j'étais rejeté par ce même milieu, tout en le fréquentant assidûment[331].

La solitude évoquée ici fait référence à son statut dans l'univers qui est le sien, c'est-à-dire gay. Il appartient à un groupe auquel il se sent paradoxalement ne pas appartenir. À cause de son orientation sexuelle, voire de son « parcours personnel », pour reprendre ses propres mots. Cette situation paradoxale entre l'appartenance et la non-appartenance a été largement développée par Dominique Maingueneau dans *Paratopie et scène d'énonciation*. Une situation qu'il exprime ainsi : « mon groupe n'est pas mon groupe[332] ». Autrement dit, il est dans un groupe sans y être pleinement. Soit parce qu'il ne partage pas les ''mêmes'' valeurs, soit parce que les autres ne l'acceptent pas totalement comme tel. En fait, l'exclusion à laquelle Maingueneau fait allusion concerne vraiment une situation « *paratopique* », qui s'entend comme la non-appartenance à un groupe donné. Mais elle est spécifique à une identité marginale. Pour notre cas, c'est le sujet homosexuel qui serait un personnage paratopique à cause de son orientation sexuelle et par conséquent, son appartenance à la société se trouve *problématique*. La question est alors de savoir pourquoi la situation ou le statut d'un-e

[331] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir, op. cit*., pp. 140-141

[332] Dominique Maingueneau, *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004. Pour Maingueneau, la paratopie est « une difficile négociation entre le lieu et le non-lieu, une localisation parasitaire, qui vit de l'impossibilité même de se stabiliser. Cette localité paradoxale, nous la nommerons paratopie. », p. 28.

homosexuel-le serait conflictuel, problématique. Parce qu'étant une minorité, ce seul fait suffirait-il à accentuer sa singularité, donc à rendre « inaccessible » ou « incomprise » sa différence vis-à-vis de la majorité ? Une chose est certaine : l'homosexualité se trouve marginalisée et systématisée parce qu'elle est une sexualité définie, pensée et comprise sur le modèle hétéronormatif, une sorte de régulateur qui statuerait sur la sexualité « acceptable » ou « condamnable », « normale » ou « interdite ». C'est donc ce modèle qui d'emblée marginalise les personnes homosexuelles qui ne reconnaissent pas ces considérations. Or, la revendication de leur autonomie au sein de la société fait d'elles des personnages paratopiques, dans la mesure où une quelconque inclusion dans la sphère géographique du politiquement correct leur est impossible. Et là, le propos de Maingueneau sur le sujet demeure édifiant :

Toute paratopie, minimalement, dit l'appartenance et la non-appartenance, l'impossible inclusion dans une « topie ». Qu'elle prenne le visage de celui qui n'est pas à sa place là où il est, de celui qui va de place en place sans vouloir se fixer, de celui qui ne trouve pas de place, la paratopie écarte d'un groupe (paratopie d'identité), d'un moment (paratopie temporelle) ou d'un lieu (paratopie spatiale). […] La paratopie d'identité – familiale, sexuelle ou sociale – offre toutes les figures de la dissidence et de la marginalité, littérale ou métaphorique : mon groupe n'est pas mon groupe. […] Paratopie sexuelle de travestis, homosexuels, transsexuels.[333]

Ce qui veut dire que l'appartenance d'un sujet homosexuel à un groupe donné s'avère donc d'ores et déjà précaire dans la mesure où il appartient à une minorité. Et pour cause, parce qu'il est vu, considéré comme différent, voire hérétique, son entrée dans un espace macroscopique, donc plus grand est systématiquement problématique. Ainsi, sa seule différence serait en désaccord avec les codes structurant le fonctionnement « homogène » de celui-ci. En fait, le

[333] *Ibid.*

Flamant noir a du mal à intégrer l'univers gay sans doute parce qu'il est novice et qu'il ne connaît pas les règles du jeu. Cette appréhension de cet espace augmenterait les risques d'exclusion et de rejet. Ceci dit, ce n'est pas tant le milieu qui serait nécessairement « hostile » envers lui mais son idée de celui-ci qui fausserait la donne. Cette difficile appartenance au milieu gay viendrait réellement de la peur qu'il a de ce dernier car il garde encore les marques de ce passé où il fut violé par un autre jeune homme. C'est du moins ce qui se donne à voir dans ce monologue ponctué de multiples questions :

Je savais que je me contredisais. Pire, j'avais tendance à me positionner en victime vis-à-vis des autres. Mais par rapport à mon parcours, n'était-ce pas là un constat inévitable ? Quel résumé adapter à l'égard de cette partie de ma vie ? Pour être totalement neuf, devais-je détruire mon passé ? De toutes manières, ce constat amer sur les garçons, que je traînais sans cesse, n'avantageait en rien mes rapports avec les autres. On se haïssait. On se scrutait en chiens de faïence. Ainsi allaient nos humeurs.[334]

On comprendra que c'est cette crainte de revivre un autre épisode douloureux dans cette orientation sexuelle qu'il redoute le plus. Ce qui, par voie de conséquence, ferait craindre l'entrée dans toute subculture gay. Mais tout comme avec son entourage hétérosexuel, il doit se faire « violence » s'il veut intégrer ce milieu et s'il veut surtout aspirer au bonheur et à la liberté dans ce nouveau parcours qui s'ouvre à lui. Et cela passe par une compréhension précise de son orientation sexuelle.

En fin de compte, même si l'intégration dans l'espace gay suscite crainte et ressentiment, il n'en demeure pas moins que c'est dans ce dernier que le Flamant noir voudrait se réaliser. C'est

[334] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir*, *op. cit*., p. 141.

d'ailleurs sur cette dynamique que nous comptons nous focaliser maintenant : autrement dit, de sujet souffrant, le héros basculera désormais vers un sujet en pleine découverte de sa sexualité.

III.7.2. Les personnages homosexuels : de l'autodéfinition à l'autodétermination

Comme nous venons de le voir après le *coming out* du Flamant noir, c'est maintenant que commencent ses premiers pas dans l'univers gay et surtout en tant qu'homosexuel. Dans l'extrait qui va suivre, il est heureux et satisfait de la façon dont les choses se passent pour lui :

Nous avions aussi dansé sur des slows, obligatoirement les uns contre les autres où l'excitation de certains d'entre eux, me froissait parfois. J'étais très efféminé, c'est vrai. Mais cela suffisait-il pour être courtisé comme une fille ? Dans l'euphorie de cette fête, les invités n'avaient pas hésité à m'enlacer, ce que j'acceptais sans autre forme d'exaltation. D'ailleurs, en dépit de cette exaltation qui faisait miroiter mon cœur en comète et récréait en moi l'explosion originelle de l'amitié, je n'étais pas dupe de serments : Je percevais, au plus profond de mes amis la morsure de l'homosexualité, cette sexualité vraiment bien singulière qui rentrait dans mon histoire. Oh ! Bien sûr, j'en souriais. Heureux d'une vengeance intérieure qui me plaçait en position de force. Ils ne se disaient pas attirés par les personnes de même sexe. Alors ? Que se passait-il ? J'étais sans doute l'objet à la fois de l'admiration et du mépris. Pourtant, il était difficile de trouver à redire aux préceptes confus de la sexualité masculine qui prêche la fraternité universelle, encourage et propose les lois inexpliquées de la nature et les envies latentes des hommes.[335]

On notera en effet que l'homosexualité est comprise ici non plus comme une sexualité à justifier pour se faire accepter mais plutôt comme une orientation sexuelle à partir de laquelle tout doit se définir. En d'autres termes, le Flamant savoure d'ores et déjà sa sexualité auprès de ses anciens camarades. C'est pourquoi il est heureux de cette sorte de vengeance découlant des moqueries et autres sarcasmes. De plus, ayant pris conscience de ne plus se laisser influencer

[335] *Ibid.*, pp. 75-76.

par le discours social, voire des « *préceptes sociaux* » pour reprendre ses mots, ce dernier se donne une raison de « renaître » en tant qu'homosexuel libre et obstiné. Exactement comme il l'exprime dans cette illustration où « l'existence » précède la « conscience » :

Le temps de la pleine révolution arriva. […] A vingt-sept ans, j'étais déjà comme un retraité qui se prépare à partir… L'impression de la renaissance habitait, en effet, dans ma conscience encore meurtrie de préceptes sociaux. J'osais simplement croire que les mauvais esprits ne viendraient pas gâcher le sentiment serein de ma solitude. […] J'estimais que ce que je vivais existentiellement, était toujours énormément plus avancé et plus admis que ce que je vivais consciemment. J'étais certes comme cet enfant abandonnique qui observe une vie s'organiser imperceptiblement. Mais si avec mes problèmes, je ne semblais ni plus ni moins malheureux que les autres, et l'histoire du flamant rose ne faisait pas de moi un paria que l'on montre du doigt, elle avait malgré tout, terriblement bouleversé ma conception de la vie. J'étais devenu sévère avec mon enfance, mais je crois qu'on peut à la fois garder son esprit d'enfance et grandir. C'est le propre de l'être humain, d'ailleurs, d'être fait de contradictions ; ce qui me forçait à conserver une espèce d'élasticité entre le charnel et le spirituel, entre l'enfant et l'adulte que j'étais, entre le masculin et le féminin, entre le côté fort et le côté faible. […] Cependant, j'admirais l'endurance de ma solitude, mon obstination à poursuivre mon but malgré de redoutables obstacles.[336]

En effet, cette révolution est désormais possible parce qu'il a finalement acquis et surtout compris qu'il est celui qui donnera un sens, une direction à sa vie. Et ce sens n'est plus désormais envisageable sans l'homosexualité, du moins sans cette sexualité dans son identité. Et c'est cette prise en compte, ce sentiment de renaissance qui lui donnent la détermination de ne plus se laisser tromper par un quelconque précepte moral ou social. « Mais, précisément, l'un des plaisirs les plus fondamentaux de tout amateur de *party*, c'était de n'avoir cure des interdits[337]. » Ce principe vaut pour toutes les personnes en quête de liberté et surtout de leur

[336] *Ibid*., pp. 160-161.

[337] Yambo Ouologuem, *Les Mille et une et Bibles du sexe, op. cit*., p. 245.

identité sexuelle, à l'image du Flamant noir. L'on comprendra aussi pourquoi ce petit saut dans le temps, cette réminiscence de l'enfance pour tenter de comprendre comment il a pu accepter de laisser les autres, donc la société décider à sa place. On pourrait même dire que cette rétrospection est évoquée juste en guise de regret. Regretter de n'avoir pas pu vivre plus tôt sa différence.

En fin de compte, par la sexualité singulière, nous avons voulu montrer le parcours du héros orienté dans celle-ci. Autrement dit, comment l'homosexualité qu'il a tant défendue et à laquelle il s'est tant identifié détermine sa réelle identité sexuelle. C'est surtout un personnage heureux, libre et obstiné qu'on retrouve dans ce chapitre.

Toutefois, il s'agit surtout de voir comment les personnages homosexuels articulent leur orientation sexuelle en ayant recours aux notions d'« autodétermination » et d'« autodéfinition ». En effet, celles-ci se donnent à voir par le prisme de l'épanouissement qui est caractéristique à l'homosexualité dans notre corpus. L'idée centrale est de dire que si les homosexuel-le-s sont épanoui-e-s dans cette orientation sexuelle, ce que celle-ci est digne d'intérêt et digne d'être défendue. Sinon, remettre en cause cette sexualité, c'est refuser à toutes ces personnes épanouies à travers l'homosexualité une partie consubstantielle à leur développement. Car l'homosexualité (entendue à la fois comme sexualité et identité définie) est une réalité à travers laquelle ces personnes se caractérisent, se reconnaissent et à partir de laquelle le quotidien est envisageable. Plus concrètement, cette notion ou du moins ce sentiment d'épanouissement révèle un aspect non négligeable qui justifierait que l'homosexualité ne soit plus vue comme une perversion, une anomalie, mais plutôt comme une sexualité entièrement fondée. Dire donc que l'épanouissement justifierait l'homosexualité, c'est tenter de formuler l'idée selon laquelle l'homosexualité ne serait pas une sexualité qui ferait naître des personnes perverses ou tout simplement malades ; mais au contraire, elle aiderait plusieurs personnes

homosexuelles à vivre et/ou connaître une plénitude certaine. L'auteur des *Mille et une Bibles du sexe* évoque l'idée d'un érotisme qui parlerait et qu'il faudrait écouter car étant le seul maître dans une relation amoureuse ou sexuelle :

L'érotisme seul parle ; la littérature n'apporte que la sensibilité cachée, inconsciente, inconnue de soi, qui allume l'intelligence de sens et vivifie ses données. Le sexe s'intègre dans le foisonnement de la vie, où il n'apporte plus ni paix, ni désordre, ni maux ni demi-gloire tardive ni littérature marginale, mais un mode d'être, dont la vie est tout intérieure.[338]

Le rapport au corps est ici mis en avant en ce sens qu'il est comme le passage obligé pouvant conduire à l'épanouissement, au bonheur des amoureux. Une sorte d'épanouissement parfois jamais soupçonné, exactement comme dans ce cas de figure évoqué par Frieda Ekotto :

C'était la première fois que sœur Gertrude touchait un corps de femme sans clitoris. Et c'était la première fois que Sita Sophie jouissait sexuellement. Sœur Gertrude était si triste pour Sita Sophie qu'elle essayait de lui procurer d'autres formes de plaisirs qui finirent par épanouir sa compagne. Lorsque sœur Gertrude, comme un soleil brûlant, lui sourit à travers la bonne parole, la luminosité de cette parole projeta clairement dans la tête de Sita Sophie ce long film silencieux qu'avait été sa vie jusqu'alors ; que de grandes vagues d'angoisse et de tourments intérieurs ![339]

Nous avons là un exemple montrant comment l'épanouissement passe principalement par la satisfaction sexuelle, un fait que l'on ne doit pas négliger, si bien que son évocation ici s'inscrit dans l'optique de remettre en cause l'excision dont les femmes de cette contrée font l'objet, et qui empêcherait certaines femmes excisées d'éprouver du plaisir lors des rapports sexuels. En outre, à travers cette découverte du plaisir, Sita Sophie découvre par la même occasion un passé, son passé, construit en quelque sorte autour des faux semblants, du

[338] *Ibid*., p. 20.

[339] Frieda Ekotto*, Chuchote pas trop, op. cit*., p. 110.

mensonge. Elle, femme au foyer, voit se dessiner une autre facette de sa vie étonnamment opposée à celle vécue jusqu'ici. En effet, la joie de vivre les plaisirs relatifs à sa « nouvelle » sexualité retentit en elle de façon surprenante. Toutefois, si son lesbianisme circonstanciel (avec sœur Gertrude) semble semer un doute dans son hétérosexualité jusqu'alors jamais questionnée, c'est dans le but de donner des lettres de noblesse à cette sexualité tant bannie et dépréciée. Par extension, nous dirons que l'auteur, par cet exemple, tente à la fois de suggérer, de « promouvoir » voire d'asseoir l'homosexualité comme une sexualité à travers laquelle les gens s'épanouissent. Ce qui revient à dire que si l'homosexualité peut conduire à autant d'épanouissement, pourquoi devrait-elle toujours être vue ou considérée comme une sexualité « perverse », contre-nature ? Pendant combien de temps « encore » le discrédit jeté sur celle-ci doit-il subsister ? Et comment voir ou lire les différents témoignages, souvent très édifiants, de celles et ceux qui vivent l'homosexualité non pas comme une alternative mais plutôt comme une évidence ou tout simplement comme une réalité impossible à fuir, à nier ou à éviter ?

Sœur Gertrude ne se passait plus de Sita Sophie, sous sa grande robe grise de bonne sœur paumée dans les champs fleuris, ses sandales blanches couvertes de poussière où se dessinaient les petits pieds bien bronzés, susurrant timidement, elle errait dans les rues du village *Fulani* à la recherche du regard de la Caméléonie, celle qui portait désormais le nom de son énigme : le malaise de vivre ses sentiments. […] Sœur Gertrude disait gentiment à Sita Sophie : « Ma douce amie, la chose vaut d'être contée. Abomination ! Désolation ! Scandale ! L'affaire est embarrassante. Elles sont deux femmes, l'une venant des pays enneigés, l'autre des terres ensoleillées. Que c'est morbide, deux femmes amoureuses l'une de l'autre, une blanche et une noire, le pire est qu'il se trouve qu'en plus de tout le scandale, l'une soit une sœur religieuse, porteuse de la grande mission civilisatrice sous l'étiquette de l'Église catholique ! » Elles éclataient de rire et s'embrassaient en pensant à la nouvelle séparation qui les attendait à l'entrée de la mission. [340]

[340] *Ibid.*, pp. 110 à 112.

Témoignage, avons-nous dit ? Le destin de ces deux personnages féminins évoqués par Frieda Ekotto dans cet extrait semble aller dans ce sens. Ces deux femmes que la sexualité a rapprochées laissent voir un état d'esprit en totale adéquation avec leurs sentiments amoureux qu'elles arrivent à extérioriser. Ainsi, les deux amantes, en étant bien conscientes de l'avis défavorable des habitants *Fulani*, refusent-elles de se lamenter en se privant de vivre ce qu'elles ressentent l'une pour l'autre. Mais au contraire, l'on voit comment elles sont investies au détriment du « qu'en dira-t-on ? ». C'est dans cette perspective que Patricia Hill Collins dira : « Des rapports amoureux des femmes noires autodéfinis et exprimés en public, qu'ils aient une expression sexuelle ou non, constituent une forme de résistance.[341] ». Ce faisant, ce n'est plus la peur qui domine en ayant l'ascendant sur elles mais celle-ci est vaincue, supplantée par la matérialisation des sentiments des amantes. Et même si on soulignera que Sita Sophie demeure *encore* timide et cachotière, son inclination à cette « nouvelle » sexualité l'épanouit. Disons que l'épanouissement ne viendrait pas seulement de l'acte sexuel, mais aussi bien de ses rapports sentimentaux et affectifs à l'égard de sœur Gertrude. C'est donc l'ensemble de tout cela qui conduirait à la plénitude de son âme. D'ailleurs, le roman ne parle-t-il pas de Sita Sophie avec tant d'éloges ?

Or Caméléonie, tous les jours, changeait de foulard que la sœur Gertrude lui filait en douce. Il n'y avait pas que les foulards qui participaient à la métamorphose de ''Caméléonie'' mais toute son attitude : elle semblait légère, épanouie dans son sourire, son regard de ''gazelle'' endormie s'adoucissait de jour en jour. En la voyant, on voyait l'amour dans ses yeux, l'ivresse de plaisir dont jouissait son corps la rendait belle et délicieuse à croquer. Sita Sophie n'évoquait pas une femme mais quelque animal réputé pour sa modestie : une génisse. Elle souriait poliment mais visiblement abasourdie par les plaisanteries lourdes de ses coépouses soucieuses de son caractère impénétrable.[342]

---

[341] Patricia Hill Collins, *La Pensée féministe noire. Savoir, conscience et politique de l'*empowerment, *op. cit.*, p. 275.

[342] Frieda Ekotto, *Chuchote pas trop, op. cit.*, pp. 107-108.

Ainsi, Sita Sophie, devenue Caméléonie, en incarnant magistralement son nouveau patronyme, vit un présent, un alors radicalement opposé à ce quotidien monotone qu'elle avait toujours connu dans son foyer. C'est donc avec l'arrivée de sœur Gertrude ou du moins la rencontre de ces deux femmes, qu'est survenu le déclic. D'où l'évocation de la métamorphose qui crée la rupture avec une vie perçue jusqu'alors comme terne et donc sans éclats.

Sita Sophie soit Caméléonie selon ses coépouses, avait à peine 14 ans lorsqu'elle fut mariée, en échange d'une forte dot, au propriétaire de la superbe demeure, l'ermite esseulé du monde où sœur Gertrude fut attirée un jour. Sita Sophie vivait dans la tristesse totale, malgré le ciel limpide qui éclairait ses journées. Il lui manquait presque tout, l'amour, la tendresse, ses parents, même une partie de son corps, comme toutes les jeunes filles de son village, elle avait subi l'infibulation sans trop contester. [343]

C'est donc un fait, la vie passée de Sita Sophie repose sur un tissu morose que la nouvelle vie tentera de changer. Le déclic, on l'a dit, surviendra avec la venue de cette missionnaire canadienne dans ce village. Ainsi, Sita Sophie n'a jamais connu l'amour au sein de son mariage, encore moins la tendresse car les femmes – dans ce village – sont considérées comme des objets sexuels et/ou inanimés. Leur avis ? Il ne compte guère, du moins il n'est même pas formulé. Pour preuve, toutes les jeunes filles subissent l'excision avec résignation au nom d'une tradition qui viole les droits des femmes (le droit de disposer de son propre corps, par exemple).

Sans perdre le fil de notre analyse, disons que toutes les marques d'attention essentielles et vitales à l'être humain que Sita Sophie n'a point connues dans son ménage, elle les connaîtra grâce à sœur Gertrude qui ne ménagera aucun effort pour combler à la fois son corps et son âme.

[343] *Ibid.*, p. 110.

C'est pourquoi la nouvelle vie de Sita Sophie est sans doute marquée par une forte extériorisation de ses sentiments amoureux. Elle ne se contente pas de les sentir mais surtout de les vivre avec joie et empressement auprès de son amante. Ce qui a le mérite de cristalliser à la fois cette nouvelle sexualité découverte mais également l'histoire de cette nouvelle relation amoureuse.

Tout au long du chemin, dans ces grands champs, elles faisaient toutes sortes de choses amusantes qu'on prête aux amoureuses. Caressées par le léger vent chaud de l'après-midi, elles restaient allongées dans l'herbe à se chuchoter des choses douces ; tout doucement, leurs mains se glissaient sur les seins, sur le ventre et plus bas jusqu'au toucher du coi. Elles riaient gentiment du plaisir que ce toucher leur procurait. Elles se cachaient bien dans l'herbe pour que les passants ne surprennent pas leurs jeux d'amour et de séduction[344].

Des jeux d'amour et de séduction exprimés dans la nature comme pour montrer une soif de liberté ou de se libérer du joug marital ? Dans tous les cas, cette relation porte en elle presque toutes les caractéristiques de la transgression : deux femmes, (l'une noire et l'autre blanche), deux trajectoires de vie différentes (l'une est mariée, donc femme au foyer et l'autre est une sœur, donc qui a fait vœu de chasteté, elle est de surcroît porteuse de l'évangile sous le sceau de l'Église catholique) et enfin, elles s'aiment dans une contrée où l'homosexualité est tout simplement une « abomination » ! Disons donc aussi que le choix de vivre leurs sentiments dans la nature, c'est comme vouloir être en synergie avec un environnement qui ne les jugera ni ne les blâmera jamais comme celui des hommes.

Sœur Gertrude avait une passion si particulière pour Sita Sophie, cette femme à l'allure féline, qu'elle finit par l'enfermer dans les ténèbres de son cœur. Elle lui donnait des leçons de lecture, d'écriture, de peinture, de musique, de couture et de sexualité. Sœur Gertrude reproduisait toute son éducation sur

[344] *Ibid.*, pp. 108-109.

ladite Caméléonie. Rapidement, à cause des sentiments forts qu'elles éprouvaient l'une pour l'autre, toutes les deux avaient développé un rythme de travail très assidu[345].

La plénitude de l'âme passe également par l'éducation, l'instruction qui est le pendant de cette vie matérielle et factuelle décrite. Sœur Gertrude n'a pas seulement apprivoisé le corps de son amante, Sita Sophie, mais elle a étendu son savoir-faire, sa science pour la formation de l'esprit de celle-ci. Ici, la marque de Frieda Ekotto résonne avec force et insistance, si bien qu'on retrouve le même processus chez Siliki et Ada, les principales héroïnes du roman. La première apprenant à la seconde (son amante) son savoir, sa science et surtout comment vivre pleinement sa vie sans laisser les autres en décider à sa place. Frieda Ekotto reste foncièrement consciente qu'équiper les minorités sexuelles et/ou identitaires représente un facteur crucial qui peut et doit conduire à un réel éveil des mentalités. Et nous percevons dans cette méthode le nœud sur lequel se fonde *La Pensée féministe noire* de Patricia Hill Collins. En effet, cet ouvrage a pour ambition d'outiller les Africaines-Américaines considérées comme un groupe social opprimé. L'oppression est particulièrement exercée au niveau de la sexualité, accentuant ainsi le contrôle des corps de ce groupe marginalisé. Patricia H. Collins fera observer que « Les lesbiennes noires ont identifié l'hétérosexisme comme forme d'oppression et les problèmes auxquels elles font face parce qu'elles vivent dans des milieux homophobes comme contribuant à façonner leur interprétation du quotidien[346] ». Face à cette oppression hétérosexiste, les lesbiennes résistent en construisant et développant des espaces clos au sein desquels elles évoluent. Précisément comme cet exemple que nous venons de voir chez Frieda Ekotto où les deux lesbiennes choisissent un espace « neutre », en l'occurrence la nature, afin de pleinement

[345] *Ibid*., p. 109.
[346] Patricia Hill Collins*, La Pensée féministe noire, op. cit*., p. 73.

vivre leur amour. Cette stratégie de refus du lieu commun peut avoir pour nom : résistance, laquelle demeure le pendant de l'oppression hétérosexiste exercée contre ces lesbiennes.

De plus, en cernant dans son livre l'oppression contre les Africaines-Américaines aux USA, Patricia H. Collins relève trois formes d'oppressions qu'elle qualifie d'oppressions enchevêtrées caractéristiques des minorités noires : raciale, sexiste et sexuelle[347]. Pour ce qui est de l'oppression sexuelle, particulièrement du lesbianisme de ces femmes noires, elle reste frappée par le même discrédit que la prostitution :

L'image de la lesbienne peut être liée à celle de la prostituée et à celles des femmes noires comme l'incarnation de la « race » noire. […] Le lesbianisme, une pratique sexuelle jugée déviante, devient lié à des marqueurs biologiques de la race et au fait d'avoir l'air « hommasse ». Ces liens renforcent la construction de la sexualité des femmes noires comme étant déviante, la déviance sexuelle des hétérosexuelles noires résidant dans leur appétit sexuel excessif tandis que la déviance perçue des lesbiennes noires réside dans leur rejet de ce qui rend une femme féminine, à savoir le contact hétérosexuel avec les hommes[348].

