

Aminata Cécile Mbaye

# Les discours sur l'homosexualité au Sénégal

L'analyse d'une lutte représentationnelle



**AVM.edition**

## Les discours sur l'homosexualité au Sénégal



Aminata Cécile Mbaye

# Les discours sur l'homosexualité au Sénégal

L'analyse d'une lutte représentationnelle



**AVM.edition**

Aminata Cécile Mbaye a effectué son doctorat à la Bayreuth Graduate School of African Studies (BIGSAS), après des études de philosophie et d'anthropologie, réalisées à l'Université Paris I Panthéon Sorbonne et à l'Institut du Développement Économique et Social (IEDES). Elle enseigne depuis plusieurs années à la Chaire d'Études Romanes et Comparées de l'Université de Bayreuth.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

AVM - Akademische Verlagsgemeinschaft München 2018  
© Thomas Martin Verlagsgesellschaft, München

Umschlagabbildung: © Aminata Cécile Mbaye

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urhebergesetzes ohne schriftliche Zustimmung des Verlages ist unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Nachdruck, auch auszugsweise, Reproduktion, Vervielfältigung, Übersetzung, Mikroverfilmung sowie Digitalisierung oder Einspeicherung und Verarbeitung auf Tonträgern und in elektronischen Systemen aller Art.

Alle Informationen in diesem Buch wurden mit größter Sorgfalt erarbeitet und geprüft. Weder Autorin noch Verlag können jedoch für Schäden haftbar gemacht werden, die in Zusammenhang mit der Verwendung dieses Buches stehen.

e-ISBN (ePDF) 978-3-96091-525-6  
ISBN (Print) 978-3-95477-086-1

AVM - Akademische Verlagsgemeinschaft München  
Schwanthalerstr. 81  
D-80336 München

[www.avm-verlag.de](http://www.avm-verlag.de)

**A Guilène Lalung, Louis Lalung  
et Giorgio Brocco**



# Table des matières

<b>Remerciements</b>	<b>13</b>
<b>Introduction</b>	<b>15</b>
<b>1. Théories, méthodes et corpus</b>	<b>27</b>
1.1. L'analyse du discours : une démarche interdisciplinaire ?	27
1.1.1. Discours et histoire	33
1.1.2. Aucune énonciation n'est neutre	38
1.1.3. Le discours émane d'un dialogue	51
1.2. L'analyse du discours au service d'une réflexion sur le social	59
1.2.1. Les « formations discursives » au cœur d'une « Archéologie du savoir »	60
1.2.2. L'analyse du discours : la mise en avant d'une « hétérogénéité discursive »	69
1.2.3. Discours, pouvoir, norme et idéologie	79
1.3. L'homosexualité au service d'une construction et représentation de la réalité	90
1.3.1. L'homosexualité au service d'une représentation de l'autre	96
1.3.2. L'homosexualité au service d'une représentation de soi	99
1.3.3. L'homosexualité au service d'une représentation imaginaire de la société	102
<b>2. La mentalité et la sexualité sénégalaise en question</b>	<b>107</b>
2.1. Sexualité, colonisation et homosexualité au 19e siècle	108
2.1.1. La sexualité du sénégalais et de l'Africain au cœur de l'entreprise coloniale	112
2.1.2. L'Homosexualité entre nature et culture	124
2.2. Sexualité et acculturation	130
2.2.1. Lévy-Bruhl et la psychiatrie coloniale : L'indigénisation des populations africaines	130
2.2.2. L'impuissance sexuelle et l'homosexualité comme signes d'une acculturation	143