En fait, qu'elles soient considérées comme prostituées ou comme lesbiennes, les femmes noires qui choisissent une sexualité libre et loin des contraintes hétéronormatives n'échappent pas à l'oppression, encore moins à la stigmatisation. Et l'affirmation de cette orientation sexuelle les place d'emblée dans une sphère « autre », marginale et dangereuse. En d'autres termes, les lesbiennes noires américaines[349] représenteraient une communauté déviante à cause de leur sexualité opprimée. Et ce discrédit gagnerait également certaines universitaires ou autres

[347] Il ne s'agit pas ici de reprendre ce que nous avons dit dans la première partie au sujet de ces multiples oppressions ; mais d'orienter désormais notre propos sur l'oppression sexuelle qui nous intéresse au premier plan.

[348] Patricia Hill Collins*, La Pensée féministe noire, op. cit.*, p. 240.

[349] Le même constat vaut aussi pour d'autres lesbiennes issues des milieux défavorisés à travers le globe (notamment les lesbiennes africaines).

intellectuelles noires pour qui aborder la thématique du lesbianisme est synonyme d'être une lesbienne.

Pour des femmes noires déjà qualifiées d'Autre du fait de leur race et de leur sexe, la menace d'être qualifiée de lesbienne peut refroidir leurs ardeurs quant à nos relations les unes avec les autres. Réfléchissant aux raisons pour lesquelles tant d'écrivaines et de critiques noires ont évité d'aborder le lesbianisme, Ann Allen Schockley suggère que « la peur d'être qualifiée de lesbienne, qu'elles le soient ou non » (1983, 84) serait un important facteur dissuasif[350].

Ainsi voit-on que cette sexualité n'est pas seulement réprimée, mais aussi évitée même par certaines intellectuelles noires[351]. La lesbienne noire occupe donc une place ou plus exactement un statut précaire qu'elle doit sans cesse « re »construire et/ou « re »négocier au quotidien. En fait, ces deux identités (sexuelle et raciale) qui demeurent au cœur des études *queer* et/ou intersectionnelles représentent également des préoccupations actuelles et transnationales au sein des études postcoloniales dont l'une de chevilles ouvrières reste justement ces identités marginalisées. C'est donc dans cette perspective qu'il convient de citer ici et maintenant Jeremy Punt qui, dans un article relatif aux intersections en théorie queer et à la théorie postcoloniale, tente d'interroger les notions de centre et périphérie (marge). L'analyse qu'il en fait est très éclairante pour notre étude en ce sens que les marges ou les identités minoritaires sont considérées comme une construction découlant des lois coercitives du centre.

En supposant une position marginale et marginalisée, la théorie queer est capable de percevoir théologiquement avec différentes lentilles et se concentre, de réévaluer et d'apprécier, souvent à partir d'une position d'altérité. «Les gens queer sont, en un sens, d'autres «autres» à ajouter à la liste des personnes ostracisées par les normes sociales originaires des brumes du mythe et codifiées dans les

[350] Patricia Hill Collins, *La Pensée féministe noire, op. cit*., pp. 270-271.

[351] Le constat d'Ann Allen Schockley fait dans les années 1980 demeure toujours d'actualité au moins pour les lesbiennes qui se trouvent réifiées à accuse de leur orientation sexuelle.

doctrines et les traditions religieuses» (Schneider, 2000b: 209). Sociologiquement parlant, Seidman (1996a: 4) explique la position dominante sociale et politique des hommes et des hétérosexuels, et «le caractère naturel d'un ordre social hétérosexuel, dominé par les hommes», du point de vue que «tout individu inconsciemment assume comme naturel les aspects de sa vie qui confèrent le privilège et le pouvoir». Comme nous l'avons fait valoir ci-dessus, c'est l'accent de la théorie queer sur la différence qui interroge également d'autres stratégies de marginalisation et d'exclusion, en particulier les structures utilisant race et classe de cette manière. Mais autant que la théorie postcoloniale se bat souvent pour accueillir des catégories de race et de classe dans ses analyses (cf Boer 2005:166 – 183; Liew 2005:114 – 165), la théorie queer a été accusée d'avoir provoqué ces deux catégories. Alors que la théorie queer avec son accent sur la différence-aussi en interne entre les hommes gais et les femmes lesbiennes-peut perturber la possibilité de la solidarité politique dans les mouvements de Lesbigay, il offre d'autre part la possibilité d'inclure et de reconnaître dans leur milieu les sans-voix, les marginaux, les «subordonnés», dont la base même est souvent la race. La réticence à prendre la classe comme facteur explicatif dans l'analyse des sexualités est une plainte fréquemment déposée contre la théorie queer, et expliquée par l'universalisation inconsciente des sexualités occidentales, désacculturé mais pas atypique de l'Ouest Lesbigay communautés, et privilégiant les textes occidentaux, bourgeois[352].

[352] Punt, Jeremy. 2008. 'Intersections in queer theory and postcolonial theory, and hermeneutical spin-offs' The Bible and Critical Theory 4 (2): (pp. 24.1–24.16. DOI: 10.2104/bc080024), pp. 24.5-24.6. (Hawley 2001:6 – 7)), "Assuming a marginal and marginalized position, Queer theory is capable of perceiving theologically with different lenses and focuses, to re-evaluate and appreciate, often from a position of otherness. 'Queer people are, in one sense, additional 'others' to add to the list of those ostracized by social norms originating in the mists of myth and codified in religious doctrines and traditions' (Schneider 2000b: 209). Sociologically speaking, Seidman (1996a: 4) explains the social and political dominant position of males and heterosexuals, and 'the naturalness of a male-dominated, normatively heterosexual social order' from the perspective that 'any individual unconsciously assumes as natural those aspects of one's life that confer privilege and power'. As argued above, it is Queer theory's focus on difference that interrogates also other strategies of marginalisation and exclusion, especially those structures using race35 and class in this manner. But as much as Postcolonial theory is often struggling to accommodate categories of race and class in its analyses (cf Boer 2005: 166–183; Liew 2005: 114–165), Queer theory has been accused of eliding both these categories.36 While Queer theory with its emphasis on difference – also internally between for example gay men and lesbian women – may disrupt the possibility of political solidarity in lesbigay movements, it on the other hand offers the possibility to include and to recognise in their midst the voiceless, the marginalised, the 'subordinates', the very basis of which is often race. The reluctance to take up class as explanatory factor in analyses of sexualities is a complaint frequently lodged against Queer theory, and explained by the unconscious universalising of Western sexualities, cultureless but not atypical Western lesbigay communities, and privileging of Western, bourgeois texts." [Traduction libre].

Loin de nous l'idée de reprendre à notre compte le débat suscité par les positions de race et classe souvent posés entre les études queer et postcoloniales. En revanche, ces questions pointent la responsabilité de l'hétéronormativité à ''fabriquer'' des sous-groupes, donc des marges. En effet, la non prise en compte ou le manque de considération des différences favoriserait l'éclatement des individus au sein d'une société donnée. Et ce sont celles et ceux qui refusent de suivre ou d'épouser la pensée « bienpensante », globalisante qui constituent les marges, c'est-à-dire des personnes vivant en dehors du système hétéronormé. C'est ainsi que ces minorités marginalisées à cause de leurs choix sexuel, comportemental, culturel, entre autres, développent de stratégies afin de mieux résister à la pensée totalisante. Cela est nettement perceptible chez les personnes homosexuelles qui ont fait ou font de la marge un espace des possibles.

Toutefois, dans les représentations fictives, les lesbiennes restent marginalisées et vivent en marge de la société hétéronormative. Frieda Ekotto a su montrer cela dans ses deux romans retenus dans notre corpus. En effet, si l'on doit reconnaître que dans *Chuchote pas trop*, les lesbiennes vivent réellement dans des espaces marginalisés ou excentrés, il n'en est pas ainsi dans *Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella* où la marge ne fait plus nécessairement référence à un espace physique, géographique excentré du centre mais à une sorte de distanciation par rapport à un mode de vie ou à un ensemble de règles et convictions personnelles différent de celui du plus grand nombre. Ainsi, Chantou et son amante Panè, vivant leur sexualité dans un quartier où celle-ci est récusée et dédaignée, elles constituent donc une minorité en marge des couples hétérosexuels. Ce sur quoi nous voulons attirer l'attention du lecteur, c'est en fait sur l'appropriation de cet espace occupé : en l'occupant, ces deux personnages décident de faire face aux regards désapprobateurs en imposant leur différence.

La première fois qu'elle m'a invité à venir chez elle, elle m'a accueillie en ces termes : – ma maison est modeste, deux poufs et une natte déployée à même le sol. Ni table ni chaise, je n'en vois pas l'utilité. Nous voilà assises sur les poufs ; nous mangeons du poisson grillé assaisonné de plantain bouilli. Les

nuages couvrent le ciel. Il va pleuvoir. Les habitants de *Bona Mbella* se recueillent. Les enfants sont joyeux, qui s'attardent dans la rue. Aucun signe de tristesse ne plane au-dessus de nos têtes. Les gens respirent… Nous les contemplons…[353]

Il apparaît clairement que nos deux protagonistes vivent dans un quartier cosmopolite et hétérogène. La marge doit donc se lire dans une dimension psychologique, sexuelle et identitaire. La narratrice ayant mentionné uniquement ces deux lesbiennes dans tout le quartier, voudrait porter une attention particulière sur ce marqueur de distanciation par rapports aux autres habitants. En d'autres termes, une différence, une exception confirmant la règle. De plus, pour ces deux protagonistes, vivre leur différence est comme un impératif qui ne laisse aucune place à l'amertume ou à la rancœur des autres sur elles. Le désir de se réaliser ou de s'affirmer se donne à voir jusque dans les points de suspension que l'auteure émet. Tout comme la complicité et la fusion de ces deux amoureuses viennent poser les bases d'une union naissante bravant les avis réprobateurs et discriminatoires :

Au sein de notre huis clos, je tremble de désirs. Dans les yeux de Panè, je vois le reflet des miens. Elle se lève d'un coup et me donne un baiser sur le front. Je lui tends la main, elle l'embrasse avec douceur. Nous passons la nuit à nous câliner et à nous raconter de petites histoires, unies comme deux portions d'un même cerveau. A l'image des enfants, nous nous enlaçons à l'intérieur du même corps spirituel…[354]

Le ton d'une affirmation des sentiments de l'une envers l'autre est donné et il se trouve dans les détails des actes des aimantes. En filigrane, se dessine une union des deux lesbiennes qui se découvrent, s'aiment et se respectent. En d'autres termes, le rapprochement, la cohabitation de nos amoureuses conduisent au processus d'affirmation de soi. Laquelle

[353] Frieda Ekotto, *Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella, op. cit.*, p. 82.
[354] *Ibid.*, pp. 82-83.

s'entend comme une affirmation de son orientation sexuelle débouchant sur une affirmation de son identité complète. L'on citera à juste titre Geneviève Pastre qui, ayant identifié le nœud de conditions des lesbiennes, leur en propose une issue : « C'est donc en osant être elles-mêmes, en cessant de se justifier, en s'appuyant sur leurs valeurs et en les inventant, que les femmes homosexuelles cesseront d'être des marginales et non seulement donc défendront leur place comme acteurs sociaux, mais surtout aideront à inventer une autre société[355]. »

En outre, dans ses *Réflexions sur la question gay*, Didier Eribon évoque la notion de *self-fashioning* qui « n'est rien d'autre que la prise de conscience et la reprise à un niveau délibéré et choisi de cette structure d'inadéquation à soi qui définit la vie quotidienne et la conscience des gays et des lesbiennes[356] ». La prise de conscience demeure donc une condition *sine qua non* pour atteindre cet idéal de mise en avant de soi. En d'autres termes, le sujet en question doit être capable de réinventer le monde dans lequel il vit mais aussi et principalement se réinventer soi-même. Michel Foucault, cité par Didier Eribon, a pu évoquer la notion d'« ascèse homosexuelle » ou d'« esthétique de soi[357] » qui s'inscrit dans cette optique de réinvention de soi. On parlera en effet de la capacité qu'a une personne de s'inventer un mode de vie propre à ses convictions personnelles, au point de la rendre maîtresse d'elle-même. Cette maîtrise de soi implique surtout chez le sujet le pouvoir de faire face à toute situation en orientant la balance dans une dimension qui satisfait les désirs de ce dernier.

De même, l'on doit appréhender la notion de « self-fashioning » comme un processus de se défaire de cet état victimaire ou d'objet socialement, culturellement et politiquement assigné pour se refaire, se reconstruire en tant que sujet pensant, agissant et aimant. En clair, le sujet

---

[355] Geneviève Pastre, *De l'amour lesbien*, Editions Horay, Paris, 2004 [1980], p. 241.

[356] Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay, op. cit*., p. 170. C'est cela qu'Oscar Wilde, entre autres écrivains, appelle « faire de sa vie une œuvre d'art ». (Cité dans le même texte). Ce par quoi nous comprenons être pleinement maître de sa propre vie et ne pas laisser l'extérieur entraver son bonheur.

[357] Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Flammarion, 2012, nouvelle édition revue et corrigée, p. 79 [pour la première édition, Fayard, 1999]. La version la plus citée dans notre travail étant cette dernière, lorsqu'il s'agira de citer la seconde édition nous le mentionnerons toujours.

homosexuel cesse d'être le marginal, le pervers, selon la terminologie courante, pour revêtir une signification nouvelle, formulée et définie par lui-même. Dans son cheminement, ce dernier est le seul garant de la portée de ce nouvel esthétisme. C'est à lui que revient le droit et le devoir d'établir un vocabulaire relatif à son mode de vie. Ceci est tellement important et nécessaire que le sujet qui parvient à le faire se trouve chargé d'une sorte de pouvoir de décider et de donner du sens à sa vie. Ce faisant, les autres n'ont plus une emprise sur lui car ayant choisi de faire face aux choses de manière frontale. Mais cette situation, où le sujet homosexuel prend conscience de son état pour décider ou non de le changer, avait déjà été brillamment développée par Didier Eribon toujours dans ses *Réflexions sur la question gay*. C'est donc l'occasion de lui (re)donner la parole, et ce d'autant plus qu'il associe les concepts de « subjectivation », « resubjectivation » et « resignification », entendus comme la faculté de se recréer une identité nouvelle à partir de celle initialement et anciennement construite :

Je me suis donc intéressé à ces processus de « subjectivation » ou de « resubjectivation », par quoi j'entends la possibilité de recréer son identité personnelle à partir de l'identité assignée. Ce qui signifie, par conséquent, que l'acte par lequel on réinvente son identité est toujours dépendant de l'identité telle qu'elle est imposée par l'ordre sexuel. On ne crée rien à partir de rien, et surtout pas de subjectivités. Il s'agit d'une réappropriation, ou, pour employer l'expression de Judith Butler, d'une « resignification ». Mais cette « resignification » est l'acte de liberté par excellence, et d'ailleurs le seul possible, parce qu'il ouvre les portes de l'imprévisible, de l'inédit.[358]

Ce qui veut aussi dire que l'homosexuel ou la lesbienne qui tenterait cette réappropriation est déjà dans un malaise identitaire, ou pour le dire autrement, elle ou il n'est pas en phase avec ce qu'elle/il vit au moment de cette réinvention de soi. En cela, on comprend aisément pourquoi c'est toujours à partir de ce que l'on a que la métamorphose commence. Ici, on fera remarquer

[358] Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay, op. cit.*, pp. 18-19.

que deux attitudes peuvent surgir : d'un côté, le sujet peut s'estimer heureux de son identité et ne point décider de la changer et donc continuer à vivre sans problème et, d'un autre côté, l'on aura le cas où le sujet est en total désaccord avec ce qu'il a toujours pris pour acquis et manifestera le désir de s'en défaire. Pour celui-ci, le changement peut se produire de manière radicale ou, dans certains cas, de façon progressive. Dans tous les cas, c'est un processus par lequel le sujet concerné quitte un état (considéré comme aliénant) pour un autre, délibérément choisi. Et ce passage d'un état à un autre est ce que Didier Eribon a si justement qualifié en passant : « de la subjectivité façonnée par l'ordre social à la subjectivité choisie[359]. » Ce qu'on comprendra autrement comme « le mouvement qui mène de l'assujettissement à la réinvention de soi[360] ». Mais cette réinvention de soi s'opère aussi bien au niveau sexuel qu'au niveau comportemental. Disons que pour l'homosexuel, la dimension de son identité sexuelle aura tendance à être le centre à partir duquel tout découle. C'est précisément ce que nous voyons dans le roman de Berthrand Nguyen Matoko où le héros exprime et vit librement son orientation homosexuelle afin d'être pleinement en adéquation avec lui-même. Et tout ceci dans une optique de communiquer à son entourage ce qu'il est vraiment. L'illustration ci-dessous est en cela très édifiante :

Noyé de désespoir, un peu troublé malgré tout mais, en même temps, sûr de ce que je vivais, je défiais ses commentaires. Sans équivalent ni partage, absolument rebelle au souci de réaliser mes rêves, je déduisais qu'il n'était pas en phase avec mon temps. Je me sentais tellement libre. J'étais qui je voulais. Le paradis était certes loin mais, il avait le mérite d'exister dans mon cœur. Les anges me le rappelaient, de temps en temps[361].

---

[359] *Ibid*., p. 22.

[360] *Ibid*.

[361] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir*, *op. cit*., p. 115.

Nous retrouvons en effet ici un Flamant totalement métamorphosé, plein d'assurance et de détermination, qui ''ose'' même défier son responsable académique. Et ce qu'il faudra retenir de cette prise de position très prononcée, c'est ce souci de soi, cette quiétude d'âme qui traduisent une tranquillité de son état actuel. Et parce qu'ayant également compris que cette liberté ne pouvait avoir lieu sans sa volonté, il la choisit au prix du regard extérieur qui voudrait lui imposer un modèle à suivre. Or, cette distanciation, cette démarcation font de lui un être libre et original. Ce qui nous permet de dire que la réinvention de soi est nettement mise en lumière chez ce héros. Aussi comprend-on que le fameux *sel-fashioning* prend corps et vie chez lui dans la mesure où il permet à ce dernier d'être le sujet de son intentionnalité, de ce qu'il voudrait réellement être. Il devient, de ce fait, l'auteur et le promoteur de sa propre liberté. Laquelle ne va pas sans prise de conscience de son identité actuelle. C'est donc un personnage encore plus déterminé et convaincant que l'on retrouvera :

Sachant que je savais qui j'étais et ce que je voulais, je ne me soumettais à quelques confidences que ce soit, même d'une voix caressante, pour que la douceur affectueuse du ton évitât de se fâcher de l'ironie des mots. Cette situation, que je devinais pertinemment exagérée, m'aurait suffoqué, comme un noyé qui cherche son air. Mais tel était le cas, il me fallait affronter le pire avant d'obtenir le meilleur. J'avais la conviction que seul le temps trouverait réponse à mon désarroi. Je me devais d'exorciser la possession des mots forts enfouis en moi, qui résumaient et décrivaient la réalité[362].

La réalité serait donc cette profonde conviction qu'il a d'être un sujet qui aime sexuellement (et pas seulement) les garçons. Et comme cela ne va pas de soi, surtout pour son entourage, l'affirmation de soi, voire la resubjectivation demeureront les meilleures alliées pour parvenir à cette quête tant sexuelle qu'identitaire. On comprendra à cet effet « affronter le pire avant d'obtenir le meilleur » comme un aveu qui marquerait la ligne de démarcation entre le

[362] *Ibid.*, pp. 155-156.

licite et l'illicite mais aussi entre le permis et le tabou. Sinon, pourquoi le fait d'assumer, d'affirmer ou de vivre son orientation homosexuelle susciterait-il autant de discorde ? C'est justement parce que cette orientation sexuelle serait « anormale », « contre-nature » et même « prohibée » pour certains que celles et ceux qui souhaiteraient la vivre doivent faire preuve de plus de ténacité et de courage. Le héros ici en question s'inscrit dans l'optique de ceux qui ont choisi de pratiquer l'homosexualité de façon « officielle » et publique, donc qui acceptent de subir toute forme discriminatoire et le corollaire y afférent.

Et comme nous l'avons vu plus haut, le Flamant est convaincu que celles et ceux qui lui refusent le droit d'aimer les personnes de son choix ou plus exactement d'opter pour l'homosexualité ne sont pas en phase avec leur temps. C'est d'ailleurs cette idée qu'il reprend dans cet autre extrait :

Comment nier ma capacité à assumer ma sexualité ? Je collais mal à leur époque. Après tout, je me proclamais ni abstrait ni absolu, ni même dans la recherche d'une vie originale. J'aimais les garçons. Je les désirais ouvertement, alors que d'autres les désiraient dans l'hypocrisie la plus vile. Où était mon crime ? D'un naturel abordable, je perçais l'orgueil des bonnes connivences. Rien ne changeait pourtant à mon désespoir. J'étais toujours dans cette impasse de signifier à mes propres sentiments, l'ardeur de mes véritables amours. Or, il me semblait essentiel de faire le vide et le plein devant cette situation. Le désir de dire, de regarder, d'entendre, de répondre vrai, faisait qu'il me restait encore cette volonté de franchir certains murs parce que j'aimais la vie malgré tout. Cette vie si étrange… Celle qui me guidait et qui insinuait que c'est moi qui la gérais, la manipulais selon ma volonté. Je courais désespérément après elle, sans me rendre compte qu'elle était toujours là ! Dans le fond, elle riait. Elle riait de savoir qu'en dépit de tous les détournements que je lui faisais, elle restait maîtresse[363].

On aurait voulu se passer de commenter ce propos tant sa clarté risquerait d'être trahie dans nos commentaires. Mais nous dirons quand même que l'assomption de son orientation

[363] *Ibid.*, p.171

homosexuelle est clairement affirmée et même un choix vaillamment défendu. C'est sans doute pourquoi, ce « désir de dire » devrait se lire comme une volonté de se repositionner, de recréer un espace vivable et possible dans lequel l'homosexualité serait la sexualité admise, « normale » voire « naturelle ». Et c'est en cela que les concepts de resignification, de resubjectivation, entre autres, trouvent leur sens dans l'optique où ils mettent le sujet au cœur même de cet idéal à atteindre. En d'autres termes, nous dirons que c'est le sujet lui-même qui crée sa propre voie en inscrivant ce qui lui plaît, l'arrange et participe à son épanouissement. Et cette sorte d'auto-création trouve bien son apothéose dans le fragment de texte suivant :

De ce Zénith, je sortis fortifié. Fier d'avoir dévoilé ce qui me semblait maintenant le plus cher : Mon penchant pour les garçons. En faisant le bilan, je trouvais en définitive que je n'avais pas eu que du mauvais, que j'avais quelquefois exagéré dans mes accusations envers mes semblables. Après tout, c'était des gens comme moi avec leurs défauts et leurs qualités. Fallait faire tout simplement la juste part des choses, sans quoi, je me condamnais à une hypocrisie totale comme le commun des mortels. Le Zénith avait donc été le remède[364].

Rappelons que c'est au cours de cette nuit du Zénith que le Flamant sortit avec une grande estime de lui-même d'assumer pleinement son homosexualité. Et le sentiment de fierté (ouvertement proclamé) d'être homosexuel n'est que l'aboutissement de ce parcours tortueux et sulfureux. On retiendra donc cette mise en lumière de soi, que l'on nomme à juste titre affirmation de soi, est une étape cruciale ou fondamentale dans la vie de chaque personnage dont le statut, l'identité sont refusés ou récusés. Toutefois, le Flamant noir n'est pas le seul à affirmer son homosexualité dans notre corpus (même si son parcours personnel reste très dynamique) ; car « si la « subjectivation », c'est la réinvention de soi-même, celle-ci ne peut être pensée que dans la multiplicité, dans la pluralité[365] ». La multiplicité ne viserait pas

[364] *Ibid.*

[365] Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay, op. cit.*, p. 483

nécessairement un groupe ou un ensemble de personnes ayant en commun ou en partage une même communauté de plaisir ; mais nous devons plutôt penser la multiplicité comme également cette diversité des individualités. Et ce sont justement ces individualités qui sont ici exprimées à travers ces diverses représentations de notre corpus. Ce qui pourrait se traduire par cette sorte de complémentarité que chacun des textes apporte ou représente à la construction du sens général sur cette thématique de l'homosexualité. Ainsi, ce que ne ferait pas l'un se trouve développé ou enrichi chez l'autre. Et c'est ici que nous citerons Siliki, une héroïne qui a su incarner avec brio les notions de « resignification », « resubjectivation » et « self-fashioning » devenant par-là la figure représentative même de cette réinvention de soi :

Tu sais Ada, je suis Siliki parce que j'ai décidé cela moi-même. Je veux que tu sois toi, que tu comprennes la vie comme elle se présente. Je suis avec toi, je suis dans toi. Je te vois souvent agitée et je souris. Je veux t'apprendre ce que je sais. Moi, j'aime la nature et je vis dans la nature. Il y a longtemps que j'ai abandonné la race humaine. Ici dans ce réduit, je respire et je vis mes désirs. Donne-moi ta main. Écoute le vent dehors. Tu l'entends ? Écoute. Je veux que tu apprennes à comprendre les mouvements de la nature. Il y a tellement de signes. Je suis fatiguée, j'ai tellement vu de misères dans ma vie que maintenant, j'invente la beauté. Ne t'en fais pas, dans cette aventure, moi, je te guiderai. La beauté s'invente, se cultive[366].

Ce qui ressort de cet extrait à forte tonalité lyrique, c'est incontestablement cette capacité qu'a ce personnage à donner du sens à sa vie. Celui-ci fait de sa réinvention de soi sa raison de vivre, un processus fondamental à partir duquel tout commence. Et c'est pourquoi Siliki juge essentiel d'enseigner cet art de vivre à son amante afin que celle-ci l'incarne à son tour et surtout qu'elle accède à son autonomie.

[366] Frieda Ekotto, *Chuchote pas trop*, *op. cit.*, p. 73.

En outre, si dans le roman de Nguyen Matoko la réinvention de soi passait par un affrontement d'idées, de générations, dans celui de Frieda Ekotto, cette mise en relief de soi, cette affirmation de soi se fait parfois loin du regard des autres et donc loin de la « race humaine ». Parce que l'enjeu n'est pas tant dans la confrontation ou la provocation mais qu'il réside dans le souci que chacun vive sa vie sans en être systématiquement stigmatisé, inquiété ou insulté sous quelque forme que ce soit[367]. Il n'y a donc pas meilleur espace que la nature elle-même. Et c'est dans cette nature que Siliki invente la beauté en s'inventant elle-même. De même, cet hymne à l'amour, à la beauté a le mérite de donner naissance à une histoire amoureuse de deux femmes que leur société a violemment réprimées, bannies. Et c'est d'ailleurs ce qui arrivera à cette émissaire de l'Église catholique qui vécut presque ouvertement son homosexualité dans une société où cette sexualité n'a pas droit de cité :

Sœur Gertrude, en nettoyant sa chambre, accaparée par ses pensées, se chuchotait ces quelques paroles pénibles : « De toute façon, par le temps qu'il fait, on ne peut même pas sortir sans revenir éclaboussé de la boue légère mais tenace des commodités morales. J'ai pris mon parti, je vis ma sexualité. Il y en a qui n'aiment pas regarder leurs pieds quand ils marchent. Serait-ce donc une faute de porter le regard au loin alors que la plupart en sont à chercher ce qui manque à leur vie dans la plus pauvre cohérence sentimentale ? » Sœur Gertrude comprenait désormais la triste vicissitude de la vie et de tous les mécanismes complexes susceptibles de définir l'être humain[368].

Ce qu'on retiendra surtout dans cet exemple, c'est l'assomption de son homosexualité au grand dam des « commodité morales ». Ce parti pris est donc cette affirmation de cette

[367] « L'authenticité (et là encore, il ne faut pas considérer cette notion comme un concept absolu, mais comme un instrument utile – disponible mais également remplaçable – qui permet de décrire et de penser un problème) consiste donc dans la décision d'assumer ce qu'on est, d'être homosexuel « pour-soi » et non plus seulement « en-soi », c'est-à-dire sous le regard de l'autre et de la société (qui constituent l' « en-soi » des homosexuels même lorsque ceux-ci dissimulent qu'ils le sont, puisque c'est ce « regard de l'autre » qui constitue l'image et le « rôle » assignés à l'homosexuel dans la société et en fait une identité « discréditable », condamnable). Un gay doit donc se *faire* gay pour échapper à la violence qu'exerce sur lui la société qui le fait *être* homosexuel. », Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay, op. cit*. [seconde édition], p. 171. Cela vaut également pour la lesbienne.

[368] Frieda Ekotto*, Chuchote pas trop, op. cit.*, p. 112.

orientation sexuelle que les autres récusent ou blâment. Et l'on fera remarquer que ce personnage n'ignorait pas les risques encourus dans cette tentative de vivre sa sexualité ; au contraire, son geste devrait être vu comme une manière de défier, ou de venir à bout à une certaine hiérarchisation au niveau sexuel. Car la *resignification,* c'est aussi et surtout un moyen de déconstruire un mode de pensée jugé caduc afin d'en établir un nouveau, qui correspondrait avec un idéal plus optimal. C'est donc dans cette veine que l'on dira que la resignification ou la resubjectivation, c'est pouvoir recréer de nouvelles territorialités dans lesquelles les minorités (notamment sexuelles) peuvent s'épanouir et/ou s'émanciper. Toutefois, ces nouvelles territorialités ne sont pas créées de façon *ex nihilo* mais sur la base de ce qui existe déjà, qui ne satisfait plus et que l'on veut changer. Didier Eribon l'a su évoquer en ces termes :

Le ''discours en retour'', le contre-discours, n'est donc pas nécessairement un autre discours, un discours contraire. Il peut être le même discours, qui procède selon les mêmes catégories mais qui en inverse ou en transforme la signification. Il s'agit donc d'une réappropriation des significations produites par le pouvoir pour en transformer la valeur, ce que Judith Butler a si justement appelé le processus de « *resignification* »[369].

En fait, c'est par réappropriation des significations produites par le pouvoir que certaines lesbiennes et certains gays opèrent. Comment ? Dans l'ensemble, les modes opératoires par lesquels les sujets homosexuels (pas uniquement) procèdent font souvent écho à ceux contre lesquels ils s'insurgent. C'est-à-dire que le type de discours prononcé par les homosexuel-le-s doit et devrait davantage se comprendre à partir de celui construit sexuellement, politiquement et socialement depuis des temps immémoriaux.

En tant que sociologue, Natacha Chetcuti a mieux cerné ces questions dans son ouvrage inaugural (sur le lesbianisme) écrit à partir de témoignages des lesbiennes qu'elle avait

[369] Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, *op. cit.*, p. 447.

interviewées. Selon elle, le travail de réappropriation ou de réévaluation des normes de genre est lisible sur la base de quatre principes que l'on retrouve déclinés dans l'illustration suivante :

La réévaluation des normes de genre, pour la totalité des lesbiennes interrogées, s'effectue par une mise à distance de la définition sociale de la féminité et de ses attributs dévalorisants : 1) par la revendication d'une certaine masculinité ; 2) par la critique du masculin et du féminin au sein du couple *butch-fem* ; 3) par la redéfinition, le long d'un continuum de féminité, de la catégorie « femme » ; 4) par le rejet de la bicatégorisation du genre et le recours au modèle de l'androgyne. [370]

C'est plus ou moins ce que nous disions à l'instant, à savoir que le principe déconstructif commence avec ce qui existe déjà et ce n'est que sur cette base que la démarcation ou la distanciation peut et doit s'opérer. Ainsi, pour les lesbiennes par exemple, la masculinité n'est pas exclusive aux seuls hommes tout comme la « féminité » pour les femmes. Le modèle proposé par ces dernières est donc de voir chez une femme (ou même chez un homme) une sorte d'androgynie qui ferait d'elle un être à mi-chemin entre le « masculin » et le « féminin ». Mais cette acception ne se veut pas fixe ou radicale car la « féminité » peut sembler plus dominante chez l'une que la masculinité chez l'autre et vice versa. On comprendra donc que c'est la conception de la fixité ou de l'exclusivité d'une catégorie chez un genre X qui est surtout remise en cause par les lesbiennes. De même, dans le couple *butch-fem,* le discours répandu voudrait que la *butch* soit plus masculine, plus dominante que la *fem* considérée comme la « fragile », celle qui se laisse faire par l'autre. C'est alors qu'apparaissent inévitablement ces deux notions : « actif » et « passif », respectivement synonymiques aux deux précitées. Or, il se trouve que ces notions (actif-passif) ne sont point importantes ou en usage chez les concernées car autant l'une peut accepter de jouer le jeu de la dominante à un moment donné et dans une sphère autre que celle exclusivement sexuelle, autant l'autre peut en faire de même dans un

[370] Natacha Chetcuti, *Se Dire lesbienne, op. cit*., pp. 278-279.

domaine précis. La ruse étant de ne point reproduire le modèle hétéronormé où l'homme doit nécessairement dominer ou être l'actif tandis que la femme, passive, est reléguée parfois même au rang d'objet. C'est donc pour éviter de reprendre ces constructions toutes faites que les lesbiennes, en l'occurrence, tentent de recréer des formes de sociabilité répondant à leurs besoins au quotidien. Et ces formes ne s'inscrivent pas dans une quelconque reprise de ce qui est remis en cause, encore moins dans la continuité mais plutôt dans la franche et réelle rupture de tout système hétéronormatif. Patricia Hill Collins a mieux cerné cette situation dans son ouvrage où l'empowerment des lesbiennes noires américaines est nettement remarquable :

Des lesbiennes noires visibles remettent en cause la norme mythique voulant que les meilleurs soient blancs, hommes, riches et hétérosexuels. Ce faisant, les lesbiennes suscitent de l'angoisse, du malaise et constituent un défi au contrôle exercé par le groupe dominant sur le pouvoir et la sexualité au plan interpersonnel[371].

Ainsi, cette rupture permet particulièrement aux lesbiennes d'aspirer à un mieux-être en totale adéquation avec leurs réalités quotidiennes. En fait, nous dirons que le but de cette distanciation réside donc dans le désir de vivre une « autonomie érotique », pour parler comme Alexander :

Alexander [Jacqui, 1997] suggère que l'agentivité sexuelle des femmes, ou l'autonomie érotique, constitue une menace pour toute une série d'institutions sociales. La prostituée et la lesbienne, en particulier, ont traditionnellement servi de principaux symboles de cette menace. Les deux catégories de femmes rejettent la famille nucléaire hétérosexuelle dans laquelle tant d'institutions sociales puisent leur sens. Conséquemment, « les catégories lesbienne et prostituée sont maintenant jumelles […] hors la loi, opérant en dehors des limites de la loi et, par conséquent, vouées à être disciplinées et punies par cette loi »[372].

---

[371] Patricia Hill Collins*, La Pensée féministe noire, op. cit.*, p. 272.

[372] *Ibid.*

Cette notion d' « autonomie érotique » est importante ici car elle aide à comprendre les problématiques posées par certaines minorités. Pour Jacqui Alexander, trois facteurs sont à considérer dans la mesure où ils participent à maintenir les minorités sexuelles et identitaires souvent loin de ce qu'elles vivent réellement :

Alexander étudie comment cette autonomie érotique a été occultée aux Bahamas. Mais ses arguments comportent aussi des intuitions importantes pour les femmes noires des États-Unis qui ont besoin de développer une autonomie érotique qui réalise trois objectifs. D'abord, l'autonomie érotique doit aider les femmes noires étasuniennes à rejeter le double stigmate qualifiant les hétérosexuelles noires de « traînées » et les lesbiennes de déviantes sexuelles. […] Une deuxième composante de ce mouvement vers l'autonomie érotique implique de redéfinir la beauté de telle sorte qu'elle puisse inclure les femmes noires. De nouvelles compréhensions de la beauté modifieraient le type de miroirs qui leur sont offerts pour juger de la beauté des femmes noires. […] Créer une esthétique noire alternative implique plutôt de rejeter la pensée binaire elle-même. […] Une dernière composante du développement de l'autonomie érotique chez les Africaines-Américaines implique d'insister sur le fait qu'elles apprennent à voir dans l'expression de leur amour mutuel un moyen fondamental de résister à l'oppression. Cet élément politise l'amour et l'arrache à sa posture triviale et individualiste. Des rapports amoureux des femmes noires autodéfinis et exprimés en public, qu'ils aient une expression sexuelle ou non, constituent une forme de résistance[373].

La résistance est bien amorcée par les personnages féminins et lesbiens de deux romans de Frieda Ekotto. Ceux-ci vivent souvent leurs sentiments avec liberté, libéralité et spontanéité. Ainsi, Chantou et Panè illustrent à merveille ce fait dans le *Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella* où elles sont les personnages principaux :

[373] *Ibid.*, pp. 272 à 275.

Il fait nuit dans la chambre, j'allume pour regarder son corps. Celui-ci s'enflamme du fait de la mousseline rouge qui l'enveloppe. Je suis éblouie. Mes mains suivent les contours de ses fesses, de son ventre, de ses cuisses, de ses seins pointus, de ses épaules. Je caresse l'autre épaule, celle au tatouage, pose des baisers sur l'oisillon. Je sens Panè s'ouvrir sous mes doigts, comme une fleur. Elle chantonne mon nom en deux tons. « *Chan Tou. Chan Tou. Chan Tou.* » Le moment où elle bascule dans la jouissance est celui où je suce ses orteils. Je les prends un à un dans ma bouche et fais durer le plaisir. Alanguie, Panè se meut au ralenti. Elle me regarde avec une intensité qui me trouble. En comparaison, je préfère les sons qui proviennent de sa gorge, mélodies au sein desquelles je fonds comme du chocolat chaud. L'aube qui survient me peine quelque peu, car j'aime faire la grasse matinée. Mais dès le premier chant du coq, Panè s'apprête pour les *makala ma mbasi*. Tout le quartier en rêve ; moi, par l'entrebâillement de la fenêtre, je soupire après la Venus matinale…[374]

L'évocation sentimentale et très intimiste de ces deux personnages lesbiens s'inscrit dans la veine de « laisser aller » leurs aspirations et convictions personnelles. En fait, ici on n'est loin du tabou de la sexualité qui reste néanmoins un sujet « silencieux » à Bona Mbella, entre autres sociétés. Ces deux protagonistes outrepassent doublement ce tabou en mettant des mots sur ce qu'elles ressentent l'une envers l'autre, et « osent » même pratiquer l'homosexualité considérée jusque-là comme une orientation sexuelle déviante, voire non-admise. Et l'on soulignera que cet extrait est celui qui clôt le roman sans trop vraiment le boucler vu que les points de suspension laissés par l'auteure suggéreraient au lecteur de continuer à imaginer la suite de cette relation amoureuse entre deux lesbiennes libres de vivre leurs sentiments.

Qu'il nous soit permis de reprendre la notion de liberté telle qu'elle est détaillée par Didier Eribon, toujours dans ses *Réflexions sur la question gay,* car elle cadre bien avec ce que nous essayons de décrire ici. Pour lui, la liberté est un acte que les autres ont ''déplacé'' et qu'il s'agit

[374] Frieda Ekotto, *Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella, op. cit*., p.83.

à son tour d'aller chercher afin de le ramener à un niveau qui convienne à celle ou celui qui en est dans le besoin. C'est la ligne directrice de cet extrait :

Puisqu'il s'agit de reprendre l'acte de liberté là où d'autres l'ont amené, mais là où d'autres, aussi, l'ont laissé. Et de ranimer, inlassablement, le processus de création et de recréation de soi-même. Il y a toujours de nouvelles batailles à inventer là où nous sommes entourés par des réalisations qui furent des conquêtes et qui sont désormais devenues ce que Sartre appelle de « vieilles victoires pourries »[375].

Ainsi, si la liberté des homosexuel-le-s est bafouée et compromise, c'est d'abord parce que leur sexualité est à la fois déniée, méprisée voire récusée. C'est donc à elles-mêmes ou à eux-mêmes que revient le droit de recréer cette liberté. Il s'agit bien sûr de la liberté de vivre librement son homosexualité. Et c'est ici le lieu de rappeler que même dans les sociétés (occidentales) où l'homosexualité est « admise », la situation des homosexuel-le-s ne va pas toujours de soi mais est remise sans cesse en cause au quotidien[376]. C'est face à cette forme d'hostilité ou même en réaction contre celle-ci que la réinvention de soi, donc de son identité homosexuelle, devient vitale et essentielle. Et c'est précisément ce que font les héros des textes choisis. Refusant de se « ranger » dans des territorialités déjà toutes faites, elles/ils recréent sans cesse les leurs, avec pour toile de fond d'asseoir leur subculture (gay ou lesbienne). C'est dans cet esprit que nous devons lire le choix de Frieda Ekotto dans son roman où l'amour, les sentiments amoureux et érotiques entre deux femmes sont représentés dans une topie périphérique, marginale et surtout dédaignée de tous : le réduit de Siliki.

---

[375] Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, *op. cit*., p. 201 (et la note correspondante à la page 541 : « Les faits qui nous entourent et que nous voulons changer sont de vieilles victoires pourries », Jean-Paul Sartre*, Saint Genet comédien et martyr,* Paris, Gallimard*,* 1952, p. 214) [Nouvelle édition].

[376] Et cela n'est pas nécessairement une question de niveau socioculturel : l'acceptation de l'homosexualité ne semble pas connaître de barrières de classe. Les gens riches et éduqués ne semblent pas plus tolérants que les pauvres, et vice versa. (Il n'y a pas non plus de variations dans le taux d'homosexualité selon la classe sociale). Marina Castañeda, *Comprendre l'homosexualité, op. cit*., p. 105.

Mais comment comprendre l'affirmation de soi pour la personne homosexuelle ? Pourquoi a-t-elle tant besoin de s'affirmer ou se définir comme telle ? Ce qu'il convient de mettre en exergue ici, c'est l'identité homosexuelle qui, elle, est intimement liée à cette revendication de soi. Et c'est cette identité, consubstantielle à chaque désir de *se dire* comme homosexuel qui conduit à une réelle affirmation ou acceptation de son homosexualité. En d'autres termes, l'homosexuel-le – qu'on distinguera de celle/celui qui a eu des rapports sexuels de façon passagère et/ou accidentelle et sans les revendiquer – est celle ou celui qui se reconnaît dans un long cheminement traversé par plusieurs étapes (qui peuvent varier d'une personne à une autre sans toutefois que celle-ci les nie ou même les évite carrément). Et quelles sont ces étapes ? La réponse nous est fournie par la psychothérapeute Marina Castañeda dans l'extrait ci-dessous :

Dans tous ces cas, il manque quelque chose. Ce quelque chose est l'identité homosexuelle, qui comprend la conscience et l'acceptation de tous les éléments déjà décrits. L'identité implique donc une convergence de désirs, de sentiments, d'actes et de conscience, qui culminent dans une définition et une acceptation de soi comme homosexuel. Or, tous ces éléments ne se manifestent pas en même temps, mais généralement à des époques différentes de la vie. Et n'apparaissent pas dans le même ordre.[377]

En fait, l'homosexuel-le sera donc cette personne qui non seulement a pris *conscience* mais également voit en cette prise de conscience une forme de son *acceptation* en tant qu'homosexuelle. Ce qui implique et indique en même temps que l'identité homosexuelle n'est possible et efficiente que dans la mesure où le sujet concerné s'en revendique et/ou s'en trouve confondu, assimilé à celle-ci.

Dans cette perspective, l'homosexualité n'est pas seulement ce qu'on fait au lit : c'est une expérience totale, qui englobe tous les aspects de la vie. C'est pour cela que l'orientation sexuelle est si difficile à définir et à étudier. Même chez un seul individu, les critères peuvent varier selon l'époque de sa vie, ou à la suite d'un événement imprévu. C'est dans ce sens qu'une personne peut se considérer comme

[377] Marina Castañeda, *Comprendre l'homosexualité, op. cit.*, p. 47.

homosexuelle sans jamais avoir eu de relation homoérotique. C'est dans ce sens aussi qu'on ne naît pas homosexuel : on le devient.[378]

Cette dernière phrase représenterait même le nœud pour tout homosexuel (femme/homme). Si bien que la faculté d'articuler, voire de dire son homosexualité sous toutes ses formes demeure une condition *sine qua non* d'une véritable assomption de son orientation sexuelle. Et l'on comprendra bien la nature du sujet homosexuel qui réside dans la culture de son homosexualité, c'est-à-dire dans une série d'éléments conduisant à sa condition.

Cette idée, de cultiver l'homosexualité, est au cœur même de l'identité gay contemporaine. Elle implique bien, en quelque sorte, le fait de choisir jour après jour un mode de vie ; de vivre publiquement ce qui avant était caché ; d'affronter la discrimination sociale, au lieu de la subir passivement. Elle implique également une certaine fierté, la « Gay Pride », qui est quelque chose de totalement nouveau dans l'histoire. Jamais, en effet, les homosexuels n'avaient assumé leur orientation avec orgueil ; jamais ils n'avaient exigé d'être respectés, au lieu d'être tolérés ou pris en pitié.[379]

Celles et ceux qui font leur *coming out* espèrent en retour être respecté-e-s comme tel-le-s. On fera remarquer que dès lors que l'homosexualité de quelqu'un est mise en lumière ou à découvert par la personne elle-même, le but est toujours de dire implicitement aux autres personnes non concernées que la sexualité en question n'est pas une anomalie, un problème. Mais bien au contraire une réalité constitutive de l'identité de cette personne. Ce qui se justifie souvent par le fait que le sujet concerné ne veut plus ou pas se cacher, préférant de vivre son identité sexuelle.

Selon Thurman [Howard, 1899-1981], l'amour est au fondement de la communauté et la communauté est la scène où se déploie l'agentivité morale. Seuls l'amour de soi, l'amour entre les personnes et

---

[378] *Ibid.*, p. 63.
[379] *Ibid.*, p. 65.

l'amour de Dieu peuvent donner forme, renforcer et soutenir le changement social. […] Pour June Jordan [1985], l'amour commence avec l'amour de soi et le respect de soi, qui propulsent les Africaines-Américaines vers l'autodétermination et le militantisme politique nécessaires à la justice sociale[380].

Les notions d'amour de soi et de respect de soi ne sont pas exclusives aux seules Africaines-Américaines qui ont su néanmoins les mettre en avant dans leur quête identitaire. On retrouve également chez certaines lesbiennes francophones d'Afrique noire ces notions qui aident à comprendre leur empowerment au quotidien. Lequel devrait se lire comme une réplique adressée aux valeurs traditionnelles (rapports ou couples hétérosexuels, mariage, etc.) qui représentent « toujours » un frein à l'émancipation, à l'épanouissement des lesbiennes, en l'occurrence. Cela vaut notamment pour les personnages de deux romans de Frieda Ekotto que nous venons de citer.

De plus, la visibilité de l'homosexualité passe à la fois par le *coming out* et l'affirmation de soi. Mais le *coming out* ne consiste pas seulement à avouer son orientation sexuelle, elle doit s'accompagner, donc être en adéquation avec ce qui est dit. En fait, le sujet qui sort du placard cesse dès lors de vivre caché, et ses sentiments autrefois étouffés s'extériorisent pour ne faire qu'un avec lui-même : il devient même la somme de tout ce processus de mise en lumière. Dans *Se dire lesbienne*, Natacha Chetcuti rappelle que le fait de pratiquer le sexe avec une personne de même sexe ne suffit pas à faire d'un individu un sujet homosexuel. Il faut que ce dernier associe à sa sexualité une série d'autres critères pour le devenir pleinement. Parmi ces critères, il y a par exemple la visibilisation, l'affirmation de soi et l'appropriation des mœurs homosexuelles. La question serait alors de savoir comment se fait cette visibilisation au quotidien. Faut-il s'afficher ou la visibilisation en question viserait-elle à dire que la personne homosexuelle n'a pas à avoir honte de son homosexualité ? En se référant au parcours

[380] *Ibid.*, p. 277.

individuel de chaque personnage de notre corpus, la visibilité est souvent vécue soit comme une étape cruciale, soit comme une possibilité de se présenter à la subculture gay. Ainsi, pour celle ou celui qui est à la quête d'un-e partenaire peut vouloir exprimer son orientation homosexuelle dans le but d'envoyer de messages aux autres personnes ayant en partage cette sexualité. La visibilisation peut donc avoir comme fin cette raison. Mais la plus répandue reste celle mettant en avant deux personnes de même sexe (un couple) et dont le statut en tant que tel est « refusé ». Pour ces deux personnes, se montrer devient une nécessité, une condition *sine qua non* pour une éclosion de leurs sentiments. Ce qui ne veut pas dire que celles et ceux qui sont moins visibles n'atteindraient pas cette finalité ; loin de là, car le but n'est pas tant de s'exposer mais de vivre librement sans avoir honte d'un quelconque regard. Bien sûr, cette affirmation de soi n'est pas toujours vécue de la même manière chez les homosexuel-le-s : si pour certain-e-s cela va s'en dire, pour d'autres un effort est nécessaire. C'est le type de situation que nous pouvons voir dans *39 rue de Berne*. En fait, dans l'extrait que nous avons retenu pour illustrer notre propos, il s'agit d'une rencontre amoureuse entre deux jeunes hommes qui laisse l'un littéralement sans voix.

Je levai les yeux vers la porte de ma chambre et j'aperçus un jeune homme blond, grand, le regard cyan, les lèvres pulpeuses, les épaules larges et carrées, majestueusement taillées. Nom d'un beignet de banane ! Mon sang ne fit qu'un tour, et mon cœur se mit à battre si fort dans mon thorax que je crus qu'il se mettrait à danser le Bi-Zizi. Je n'avais jamais vu un aussi beau type de ma vie. Je venais de connaître le coup de foudre. […] Il paraissait bien plus à l'aise que je ne l'étais. Il me souriait sans cesse, pensant peut-être que cela me rendrait moins nerveux, moins stressé. Mais c'était tout le contraire qui se produisait ; il ne faisait qu'ajouter du feu à mon cœur déjà complètement incendié.[381]

[381] Max Lobe, *39 rue de Berne*, *op. cit.*, pp. 101-102.

Commençons par situer le contexte de cette relation née lors de leur première rencontre. Mbila avait invité chez elle William, fils unique de l'homme avec qui elle avait contracté un mariage blanc, afin qu'il fasse la connaissance de son demi-frère Dipita, le héros-narrateur. Et c'est lors de cette première rencontre que Dipita tombera amoureux de ce dernier. Or, le détail que Dipita ne sait pas, c'est que William est homosexuel et qu'il ne le cache pas. C'est pourquoi il est très à l'aise dans sa peau, contrairement à Dipita qui découvre pour la première fois cette sexualité. Ce coup de foudre est une occasion pour lui de voir défiler plusieurs sentiments à la fois :

Seul Dieu Soleil savait ce qui se tramait dans mon corps. C'était comme un manège de sentiments : la peur, la honte, l'angoisse, l'envie, la douleur, et bien sûr le *ndolo*, l'amour. William se plaignit de la chaleur de notre petit appartement. Sur-le-champ, il déboutonna sa chemisette et s'allongea sur mon lit. Grrr ! Grrr ! J'ordonnai à mes yeux de rester sur l'écran de mon ordinateur. Mes yeux me désobéirent arrogamment pour aller découvrir le torse athlétique du type qui était là avec moi, pauvre Dipita, dans ma propre chambre, sur mon lit. William avait un corps de frappeur de parpaings, comme les Asso de tantie Bilolo. Il avait un ventre travaillé, des tablettes de chocolat comme j'en voyais tous les matins dans les programmes télévisés de vente en ligne. William aurait même pu être mannequin dans ces programmes-là qui, tôt-tôt le matin, vous rappellent qu'il faut consommer pour exister. La maxime était simple : je consomme, donc je suis. [382]

Le portrait commencé dans l'extrait précédent se poursuit jusqu'ici et le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il garde sa même tonalité lyrique. Cette description très détaillée a le mérite de rendre publique une réalité qu'il a sans doute longtemps niée. En effet, les mots employés : *honte, angoisse, envie, amour,* entre autres, s'opposent intrinsèquement. Cependant, chacun d'eux représente un moment précis dans le parcours personnel de Dipita. Alors se pose la question de savoir comment expliquer cette successivité des sentiments. Ce à quoi nous

[382] *Ibid.*, p. 104.

répondrons que la peur ou l'angoisse, par exemple, doivent s'entendre comme une impossibilité d'être accepté. Ici, c'est la peur que l'autre ne ressente pas la même chose que lui qui se fait plutôt jour. De même, le sentiment de honte serait également à lier à la peur dans la mesure où si l'autre ne partage pas la même passion ou orientation sexuelle que lui, cet échec pourrait se transformer en sentiment de honte. Ce qui n'est pas la même chose pour l'envie, que nous pouvons considérer comme l'antichambre de l'amour. Toutefois, ces différents sentiments sont une preuve irréfutable qu'il est totalement conquis par le charme de William. Et la suite du texte ne dit pas le contraire. Ainsi, la désobéissance à laquelle il fera allusion ne viendra que confirmer son profond désir pour William. Puisque c'est ce même sens visuel qui découvrit la beauté de ce dernier et c'est celui-ci qui, paradoxalement, devrait le garder d'aller plus loin. Il se crée à ce moment-là chez le héros une lutte à la fois interne et externe : la confusion des sentiments dans son cœur et l'extériorisation de ceux-ci au niveau du corps qui agit.