2.3. Religion et genre : relecture et repositionnement des identités dans le mouvement réformiste sénégalais des années 1950-1960	155
2.3.1. Emergence et revendications du « réformisme » sénégalais	156
2.3.2. La famille et l'hétérosexualisation de la société dans le discours réformiste sénégalais	167
2.4. Questionnements identitaires et travestissement des genres dans <i>Xala</i> de Ousmane Sembène et <i>Le revenant</i> de Aminata Sow Fall	179
2.4.1. Poétique du changement social	181
2.4.2. Plurivocité, transgénéricité et troubles des genres	192
<b>3. L'homosexualité au Sénégal : La création d'une actualité</b>	<b>207</b>
3.1. La représentation de l'homosexualité dans le discours religieux sénégalais des années 1980	208
3.1.1. L'homosexualité au service de la crise dans les médias religieux : l'exemple de Djmara	214
3.1.2. L'homosexualité au service de la crise dans les médias religieux sénégalais : l'exemple de Walfadjri	226
3.2. Le « dissensus » autour de la question de l'homosexualité au Sénégal	242
3.2.1. Religion, sida et homosexualité : un discours paradoxal	245
3.2.2. La décennie 2000 : l'explosion discursive sur l'homosexualité	255
3.3. La fabrique de l'identité homosexuelle	278
3.3.1. L'homosexualité et sa mise en scène médiatique	283
3.3.2. Les associations MSM : l'émergence de nouveaux acteurs	301
<b>4. L'homosexualité au Sénégal au cœur d'une démarche esthétique littéraire et cinématographique</b>	<b>307</b>
4.1. L'unicité du genre en question	310
4.1.1. La transgénéricité créatrice	313
4.1.2. Plurilinguisme et création d'une société multiforme	331

4.2. Des identités en mouvement	349
4.2.1. Le mouvement des damnés	351
4.2.2. Les parades spatiales entre subordination et libération	361
4.3. L'homosexualité au cœur d'une réflexion sur notre présent	373
4.3.1. L'homosexualité au service d'une réflexion sur la violence	374
4.3.2. L'homosexualité au service de la critique de l'hétéronormativité	380
4.3.3. L'homosexualité au service de l'expression du plaisir	391
<b>5. Conclusion</b>	<b>397</b>
<b>6. Bibliographie</b>	<b>409</b>
6.1. Sources	409
6.1.1. Monographies	409
6.1.2. Romans	411
6.1.3. Articles, revues et journaux	411
6.1.4. Films	416
6.2. Ouvrages théoriques et littérature secondaire	416
6.2.1. Monographies	416
6.2.2. Romans et contes	424
6.2.3. Articles	424
6.2.4. Thèses	436



## Table des illustrations

Figure 1: Dessin “Le Khessal. Méfaits et dangers”	204
Figure 2: Page de couverture <i>Djamra</i>	224
Figure 3: Dessin <i>Djamra</i>	225
Figure 4: Dessin <i>Djamra</i>	225
Figure 5: Photographie <i>Walfadjri</i>	235
Figure 6: Page de couverture <i>Halte Sida</i>	246
Figure 7: Photo du colloque “Sida et religion”	247
Figure 8: Page de couverture <i>Islam et Sida</i>	249
Figure 9: Dessin accompagnant le dossier sur l’homosexualité de <i>L’Info</i>	286
Figure 10: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka	327
Figure 11: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka	328
Figure 12: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka	329
Figure 13: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka	329
Figure 14: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka	367
Figure 15: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka	367
Figure 16: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka	368
Figure 17: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka	368
Figure 18: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka	369
Figure 19: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka	371
Figure 20: Image du film <i>Karmen Geï</i> de Joseph Gaï Ramaka	372
Figure 21: <i>Karmen Geï</i> (2001) de Joseph Gaï Ramaka	393
Figure 22: <i>Karmen Geï</i> (2001) de Joseph Gaï Ramaka	394



## Remerciements

Je souhaite remercier la Bayreuth Graduate School of African Studies (BIGSAS) pour son support financier sans lequel ce livre n'aurait pas pu avoir lieu.

Cette thèse n'aurait pas pu advenir sans les rencontres et discussions qui ont jalonné mes années de recherche. Pour cela, je tiens à remercier les nombreuses personnes que j'ai rencontrées sur le terrain, en particulier les militants des organisations MSM ; ils m'ont accordé leur confiance et ont ainsi contribué à l'élaboration de ma recherche.

Je remercie également ma directrice de thèse, Ute Fendler, pour son aimable disponibilité et son écoute.