Mais cette confusion signe son entrée dans une dimension sentimentale au point même qu'il perd le sens. C'est sans doute pourquoi il tentera de fuir la présence de ce William, vu qu'il n'arrive pas vraiment à se contrôler. Et le subterfuge sera donc de lui proposer une tasse de thé, qu'il acceptera d'ailleurs avec grand plaisir. Mais ce qui attire notre attention, c'est ce qu'il dira une fois éloigné de William : c'est à croire que son cœur est réellement incendié, comme il l'a déclaré :

– Euh Wi-i-il-li-i-iam, veux-tu du thé ? – Oui, volontiers, répondit-il avec enthousiasme. Sans doute était-il content de m'entendre parler, enfin. Il devait être ravi de m'entendre lui poser une question, de me voir me mettre délibérément à son service. Moi, j'étais aussi content, mais pour d'autres raisons : j'allais enfin m'éloigner de lui pendant quelques secondes. Ouf ! M'éclipsant dans la cuisine, j'allais pouvoir corriger mon rythme cardiaque et implorer Dieu Soleil, Allah, Jésus et sa Vierge de mère, et

même Bouddha en personne de m'aider à remettre du zen dans ma respiration. Juste un tout petit peu de zen[383].

En lisant cet extrait, on comprend bien que le « ouf ! » très expressif est loin d'être une interjection exprimant la lassitude ou l'abattement, c'est plutôt un « ouf » de soulagement. C'était comme si Dipita avait été libéré d'un supplice qui n'avait que trop duré. William pourrait être ainsi considéré comme une « torture » pouvant être insupportable pour l'aimant dans sa propre chambre. C'est pourquoi, à ce niveau, implorer le secours des divinités en les nommant devient crucial, nécessairement salutaire pour lui. Ce qu'il ne manque pas de faire quoique sur un ton humoristique qui cacherait un sentiment d'impuissance et de désespoir le poussant à mêler les trois grandes religions monothéistes (du moins chaque divinité de celles-ci) pourtant diamétralement opposées.

En fin de compte, nous dirons que le processus qui mène à la visibilisation de l'homosexualité reste un facteur plus ou moins contraignant pour certains homosexuels. Mais au fil du temps, beaucoup parviennent à vivre et à assumer aisément leur sexualité au grand jour. Comme nous l'avons remarqué, cette visibilisation viserait des relations nouvelles, celles au sein desquelles les partenaires commencent leurs premiers pas dans cet « amour qui ne peut ni n'ose dire son nom », pour parler comme Judith Butler[384]. C'est comme une sorte d'exercice qu'ils font pour affronter et se familiariser avec l'extérieur.

Toutefois, c'est une étape qui reste difficile comme nous l'avons constaté. En fait, l'amour entre filles n'est pas aussi banal qu'on pourrait le croire. Et nous parlons sous le contrôle de Marie, héroïne de *La Vie heureuse* pour laquelle aimer une fille demeure compliqué. Et elle nous dit pourquoi :

---

[383] *Ibid*., pp. 104-105.

[384] Judith Butler, *Trouble dans le genre, op. cit*., p. 209.

Je pense que c'est compliqué d'aimer une fille. Il faut du courage, de la force et de la patience. Je pense que beaucoup d'entre nous ici, au lycée, ont refusé à cause de cela. Je pense que beaucoup de filles dans le monde ont voulu mourir à cause de cela. C'est irrésistible d'aimer une fille. C'est le corps qui s'évanouit. Ça entre dans la tête et ça bat, comme les cymbales du carnaval de Zürich. C'est quitter la foule et le cortège. C'est très dur de ne pas trouver sa place, en classe, en famille.[385]

En argumentant pourquoi il est compliqué d'aimer une fille, elle énumère trois mots classables dans le champ lexical de la témérité : le courage, la force et la patience. Et même si ces qualités en disent déjà long, on constate que cela reste toujours difficile, surtout de ne pas pouvoir se sentir libre de ses mouvements ou d'aimer librement. Ainsi observe-t-on que même si aimer une fille est compliqué, le caractère « irrésistible » de la relation, lui, vaut la peine de s'en battre. Et comme dans l'autre exemple avec Dipita, où le fait de s'afficher n'est pas toujours gagné, pour Marie il en est de même en ce sens que trouver sa place aussi bien dans la famille ou ailleurs en aimant une autre fille comme elle reste délicat. Mais c'est si délicat parce que c'est effectivement la première fois qu'elle tombe amoureuse (d'une fille) ainsi qu'elle nous le rappelle :

Diane entre dans ma vie, lentement. Elle se superpose aux autres visages. Diane sur mes yeux, comme un prisme. Elle encercle, le tigre et la gazelle ; son parfum, ses cadeaux, sa musique, ses appels téléphoniques, sa voiture à l'arrêt bus, la place en classe qu'il faut retenir, le casier à la gym qu'il faut partager, les week-ends à Uster, la patinoire, la forêt, la piscine couverte, ses mots, ses lettres. Je me laisse faire. Je me laisse pénétrer par sa voix. Je deviens dépendante. […] Ma mère est convoquée, « Votre fille ne fait rien ; elle rêve en classe. » Je tombe amoureuse. C'est la première fois.[386]

[385] Nina Bouraoui, *La Vie heureuse*, *op. cit*., p. 102.
[386] *Ibid.*, p. 114.

Ce qui veut dire que cette première, comme celle de Dipita, demeure difficile non seulement à gérer mais également à partager, ou tout simplement à vivre. Et ici aussi le lyrisme fait corps avec l'objet du désir, disons qu'il est même ce sujet du désir : une évocation de l'être aimée avec les mots de tous les jours et jusque dans les moindres détails.

Toutefois, après ce stade de naissance des sentiments, advient celui de la « défense » de cet amour car « il n'y a aucun choix à aimer une fille » :

Céline est surprise par mon comportement, ce *penchant.* Rien ne penche en moi, tout se dresse, tout se tient. Je suis fière, au garde-à-vous, parée à l'attaque, le doigt sur le bouton de la bombe atomique, Orchestral Manœuvre in the Dark, *Enola Gay*. […] On veut toujours trouver une raison à l'amour des filles. On veut voir sous la peau, opérer, ouvrir, analyser. Androgynie, invertie, l'amour-monstre. Ce serait scientifique. Ça viendrait, par défaut. Androgynie, entre deux eaux. Moi, je nage sous le lac. Moi je vois dans la nuit. Moi je marche sans canne. Je ne suis pas malade. Je me sens en pleine forme depuis Diane. Je ne suis pas d'accord avec Céline. Elle parle comme un homme éconduit. Céline dit que certaines filles ont fait ce choix-là. Je ne comprends pas. Il n'y a aucun choix à aimer une fille. C'est violent. C'est l'instinct. C'est la peau qui parle. C'est le sang qui s'exprime. Céline n'a pas choisi d'aimer Olivier. Je n'ai pas choisi d'aimer Diane. C'est une loi physique. C'est une attraction. C'est comme la Lune et le Soleil. C'est comme la pierre dans l'eau. C'est comme les étoiles dans le ciel. C'est comme l'été et la neige. C'est de l'histoire naturelle. Ça reste longtemps dans le corps. C'est inoubliable. C'est la grande vie. J'aime Diane, je suis milliardaire.[387]

Cet extrait commence par une affirmation de soi, un positionnement par rapport à son orientation sexuelle : « rien ne penche en moi, tout se dresse, tout se tient ». Ici, le personnage n'est plus ni dans la honte, la peur ou la résignation face à l'extérieur mais il prend ses responsabilités en s'assumant pleinement. Et tout cela articulé dans une tonalité lyrique où le pronom personnel « moi » se décline anaphoriquement : « Moi, je nage sous le lac/ Moi je vois

[387] *Ibid.*, pp. 130-131.

dans la nuit/ Moi je marche sans canne ». Les trois verbes employés dans ces trois phrases expriment tous une action, un mouvement. À côté de cela, on associera les deux pronoms personnels « moi » et « je » qui sont autant de marqueurs de l'acte d'agir. Et Marie en est consciente. Ainsi, elle s'élève du rang de la victime qu'elle était pour se hisser à celui du sujet qui dit, qui décide et qui oriente sa vie dans la direction qu'elle souhaite. Car « dire ''je'' », nous dit Butler, « est un privilège qui établit un soi souverain, un centre de plénitude et de pouvoir absolus » ; parler définit « l'acte suprême de la subjectivité ». […] « Aucune femme ne peut dire je si elle ne se prend pas pour un sujet total – c'est-à-dire sans genre, universel, entier.[388]» C'est donc en tant que personnage totalement libre et souverain que la parole est articulée. Ce qui est un pas énorme dans le processus de visibilisation et de la construction de son identité homosexuelle.

En outre, la visibilisation passerait également par une « sensation de bien-être » dans la manière de vivre son orientation sexuelle, exactement comme cela se donne à voir dans *Le Flamant noir* où le héros manifeste et expérimente cette sensation dans un espace public. En effet, le personnage que l'on retrouve ici est loin d'être celui que nous avons peint jusqu'alors. Et la preuve, s'il en faut encore, est dans le paragraphe ci-dessous :

Avec Yoro, l'acte sexuel s'était montré des plus réussis. La sensation de bien-être qui m'avait envahi, dérogeait à la règle que je m'étais fait en considérant l'amour entre garçons, comme une condition où l'argent tient une place plus qu'importante. Prétexte qui devient faux après cette nuit où il me parla d'amour, où il se confia entièrement à moi comme je l'avais fait dès le premier contact. J'étais réellement amoureux, amoureux de quelqu'un qui me ressemble. Cette nouveauté apportait à ma contribution sexuelle une dimension assez reposante dans mon esprit. De ma première expérience, à l'amour

[388] Judith Butler, *Trouble dans le genre, op. cit*., p. 231. Voir aussi Monique Wittig, « La marque du genre », article cité (p. 133), sur lequel Butler s'inspire fortement.

platonique mais si fort que j'avais éprouvé pour Abdel, les différences de jugement s'enlaçaient. Les semaines suivantes, ce moment de tendresse nous rapprocha hautement.[389]

Ce qui veut dire pour lui que le bonheur tant recherché se fait jour dans cette nouvelle relation où il aime mais aussi où il est aimé. La notion de réciprocité prend tout son sens ici car liée à l'amour, elle ne peut que faire le bonheur des amants. C'est en effet un personnage tout serein et stable qui s'est « refait » des blessures du passé et arpentant désormais la vie avec un sourire sur les lèvres : gage d'un bonheur certain.

En fin de compte, la notion d'épanouissement a été démontrée comme un état de plénitude qu'atteignent les personnes homosexuelles dans leur relation amoureuse. Et comme nous l'avons vu, c'est un état qui, lorsqu'il est atteint, donnerait des lettres de noblesse à l'homosexualité longtemps dénigrée. Toutefois, si l'on doit reconnaître que la notion d'épanouissement semble rendre compte du fait homosexuel dans notre corpus, l'on doit également souligner que c'est le terme générique que nous avons choisi pour évoquer deux autres notions sous-tendant cette réalité : l'autodéfinition et l'autodétermination. En fait, elles permettent particulièrement aux lesbiennes d'exprimer leur agentivité[390] au quotidien car l'autodétermination pousse les lesbiennes vers plus de maturité et de conscience de soi lorsque l'autodéfinition les amène à s'affirmer comme lesbiennes. La construction de soi et/ou l'affirmation de soi apparaissent en toile de fond comme le but recherché par ces personnages féminins et masculins évoqués dans cette section.

---

[389] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir*, *op. cit*., p. 135.

[390] Agentivité (*agency*, en anglais) est « une volonté individuelle ou collective de définition de soi et d'autodétermination », Patricia Hill Collins*, La Pensée féministe noire, op. cit*., p, 439.

Chapitre 8 : L'érotisme homosexuel chez certains personnages littéraires

> Je crois à notre bonheur. Si pour les autres, il est maudit, pervers, vicieux, pour moi, il est lumière, pureté, bienheureux.
> Geneviève Pastre, *De l'amour lesbien*, p. 79.

Tous les développements que nous avons pu faire jusqu'ici sur l'homosexualité reposent sur les représentations, les ouvrages fictionnalisant cette sexualité. Et même si certains textes semblent se confondre avec la vie de leur auteur, la dimension fictive apparaît la plus représentative dans notre recherche. En effet, dans le chapitre précédent, nous avons vu comment les personnages homosexuels construisent particulièrement leur identité sexuelle à partir de l'identité assignée dès la naissance ; une quête identitaire souvent sujette à quelques résistances comme nous l'avons fait valoir.

Dans celui-ci, nous aimerions désormais voir une autre dimension de cette défense de l'identité recherchée et surtout revendiquée. Ici, les notions d' « épanouissement » et de « fierté de soi » aident les personnages homosexuels à asseoir leur homosexualité au quotidien. Mais nous verrons que cette orientation sexuelle amènera certains personnages lesbiens et gays à chanter, célébrer, voire sublimer leurs sentiments amoureux pour l'être aimé-e. Un processus qui ne se fera pas, comme nous le monterons, sans déifier le sujet de cet amour. Et comme dans certains grands textes littéraires évoquant la survivance des sentiments amoureux chez les couples hétérosexuels même après la disparition physique de l'aimé-e, cette thématique élégiaque est réinvestie dans notre corpus aussi bien par Frieda Ekotto, Max Lobe que par Fernando Vallejo qui décrivent à leur tour des couples homosexuels.

III.8.1. Hymne à l'être aimé-e et/ou déification de l'amant-e

Dans la foulée de celles et ceux qui assument leur orientation sexuelle, donc leur homosexualité, la tendance à célébrer les sentiments amoureux à l'endroit de la personne aimée s'avère donc nécessaire, voire cruciale. Autant pour les femmes que pour les hommes, l'hymne à l'amour est vu comme une option participant à cette affirmation de soi. Car le fait de célébrer l'autre, l'être aimé, signifie que celle/celui qui se prête au jeu a atteint une liberté d'esprit et surtout qu'elle/il s'est affranchi-e de toutes les contraintes morales, sociales et/ou culturelles. Et comme nous le verrons dans les divers exemples qui suivront, cet hymne à l'amour va jusqu'à la déification de l'être aimé-e. Ainsi, cette mise en avant des sentiments pour l'autre devrait (et doit) se traduire comme une autre possibilité de dire son désir, d'affirmer son amour et finalement de cristalliser son orientation homosexuelle dans une sphère beaucoup plus large.

En effet, dans *39 rue de Berne*, l'image du partenaire poétisé passe par une sorte de surestimation de celui-ci (ce n'est pas un cas spécifique à l'homosexualité, certes). Ainsi, lorsque Dipita parle de « son » William, c'est toujours avec beaucoup d'estime allant parfois jusqu'à un autodénigrement.

Je crois que j'aimais William comme je n'ai jamais aimé personne d'autre. Je l'aimais sans doute parce qu'avec lui, j'avais très souvent eu le sentiment d'avoir de la chance. Chaque fois que je me regardais dans une glace, je me demandais comment un jeune beau mec comme William pouvait être amoureux de moi. On aurait dit Le Beau et la Bête. Physiquement, je ne me trouvais pas du tout neuf-neuf. […] Mon amour pour William ne tenait pas seulement à son physique qui, avec le mien, faisaient deux mondes à part.[391]

Dans cet extrait, l'autre (partenaire) est intentionnellement valorisé, surestimé au mépris de soi, par soi-même. Tout se passe comme si, en s'effaçant lui-même, il créait de l'espace et

[391] Max Lobe, *39 rue de Berne*, *op. cit.*, pp. 144-145.

surtout il permettait à l'autre de triompher. Aussi doit-on voir cela comme une façon de rendre hommage à l'aimant même si paradoxalement Dipita lui-même se dénigre. Car la beauté de l'aimé, ici William, est celle qui est digne d'être célébrée. Et même une fois William mort, l'impact de sa beauté continuera à saturer les pensées de son amant resté.

J'essaie de ne plus penser à William. Mais c'est mission impossible. Tous les jours, son sourire, son regard, son visage peuplent mon imagination. J'ai l'impression qu'il est là, avec moi, dans ma cellule, dans mon lit, près de moi, m'enveloppant de ses bras. Il m'arrive aussi de l'apercevoir dans les couloirs de la prison, dans les douches ou dans les salles à manger[392].

On comprendra donc que même après sa disparition, le défunt reste pour son ex-amant une source de toutes ses pensées au point même de l'apercevoir partout. Et les confidences de Dipita peuvent signifier que William représenterait une sorte de dieu pour lui (Dipita) auquel il « vouait » une adoration continuelle, puisque c'est une « mission impossible » pour lui de vivre sans penser au disparu et surtout que celui-ci aurait le pouvoir de ''veiller'' son ex-amant. Ce que nous voulons ici mettre en lumière, c'est l'omniprésence de William (alors mort) dans la vie quotidienne de Dipita. Un parallélisme sera donc vite fait avec la toute première fois où il avait rencontré Dipita et où ce dernier avait littéralement perdu le rythme normal de sa respiration ainsi qu'il le dit lui-même dans ces lignes : « Ouf ! M'éclipsant dans la cuisine, j'allais pouvoir corriger mon rythme cardiaque et implorer Dieu Soleil, Allah, Jésus et sa Vierge de mère, et même Bouddha en personne de m'aider à remettre du zen dans ma respiration[393]. ». C'est un épisode qui met la beauté de William en avant, devant laquelle Dipita perd ses facultés respiratoires. Ce qui frappe ici, c'est de constater qu'autant William peut « retirer » le souffle de son amant Dipita, autant il peut également le lui « donner ». L'on pourrait pourtant lire cette

[392] *Ibid.*, p. 143.
[393] *Ibid.*, p. 105.

situation oxymorique comme une sorte de pouvoirs surnaturels que l'amant attribuerait à son aimé. Ce dernier est donc perçu, dans cette optique, comme un dieu capable de faire vivre et/ou de faire mourir. (L'on rappellera que cette lyrique amoureuse demeure une thématique bien classique dans la littérature depuis l'Antiquité). De plus, il ne tarit pas d'éloges toujours lorsqu'il s'agit de célébrer le corps athlétique de son amant, montrant par-là cette sorte de culte qu'il lui voue :

William avait un corps de frappeur de parpaings. Comme les Asso de tante Bilolo. Il avait un ventre travaillé, des tablettes de chocolat comme j'en voyais tous les matins dans les programmes télévisés de vente en ligne. William aurait même pu être mannequin dans ces programmes-là qui, tôt-tôt le matin, vous rappellent qu'il faut consommer pour exister[394].

Toujours est-il que cette accentuation du portrait physique de l'être aimé rappelle la place de choix de l'être aimant. Et il lui arrive même d'être insatisfait de tous les efforts qu'il fait à l'égard de son amant, comme dans le passage ci-dessous où, non seulement William est surestimé, mais encore plonge Dipita, l'auteur de cette surestimation, dans une culpabilité frappante :

O.-K. Je relis tout ce que j'ai pu écrire jusqu'ici sur William. Pas mal, pas mal. Acceptable. Mais je me dis que je peux encore en dire plus. […] J'avais l'impression que William possédait tout et moi rien : il était beau et moi pas du tout, il était blanc et moi tout sombre, il avait une mère qui fréquentait les grands hôtels de la ville comme *escort girl*, tandis que la mienne se contentait de son bout de trottoir de pute à la rue de Berne[395].

Là encore, l'autodénigrement amplifie inévitablement la surestimation de William. En fait, ce moyen qui consiste à se faire petit ou même insignifiant devant l'autre, considéré plus beau,

---

[394] *Ibid*.

[395] *Ibid*., pp. 147-148.

plus fort, entre autres superlatifs, garantit la place dédiée à l'être aimé : l'épicentre de toute attention, donc de toutes les ondes positives. Mais dans la célébration de la beauté de l'aimé, se révèlent les vrais sentiments amoureux de l'aimant qui, en les extériorisant, cristallise son désir, son attirance (sexuelle) et enfin son amour pour l'être aimé.

En fin de compte, nous retiendrons que l'hymne à l'amour, tel que nous l'avons décrit, viserait au moins deux dimensions : rendre hommage à celui auquel cet hymne est adressé, et mettre à découvert, et/ou rendre définitive et publique son orientation sexuelle, c'est-à-dire son homosexualité. Ce qui est aussi une autre manière de sortir du placard même quand celle-ci a déjà été articulée ou faite. Faisons toutefois remarquer que l'hommage rendu à l'aimé doit être perçu comme une possibilité d'exprimer ses sentiments, de les dire et vivre autrement.

De plus, ce processus de « déification » de l'être aimé est également lisible dans *La Vie heureuse* de Nina Bouraoui, où l'on attribue à l'être aimé des aptitudes que seul un dieu est capable d'accomplir : « Mon visage brille sous les mains de Diane. Mon corps est magnifique près du corps de Diane. Je ne suis rien seule ; juste une fille qu'on regarde sans voir, qu'on touche sans sentir. Diane donne la vie. Diane la retire aussi[396]. ». Ici, l'aimée est investie d'un pouvoir surnaturel, celui de donner la vie comme celui de la reprendre. Et l'enjeu d'une telle hyperbolisation doit prendre ses racines dans les sentiments de Marie, c'est-à-dire dans ce qu'elle ressent pour la fameuse Diane. Ce n'est point une sorte de défense de son amour, mais une articulation qui étaye la force de ses sentiments amoureux pour cette dernière. Partant du postulat que Marie ne représente ''rien'' sans Diane, l'exalter, l'élever, voire la déifier deviennent une condition vitale. C'est donc dans cette même logique qu'on tentera de cerner cette autre forme de dire ce que Diane est pour elle : « Je me sens en pleine forme depuis Diane. […] Je n'ai pas choisi d'aimer Diane. C'est une loi physique. C'est une attraction. C'est comme la Lune et le Soleil. […] C'est comme les étoiles dans le ciel. C'est comme l'été et la neige.

[396] Nina Bouraoui, *La Vie heureuse, op. cit*., p. 179.

C'est de l'histoire naturelle[397]. ». On verra dans ce processus comparatif une manière d'asseoir la « naturalité » de son histoire d'amour en particulier, et donc de cette sexualité tant récusée et déniée son caractère « perpétuel » et « naturel », de façon générale. Et le cas de figure ci-dessus montre à la fois que les sentiments éprouvés de l'une envers l'autre ne sont pas une chose banale mais aussi que ceux-ci peuvent être assimilés ou comparés à ceux connus entre deux personnes de sexe opposé.

D'autre part, évoquer des sentiments amoureux, et plus spécifiquement faire le portrait physique et moral de la personne aimée est également lisible dans *Chuchote pas trop* de Frieda Ekotto. Dans celui-ci, l'autre est célébré avec une attention particulière qui rend compte des sentiments éprouvés par l'aimante (vu qu'il s'agit d'une histoire amoureuse entre deux femmes).

La force de la voix de Siliki réveille tout son royaume, non pas qu'elle parle fort, mais sa voix répand un pouvoir qui enveloppe l'âme de chacun d'une joie immense. Dès que les animaux entendent le son de sa voix, ils se calment, deviennent attentifs. Toutes ces bêtes sont au rendez-vous comme s'il s'agissait d'un conseil de famille.[398]

Dans cet extrait, Siliki est investie d'un pouvoir surnaturel la rendant capable de capter l'attention de tous les êtres vivants se trouvant dans son périmètre. On n'aurait pas tort de croire qu'il s'agit plus ou moins d'une hyperbolisation dont le but serait d'élever cette protagoniste sur un piédestal encore plus haut qu'il ne l'était déjà. Et Ada, qui s'adonne à cet exercice, est consciente de ce qu'elle fait car elle sait bien que tous les autres habitants de *Fulani* n'aiment pas cette Siliki. On doit donc voir cela comme une façon de réhabiliter cette femme, voire de lui redonner ses lettres de noblesse. La réhabilitation de Siliki par Ada, son amante, ne s'arrête

[397] *Ibid.*, p. 131.
[398] Frieda Ekotto, *Chuchote pas trop, op. cit*., p. 60.

pas là, elle va encore plus loin car : « Incapable d'imaginer le pouvoir du silence toute seule, Ada pose sa main sur celle de Siliki, elle veut sentir sa peau sur la sienne. Siliki lui parle avec tellement de douceur. Elle a une voix fêlée, mince et ténue, plus pure que le serpent siffleur qu'elle adorait écouter[399]. ». Ici encore, l'exagération occupe une place importante, qui reste sans doute proportionnelle au degré d'amour éprouvé par Ada pour Siliki. Ce qu'on remarque dans cette manière de parler de l'aimante, est que cette dernière utilise presque toujours la comparaison pour mieux dire ce qu'elle ressent pour sa bien-aimée, ce superlatif, « plus pure que », accentuant (davantage) ce qu'elle veut exprimer. Ainsi, avec Ada, Siliki n'est plus cette « vieille sorcière » recluse dans son réduit, mais une femme pleine de bonté et de douceur devenant une sorte d'antidote, voire de panacée pour son amie Ada. En fait, la force de ces deux extraits réside dans ce que, d'une part, Siliki objectivée par la société (en l'occurrence le peuple *Fulani*), se trouve valorisée et réhabilitée par son amante et, d'autre part, scelle par là son attachement pour le même sexe et ses sentiments amoureux. Il est vrai que la description faite dans ce dernier exemple ne donne pas trop d'éclaircissement qui confirmerait qu'il est bien question de chanter son amour pour l'autre. Mais en se référant à l'ensemble du texte, on comprend qu'il s'agit d'une pure stratégie d'écriture à la fois subversive et silencieuse. Ce qui fait que cette écriture du silence tant silencieuse parfois dit peu pour exprimer beaucoup. La subversion viendrait du fait que l'auteur réussit à construire une intrigue autour de deux personnages *a priori* opposés : Ada et Siliki. Et si la première semble « normale » car étant belle, propre et soumise à ses parents, il n'en est pas ainsi pour la dernière, considérée comme la « plaie » au sein de sa société. Elle incarne le dégoût et est rejetée par tous, elle n'a plus ses jambes, voilà pourquoi elle est vue comme une « boule immonde ». Et on la croit par-dessus tout « sorcière », donc une personne à éviter. Mais c'est pourtant d'elle qu'Ada tombera amoureuse et décidera de suivre désormais partout, au nom de ses sentiments amoureux. C'est

[399] *Ibid.*, p. 52

donc aussi pourquoi le portrait qu'elle dresse d'elle paraît dire mille choses meilleures pour un personnage que tout le monde dédaigne. Le choix de la sexualité entre deux femmes dans une société où celles-ci sont condamnées à subir le mariage forcé dans les bras d'hommes beaucoup plus mûrs qu'elles, dénote encore un souci de remettre en cause cette forme d'asservissement ou d'aliénation. En fait, disons que l'histoire amoureuse entre ces deux personnages demeure singulière, originale et révolutionnaire dans la mesure où elle va au-delà de ce que font les autres, donc du politiquement correct. Elle suit sa propre trajectoire en obéissant uniquement aux sentiments que l'une ressent à l'égard de l'autre.

Dans l'optique d'approfondir cette thématique relative à la sublimation de l'autre, nous voudrions convoquer un autre texte dans lequel l'aimé est également encensé par l'aimant : *La Vierge des Tueurs* de Fernando Vallejo. Le narrateur Fernando, septuagénaire, raconte son récit dominé par son amant, Alexis, très connu pour son rôle de « sicaire » ou tueur en série. En effet, cet adolescent qui n'hésite pas à tuer ce qu'il considère comme des « *fils de pute* », pour reprendre l'expression itérative du texte, est néanmoins encensé par Fernando qui le trouve d'une beauté incomparable. Et ce qui frappe le lecteur, c'est sans doute ce souci de dire les choses de telle sorte que l'aimé soit valorisé et ce, même après sa mort. Comme nous pouvons par exemple le voir dans ce passage évoquant le vide causé par la disparition d'Alexis : « Le vide de la vie d'Alexis, plus insondable que le mien, même un collecteur d'égout ne suffirait pas à le combler. [400]». Une telle image suffit à elle seule à indiquer la tristesse qu'une séparation provoque chez l'aimant, Fernando. Et malgré son âge, ses sentiments pour l'adolescent sont aussi forts que réguliers, ce qu'il conçoit néanmoins lui-même comme un paradoxe :

Dites donc, vous vous rendez compte, est-ce que ce n'était pas aberrant que le destin m'accordât sur ma fin ce qu'il m'avait refusé dans ma jeunesse ? Alexis aurait dû m'arriver quand j'avais vingt ans, pas

[400] Fernando Vallejo, *La Vierge des Tueurs, op. cit*., p. 33.

maintenant : dans un hier lointain. Mais il était programmé que nous nous rencontrerions là, dans cet appartement, entourés d'horloges endormies, cette nuit-là, de si longues années plus tard. Plus tard qu'il n'aurait fallu, je veux dire. La trame de ma vie est celle d'un livre absurde où ce qui devrait se passer d'abord se passe après. C'est que ce livre, mon livre, ce n'est pas moi qui l'ai écrit, il était déjà écrit : simplement je l'ai accompli, sans rien décider, page après page[401].

Voici donc une raison donnée qui aide à comprendre l'élan avec lequel il décrit ses sentiments pour le jeune homme. Son âge avancé n'entrave point l'intensité de ce qu'il ressent. Voyant cela plutôt comme une occasion (ultime?) de ce qu'il aurait dû vivre dans sa jeunesse. Le fait remarquable dans cette histoire amoureuse, c'est l'extériorisation du ressenti de Fernando pour Alexis : en effet, il dit au jeune homme ce qu'il pense de lui, refusant de se contenter de vivre simplement cette idylle. Ceci est un fait on ne peut plus rare dans notre corpus surtout pour une relation que l'on pourrait qualifier de « déséquilibrée » tant l'un reste plus âgé, et même très âgé que l'autre. Et comme il (le narrateur) l'a dit lui-même « ce qui devrait se passer d'abord se passe après », ce qui veut dire qu'il ne se considère donc pas comme un vieillard, ou que du moins ce critère d'âge cesse d'être important lorsqu'il est avec son jeune amant. Et comme nous le rappelle Yambo Ouologuem reprenant une Sagesse des Nations : « Sauf les amoureux commençants ou finis qui veulent commencer par la fin, il y a tant de choses qui finissent par le commencement que le commencement commence à finir par être la fin[402]. » Fernando et Alexis sont en cela un exemple parfait et surtout pour ce dernier devenant une sorte de remède pour Fernando :

Voir mon petit tout nu avec ses trois scapulaires me donnait le delirium tremens. Cet angelot avait la propriété de déchaîner tous mes démons intérieurs qui sont comme mes personnalités : plus de mille.

[401] *Ibid.*, p. 24.

[402] Yambo Ouologuem, *Les Mille et une Bibles du sexe, op. cit.*, p. 157.

[…] « Je ne sais si tu vas continuer à grandir ou non, petit, mais tel que tu es là tu es une merveille. On ne peut pas rêver plus grande perfection[403]. »

Aussi observons-nous que le jeune homme a à la fois la capacité, voire le pouvoir de susciter une intensité de sentiments chez Fernando, mais encore sa beauté (notamment corporelle) est d'une perfection incomparable. En effet, la sublimation de l'être aimé se dégage ici avec plus d'acuité en ce sens qu'attribuer des caractéristiques des créatures célestes ou dites surnaturelles à une personne, viserait au moins deux aspects : soit que l'on reconnaît cette créature comme telle ou que l'on voudrait que celle-ci ressemble ou devienne exactement ainsi. Or on sait qu'un être humain reste un être humain, si parfait soit-il. D'où alors la question suivante : pourquoi l'aimant appelle-t-il son aimé « angelot » si ce n'est pour lui attribuer les propriétés des anges ou même des êtres aux super pouvoirs ? Septuagénaire de son état, il a conscience des mots qu'il emploie et ceux à l'égard de « son » angelot ne sont pas dénués de sens. Tout comme la certitude qu'il a qu'Alexis est unique en son genre : « Et je me suis souvenu de ce jour où j'étais revenu dans cette église prier pour moi et pleurer pour lui, pour mon petit, Alexis, l'unique[404]. ». Même après sa disparition, Alexis demeure ce personnage pleinement ancré dans l'âme de Fernando. Disons que sa conscience est marquée à jamais par la beauté d'Alexis, ce qui d'ailleurs se voit lorsqu'il appelle son nouvel amant, Wílmar, par le prénom d'Alexis, tant ce dernier reste l'épicentre de sa vie : « Ne l'avais-je pas visitée [l'église] en rêve avec Alexis, transformée en un cimetière noyé de brume ? J'ai proposé à Alexis, pardon, à Wílmar, que nous y entrions[405]. ». Ou encore : « De quoi Alexis, pardon, Wílmar, pouvait-il remercier la Vierge ?[406] ». Nous voyons une obsession d'Alexis dans la bouche de Fernando, en dépit d'une

[403] Fernando Vallejo*, La Vierge des Tueurs, op. cit*., p. 38.
[404] *Ibid*., p. 177.
[405] *Ibid*., p. 143.
[406] *Ibid*., p. 149.

tentative de se reconstruire une autre relation amoureuse, donc de se refaire une nouvelle vie. Mais une telle obsession traduit le degré, la portée des sentiments éprouvés. C'est-à-dire que l'intensité de ceux-ci ont marqué son être (Fernando) au point qu'il continue de les vivre, voire de les ressentir même en l'absence de l'être auxquels ils étaient adressés. Il n'y a même pas « transposition » des sentiments mais plutôt une sorte d' « impossibilité » de se défaire de la conscience de l'autre, de l'absent, enfin du défunt. Et cet autre qui est comme maintenu malgré son absence physique trouverait sa justification dans le lien créé par les deux partenaires quand Alexis était encore en vie. L'extrait suivant montre cette sorte de « pacte » contracté par les amants qui aura des conséquences même après la disparition de l'un des partenaires :

Mais cette fois Alexis, mon petit, est avec moi. J'ai cessé d'être un et nous sommes deux : un seul inséparable en deux personnes distinctes. C'est ma nouvelle théologie de la Dualité, opposée à celle de la Trinité : deux personnes, ce qu'il faut pour l'amour ; trois ça commence déjà à être une orgie[407].

En effet, les deux personnes distinctes qui deviennent une seule et inséparable personne symbolisent l'union de deux êtres qui s'aiment énormément et pour lesquels la complicité est de mise. L'on n'aura pas tort d'entrapercevoir ce que dit la Bible, en l'occurrence dans le livre de la Genèse, « *ils deviendront une seule chair*[408] », à propos de l'homme et de la femme. Car si deux êtres humains s'aiment, par leur alliance ils deviennent *ipso facto* comme une seule personne. Et le même le principe de « dualité » ici convoqué et revendiqué se lit sur une double dimension : d'abord, deux personnages physiquement constitués qui décident de s'unir et par le moyen d'une alchimie tant corporelle ou sexuelle, émotionnelle, psychologique que spirituelle deviendront une seule et même unité, ce qui est la seconde dimension. Fernando, autrefois seul, cesse de l'être avec l'arrivée d'Alexis dans sa vie, de là naît un sentiment si fort

[407] *Ibid*., p. 83.

[408] Dans la *Bible*, Genèse 2, le verset 24 : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair ». Version *Louis Second* (en ligne).

que la mort ne saura le dissiper ou l'annihiler. C'est pourquoi le nom du disparu demeure omniprésent dans la bouche, mais aussi dans l'esprit de Fernando. Aussi voit-on ce dernier appeler son amant « mon petit », une appellation affectueuse qui peut vouloir dire qu'Alexis représente une sorte de « propriété privée » pour Fernando. Toutefois, cette alliance tissée entre les deux pourrait avoir une autre résonnance, celle de permettre aux deux partenaires de ne point se séparer. Un fait intéressant dans le texte le montre parfaitement. C'est ce dernier réflexe qu'a eu Alexis, avant de tomber sous les balles d'un autre sicaire, à l'égard de Fernando en l'appelant par son prénom. Ce n'est point un fait anodin dans la mesure où il ne l'a jamais appelé durant plus d'un semestre passés ensemble et Fernando lui-même en est ému :

Dans les jours qui ont suivi mon prénom dit par Alexis à l'ultime instant se mit à peser sur moi comme une pierre tombale. Pourquoi, si pendant les sept mois que nous avions passés ensemble il avait pu éviter de le faire, pourquoi avait-il fallu qu'il le prononçât alors ? Était-ce la révélation inespérée de son amour quand il n'avait désormais plus d'objet ? Si c'était cela, avec ce prénom que je reconnais à peine moi qui n'ose pas me regarder dans un miroir, Alexis tentait de m'entraîner dans son abîme. Mon nom dans sa bouche en cet instant irrémédiable ne cessait de se répercuter dans mon âme[409].

Précédemment, nous avons parlé d'alliance entre ces deux partenaires et c'est ici que nous trouvons une réelle preuve de ladite alliance : Fernando ne croit pas si mal dire lorsqu'il suppose que « son » angelot tenterait de l'entraîner avec lui dans les abîmes de la mort. C'est sans doute au nom de cette alliance, les deux amants devenant une seule et inséparable personne. C'est comme si Alexis en prononçant le nom de Fernando avant de s'écrouler, voulait « transmettre » la mort à ce dernier ou même appelait tout simplement celui-ci à le suivre. Pourtant, on aurait envie de croire à une scène à dimension métaphysique et qui dépasserait l'entendement humain car même celui à qui l'appel est adressé est confus et perplexe. Mais une chose est au moins

[409] Fernando Vallejo, *La Vierge des Tueurs, op. cit*., p. 127.

sûre : les deux vécurent une histoire amoureuse clairement passionnée. Ainsi, la sublimation de l'être aimé – même après la mort – demeure une thématique bien transfrontalière et intemporelle que nos auteurs contemporains ont su reprendre à nouveaux frais.

En définitive, l'hymne à l'amour se présente comme une autre forme de dire ou de rendre son homosexualité publique ou officielle. C'est un autre moyen, une autre possibilité de s'affirmer comme lesbienne ou gay. C'est aussi une posture vis-à-vis de certaines règles préétablies qui voudraient que telle chose soit admise et non telle autre. Et comme nous l'avons vu dans ce dernier sous-point, l'être aimé est célébré, voire déifié au grand mépris des « primaires qui se rêvent censeurs[410] ».

Dans une autre dimension beaucoup plus extensive, nous remarquerons que cette déification de l'aimé-e revêtira les couleurs de ce que nous avons appelé « le triomphe du sentiment amoureux après la mort ». C'est un fait qu'il nous a été donné de constater dans l'ensemble de notre corpus. Nous dirons même que c'est en quelque sorte l'invariant de cette thématique de l'homosexualité au sein de nos romans. Les personnages vivants ne tarissent pas d'éloges à l'égard de leurs compagnons morts même lorsqu'ils ont réussi à se reconstruire une nouvelle vie avec un-e nouvel-le amant-e. Comme nous le montrerons ci-dessous, les personnages aussi bien féminins que masculins laissent triompher leur amour pour l'être aimé-e disparu-e. Tout se passe comme si la mort ne parvenait pas à altérer les sentiments créés ou simplement que l'enjeu serait à rechercher dans cette forme de résistance desdits sentiments. En d'autres termes, ce n'est plus tant l'être aimé-e qui est maintenu-e en vie mais le lien qui liait les amants, par ricochet la sexualité de ces derniers. Toutefois, comment lire cet invariant dominant d'un texte à un autre ? Faut-il voir dans le triomphe de ce sentiment homosexuel une suggestion des auteurs de ces romans à faire résister cette sexualité dans les milieux où celle-ci est *toujours*

[410] « Il est bon d'être primitif, certes, mais impardonnable d'être primaire. Tant pis pour les primaires qui se rêvent censeurs. », Yambo Ouologuem, *Les Mille et une Bibles du sexe*, op.cit., p. 21.

mal connue, récusée ou discréditée ? Si la mort renvoie immanquablement à la cessation de toute activité ou de tout sentiment, à quoi renverrait celle des personnes homosexuelles que les souvenirs retiennent après leur disparition physique ? Et si l'évocation persistante des sentiments amoureux était une volonté de ces auteurs de marquer en lettres capitales l'homosexualité comme une orientation sexuelle à part entière ? Il ne s'agit pas seulement de le supposer mais de voir dans l'évocation qu'en font les auteurs un réel souci de peindre, de décrire les mœurs sexuelles de leurs contemporains.

Décrire ses lectures des écrits de Siliki et de sa mère, c'est simplement décrire le sillon de la vie monotone des femmes autour d'elle. Sous la pluie, leurs pagnes prennent des couleurs tristes, sombres, exactement comme la tristesse de leur vie, celle qu'elles conjuguent à tous les temps du silence, vérité désagréable de leur vie. Ada pense à Siliki tout en pleurant. Elle pleure de ne pouvoir la revoir. La douleur la couvre comme cette pluie qui couvre les arbres, les maisons, les gens sans parapluie. Sur elle l'eau glisse comme si elle portait un imper rare. Oh ! la douce Siliki, Ada te pleure dans son cœur comme il pleut sur la nuit où s'échappent les chagrins.[411]

Cet extrait à tonalité pathétique évoque un épisode douloureux et triste dans la vie d'Ada que la mort priva de son amante Siliki. Et ce qu'il faudrait comprendre dans la peine ou les pleurs d'Ada, c'est notamment la peur, la crainte de ne plus trouver une personne avec qui partager cette sexualité qui n'a pas droit de cité dans sa contrée. Aussi convient-il de retenir ici que l'estime de soi fortement inculquée par Siliki permet à Ada de surmonter cette séparation brutale en dépit de la douleur du moment. Plus profondément, la résilience d'Ada (l'éplorée) trouve son ancrage dans les écrits laissés par Siliki et dont le leitmotiv demeure le fameux impératif : « Je veux que tu sois toi, que tu comprennes la vie comme elle se présente [412]», une autre façon de dire « ne laisse personne décider à ta place ». En outre, avec la disparition de

[411] Frieda Ekotto*, Chuchote pas trop, op. cit.,* pp. 114-115.
[412] *Ibid*., p. 73.

Siliki, c'est comme si une partie d'Ada avait été emportée par la disparue. On comprendra alors pourquoi elle a l'impression d'être hantée par le temps qui s'écoule.

Le temps me hante. J'ai l'impression que le temps fuit avec moi. Tout est présent, dans mon esprit et pourtant Siliki, dans ce présent n'est plus que du passé et son apparition dans le futur nécessite et mérite un effort de réflexion. Cette impression d'absence est tellement forte. On la ressent au plus profond de soi. Tout se passe comme si le présent restait figé, que Siliki posait son tendre regard sur Ada, qu'un oiseau perdu retrouvait son nid, que la mort restait si proche d'elle qu'elle était là, présente, tout près.[413]

On retiendra dans cette impression du temps figé le désir chez la narratrice de tenter de pérenniser un bonheur, une histoire d'amour au moment de son énonciation. En effet, l'évocation, du moins la convocation des jours heureux peut avoir pour effet de rendre atemporelle, immuable une vie bienheureuse qu'un alors ne permet plus.

Par ailleurs, cette crainte d'un avenir hypothétique est encore perceptible chez deux autres personnages féminins du même roman : sœur Gertrude et Sita Sophie. Chez elles aussi, on peut percevoir le vide laissé par une rupture inopinée. Dans leur cas, ce n'est pas la mort physique qu'il faut évoquer mais une séparation due à leur entourage qui n'a point toléré leur idylle.

Sœur Gertrude quitta la mission sans paroles, sans larmes, les yeux fixés dans le vide, la gorge sèche et serrée, elle ne dégageait aucune émotion car l'angoisse bloquait tout. Elle se sentait vide. La douleur l'hypnotisait entièrement. La communauté catholique condamna son acte homosexuel assez sévèrement et la renvoya au Canada. Sita Sophie resta dans le domaine où la vie allait prendre toutes sortes de tournures violentes […] Souvent battue par son mari qui lui demandait un enfant, elle n'avait plus de mots pour ses prières qui ne retombaient que dans l'abîme. Pour avoir tant prié sans résultat, pour avoir perdu son amour sans aucune explication, le doute s'installa désormais dans sa vie. Comme dans des rêves lointains, elle entendait souvent des sons et le murmure de langages inconnus, qui lui

[413] *Ibid.*, p. 27

prophétisaient de doux messages. Son désespoir était réel car son isolation dans le néant devenait exaspérante pour sa petite personne.[414]

Notons principalement l'état d'esprit des amantes que la rupture accable. Pour sœur Gertrude, son exclusion de cette contrée où elle connut le bonheur auprès de son amante Sita Sophie déboucherait sur un mal-être, caractérisé par ce sentiment d'asséchement, de chaos ou de vide que plus rien ne peut combler. De son côté, Sita Sophie partage également cette même peine qui la plonge davantage dans un désespoir certain. Ainsi dirons-nous que le chagrin de ces deux amantes persiste afin que perdurent et survivent non pas peut-être leurs sentiments amoureux mais ceux des autres personnes qui éprouveraient une attirance, une préférence ou encore des sentiments envers les personnes de même sexe qu'elles. En d'autres termes, le désespoir des amantes séparées aura le mérite de produire l'effet inverse, qui verra d'autres personnes s'aimer. C'est pourquoi nous parlons du triomphe d'une sexualité au-delà de la mort de celles et ceux qui vivaient celle-ci. L'exemple de Siliki et Ada étant le plus convaincant. De plus, dans le deuxième roman de Frieda Ekotto nous percevons aussi une sublimation de l'être aimée qui va jusqu'à excuser, voire couvrir les meurtres commis par cette dernière par peur de la voir s'éloigner :

Que ressent-on à coucher avec une femme qui a tué trois hommes à la fois ? Rien de particulier, tant il est vrai que Panè m'avait séduite par sa voix, son corps, ses seins, et que, maintenant, je jouis de tout cela de façon inespérée. Non seulement j'écarterais à l'avenir le moindre doute sur son innocence, mais je ne céderais jamais non plus au remords susceptible de me conduire à dénoncer aux gendarmes. Panè n'a pas tué, elle n'a jamais commis de meurtre. Elle est l'étoile qui, du haut des cieux, éclaire ; elle révèle la lâcheté humaine, celle qui procure aux criminels une tolérance intolérable. Avec Panè, je vis un amour d'exception[415].

---

[414] *Ibid*., p. 113.

[415] Frieda Ekotto, *Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella, op. cit*., p. 82.

Ainsi voit-on comment Panè, le sujet du désir, est à la fois sublimée pour sa beauté et exaltée pour ce qu'elle est. Chantou, l'aimante, attribue quelques caractéristiques surnaturelles à Panè participant de ce fait à surestimer cette dernière. Et là où nous voulons attirer l'attention du lecteur, c'est sur cet amour, cette relation homosexuelle qui est qualifiée d' « amour d'exception », montrant ainsi la profondeur, la singularité de ce qui est vécu entre les deux amantes, mais surtout de ce que représente Panè pour Chantou : une femme unique[416]. En d'autres termes, « Il y a des gens qui vous touchent droit au cœur. Il se dégage d'eux une harmonie étrange. Leur extravagance vous en impose. Panè est de ceux-là. Son être a été façonné par un moule sans équivalent. Le mordant de son sourire me fascine[417]. » Cette évocation poétisée de l'être aimée renforce cette idée de sublimation, voire de déification de l'autre à laquelle nous faisons mention.

Ensuite, Sami Tchak semble également recourir à ce moyen qui peut s'entendre comme une sorte de réhabilitation de l'homosexualité dans les sociétés où on lui refuse toute légitimité en tant que sexualité à part entière. Le cas que nous comptons présenter met en avant un jeune homme, Carlos, éprouvant des sentiments amoureux pour un autre homme sans le lui avouer. Tout se passe donc seulement dans sa tête, dans ses pensées. Autant dire qu'il s'agit d'une homosexualité immature et peut-être même refoulée, étouffée. Exactement comme dans *La Mort à Venise* de Thomas Mann qu'il convoque. Le parallélisme avec ce texte fera immédiatement penser au dénouement qui se clôt sur la scène où Gustav Aschenbach rend l'âme en gardant l'image du jeune Tadzio qu'il aimait passionnément. Ainsi, Carlos symboliserait

[416] A titre de rappel : Panè a tué les trois hommes qui ont longtemps abusé d'elle sexuellement. « Je m'en vais de la maison et me dirige chez les voisins pour leur dire que je me suis enfin vengée. Je cours chez la gérante du « Bon pour tous » et lui présente les trois pénis que j'ai ficelés dans un foulard rouge, funeste paquet des non-dits du village. Aucune enfant ne sera plus violée à Mpongo. La violence domestique sera désormais exhibée, à la grande honte des âmes perverses. ». *Ibid.*, p. 77.

[417] *Ibid.*, p. 53.

Aschenbach et Tadzio le jeune Antonio pour qui Carlos éprouverait également une attirance profonde. En outre, cette référence avec celle qui suit poursuivent sans doute un même but : asseoir ou marquer l'homosexualité dans les mœurs quotidiennes où cette dernière n'est pas reconnue comme sexualité autonome.

Peigne-toi ! Il se plaça devant la glace, et là, chose curieuse, il vit, en plein sur son visage, comme un masque de chair, le visage du capitaine Gustavo. Alors que sa première impulsion avait été de hurler, il sourit plutôt. Gustavo lui rendit son sourire, un sourire qu'on n'oublie pas.[418]

Devant ce fantasme homosexuel exprimé par Carlos, il faudrait surtout voir l'intention de l'auteur du texte qui semble suggérer un avenir dans lequel l'homosexualité serait omniprésente mais avec pour corollaire d'être dégagée des idées reçues qui ont longtemps contribué à sa « diabolisation ». C'est donc un futur viable qui est pressenti et représenté dans lequel cette sexualité ne serait plus perçue aussi péjorativement. Est-il toujours nécessaire de rappeler qu'il est question ici des représentations des mœurs sociales et que dans une telle perspective la fiction apparaît avoir pour rôle de tenter de combattre à la fois les injustices (sociales, en l'occurrence) mais également de les éradiquer par le truchement des diverses pistes qu'elle propose ?

Enfin, de son côté aussi, Max Lobe semble poursuivre cet idéal de voir s'enraciner l'homosexualité au rang de sexualité à part entière. Pour lui, la mort ou la disparition de l'aimé ne signifie pas la cessation des sentiments amoureux, voire une rupture totale, si bien que l'aimant reste en vie afin d'entretenir ses sentiments quitte à les transposer chez quelqu'un d'autre. Ainsi ceux-ci demeurent intacts même en l'absence de son promoteur :

La présence de Bérisha accentue en moi le déni d'un épisode sombre de ma vie. Et ce déni a ceci de salutaire qu'il me permet, malgré tout, de renouer petit à petit avec le goût de vivre, et donc de rompre

[418] *Sami Tchak, La Fête des masques, op. cit.*, p. 11.

avec la fatalité. Bérisha m'évoque tellement William que je ressens, tout naturellement, une certaine affection pour lui. Je l'aime comme j'ai aimé William, mais en secret, bien sûr. Cet amour quelque peu clandestin me rappelle à plusieurs égards ma longue relation avec BoJeunMec dans le Supermarché. Tous les soirs, dans la grande salle à manger ou avant de retrouver l'isolement de ma cellule, je passe du temps à regarder Bérisha. Je scrute tous les détails de son visage, de son allure, de sa démarche. Je m'efforce néanmoins à la discrétion, histoire de ne pas trop afficher ma *chose-là*, car je me dis qu'il n'y a rien de moins drôle que d'être *comme ça* dans une prison. Isolé dans ma petite cellule 408, j'imagine Bérisha tout nu dans sa cellule à lui, juste à côté de la mienne, à gauche, la 406, file paire du couloir. Je le vois. Je vois William. Alors je ferme les yeux, et me caresse longuement.[419]

Ici, c'est également le même fantasme homosexuel qui est exercé comme dans l'extrait précédent. Il faudrait lire dans celui-ci une suggestion et non pas le prendre comme un acte déplacé ou pervers. En fait, les sentiments amoureux et/ou affectifs projetés sur un autre individu ont ceci de particulier qu'ils veulent voir les relations entre personnes de même sexe se passer ainsi. Tout laisse croire que le présent n'étant pas capable de leur procurer une telle vie, la créer et l'envisager, ne serait-ce que dans un univers onirique, devient plus qu'un impératif. Et ces écrivains francophones agissent tous comme pour répondre à cette sollicitation qu'adressait Nikki Giovanni dans les années 80 aux États-Unis, aux minorités (raciales, sexuelles, ethniques) et surtout aux opprimé-e-s : « Nous devons vivre dans le vrai monde. Si nous n'aimons pas le monde dans lequel nous vivons, changeons-le. Et si nous ne pouvons pas le changer, transformons-nous. Nous pouvons faire quelque chose. »[420].

Toutefois, le malaise est également créé au sein même de relations homosexuelles dans la mesure où toutes les lesbiennes ne s'assument pas comme telles :

---

[419] Max Lobe, *39 rue de Berne*, *op. cit*., pp. 175-176.

[420] Patricia Hill Collins*, La Pensée féministe noire, op. cit*., p. 203, l'auteure cite Nikki Giovanni (dans *Tate* 1983, 68) dans son livre.