Je témoigne ma reconnaissance à Jean-Pierre Dozon, qui m'a encouragé, au début de ma recherche et dont la pensée a nourri certaines de mes interrogations.

Je remercie également très chaleureusement Viviane Azarian. Elle a su me faire partager ses connaissances des théories littéraires et m'a ainsi conduite à revoir certains de mes présupposés méthodologiques et théoriques.

Je témoigne aussi ma reconnaissance à tous les chercheurs et experts qui ont bien voulu porter un intérêt à mon travail, en particulier : Marc Epprecht qui a gentiment accepté de relire ma thèse et a su me faire bénéficier de son expertise et ses connaissances ; Cheikh Ibrahima Niang, que j'ai rencontré au Sénégal au début de ma thèse et qui m'a tout de suite encouragé à poursuivre mon travail et mon questionnement ; Fattou Sow, Codou Bop et Jules Falquet, ces dernières m'ont permis d'affiner ma réflexion théorique sur le féminisme et le féminisme en Afrique.

Je remercie BIGSAS et l'Université de Bayreuth pour leur soutien financier, sans lequel il aurait été difficile de me rendre sur le terrain et de participer à des conférences.

Enfin, j'adresse ma reconnaissance à ma famille, mon frère Mambaye, ma grand-mère Berthe et mon père Amdiatou, ainsi qu'à mes ami(e)s : Shirin, Eva, Sokol, Maroua ; ils sont restés à mon écoute, durant toutes ces années et m'ont constamment encouragé à persévérer dans mon travail.

## Remerciements

Pour finir, j'adresse toute ma gratitude à Guilène Lalung, ma mère, Louis Lalung, mon oncle et Giorgio Brocco, à qui cette thèse est dédiée. Ils m'ont apporté un soutien inestimable tout au long de cette recherche et ont contribué, de par leurs corrections et relectures minutieuses à la réalisation et la finalisation de ce travail.

## Introduction

Les relations sexuelles entre personnes du même sexe font l'objet d'un déni considérable dans plusieurs pays d'Afrique. Au Sénégal, la condamnation de l'homosexualité s'appuie sur l'article 319 du Code pénal :

[...] sera puni d'un emprisonnement d'un à cinq ans et d'une amende de 100.000 à 1.500.000 francs, quiconque aura commis un acte impudique ou contre nature avec un individu de son sexe. Si l'acte est commis avec un mineur de 21 ans, le maximum de la peine sera toujours prononcé.<sup>1</sup>

Comme le note la juriste sénégalaise Fatou Kiné Camara, cette pénalisation, votée par l'Assemblée Nationale, le 13 juillet 1965, résulte, à cette époque, d'une volonté d'harmonisation du texte sénégalais avec le Code pénal français. En effet, en 1960, la France avait élargi les peines d'outrages à la pudeur à toute personne qui s'adonnaient à un : « *acte contre nature avec un individu de son sexe* », sans limitation d'âge.<sup>2</sup> Il faudra attendre l'année 1982 pour que l'homosexualité soit définitivement dépénalisée dans ce pays. Dans ce contexte, il semble que les lois répressives concernant l'homosexualité, au Sénégal, soient liées aux vestiges de l'occupation coloniale :

Ainsi, en refusant d'abroger la disposition du Code pénal faisant de l'homosexualité un délit, la République laïque et démocratique du Sénégal, loin de protéger ses valeurs fondamentales de société, consacre en fait une idéologie extra-africaine. Toutefois, pendant longtemps, justement du fait de sa qualité de pièce rapportée non conforme aux us et coutumes des Sénégalais, les juges se montraient fort peu enclins à condamner sévèrement les très rares cas de relations contre nature avec personnes du même sexe qui arrivaient dans leurs prétoires.<sup>3</sup>

Cette absence de condamnation judiciaire corrobore les thèses de certains chercheurs soulignant la relative tolérance de la société sénégalaise