Les femmes noires qui s'affichent comme hétérosexuelles peuvent dissimuler leurs sentiments pour d'autres femmes noires de crainte d'être stigmatisées comme lesbiennes. […] Les relations lesbiennes des femmes noires ne représentent aucune menace pour les femmes et les hommes noirs qui s'autodéfinissent et qui sont sans inquiétude par rapport à leur sexualité. Mais les rapports amoureux entre femmes noires constituent effectivement une menace pour les systèmes d'oppressions enchevêtrées. Comment ces femmes osent-elles s'aimer dans un contexte où elles sont si indignes d'amour et dévalorisées ? Le traitement des lesbiennes noires révèle comment l'expression sexuelle des femmes noires est régulée par les systèmes d'oppressions enchevêtrées[421].

La peur de montrer ou d'extérioriser son homosexualité est une réalité qui a longtemps marqué les milieux gays et lesbiens. Alors que les lesbiennes vivaient clandestinement leur sexualité aux États-Unis, dans la plupart des pays africains, les intellectuels (écrivains, universitaires, etc.) se refusaient catégoriquement d'aborder la thématique de l'homosexualité[422]. En effet, la peur d'être considéré-e comme homosexuel-le a donc été un argument ou un facteur dissuasif dans l'affirmation de soi, ou bien même dans le traitement de l'homosexualité. Mais on fera remarquer que tout a plus ou moins bien changé depuis les années 2000 où même l'homosexualité est devenue une thématique de prédilection pour de nombreux auteurs contemporains. Pour tout homosexuel affranchi de toutes barrières moralisatrices, le sentiment de fierté demeure un aboutissement vers lequel il tend. Car pour lui, l'homosexualité n'est plus une sexualité honteuse ou qu'il faut cacher mais plutôt une orientation sexuelle à partir de laquelle le quotidien est envisageable et vivable. Ainsi, cette sexualité est au cœur même de toute identité dite homosexuelle et la personne homosexuelle se réalise en tenant bien compte de tout ce qui participe de cette réalité sexuelle et identitaire. En d'autres termes, la fierté naît d'une prise de conscience de soi et de l'image que l'on renvoie aux autres. Toutefois,

---

[421] *Ibid.*, p. 271.

[422] À l'exception de Yambo Ouologuem, dans *Le Devoir de violence* (1968).

notre bonheur dépend-il de ce que pensent ou disent les autres à notre égard ou de ce que nous croyons ou formulons nous-mêmes ? Cette interrogation a une résonnance remarquable chez le héros de Berthrand Nguyen Matoko :

Je me sentis heureux et fier de savoir qui j'étais réellement. En fait, j'étais moi. Je m'aimais et j'aimais les garçons. Ce que l'on appelle la sérénité du monde, passe peut-être par l'amour de soi avant toute chose ? Je me découvrais à travers tout ce que j'avais pu rejeter ou camoufler, et qui n'avait donné naissance qu'à une oppression inavouée[423].

Nous constatons donc que le déclic survient au moment où ce personnage découvre que l'amour de soi est le commencement de tout processus de réalisation de soi. En fait, en apprenant à s'aimer il découvre en même temps sa véritable identité homosexuelle qu'il finit enfin par accepter et assumer. Ce qui n'aurait sans doute pas été possible sans une réelle affirmation ou une auto-considération. La condition ici a été donc la révélation de lui-même comme donnée essentielle dans sa réalisation définitive. Pourtant, il reste lucide et veut que cette conscience de soi en tant qu'homosexuel soit vécue le plus naturellement possible sans avoir à se vanter de l'être. L'on trouvera dans cette mise en garde une conviction chez le héros de montrer que l'homosexualité comme sexualité doit cesser d'être vue ou appréhendée comme « anormale » et contre nature.

En évoquant les fantasmes de l'amour entre hommes, j'oubliais parfois l'essentiel : une épaisse tâche. Pour autant, je n'avais pas besoin de porter en étendard cette sexualité ; parce que, ce n'était pas le temps de l'ignorance ni de l'ostentation, et qu'il n'y avait pas à avouer ce sentiment ; parce que, ce n'était pas une faute et qu'il n'y avait pas non plus à proclamer ce statut ou en être fier ! […] De Brazzaville à Goussainville, l'homosexualité était devenue l'ombre de moi-même : Un véritable cheval de bataille, impliqué autoritairement dans ma vie de tous les jours. Non pas que mon souhait fut d'y engouffrer tout le monde, pour ne pas avoir à me sentir seul comme un bateau en haute mer. Non ! […] Il me fallait,

[423] Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir, op. cit*., pp. 185-186.

par conséquent, affronter la dure réalité d'une vérité qui remettrait en question le fond de ce qu'ils appelaient « la différence sexuelle ». Cette ''différence'' qui justement dérangeait. Un principe sans fondements.[424]

On comprend ce sur quoi ce personnage veut attirer l'attention : c'est précisément sur l'homosexualité conçue comme sexualité. Et parce qu'elle est pensée comme telle, celles et ceux qui la pratiquent ne devraient pas manifester un comportement qui laisserait croire qu'elles/ils tentent d'excuser ou même de justifier cette orientation sexuelle. Ce qui voudrait autrement dire que l'homosexualité doit ''recouvrer'' son statut en tant que sexualité à part entière. Aussi ne doit-on pas laisser entrevoir que ce personnage ignore que les homosexuel-le-s qui revendiquent leur orientation sexuelle à une société qui la récuse systématiquement soient dans le mauvais rôle. C'est plutôt le fait de prendre conscience que cette sexualité demeure « inscrite » dans des sphères qui dépasseraient l'entendement humain. Et si l'on se rapporte uniquement au cas du Flamant, on voit bien combien depuis toujours cette sexualité reste intrinsèquement liée à son identité même. « De Brazzaville à Goussainville, l'homosexualité était devenue l'ombre de moi-même », rappelle-t-il. Autrement dit, il n'avait pas choisi cette sexualité qui, dès son enfance dans son pays d'origine, le Congo Brazzaville, le « côtoyait » d'ores et déjà jusqu'à ce qu'il s'en rende réellement compte en France. Mais c'est dans une introspection, une prise en compte de tout ce qu'il a subi au cours de son parcours que la vérité est finalement saisie avec pour évidence que l'homosexualité était toujours en lui. Car même ses initiateurs ne sont plus pris comme des bourreaux, plutôt comme des sortes de ''baliseurs'' qui devaient lui montrer le chemin à suivre. Ce que l'on peut très bien observer dans cet hommage qui leur est rendu :

[424] *Ibid.*, pp. 103-104.

D'une personne à une autre, les changements sont évidents ; et pourtant de mon initiateur à moi, le charme n'était pas rompu. C'est pourquoi, au fil du temps, l'éclosion d'une sorte de sympathie pour ce garçon se fit jour. Malgré le fait qu'il professait parfois des opinions difficiles à accepter, quelque chose me poussait à le choisir comme l'objet d'une hallucination réconfortante. J'en tombais donc amoureux au fur et à mesure des investigations dans mon cerveau complètement accablé. Cette nouveauté dans ma vie ne me jetait plus dans le questionnement des sentiments d'affection et de sympathie. J'attendais. Mieux que ça, je rêvais. Un rêve comme celui du Bon Dieu qui couche avec Satan. D'une phrase à une autre, d'un geste à un autre, je désirais renforcer cette relation comme si maintenant, je sentais m'envahir la sensation de bien-être. [425]

La sensation de bien-être passe donc par la prise de conscience de son identité homosexuelle qui fait de lui un être libre et disposé à vivre comme bon lui semble. L'idée de bonheur viendrait aussi du fait qu'il réalise qu'il est en quelque sorte sa société en miniature dans la mesure où : « Implicitement toujours, mais souvent de la plus explicitée manière, mon homosexualité était l'histoire, d'un peuple, celle des autres, mais surtout la mienne.[426] ». Même s'il est celui qui tente de la révéler au grand public, il n'est point le seul à être homosexuel. Il serait plutôt comme un étendard, c'est-à-dire celui par qui cette sexualité est extériorisée, donc rendue visible.

De plus, le sentiment de fierté tant affirmé transparaît jusqu'à la dernière ligne du texte, ainsi pour marquer aussi bien sa conscience de cette identité sexuelle que pour souligner l'enracinement de celle-ci dans le tissu social. Et comme notre objectif est vraiment de laisser parler celles et ceux qui vivent cette sexualité, nous nous permettons de citer les deux derniers paragraphes du *Flamant noir* dans lesquels le personnage éponyme résume sa vie à partir de son identité homosexuelle :

---

[425] *Ibid.*, p. 72.
[426] *Ibid.*, p. 149.

Je l'aimais tel qu'il était. Je compris combien nous nous tutoyions en silence dans la complexité de nos désirs. Un amour ni accidentel ni occasionnel mais solitaire et inexplicable aux yeux des autres. […] Noyé dans la routine des obligations matinales, je repensais au « flamant rose » de ma mère, au « flamant noir » des autres, à Marianne et Louhoua, au père Basile et Linzolo, à Brazzaville, Goussainville et à Francesco, mon véritable amour, mon seul blanc et ma seule vérité… Et brusquement, je sursautais. La messe du dimanche sur la deuxième chaîne de télévision louangeait le Seigneur, celui qui nous a tous donné un fardeau : le mien, c'était toute la légitimité de mon ambiguïté. Et malgré cette furie de vouloir admettre ce qui ne peut être admis, je redoutais ma jeunesse, sentis battre mes veines contre mes tempes. Les larmes me coulèrent des yeux. Je pensais ainsi que j'étais comme « *les taches de la pintade qui ne partent ni à l'eau ni au savon mais qui font d'elle sa fierté* ». C'est la fin de l'histoire.[427]

On notera tout d'abord que l'homosexualité est une sexualité mal connue, d'où le déni et la répression systématiques. En effet, la condamnation et la répression de l'homosexualité depuis des temps immémoriaux n'a pas permis de mieux cerner celle-ci, au contraire, son statut de sexualité à part entière a donc disparu pour laisser place à une kyrielle d'acceptions allant de la pathologisation, la pénalisation à la perversion, sans omettre l'argument de « contre nature » généralement convoqué. Et si l'homosexualité s'est vu refuser cette dimension de sexualité autonome et épanouissante, que dire du bonheur de celles et ceux qui la pratiquent ? Comment nier sa prégnance au sein de la société en dépit de la répression dont elle fait toujours l'objet ? Et si écouter et comprendre ces personnes devenaient une alternative permettant de les aider à mieux vivre leur sexualité ?

Ensuite, considérant que le narrateur-héros est à une étape de plénitude de sa vie, il ne manque pas de faire une sorte de bilan en partant depuis ses débuts jusqu'au moment de l'énonciation. Ici, l'accentuation est mise non plus sur le passé mais sur son présent aux côtés de celui qui est devenu son véritable amour, Francesco. Une histoire amoureuse prise comme

[427] *Ibid.*, p. 187.

« seule vérité », c'est-à-dire comme le résultat de ce qu'il a toujours recherché et qu'il a finalement trouvé. Mais plus encore comme un aboutissement d'une union entre deux personnes de même sexe. Aussi comprend-on que cette image de la pintade, nettement choisie pour conclure son propos, confirme l'éclosion, voire le triomphe de son homosexualité au sein d'une société qui l'a (le Flamant) longtemps rejeté. Parce que la pintade se caractérise par un plumage teinté de taches éparses et les lui enlever ne ferait plus d'elle une pintade mais sans doute une autre espèce. L'emprunt de cette image d'oiseau signifierait qu'il se définit (le Flamant noir) foncièrement à partir de son homosexualité, qui est en fait consubstantielle à son identité.

En fin de compte, le sentiment de fierté apparaît dans ce qui est vu comme un état que le héros a atteint après un long parcours parsemé de doutes, d'indécisions et de frustrations. Mais cette traversée était pour lui plus que nécessaire dans la mesure où elle lui a permis de mieux se construire et de réaliser finalement ce qu'il voulait. Toutefois, nous avons vu que la fierté provenait plus spécifiquement de la prise de conscience de soi, de la compréhension de soi et de l'acceptation de soi plutôt que de la reconnaissance de l'homosexualité en tant que sexualité. La nuance mérite d'être faite en ce sens que, pour lui (mais pas seulement), l'homosexualité est une sexualité à part entière et comme telle, ce statut n'a pas à être recherché ou même revendiqué. Ce qui ne veut pas dire que les personnes qui militent pour plus de reconnaissance et des droits des homosexuels (en l'occurrence) s'inscrivent en faux, loin de là. La revendication est relativement liée à cette condition qui lui a été longtemps déniée. Ainsi, nous pouvons dire qu'en allant à la quête de son identité (sexuelle), le Flamant noir accède à une sphère supérieure dont l'écho reste inévitablement l'indépendance totale dans la façon de se voir et de vivre. L'autonomie passe en effet par cette compréhension qu'il est le seul et le principal à donner du sens à son identité homosexuelle. Michel Foucault l'avait bien compris, lui qui pensait que la sexualité ou les « choix sexuels » participaient à créer de modes de vie spécifiques :

Je voulais dire : « il faut s'acharner à être gay », se placer dans une dimension où les choix sexuels que l'on fait sont présents et ont leurs effets sur l'ensemble de notre vie. Je voulais dire que aussi ces choix sexuels doivent être en même temps créateurs de modes de vie. Être gay signifie que ces choix se diffusent à travers toute la vie, c'est aussi une certaine manière de refuser les modes de vie proposés, c'est faire du choix sexuel l'opérateur d'un changement d'existence. […] Je dirai, il faut user de sa sexualité pour découvrir, inventer de nouvelles relations. Être gay, c'est être en devenir, et pour répondre à votre question, j'ajouterai qu'il ne faut pas être homosexuel mais s'acharner à être gay. [428]

L'acharnement à défendre son identité homosexuelle apparaît comme une caractéristique propre au Flamant noir dans notre corpus tant il est clair qu'il s'est presque « battu » contre tous pour se faire accepter comme gay. En cela, le héros du *Flamant noir* est le cas le plus représentatif eu égard à son parcours personnel et singulier, à la limite audacieux, dans sa quête identitaire. On n'oubliera pas l'exclusion, le rejet (le texte dit qu'il est « le chantre du rejet »), l'humiliation et les moqueries, qu'il a subis à cause de son homosexualité. Mais ces diverses épreuves sont intimement liées à ce qu'il est devenu. Le mouvement dans cette quête de soi a largement compté afin qu'il parvienne à cette fierté perceptible aujourd'hui. La fierté d'être respecté tel qu'il est sans faire du tort aux autres. L'on citera également Didier Eribon, en tant que lecteur assidu de Michel Foucault :

Quel que soit l'angle sous lequel Foucault aborde la question de l'homosexualité dans les années quatre-vingt, il en revient toujours à l'idée d'une invention de nouvelles possibilités, de nouveaux modes de vie, de nouvelles relations entre les individus : « Nous devons non seulement nous défendre, insiste-t-il, mais aussi nous affirmer, et nous affirmer non seulement en tant qu'identité, mais en tant que force créatrice ». [429]

---

[428] Michel Foucault, « Entretien », *Masques*, n° 13, printemps 1982, repris in *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, t. 4, p. 295. Voir aussi « Interview met Michel Foucault », art. cit., *Dits et écrits*, *op. cit*., t. 4, p. 656.

[429] Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay, op. cit*., [Nouvelle édition], p. 477. (citation de Michel Foucault, « Sexe, pouvoir et politique de l'identité », art. cit., p. 736).

Et comme le suggère Marina Castaňeda : « Le but est d'aider la personne à développer sa propre explication et l'histoire singulière de son homosexualité, dans une approche qui n'est pas scientifique, mais proprement narrative[430] ». Le Flamant noir, à l'instar de nos personnages homosexuels (des deux sexes), s'inscrit dans un horizon de possibilités et d'ouverture d'esprit à l'ailleurs. Et cette ouverture vers l'ailleurs est motivée par un sursaut de vivre pleinement son orientation sexuelle tout en considérant cette dernière comme une partie intégrante de soi. On se souviendra du propos de Michel Foucault dans les années 70 en marge des manifestations de la « libération sexuelle » :

Ce que j'ai voulu dire, c'est que, à mon avis, le mouvement homosexuel a plus besoin aujourd'hui d'un art de vivre que d'une science ou d'une connaissance scientifique (ou pseudo-scientifique) de ce qu'est la sexualité. La sexualité fait partie de nos conduites. Elle fait partie de la liberté dont nous jouissons dans ce monde. La sexualité est quelque chose que nous créons nous-mêmes – elle est notre propre création, bien plus qu'elle n'est la découverte d'un aspect secret de notre désir. Nous devons comprendre qu'avec nos désirs, à travers eux, s'instaurent de nouvelles formes de rapports, de nouvelles formes d'amour, de nouvelles formes de création.[431]

La fierté et la coopération, voilà bien des notions incarnées par le Flamant noir dans sa quête identitaire. L'humiliation, l'isolement, la honte ou le rejet sont désormais derrière lui, car ils ont été bravés et surmontés au nom de son homosexualité qu'il vit maintenant à la lumière de tous, sa famille, en l'occurrence. Sur ce point, son attitude, son parcours personnel et sa persévérance sont une parfaite illustration. Il a affronté presque toutes celles et tous ceux qui étaient contre son orientation sexuelle (sa tante, son encadrant et ses amis). Aujourd'hui, il est pleinement

[430] Marina Castaňeda, *Comprendre l'homosexualité, op. cit.*, p. 65.
[431] Michel Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, p. 735.

intégré dans la communauté de ses pairs, au sein de laquelle il vit son idylle avec son amant Francesco. Mais, si l'homophobie ou les actes homophobes peuvent *toujours* surgir de nulle part, l'on soulignera que notre héros saura toujours comment en sortir car étant désormais aguerri.

Tout bien pesé, nous retiendrons que lorsqu'un-e homosexuel-le manifeste la volonté de vivre ouvertement son homosexualité, elle ou il s'inscrit dans ce que nous appelons le sentiment de fierté de soi qui est encore plus fort que l'affirmation de soi. En fait, les deux attitudes sont complémentaires si bien que la fierté de soi n'est que le niveau ultime de cette quête identitaire. Toutefois, ce sentiment de fierté de soi peut aussi se lire sous une autre forme, celle qui conduit son sujet dans une dimension de paix et de quiétude intérieures. C'est exactement cette dimension qu'incarne Ada, le personnage-narrateur de *Chuchote pas trop* de Frieda Ekotto. À travers l'image de l'eau, entendue comme source de tranquillité, de bien-être et d'apaisement, Ada s'identifie à celle-ci en faisant du vide autour d'elle. Mais cette même image symboliserait également la fuite en avant, une sorte de mouvement, de successivité devant le temps qui passe cruellement :

La saison des pluies emporte avec elle les soirées mélancoliques où seules les gouttes d'eau cassent le silence. Ada apprécie l'humidité des soirées qui la jette dans un sommeil profond, quelquefois cosmique. Inconsciemment, elle aime la douceur et la violence de l'eau. Ada a souvent l'impression que la vie se dilue dans l'immortalité de l'eau. Sous la pluie, elle s'oublie, se perd. Avec les sensations qu'elle ressent sous les effets de la pluie, elle comprend mieux sa douce amie Siliki qui passait des heures dans l'eau à nager, à rêvasser dans ce marigot mystérieux. Pour elle, c'est cela vivre, pour elle, c'est la vie, se perdre dans l'immensité de l'eau, c'est vivre et retrouver son âme dans le sillon d'une certaine harmonie.[432]

[432] Frieda Ekotto, *Chuchote pas trop*, *op. cit*., p. 115.

Ce que l'on peut aussi percevoir dans cette métaphore de l'eau, c'est sans doute le côté insaisissable de ce liquide qui semble caractériser Ada. En fait, en tant que liquide (inodore et incolore), l'eau demeure une matière que nul ne peut apprivoiser. Mais elle produit des effets cathartiques pour celles et ceux qui savent l'utiliser. Et cela, Siliki l'avait compris depuis longtemps, comme en témoigne son amie Ada qui essaie de revivre dans le souvenir de ces moments inédits vécus au marigot. Pourtant, l'eau du marigot est connue pour être une eau stagnante, qui tourne et demeure sur place. Ce qui aurait signifié la monotonie du vécu quotidien, voire une absence de créativité. Mais ce n'est pas le cas pour Siliki et Ada qui ont réussi à dynamiser leur quotidien en innovant chaque fois. Ainsi, le lieudit « non-lieu » est devenu un espace de possible, de résilience, où elles créent à partir de rien ou en partant de rien. Leur amour a été conçu et entretenu autour de ce fameux marigot devenu désormais le réceptacle de toutes leurs émotions communes. Il convient donc de soutenir que l'eau, du moins le marigot, apparaît comme un lieu de tranquillité, un havre de paix et surtout un lieu de recueillement pour Ada. Aussi doit-on dire que ce retournement du stigmate en valeur positive chez Frieda Ekotto s'inscrit dans son objectif de réhabiliter les marges, les identités minoritaires, dont particulièrement l'homosexualité féminine. Ce faisant, elle rend possible et viable cette orientation sexuelle récusée quotidiennement. Et si le marigot, traditionnellement considéré comme un lieu de « l'interdit », du secret, voire du tabou ; il prend un autre sens dans *Chuchote pas trop* où il reste symboliquement lié à l'homosexualité qu'il tente de faire émerger des carcans de la honte et du déni.

Par ailleurs, cette âme retrouvée ou qu'Ada retrouve grâce au contact de l'eau doit s'entendre comme une sorte de fierté retrouvée après s'être fait humilier. À ce stade d'analyse, on ne peut nier que le parcours de ces personnages féminins ait été fortement marqué par une oppression systématique de leur homosexualité. Mais le recours à cette image de l'eau doit poursuivre un but double : d'un côté, rappeler que l'eau a emporté tous les mauvais souvenirs

relatifs à cette oppression et, de l'autre, faire comprendre que l'âme tant châtiée a retrouvé sa quiétude, sa tranquillité en se reconstruisant. De plus, de façon profonde, la résilience a eu lieu par le biais de l'écriture, qui a été d'un recours salutaire comme nous le rappelle Ada :

Dans une expression d'amour, Ada se plonge des heures et des heures dans les écrits que Siliki a laissés. Comme sa mère, Siliki écrivait sur tout ce qui traînait, tout ce qui pouvait absorber l'encre sans le faire disparaître. Voilà pourquoi le soleil était important pour elle. Le soleil faisait tout. Effacement et inscription de toutes traces embellissent la charte de notre récit. Femmes pratiques et sages : incruster les mots, les paroles, les signes partout où le néant laisse son tragique, l'indifférence ne peut nullement permettre l'oubli. Comment peut-on oublier tous ces événements qui marquent notre temps ? C'est ridicule d'établir une liste, elle est grande et ne mérite pas d'être escamotée, l'histoire même se charge de ses propres avenues. Ce qui signifie le symbole du mouvement de libération de la femme, c'est sûrement sa prise de parole sous toutes les formes. Siliki, avec sa plume fuyante, aiguisée par sa méfiance révélatrice, sa révolte perpétuelle, elle avait illuminé les marges entre les rêves de certains et les réalités d'autres : elle avait écrit, mais lucide dans ses actions, Siliki se méfiait de la défaillance du racolage de cet acte qu'est l'écriture.[433]

L'écriture, arme de libération des femmes *Fulani* apparaît comme une alternative, une autre possibilité de se libérer du joug patriarcal. Ce faisant, elle tente de réhabiliter l'être féminin, mais surtout elle ramène à la vie, en humanisant toutes ces femmes que la société avait tant humiliées, spoliées et asservies. C'est ainsi que la résilience de ces femmes est rendue possible grâce à la détermination de l'une d'entre elles parlant au nom d'un collectivisme féminin. L'on ne manquera pas de dire qu'elle le fait au risque de sa vie, mais encore, au mépris de cette entité à combattre, c'est-à-dire le mâle. Parce qu'en décidant d'écrire, donc de prendre la parole dans un espace où elle leur est refusée, c'est par voie de conséquence aller à la fois à l'encontre du politiquement correct et pourfendre les limites imposées. Et l'on fera un parallélisme avec

[433] *Ibid.*, pp. 100-101.

l'écriture dont l'une des fonctions est justement de lutter contre les injustices et/ou de combattre les discriminations. Siliki, en choisissant l'écriture, opte pour un moyen de résistance non-violent et néanmoins efficace car s'adressant à un plus grand nombre de personnes.

En fin de compte, la pratique de l'homosexualité est manifestée par le sentiment de fierté extériorisé par la personne homosexuelle. Cette dernière exprime le besoin de vouloir faire connaître ce sentiment à son entourage, ce qui correspondrait ou qui serait le pendant de ses premiers pas vécus dans la pure discrétion, sans doute dans le placard. Attitude revancharde ? Loin de là, plutôt un sentiment de fierté indiquant l'appartenance à cette sexualité tant dénigrée. Nous avons également vu comment certains personnages homosexuels (Ada, Chantou, Dipita et Fernando) ont tenté de faire survivre leurs sentiments amoureux en l'absence de celles et ceux pour qui ils étaient destinés. On retiendra aussi que la sublimation ou la déification de l'aimé-e renforce le sentiment de fierté de soi et surtout de son orientation sexuelle.

Conclusion partielle

À travers des parcours singuliers de plusieurs personnages féminins et masculins, nous avons essayé de montrer comment l'homosexualité est vécue, construite et pensée. Ceci nous a conduit à présenter tour à tour le cas d'un jeune homosexuel qui, ayant quitté son pays d'origine, est venu s'installer en France afin d'échapper à l'extrême homophobie dont son pays fait *toujours* montre. Nous avons vu que son parcours était en filigrane de celui de plusieurs écrivains francophones qui dénoncent l'hostilité, la répression et l'homophobie qui souvent caractérisent le continent africain. Nous avons ensuite décrit comment les sujets homosexuels passent de la construction d'une orientation sexuelle à l'affirmation de soi. L'intérêt était de voir comment les homosexuel-le-s s'appropriaient des notions telles que self-fashioning (Foucault), resubjectivation (Eribon) et resignification (Butler) afin de mieux s'affirmer et s'autodéfinir. Ce qui nous a permis aussi de comprendre comment la visibilisation des couples homosexuels se construisait. Le dernier moment enfin de cette partie a porté principalement sur trois notions qui rendent la pratique homosexuelle moins stigmatisante : fierté, épanouissement et triomphe. Le point principal a été de montrer que la fierté de soi participait à aider toutes ces personnes qui manquent souvent de confiance dans leur cheminement identitaire et homosexuel.

En évoquant les identités raciale, sexuelle et culturelle de plusieurs personnages de notre corpus, nous voulions montrer que la sexualité des homosexuel-le-s reste intrinsèquement liée à leur identité globale. Autrement dit, elles/ils se définissent à partir de leur orientation sexuelle qui est consubstantielle à cette essence. C'est ainsi que les notions d'affirmation de soi,

d'autodéfinition, d'autodétermination sont systématiquement associées aux personnages homosexuels dans notre corpus. En ayant recours à *La Pensée féministe noire* de Patricia Hill Collins qui fait une large part aux minorités noires (en l'occurrence aux Africaines-Américaines), nous avons compris comment certaines de ces femmes se construisent par le prisme de leur sexualité tout en développant des stratégies de résistance afin de mieux faire face aux remarques et attitudes désobligeantes, sexistes, raciales, répressives et homophobes.

CONCLUSION GENERALE :

Après avoir vu, dit et montré que l'homosexualité est une sexualité transculturelle, transfrontalière pratiquée depuis des temps immémoriaux ; après avoir cherché à comprendre d'où venait l'extrême homophobie caractéristique des sociétés modernes à travers le globe mais héritée des siècles passés ; après avoir cerné les sociétés francophones d'Afrique noire représentées dans un corpus dense et varié, que conclure ?

Toutefois, les représentations de l'homosexualité dans les littératures francophones contemporaines constituant le thème de ce travail nous ont permis d'aboutir à quelques conclusions que nous comptons maintenant rappeler. Nous avons structuré notre travail en trois grandes parties. Dans notre première grande partie, on retiendra trois principaux axes autour desquels se sont fondées nos analyses. Nous avons fait une historiographie de l'homosexualité tout en proposant des définitions qui ont permis de comprendre et surtout de différencier l'homosexualité en tant que sexualité, orientation sexuelle et identité sexuelle des autres pratiques sexuelles auxquelles on l'associe ou la confond souvent. Et comme nous l'avons montré, nous avons convoqué la sociologue Natacha Chetcuti, qui énonce clairement qu'il ne suffit pas d'avoir une relation sexuelle pour se définir lesbienne ou homosexuelle, mais il faut que d'autres considérations ou assignations soient pris en compte pour se nommer comme telle. En fait, c'est à travers les récits de vie qu'elle a pu construire ce qu'elle a appelé des « *parcours* ». La distinction qu'elle a opérée nous a paru nécessaire dans la mesure où elle nous a aidé à montrer que ces parcours représentaient différents types d'homosexualité : homosexualité exclusive, homosexualité simultanée et homosexualité progressive. En sus de ces parcours, il y a l'affirmation de soi, l'auto-définition, l'auto-détermination et l'assomption de cette orientation sexuelle par les sujets homosexuels qui sont déterminants. Nous avons également montré/dit que les rapports sexuels ne sont pas nécessairement obligatoires si bien

que les sentiments amoureux, les affects, entre autres critères, sont autant privilégiés dans certaines relations.

Et ce rappel historique n'aurait pas été pertinent sans l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault. En effet, Foucault a consacré tout une série des travaux sur la sexualité, particulièrement sur l'homosexualité (masculine). Et si l'homosexualité concentre presque toutes les attentions au cours du XIXe siècle, le discours qu'on porte sur elle ne semble pas lui reconnaître le statut de sexualité à part entière. Et l'une des conséquences de cette non-reconnaissance sera la répression. L'homosexualité fut réprimée, par conséquent les personnes homosexuelles connurent une vie précaire. C'est donc la fin du XIXe siècle qui scella le sort de l'homosexualité en déterminant le passage d'une sexualité libre à une sexualité diabolique, perverse et contre nature. Et dans la foulée, la répression fut portée sur ces pratiques sexuelles qui n'auraient pour ''fin'' que la poursuite des *aphrodisia* ou la satisfaction charnelle et non la procréation. On notera donc avec Foucault que si la « mise en discours du sexe » a contribué à réprimer l'homosexualité, celle-ci a, par la même occasion, gagné en autonomie dans la mesure où elle fera naître une foisonnante littérature chantant l'amour entre les personnes de même sexe.

Parmi les définitions proposées de l'homosexualité, la plus opérante pour notre travail est celle qui prenait en compte à la fois les dimensions morale, psychologique, sentimentale ou affective et sexuelle. Toutefois, quatre notions essentielles ont permis de cerner l'homosexualité dans notre argumentaire : les insultes, le silence des homosexuel-le-s, la transvaluation et la sexualité. C'est donc à travers celles-ci que nous avons pu comprendre et surtout mener à bien l'ensemble de nos analyses. En effet, les insultes (homophobes) sont immédiatement rattachées au fait homosexuel en ce que l'homosexualité a été (et l'est encore dans certains pays) considérée comme anormale, perverse et contre nature et, par voie de conséquence, celles et ceux qui la pratiquent se voient inévitablement frappé-e-s du même discrédit. Quant à la notion

de silence, nous l'avons abordée sous un double sens : le silence comme arme pour survivre à l'oppression exercée contre les personnes homosexuelles et le silence des auteurs, entendu comme impossibilité de transcrire ou de dire le fait homosexuel. Pour ce qui est de la transvaluation dans notre corpus, elle apparaît comme un processus de remise en question/cause, passant par une déconstruction du système hétéronormatif, l'une des principales sources de l'oppression. La déconstruction s'est aussi traduite dans notre argumentaire, par une forme de résistance dont ont fait montre certains personnages gays et lesbiens (Siliki, Ada, Panè, Chantou et le Flamant noir) afin que cette sexualité revête un statut plus reluisant que celui auquel il renvoie aujourd'hui. Nous nous sommes aussi intéressé à la notion de sexualité des homosexuel-le-s et c'est sans doute là que résiderait la force de notre travail. Refusant de museler, voire d'accaparer la parole à la place des principaux protagonistes, nous leur avons donné celle-ci : les laissant parler, dire et exprimer eux-mêmes leur sexualité avec les mots qui sont les leurs, la sensibilité qui est la leur et l'enthousiasme qui est le leur. Et grâce à cette autonomie, cette place donnée, nous avons appris et découvert bien plus que ce que les propos souvent haineux, homophobes et humiliants que la société (d'une manière générale) tient contre cette catégorie dite minoritaire. La sexualité est vécue non pas de façon fataliste mais avec joie, désir et bonheur. Les représentations de l'homosexualité dans notre corpus apparaissent donc sous diverses facettes. Ainsi, dans le rappel historiographique que nous avons fait, les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix ont été particulièrement significatives en ce sens qu'elles débouchèrent sur la dépénalisation de l'homosexualité (1991) qui était encore jusque-là considérée par l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) comme un trouble mental.

Ensuite, en second lieu nous avons abordé l'homosexualité spécifiquement sur le continent africain. Ce faisant, nous nous sommes appuyé sur les travaux de deux chercheurs que sont Charles Gueboguo et Achille Mbembe. Avec eux, nous avons vu que la pratique de l'homosexualité a toujours existé dans certaines sociétés africaines mais qu'elle était souvent

l'apanage des puissants et fonctionnait comme un rituel de subordination à l'égard de plus fort que soi (A. Mbembe). Achille Mbembe a également battu en brèche les arguments souvent entendus au sujet de l'homosexualité en Afrique dont celui relatif à la non-existence de l'homosexualité avant l'arrivée des colons. D'un autre côté aussi, elle n'avait pas toujours été nommée ou conceptualisée, favorisant ainsi sa répression, son interdiction au sein de plusieurs communautés africaines (C. Gueboguo). Avec lui, nous avons vu que ce n'est pas parce qu'il n'existait pas de vocable spécifique dans certaines langues que la pratique elle-même n'existait pas. Nous nous sommes alors posé la question de savoir si la non-désignation ou l'absence d'un vocable capable de nommer l'homosexualité dans plusieurs langues vernaculaires d'Afrique justifierait son irréalité. Ce n'est donc pas que l'homosexualité ou les pratiques homosexuelles n'existaient pas en Afrique comme on l'entend souvent. Le déni de l'homosexualité participait plutôt à une tentative d'effacement de cette réalité sexuelle. C'est sans doute cela qui a contribué à dire que l'homosexualité poursuivait un but bien précis qui est celui du symbolisme ou du sacré. De plus, il n'y avait point affirmation ou revendication de cette identité homosexuelle comme ce sera le cas avec les sociétés contemporaines. Néanmoins, la mise en discours de l'homosexualité a permis de faire face ou de rendre compte d'un fait sociétal qui a été longtemps étouffé et mutique. Inscrivant son travail dans une dimension sociologique, Charles Gueboguo, est revenu sur plusieurs peuples africains pré et postcoloniaux. Il a montré ce qu'était la pratique de cette orientation sexuelle au sein de ces peuples. Chez lui aussi, la référence aux sacré ou au symbolisme a résonné avec force. En effet, pour les différentes tribus sur lesquelles se sont portées ses travaux, l'homosexualité se pratiquait au cours de ces rites d'initiation dans le plus grand secret qui soit. Aussi bien chez les femmes que chez les hommes, les rapports sexuels entre les mêmes furent permis que pendant ces rituels. Si l'on a reconnu que ces analyses nous ont été utiles dans la mesure où elles remettaient à jour les idées reçues sur l'homosexualité en Afrique, force est de constater

qu'elles nous laissent néanmoins sur notre faim au moins pour une raison essentielle : sa dimension au sacré. C'est dire combien l'homosexualité souffre toujours d'un malentendu. A l'issue de ces études, nous préférons parler de rapports sexuels entre personnes de même sexe et non d'homosexualité, entendue comme une orientation sexuelle qui lient sentiments amoureux, affects, identité et sexualité. C'est là la rupture que nous avons opérée avec cette pratique sexuelle à visée symbolique ou initiatique qui limiterait cette orientation sexuelle au seul coït. Et c'est dans cette veine que nous avons convoqué Yambo Ouologuem qui s'est distingué avec *Le Devoir de violence* (1968) dans l'évocation de l'homosexualité. Chez lui en effet, cette sexualité a le statut de sexualité à part entière tant elle engage les partenaires à se désirer mutuellement. Chez lui, la référence au sacré n'est point évoquée : les deux partenaires homosexuels vivent un commerce amoureux quoique de courte durée. C'est donc cette dimension de l'homosexualité qui a retenu notre attention car étant l'écho lointain de notre corpus. On a également rappelé que Yambo Ouologuem fut le premier en Afrique noire d'expression française à avoir abordé la thématique de l'homosexualité de façon aussi explicite et surtout méliorative.

Enfin, le dernier chapitre de cette partie portait essentiellement sur le cadre théorique pressenti pour notre réflexion. De la théorie queer (Bourcier) à la Pensée féministe noire (Collins) en pensant par l'intersectionnalité aux études postcoloniales, l'intérêt d'avoir convoqué ces approches reste inévitablement dans le questionnement qu'elles formulent au sujet des identités sexuelles et de l'homosexualité en l'occurrence. Il s'est agi de construire un appareillage critique, théorique et/ou méthodologique qui prenne en compte les préoccupations des homosexuel-le-s tout en les outillant, les aidant à résister contre l'oppression extérieure. L'intérêt et le questionnement qu'elles portent aux personnes identitairement et sexuellement marginalisées ont permis d'enrichir nos analyses. Nous avons vu que ces approches aident les individus (notamment les gays et les lesbiennes) à tendre vers plus de maturité, de liberté et de

prise en main de leur destin. Aussi avons-nous fait constater que la théorie queer et la pensée féministe noire ne se contentent pas de reproduire le discours politique, largement dominant, mais elles le reconstruisent en lui attribuant des perspectives nouvelles et mélioratives. L'idée directrice était de problématiser et de politiser donc le corps, le référent à partir duquel la sexualité en question est vécue et développée. En fin de compte, il s'agissait principalement de proposer une approche susceptible de remettre en cause le discours politique dominant et les rapports de pouvoir imposés aux personnes dites minoritaires. C'est donc en cela que la théorie queer et la pensée féministe noire nous ont paru indispensables. De plus, elles suggèrent de déconstruire ces savoirs (relatifs au sexe et au genre) qui régulent la sexualité des individus selon les binarismes bon/mauvais, bien/mal, normal/anormal, actif/passif, hétéro/homo, entre autres, pour enfin tenter de se construire en permanence un soi, un certain rapport à soi. Ainsi, l'on a vu qu'il fallait s'inventer, se créer, prendre soin de soi, développer un style de vie, une technologie de soi, une éthique de soi. Et cette capacité à suggérer, à inciter ou à amener les personnes minorisées vers plus d'émancipation que rendent possibles ces approches est un point capital que l'on retrouvera chez certains personnages de notre corpus. En fait, les personnages homosexuels (hommes et femmes) dans notre corpus ont su tracer des chemins – souvent très sinueux – afin d'échapper aux ''mailles'' des commodités morales et sociétales. Pour ce qui est des gays et lesbiennes – le thème qui a mobilisé notre attention – dans notre corpus, l'affranchissement et la démarcation des normes sociétales ou morales sont encore plus articulées et affirmées. La place accordée aux femmes noires (en l'occurrence les lesbiennes) dans l'ouvrage de Patricia Hill Collins nous a paru comme une manière de les réhabiliter et de leur « donner » finalement la possibilité de parler en leurs propres noms, ce qui a conduit à la revendication de leurs droits fondamentaux longtemps bafoués et confisqués, la liberté de parler au nom d'elles-mêmes ou même celle de choisir leur sexualité sans en être systématiquement stigmatisées. En reproduisant le vécu, les témoignages et/ou les prises de parole des Africaines-

Américaines, mais aussi et surtout en outillant tout en encourageant ces dernières, Patricia Hill Collins fonde, construit et rend lisible un savoir qu'elle a nommé « la pensée féministe noire ». Et c'est cette même notion de réhabilitation qui apparaîtra dans les différents textes que nous avons étudiés.

Dans notre deuxième grande partie intitulée ''des mots pour l'homaudire'' aux maux pour se taire et/ou aux mots pour le dire : entre insultes, silence et transvaluation, nous avons procédé à des analyses de ces trois notions clés. Ainsi chacune d'elles a constitué un chapitre entier et distinct.

En effet, dans le premier, il s'est agi de présenter tout en analysant plusieurs formes de désignatifs à caractère plus ou moins homophobe. A l'issue de celui-ci, quelques observations méritent d'être faites : la première porte sur la récurrence d'un discours dénigrant et dépréciatif généralement tenu lorsqu'on s'adresse à un sujet homosexuel (surtout si ce fait est connu). Dans ce cas de figure, le sujet homosexuel est souvent considéré comme un être à part, un être « différent » et dont il faut se méfier. La façon de s'adresser à lui relève souvent de la violence verbale. L'exemple qui est souvent revenu dans nos textes faisait référence à l'expression « *comme ça* », employée pour désigner un-e homosexuel-le. La deuxième observation, relative aux traits physiques, consistait à se moquer du caractère efféminé d'un garçon. Ici, le sujet présumé comme tel est confondu, comparé ou identifié comme une fille. Ce qui, en conséquence, comme nous l'avons vu, fait souffrir les sujets concernés. Troisièmement, enfin, nous avons remarqué que plusieurs homosexuels se montraient hostiles ou même plus homophobes que les non homosexuels. L'illustration faite mettait en avant un jeune homosexuel humiliant, réifiant ou insultant son amant. On a vu que bien que l'insulte demeure une notion flottante au niveau terminologique ou définitionnel, elle s'entend comme un acte de langage présent dans toutes les langues et cultures. Ainsi avons-nous distingué l'insulte de l'injure : l'une reposant sur les assauts verbaux tandis que l'autre porte sur les autres types d'attaques

non verbaux (gestes, comportements) et avec pour dénominateur commun de causer du tort à autrui. En fin de compte, on retiendra que l'insulte est un acte de langage qui permet d'interagir, de communiquer, voire de résoudre les conflits entre deux ou plusieurs groupes (d'où l'expression d' « insultes rituelles ou ritualisées » qui rend compte de ce fait). Dans ce chapitre, il était question d'insultes sous leurs diverses formes et leurs effets sur les personnages insultés généralement à cause de leur orientation homosexuelle. Les personnages Dipita, le Flamant noir, Chantou et Siliki en ont été de parfaits exemples.

Le deuxième chapitre de cette partie a porté sur le silence des homosexuel-le-s et nous pouvons dire qu'il est souvent la voie choisie par les personnages homosexuels pour éviter ou fuir l'oppression, la stigmatisation et l'homophobie. Nous l'avons interprété comme un réflexe qui permettait à l'homosexualité de triompher dans les milieux où celle-ci est récusée et réprimée. Et sur un tout autre angle, saisir le sens de cette volonté de se taire par le prisme de l'écriture a donc été un point essentiel en ce sens que cette forme d'énonciation, qui dissimule plus qu'elle n'exprime, nous a permis de décrire ce que nous avons appelé ''l'écriture du silence'', entendue comme un procédé qui subsumerait toutes sortes de non-dit, de silence et/ou de masque auxquelles le narrateur a eu souvent recours.

Pour ce qui est de notre dernier chapitre de ce grand moment, nous dirons que nous avons voulu montrer comment les personnages homosexuels ont parfois recours à des méthodes subversives, révolutionnaires et/ou insurrectionnelles afin que leur sexualité ne soit plus systématiquement considérée comme perverse, dégradante ou contre-nature. Parmi celles-ci l'on citera, notamment, la volonté de choquer, l'art de défier la loi ou le désir de vivre pleinement son homosexualité. La spécificité des auteur.es convoqué.es a été surtout de voir comment chacun.e de son côté participe de donner du sens au débat suscité par l'homosexualité ces dernières années.

Enfin, dans la troisième grande partie de notre travail, nous nous sommes focalisé particulièrement sur la sexualité des homosexuel-le-s. Les analyses se sont donc fondées sur la formulation suivante : homosexualité, une réalité factuelle. De l'identité assignée à la construction de soi ou de son orientation sexuelle.

L'essentiel de cette partie a consisté à montrer comment l'homosexualité est vécue, construite et pensée dans notre corpus. Ainsi avons-nous présenté un jeune homosexuel qui, ayant quitté son pays d'origine, est venu s'installer en France afin d'échapper à l'extrême homophobie dont son pays fait l'objet. Nous avons vu que son parcours était en filigrane celui de plusieurs écrivains francophones qui dénoncent l'hostilité, la répression et l'homophobie qui souvent caractérisent le continent africain. Nous avons ensuite décrit comment les sujets homosexuels passent de la construction d'une orientation sexuelle à l'affirmation de soi. Le dernier moment enfin de cette partie a porté sur une sorte de sublimation de son identité homosexuelle. Notre focus a consisté à montrer que la fierté de soi participait à aider toutes ces personnes qui manquent souvent de confiance dans leur cheminement identitaire et homosexuel.

En choisissant de travailler sur les représentations de l'homosexualité dans les pays francophones d'Afrique subsaharienne, nous poursuivions trois objectifs à portée de main. S'insurgeant contre le silence de plusieurs universitaires dudit continent à aborder la thématique de l'homosexualité dans leurs travaux scientifiques, faire de celle-ci notre réflexion s'est donc imposé à nous de façon impérative. En effet, notre premier objectif (épistémologique) était de s'intéresser à cette thématique qui demeure encore un champ quasi inexploré et inexploité en littérature en milieux francophones d'Afrique afin de réfléchir sur les problématiques que soulève cette sexualité si prégnante aujourd'hui. En d'autres termes, le désintéressement ou le manque d'intérêt du plus grand nombre a produit en nous un effet sans doute doublé et dont

l'aboutissement de ce travail peut prétendre être l'écho. Signalons que si les œuvres de fictions abondent il n'en est pas ainsi des travaux scientifiques sur le sujet. L'autre but visé, cette fois-ci pragmatique, consistait à infirmer l'idée selon laquelle l'homosexualité serait une sexualité exogène à l'Afrique. Une conception qui rend plus mal à l'aise les personnes homosexuelles qui se sentent mises à part à cause de leur sexualité. Comme nous l'avons amplement montré à la lumière des travaux de Charles Gueboguo, l'homosexualité est transculturelle et donc elle a toujours existé au sein de plusieurs peuples africains. En revanche, son questionnement actuel n'est pas celui que connurent les sociétés passées. Les mœurs changent avec le temps, les hommes y compris. C'est donc une conviction pour nous de (re)donner l'estime de soi, la confiance et la considération à ces personnes marginalisées sexuellement et/ou identitairement. Ce faisant, nous avons mis l'accent sur l'acceptation, l'affirmation et la représentation de soi, de son homosexualité. Le dernier objectif est beaucoup plus personnel et il voudrait satisfaire une curiosité intellectuelle. Pourquoi cette sexualité suscite-t-elle autant de débats de nos jours, divise-t-elle des familles ou des foyers dans certains pays, pourtant si insignifiante dans l'Antiquité grecque ? L'homosexualité est-elle seulement un acte sexuel entre deux ou plusieurs personnes de même sexe ou va-t-elle au-delà de la génitalité ? Des interrogations que nos nombreuses lectures et surtout nos analyses ont permis de comprendre autrement qu'avec un regard judicateur ou une attitude intolérante envers les personnes homosexuelles.

Au reste, la thématique de l'homosexualité si actuelle et factuelle, dont l'intérêt se justifie à la fois par la foisonnante littérature qui lui est consacrée mais aussi par l'implication des chercheurs en sciences humaines et sociales, en art et dans d'autres domaines de culture, demeure une question ouverte à requestionner à nouveaux frais.

Bibliographie :

Corpus étudié exhaustivement (A à Z) :

- Frieda Ekotto, *Chuchote pas trop*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Frieda Ekotto*, Portrait d'une jeune artiste de Bona Mbella*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- Max Lobe, *39 rue de Berne*, Genève, Éditions Zoé, 2013.
- Berthrand Nguyen Matoko, *Le Flamant noir*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Sami Tchak, *La Fête des masques*, Paris, Gallimard (« Continents noirs »), 2004.
- Sami Tchak, *Al Capone le Malien*, Paris, Mercure de France, 2011.

Autres œuvres étudiées :

- Mark Behr, *L'Odeur des pommes*, Paris, Editions Jean-Claude Lattès, 2010.
- Mark Behr, *Les Rois du Paradis,* Paris, Éditions Jean-Claude Lattès, 2013.
- Nina Bouraoui, *La Vie heureuse,* Paris*,* Editions Stock, 2002.
- Wendy Delorme, *Insurrection ! en territoire sexuel,* Paris*,* Au Diable Vauvert, 2009.
- Virginie Despentes, *King Kong théorie*, Grasset & Fasquelle, 2006.
- Assia Djebar, *Les Nuits de Strasbourg*, Parsis, Actes Sud, 1997.
- Jean Genet*, Notre-Dame-des-Fleurs*, Paris, Gallimard, 1948.
- Édouard Louis, *En finir avec Eddy Bellegueule,* Paris, Seuil, 2014.
- Yambo Ouologuem, *Le Devoir de violence*, Paris, Éditions du Seuil, 2018 [1968].
- Yambo Ouologuem, *Les Mille et une Bibles du sexe*, Paris, Vents d'ailleurs, 2015 [1969].
- Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe,* Paris, Gallimard, 1921.
- Sami Tchak, *Hermina*, Paris, Gallimard (« Continents noirs »), 2003.
- Fernando Vallejo, *La Vierge des Tueurs,* Paris*,* Belfond, 1997.
- Fernando Vallejo*, La Rambla paralela,* Paris*,* Belfond, 2004.
- Fernando Vallejo, *Carlitos qui êtes aux cieux*, Paris, Belfond, 2004.
- Paul Verlaine, *Romances sans paroles,* Paris*,* Lepelletier, 1874.
- Oscar Wilde, *Le Portrait de Dorian Gray*, Paris, Librairie Générale Française 2001 pour la présente édition [1890, première édition].

Ouvrages théoriques :

- Kwame Anthony Appiah, *Pour un nouveau cosmopolitisme*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2008.
- Philippe Ariňo, *L'Homosexualité en vérité. Briser enfin le tabou*, Paris, Frédéric Aimard éditeur, 2012.
- John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, [1962, Oxford University Press, pour l'édition originale], Paris, Seuil, 1970.
- Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978.
- Marie-Hélène Bourcier, *QUEER ZONES : politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, Paris, Balland, 2001.
- Marie-Hélène Bourcier et Beatriz Preciado, *Le Queer Savoir*, communication au colloque *Les études gaies, lesbiennes et queers : nouveaux objets, nouvelles méthodes, nouveaux enjeux* ; Centre Georges Pompidou, 25 juin 1999.
- Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité,* Éditions La Découverte, Paris, 2005, 2006.

- Judith Butler, *Défaire le genre,* Paris, Amsterdam, 2006.
- Judith Butler, *Le Pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif,* Paris, Éditions Amsterdam, 2017.
- Marina Castaňeda, *Comprendre l'homosexualité*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2013.
- Sébastien Chavin et Arnaud Lerch, *Sociologie de l'homosexualité*, Paris, La Découverte, 2013.
- Natacha Chetcuti, *Se dire lesbienne. Vie de couple, sexualité, représentation de soi*, Paris, Payot & Rivages, 2013.
- Patricia Hill Collins, *La Pensée féministe noire. Savoir, conscience et politique de l'*empowerment, Montréal, Remue-ménage, 2016 [1991].
- Jacques Corraze, *L'Homosexualité*, PUF, coll. Que sais-je ? 2005.
- Jacques Derrida, *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris, Gallimard, 1992.
- Jacques Derrida, ''Vers la déconstruction''. Entretien avec Didier Cahen, *Digraphe*, 1987.
- Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, Paris, PUF, 2008.
- Frieda Ekotto*, L'Écriture carcérale et le discours juridique chez Jean Genet*, Paris, éditions L'Harmattan, 2001.
- Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, 1999, p. 328.
- Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Flammarion, 2012, nouvelle édition revue et corrigée.
- Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Éditions La Découverte & Syros, Paris, 2002 [1961, 1968].
- Éric Fassin, *L'Inversion de la question homosexuelle*, Editions Amsterdam, 2008.
- Michel Foucault*, Histoire de la sexualité I : La Volonté de savoir*, Gallimard, 1976.
- Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II : L'Usage des plaisirs*, Gallimard, 1984.
- Michel Foucault, *Histoire de la sexualité III : Le Souci de soi*, Gallimard, 1984.
- Michel Foucault, *Histoire de la sexualité IV : Les Aveux de la chair*, Gallimard, 2018.
- Michel Foucault*, Dits et écrits*, tome 1, Paris, Gallimard, 1994.
- Gérard Genette, *Palimpsestes*, Paris, Seuil, 1982.
- Gérard Genette, *Seuils*, Paris, Seuil, 1987.
- Mona Greenbaum (dir.), *Familles LGBT*, Montréal, Les Editions du Remue-Ménage, 2015.
- Martine Gross, *Qu'est-ce que l'homoparentalité ?* Paris, Payot & Rivages, 2012.
- Charles Gueboguo, *La Question homosexuelle en Afrique. Le cas du Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Gilbert Hottois, *De la Renaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris et Bruxelles, De Boeck et Larcier, 1998.
- Dely Kamoka, *Herméneutique intertextuelle et stylistique de l'œuvre d'Alain Mabanckou*, Paris, Les Éditions Edilivre, 2017.
- Julia Kristeva, *Théorie d'ensemble*, Paris, Gallimard, 1968.
- Julia Kristeva, *Séméiotikè. Recherches pour une sémantique*, Paris, Seuil, 1969.
- Lionel Labosse, *Altersexualité éducation & censure*, Paris, Publibook, 2005.
- Dominique Lagorgette (dir.), *Les Insultes en français : de la recherche fondamentale à ses applications (linguistique, littérature, histoire, droit),* Chambéry, Université de Savoie, 2009.
- Guy Lapointe et Réjean Bisaillon (Sous la dir.), *Nouveau regard sur l'homosexualité. Questions d'éthique*, Montréal, Editions Fides, 1997.
- Laurie Laufer et Florence Rochefort, (dir.), *Qu'est-ce que le genre?* Paris, Payot & Rivages, 2014.
- Teresa de Lauretis, *Pulsions freudiennes. Psychanalyse, littérature et cinéma*, Paris, PUF, 2010.
- Alain Mabanckou, *Lettres noires : des ténèbres à la lumière*, Leçons inaugurales du Collège de France, Paris, Fayard, 2016.
- Dominique Maingueneau, *Le Discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004.

- Bernard Magnier, *Panorama des littératures francophones d'Afrique*, Paris, Institut Français, 2012.
- Nicolas Mathevon et Éliane Viennot (dir.), *La Différence des sexes*, Paris, Belin, 2017.
- Mari J. Matsuda, *Words that wound*: *Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, Boulder, Westview Press, 1993.
- Frédéric Martel, *Global Gay. La longue marche des homosexuels*, Paris, Flammarion, 2017 [Flammarion, 2013].
- Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010, 2013.
- Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005.
- Geneviève Morand et Nathalie-Ann Roy (dir.), *Libérer la colère*, Montréal, Les Editions du Remue-Ménage, 2018.
- Noreen O'Connor et Joanna Ryan, *Wild Desires and Mistaken Identities, Lesbianism and Psychoanalysis*, Londres, Virago Press, 1993.
- Geneviève Pastre, *De l'amour lesbien*, Paris, Éditions Horay, [1980], 2004.
- Jean-Paul Sartre*, Saint Genet comédien et martyr,* Paris, Gallimard*,* 1952.
- Apollinaire Singou-Basseha, *Confidences et révélations littéraires*, Paris, L'Harmattan, 2012,
- Philippe Sollers, *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968.
- Gayatri Chakravorty Spivak, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?* Paris, Éditions Amsterdam, 2009 [1988].

Autres ouvrages :

- *Bible*, Genèse 2, le verset 24, *Louis Second* (en ligne).

Thèse :

- Oscar Megne M'Ella, « Esthétique et Théorie de l'Obscène dans la modernité littéraire négro-africaine : les cas de *Places des fêtes* et de *Hermina* de Sami Tchak », thèse soutenue le 13/12/2014 à Paris, consultée le 15/04/2019, www.theses.fr/2014PA030178

Articles scientifiques :

- Réjean Bisaillon, « L'éthique homosexuelle : questions méthodologiques et théoriques », in *Nouveau regard sur l'homosexualité. Questions d'éthique,* (Sous la dir.) Guy Lapointe et Réjean Bisaillon, Montréal, Editions Fides, 1997, pp. 41-68.
- Yannick Chevalier & Hugues Constantin de Chanay : « Savoir être insulteur, ou les marqueurs verbaux et non verbaux de l'insulte : quelques exemples de « pédé » », in *Les Insultes en français : de la recherche fondamentale à ses applications, op. cit.,* pp. 45-74.
- Christine Corbeil et Isabelle Marchand, « l'intervention féministe intersectionnelle : un nouveau cadre d'analyse et d'intervention pour répondre aux besoins pluriels des femmes marginalisées et violentées 1 », [article, le 2 janvier 2007], cet article est inspiré d'une communication présentée au Colloque international de RÉSOVI intitulé *Violences faites aux femmes : réponses sociales plurielles*, Montréal, du 22 au 24 octobre 2006 https://unites.uqam.ca/arir/pdf/interventionfemininеintersectionnelle_marchand_corbeil.pdf, consulté le 11/08/2016.
- André Côté*, «* Lieux de travail et homosexualité. La répression du lesbianisme au travail en continuité avec l'hétérosexisme de l'État canadien », dans Louis Richard et Marie-Thérèse

Seguin (dir.), *Homosexualités et tolérance sociale,* Moncton, Éditions d'Acadie, 1988.
- Irène Demczuk et Lynda Peers, « Intervenir auprès des lesbiennes : d'une éthique de la tolérance à une éthique de la solidarité », in *Nouveau regard sur l'homosexualité. Questions d'éthique,* (Sous la dir.) Guy Lapointe et Réjean Bisaillon, Montréal, Editions Fides, 1997, pp. 215-242.
- Michel Dorais, « La recherche sur l'homosexualité : de nouveaux paradigmes », in *Nouveau regard sur l'homosexualité. Questions d'éthique,* (Sous la dir.) Guy Lapointe et Réjean Bisaillon, Montréal, Editions Fides, 1997, pp. 69-82.
- Valentine Faure, « Chronique d'une déferlante » (pp. 26-29), in *Le Nouveau Magazine littéraire,* février 2018, N°2.
- Michel Foucault, « Entretien », *Masques*, n° 13, printemps 1982, repris in *Dits et écrits*, *op. cit*., tome 4, p. 295.
- Charles Gueboguo, « L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours », *Socio-logos* [En ligne], 1 | 2006, mis en ligne le 09 octobre 2008, consulté le 27 novembre 2016. URL : http://socio-logos.revues.org/37.
- Françoise Hammer, « Cherchez l'insulte ! Trouvez l'outrage ! Une approche du champ vexatoire », in *Les Insultes en français, op., cit*., pp. 171-179.
- Leo Hoek, « Pour une sémiotique du titre », *Documents de travail*, Centro Internazionale di Semiotica e di Linguisitica, U. di Urbino, n. 20-21, janvier-février, 1973, p. 1-52. https://www.persee.fr/doc/litt_0047-4800_1973_num_12_4_1996 , consulté le 30/11/2017.
- Julia Kristeva, « Problèmes de la structuration du texte », in *Théorie d'ensemble*, 1968, p. 85.
- Julia Kristeva, « Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman », *Critique*, n° 239, 1969, p. 55.
- Michaël La Chance, « La transgression sexuelle : Foucault et Genet », in *Nouveau regard sur l'homosexualité, op. cit.,* pp. 181-194.
- Dominique Lagorgette et Pierre Larrivée, « Pragmasémantique de l'insulte » du L.L.S, 2004, https://www.cairn.info/revue-langue-francaise-2004-4-page-83.html, consulté le 12/05/2017.
- Dominique Lagorgette, «Insultes et conflit : de la provocation à la résolution – et retour ? », https://www.researchgate.net/profile/Dominique_Lagorgette/publication/267981380_Insultes_et_conflit_de_la_provocation_a_la_resolution_-et_retour/links/545e70dc0cf295b561602e09/Insultes-et-conflit-de-la-provocation-a-la-resolution-et-retour.pdf, *Les Cahiers de l'école N°5*, pp. 25-44, consulté le 03/04/2018.
- Dominique Lagorgette, « Insultes et *sounding* : du rituel à l'exclusion ? », in *La Communauté. Fondements psychologiques et idéologiques d'une représentation identitaire*. J. Derive et S. Santi eds., Grenoble, MSH-Alpes ; 117-148.
- Évelyne Larguèche, « L'injure à la trace », *Les Insultes en français : de la recherche fondamentale à ses applications*, *op. cit*., pp. 75-93.
- Cyril Le Meur, « Le silence du texte (II) ». Voix à la théorie, (ce texte fait suite à l'article intitulé « Le silence du texte – La fondation du langage adressé » paru dans *Poétique* n°165, février 2011.
- Benaouda Lebdai, « Les écrivains migrants : constructeurs d'une globalisation équilibrée Afrique/Europe », in *Ecrire l'Afrique-Monde,* (dir.) Achille Mbembe et Felwine Sarr, Dakar, Jimsaan, 2017, pp. 79-95.
- Wazha Lopang, "No place for Gays: Colonialism and the African Homosexual in African Literature", Department of English University of Botswana Faculty of Humanities Private Bag UB 00703 Gaborone Botswana, *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 4, No. 9(1); July 2014.
- Guy Ménard, «Éthique et homosexualité : la part de l'immoralisme », in *Nouveau regard sur l'homosexualité, op. cit.,* pp. 83-98.
- Denis Müller, « L'éthique homosexuelle : un défi à l'éthique chrétienne traditionnelle », in *Nouveau regard sur l'homosexualité, op. cit*., pp. 13-40.

- Pierre Pelletier, « Psychanalyse et éthique des homosexuels », in *Nouveau regard sur l'homosexualité, op. cit*., pp. 99-112.
- Jeremy Punt. 2008. 'Intersections in queer theory and postcolonial theory, and hermeneutical spin-offs' The Bible and Critical Theory4, https://www.researchgate.net/publication/228639620_Intersections_in_Queer_Theory_and_Postcolonial_Theory_and_Hermeneutical_Spin-Offs, consulté le 22/05/2019.
- Michaël Riffaterre, « La trace de l'intertexte », *La Pensée*, nº 215, 1980, pp. 4-7.
- Dan Van Raemdonck, « Les mots pour l'homaudire » [article] tiré de l'ouvrage collectif *Les Insultes en français : de la recherche fondamentale à ses applications (linguistique, littérature, histoire, droit)*, sous la direction de Dominique Lagorgette, Chambéry, Université de Savoie, 2009, 31-43.
- Nicolas Sarrasin, « Comprendre les distorsions identitaires et les déséquilibres pour mieux les maîtriser », article cité sur le blog « NicolasSarrasin.com : être-vivre-grandir », consulté le 20/02/2019.
- Vincent K. Simedoh, « Sami Tchak, *Hermina* : l'intertextualité ou une réflexion sur l'art romanesque », *Ethiopiques* NUMERO 75, Littérature, philosophie et art, 2ème semestre 2005, pp. 1-6. http://ethiopiques.refer.sn/spip.php?article1032, consulté le 19/04/2019.

- Jean-Luc Solère, « Silence et philosophie » [article], *Revue Philosophique de Louvain* / Année 2005 / Volume 103 / Numéro 4 / pp. 613-637.
- Phillipe Sollers, « Niveaux sémantiques d'un texte », in *Théorie d'ensemble*, Paris, 1968, p. 75.

Résumé :

En choisissant de travailler sur les représentations de l'homosexualité dans les pays francophones d'Afrique subsaharienne, nous poursuivions trois objectifs à portée de main. S'insurgeant contre le silence de plusieurs universitaires dudit continent à aborder la thématique de l'homosexualité dans leurs travaux scientifiques, faire de celle-ci notre réflexion s'est donc imposé à nous de façon impérative. En effet, notre premier objectif (épistémologique) était de s'intéresser à cette thématique qui demeure encore un champ quasi inexploré et inexploité en littérature en milieux francophones d'Afrique afin de réfléchir sur les problématiques que soulève cette sexualité si prégnante aujourd'hui. En d'autres termes, le manque d'intérêt de ces universitaires a produit en nous un effet sans doute doublé et dont l'aboutissement de ce travail peut prétendre être l'écho. Signalons que si les œuvres de fictions abondent il n'en est pas ainsi des travaux scientifiques sur le sujet. L'autre but visé, cette fois-ci pragmatique, consistait à infirmer l'idée selon laquelle l'homosexualité serait une sexualité exogène à l'Afrique. Une conception qui rend plus mal à l'aise les personnes homosexuelles qui se sentent mises à part à cause de leur sexualité. Comme nous l'avons amplement montré à la lumière des travaux de Charles Gueboguo, l'homosexualité est transculturelle et donc elle a toujours existé au sein de plusieurs peuples africains. En revanche, son questionnement actuel n'est pas celui que connurent les sociétés passées. Les mœurs changent avec le temps, les hommes y compris. C'est donc une conviction pour nous de (re)donner l'estime de soi, la confiance et la considération à ces personnes marginalisées sexuellement et/ou identitairement. Ce faisant, nous avons mis l'accent sur l'acceptation, l'affirmation et la représentation de soi, de son homosexualité. Le dernier objectif est beaucoup plus personnel et il voudrait satisfaire une curiosité intellectuelle. Pourquoi cette sexualité suscite-t-elle autant de débats de nos jours, divise-t-elle des familles ou des foyers dans certains pays, pourtant si insignifiante dans l'Antiquité grecque ? L'homosexualité est-elle seulement un acte sexuel entre deux ou plusieurs personnes de même sexe ou va-t-elle au-delà de la génitalité ? Des interrogations que nos nombreuses lectures et surtout nos analyses ont permis de comprendre autrement qu'avec un regard judicateur ou une attitude intolérante envers les personnes homosexuelles.

Mots clé :

1. homosexualité
2. insultes
3. silence
4. transvaluation
5. orientation sexuelle
6. sexualité

Abstract :

By choosing to work on representations of homosexuality in French-speaking sub-Saharan African countries, we pursued three goals at our fingertips. Insurgency against the silence of several African scholars to address the theme of homosexuality in their scientific work, to make it our reflection has therefore imposed itself on us imperatively. Indeed, our first objective (epistemological) was to take an interest in this theme, which still remains an almost unexplored and untapped field of literature in French-speaking Africa, in order to reflect on the issues raised by this highly pregnant sexuality today. In other words, the lack of interest of these scholars has undoubtedly drove in us an extra motivation whose result of this work can claim to be the echo. It should be noted that while fiction works abound, this is not the case for scientific work on the subject. The other aim, this time pragmatic, was to refute the idea that homosexuality is an exogenous sexuality to Africa. An idea that makes gay people more uncomfortable and feel apart because of their sexuality. As we have amply demonstrated in the light of Charles Guebogo's work, homosexuality is transcultural and therefore it has always existed among many African peoples. However, its current questioning is not that of past societies. Morals change with time, including men. It is therefore a conviction for us to (re)store self-esteem, trust and consideration to those people who are marginalized because of their sexual orientation. In doing so, we have emphasized acceptance, affirmation and self-representation of one's homosexuality. The last goal is much more personal and it aims at satisfying an intellectual curiosity. Why does this sexuality arouse so much debate these days, divide families or homes in some countries, yet so insignificant in Greek antiquity? Is homosexuality only a sexual act between two or more people of the same sex or does it go beyond genitality? Queries that our many readings and above all our analyzes have allowed to understand otherwise than with a look judge or intolerant attitude towards homosexuals.

Keywords:

1. homosexuality
2. Insults
3. Silence
4. Transvaluation
5. Sexual orientation
6. Sexuality

Index des notions et des noms propres (A à Z)

A

Appiah, Kwame Anthony _____ 68, 317
Ariňo, Philippe 51, 52, 325

B

Behr, Mark _____ 131, 316
Bisaillon, Réjean_____ 13, 14, 15, 318, 320
Bouraoui, Nina _____ 56, 268, 276, 316
Bourcier, Marie-Hélène _14, 43, 94, 95, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 111, 317, 327
Butler, Judith_ 56, 62, 95, 98, 130, 138, 139, 148, 153, 157, 197, 209, 218, 248, 255, 267, 270, 317

C

Castaňeda, Marina_____ 149, 260, 261, 298, 317
de Chanay, Hugues Constantin _____ 58, 320
Chetcuti, Natacha _____ 47, 147, 256, 264, 305, 317
Chevalier, Yannick _____ 58, 320
Collins, Patricia Hill _ 30, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 169, 238, 241, 242, 243, 257, 271, 291, 303, 310, 311, 317, 327
Corraze, Jacques _____ 223, 317

D

Delorme, Wendy _____ 130, 205, 206, 207, 316
Demczuk, Irène _____ 22, 320
Derrida, Jacques_____ 60, 61, 97, 119, 317
Despentes, Virginie _____ 130, 203, 204, 205, 209, 212, 316
Dorais, Michel _____ 12, 13, 320

E

Ekotto, Frieda__11, 15, 18, 21, 24, 25, 26, 58, 135, 140, 141, 150, 170, 173, 174, 175, 176, 198, 200, 210, 211, 236, 238, 239, 241, 242, 245, 246, 253, 254, 259, 261, 263, 272, 277, 285, 287, 288, 299, 300, 316, 317
Eribon, Didier __ 96, 102, 103, 104, 139, 148, 154, 189, 218, 247, 248, 249, 253, 254, 255, 260, 298, 318

F

Fanon, Frantz _____ 82, 318
Faure, Valentine _____ 198, 320
Foucault, Michel36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 59, 67, 69, 70, 71, 94, 125, 218, 247, 297, 298, 306, 318, 320

G

Gays 12, 14, 16, 17, 22, 40, 79, 101, 103, 111, 126, 131, 150, 165, 169, 189, 193, 197, 207, 218, 247, 255, 272, 291, 307, 310, 321, 328
Genet, Jean _____ 18, 28, 40, 316, 317
Gueboguo, Charles35, 45, 48, 64, 65, 66, 68, 69, 71, 83, 307, 308, 314, 318, 320, 323

H

Hammer, Françoise _____ 55, 320
Homosexualité_ 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 56, 57, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 96, 99, 102, 106, 107, 108, 110, 130, 131, 135, 136, 137, 140, 144, 148, 149, 150, 151, 156, 162, 169, 172, 173, 176, 182, 183, 184, 188, 190, 193, 199, 201, 202, 203, 205, 206, 215, 216, 218, 221, 223, 225, 228, 231, 233, 234, 235, 237, 240, 251, 252, 254, 255, 259, 260, 261, 262, 263, 267, 271, 272, 273, 276, 284, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 309, 312, 313, 314, 317, 318, 320, 321, 323, 324, 326, 327, 328

I

Insultes___11, 30, 34, 36, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 62, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 150, 152, 155, 156, 157, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 196, 218, 221, 306, 311, 312, 318, 320, 321, 324, 326, 327

K

Kristeva, Julia _____ 191, 192, 318, 320, 321

L

Labosse, Lionel _____ 6, 318
Lagorgette, Dominique 34, 54, 132, 133, 136, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 155, 156, 164, 318, 321
Larguèche, Evelyne _____ 57, 157
Lebdai, Benaouda _____ 127, 321
Le Meur, Cyril _____ 177, 182, 321
Lesbiennes ___12, 14, 16, 17, 22, 25, 30, 40, 47, 94, 95, 101, 102, 103, 107, 111, 126, 141, 146, 150, 151, 189, 198, 210, 218, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 255, 256, 257, 258, 259, 263, 271, 291, 310, 317, 320
Lobe, Max _11, 15, 18, 19, 21, 26, 27, 57, 58, 137, 160, 162, 164, 185, 201, 265, 272, 273, 290, 316
Lopang, Wazha _____ 79, 321
Louis, Edouard _____ 215

M

Mabanckou, Alain _____ 82, 83, 318
Magnier, Bernard _____ 122, 319
Maingueneau, Dominique_____ 230, 319
Martel, Frédéric_____ 12, 40, 42, 114, 319
Matoko, Berthrand Nguyen __11, 15, 19, 20, 21, 23, 24, 52, 60, 77, 90, 137, 143, 144, 147, 152, 158, 160, 166, 183, 186, 202, 203, 225, 230, 232, 249, 250, 271, 292, 316
Mbembe, Achille 14, 34, 64, 65, 67, 68, 76, 77, 78, 127, 307, 308, 319, 321

O

Orientation sexuelle13, 14, 17, 19, 21, 27, 29, 31, 40, 43, 45, 46, 48, 49, 50, 53, 66, 75, 80, 96, 100, 102, 103, 106, 108,

131, 141, 160, 161, 169, 176, 182, 183, 185, 188, 191, 193, 194, 221, 222, 224, 226, 230, 232, 234, 235, 243, 247, 251, 255, 259, 262, 263, 266, 269, 270, 272, 273, 276, 285, 292, 293, 298, 299, 300, 302, 303, 305, 308, 313, 324, 329

P

Pastre, Geneviève _____ 15, 229, 247, 272, 319
Peers, Lynda_____ 22, 320
Pratique homosexuelle _____ 136, 192, 303
Punt, Jeremy _____ 243, 321

Q

Queer _14, 16, 30, 43, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 106, 108, 109, 110, 126, 243, 244, 245, 309, 317, 321, 327

R

Raemdonck, Dan Van _____ 54, 145, 321

S

Sarrasin, Nicolas_____ 165, 322
Sartre, Jean-Paul _____ 82, 260, 319
Sexualité_6, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 25, 29, 34, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 45, 47, 49, 52, 59, 60, 62, 64, 67, 71, 75, 76, 77, 79, 80, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 92, 94, 95, 97, 100, 102, 103, 106, 107, 111, 112, 115, 119, 125, 127, 130, 135, 137, 140, 142, 147, 151, 152, 169, 170, 172, 182, 184, 187, 189, 197, 201, 202, 203, 204, 206, 216, 218, 221, 225, 229, 231, 233, 234, 235, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 251, 252, 254, 255, 257, 259, 260, 263, 264, 265, 267, 272, 277, 279, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 302, 303, 305, 306, 309, 310, 312, 313, 317, 318, 323, 324
Silence _____ 53, 175, 322, 325, 328
Silence des homosexual-le-s _____ 176, 189, 324
Solère, Jean-Luc Solère _____ 53, 175, 322
Spivak, Gayatri Chakravorty _____ 119, 120, 154, 319

T

Tchak, Sami ___7, 9, 11, 16, 20, 21, 27, 28, 29, 90, 142, 148, 153, 169, 171, 173, 176, 177, 178, 189, 191, 192, 193, 194, 215, 288, 289, 316, 319, 322
Teresa de Lauretis _____ 318
Transvaluation_____ 59, 325

V

Vallejo, Fernando _____ 272, 279, 280, 281, 283, 316

W

Wilde, Oscar _____ 28, 39, 190, 193, 247, 317

Table des matières

SOMMAIRE…… p. 3

Dédicace…… p. 4

Gratitude…….…… p. 5

Exergue……. p. 6

INTRODUCTION GENERALE…… p. 7

PREMIERE PARTIE : HISTORIOGRAPHIE DE L'HOMOSEXUALITE ET MODELISATION DES APPROCHES THEORIQUES CONVOQUEES…… p. 33

Chapitre 1 : Définitions et contextualisation des concepts clés du sujet…… p. 36

I. 1.1. L'homosexualité : sens, variations et occurrences spatio-temporelles……. p. 36

I. 1.2. Le silence des sujets homosexuels……. p. 50

I. 1.3. De la violence verbale : les insultes homophobes……. p. 52

I.1.4. La transvaluation : une alternative des homosexuel-le-s ?..... p. 59

Chapitre 2 : Quelques variations de l'homosexualité dans les sociétés africaines d'hier à aujourd'hui……p. 63

I. 2.1. Le vide conceptuel et/ou linguistique et les rites initiatiques……p. 64

I. 2.1.a. Le vide conceptuel et/ou linguistique……p. 64

I. 2.1.b. les rites initiatiques……..……p. 68

I. 2.2. L'« homosexualité comme symptôme de la dépravation absolue » ?.....p. 76

I. 2.3. Yambo Ouologuem : entre lucidité, audace et pragmatisme……p.80

Chapitre 3 : Modélisation des approches théoriques convoquées……p. 94

I. 3.1. La théorie queer selon Marie-Hélène Bourcier…….……p. 94

I. 3.2. *La Pensée féministe noire* de Patricia Hill Collins……p. 111

I. 3.2.a. *La Pensée féministe noire* : articulation et fondement……p. 112

I. 3.2.b. Vers une dimension épistémologique de *La Pensée féministe noire*……..……p. 118

DEUXIEME PARTIE : ‘’DES MOTS POUR L'HOMAUDIRE” AUX MAUX POUR SE TAIRE ET/OU AUX MOTS POUR LE DIRE : ENTRE INSULTES, SILENCE ET TRANSVALUATION……p. 129

Chapitre 4 : De la violence verbale : des termes d’adresse aux assauts verbaux……p. 131

II. 4.1. Insultes : définitions et quelques approches méthodologiques et/ou théoriques...…p. 132

II. 4.2. les insultes homophobes : entre idées reçues et stigmatisation……p. 146

II. 4.3. Les moqueries liées aux aspects physiques et/ou physiologiques……p. 152

II. 4.4. l’autodénigrement : une arme verbale contre soi-même……..……p. 161

Chapitre 5 : « Les masques ont le dernier mot » (Tchak)……. ……p. 168

II. 5. 1. Silence des homosexuel-le-s……p. 169

II. 5. 2. Al Capone le Malien ou l’archétype du silence……p. 175

II. 5. 3. L’isolement dû à une frustration par rapport à son homosexualité……p. 183

II. 5. 4. Silence pris en charge par l’écriture ou l’écriture du silence…….……p. 188

Chapitre 6 : Vers une libération sexuelle : le cas de certains personnages gays et lesbiens……..……p. 196

II. 6. 1. La volonté de choquer ou de s’opposer en s’opposant ?.....p. 197

II. 6. 2. L’écriture comme arme de la subversion sexuelle…….……p. 207

TROISIEME PARTIE : HOMOSEXUALITE, UNE REALITE FACTUELLE. DE L'IDENTITE ASSIGNEE A LA CONSTRUCTION DE SOI OU DE SON ORIENTATION SEXUELLE……p. 219

Chapitre 7 : Les personnages du corpus au cœur des identités raciale, culturelle et sexuelle……...……p. 222

III. 7.1. Une double identité qui dérange : Africain et homosexuel……p. 224

III. 7.1.a. La liberté d'être heureux/se……p. 224

III. 7.1.b. Souffrir pour son orientation sexuelle……p. 226

III. 7.1.c. Difficile intégration dans l'espace gay……p. 230

III. 7.2. Les personnages homosexuels : de l'autodéfinition à l'autodétermination……p. 233

Chapitre 8 : L'érotisme homosexuel de certains personnages littéraires……p. 272

III. 8.1. hymne à l'être aimé-e et/ou déification de l'aimant-e……p. 273

CONCLUSION GENERALE……..……p. 305

BIBLIOGRAPHIE……p. 316

INDEX……p. 323
Table des matières……..…p. 325