---

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

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

3 Ibid.

envers les « homosexuels », ou pratiques homosexuelles. Ces derniers appuient leurs propos en convoquant la figure du *goorjigeen* (signifiant homme-femme en wolof). Ces hommes se travestissaient en femmes lors de grandes cérémonies, durant lesquelles ils assistaient les *driankés*, à savoir des femmes occupant une certaine importance sociale. A ce propos, Cheikh Niang note, dans une interview réalisée dans le quotidien *L'Observateur*, après l'affaire du « Mariage de Mbao »,<sup>4</sup> que : « *Les femmes leaders, qui menaient les grandes mobilisations sociales, avaient autour d'elles des homosexuels. Il y avait systématiquement des homosexuels qui habitaient dans leur cour.* »<sup>5</sup> Nous reviendrons dans notre troisième chapitre sur les différentes interprétations attribuées au rôle du *goorjigeen*, ainsi que sur la difficulté de traduire ce terme par celui d'homosexuel. En effet, comme le rappelle Henriette Gunkel, le terme homosexuel renvoie à une histoire occidentale spécifique et ne « *décrit pas la complexité des différentes pratiques sexuelles entre personnes du même sexe* » :

As a number of scholars have pointed out, there is a whole range of historical and cultural evidence of male and female same-sex intimacy throughout the continent – as in any other part of the world. The different forms of same-sex intimacy, however, were not necessarily labeled as 'homosexual' throughout history and cultures. The term 'homosexuality', as we have come to understand it in the West through more than three decades of feminism and gay liberation, does not describe the complexities of same-sex practices throughout history.<sup>6</sup>

La présence de telles identités témoignait alors d'une pensée singulière du genre, commune à d'autres pays africains. L'inversion des rôles genrés pouvait se comprendre comme une stratégie de contournement de la prohibition des relations sexuelles entre personnes du même sexe. Patrick Awondo, dont la thèse de doctorat portait sur l'homosexualité au Cameroun, décrit un phénomène analogue dans son étude sur les

---

4 Nous reviendrons sur cette affaire, qui amorça une série de réactions homophobes dans le pays, voir p. 215 de la présente étude.

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

6 Gunkel, Henriette, *The Cultural Politics of Female Sexuality in South Africa*, New York, Routledge, 2010, p. 26.

Beti. En effet, dans cette société, la personne humaine émane d'une pluralité de personnes, plus précisément : plusieurs âmes se rattachent à un individu. L'une de ces âmes, nommée « *Evu* », est un « organe adventice », doté de la capacité de se dédoubler et de participer à certaines activités nocturnes, telles que des pratiques homosexuelles. L'homosexualité, rattachée à *Evu*, relève ainsi donc du monde de la nuit ou de la sorcellerie

L'homosexualité chez les Beti est donc une « *sexualité des doubles* » dans un univers parallèle. Ces doubles sont animés par l'évu qui est censé attribuer des pouvoirs et qualités exceptionnelles à celui qui le détient. Ce dernier a ainsi la possibilité de sortir de lui-même et d'entrer dans cette société parallèle avec un sexe différent. Ce qui va lui permettre d'« aller avec » les gens de même sexe dans sa vie normale qui sont restés dans leur apparence naturelle.<sup>7</sup>

Toutefois, dans ce cas, souligne Awondo, la pratique homosexuelle, reléguée à un monde parallèle, relève de la « clandestinité » et revêt donc, dans le monde « réel », un caractère illégitime. Toutefois, les pratiques homosexuelles n'étaient pas partout proscrites.

Dans son article « Sexual inversion among the Azande »,<sup>8</sup> Evans-Pritchard explique ainsi que l'« homosexualité » masculine était acceptée chez les Azande (Soudan), avant l'arrivée des européens. Dans cette société, les hommes de chaque royaume étaient répartis dans les compagnies militaires en fonction de leur statut marital et les membres célibataires avaient l'habitude de prendre des « *boy-wives* », c'est-à-dire des « *homme-femme* ». Cette pratique permettait d'éviter les relations adultérines entre les hommes célibataires et les femmes déjà mariées. La pratique homosexuelle palliait, dans la communauté, à un manque de femmes, dû notamment à la polygamie de certains hommes influents. Le mariage exigeait une certaine richesse, qui excluait par conséquent une partie des jeunes hommes du royaume :

7 Awondo, Simon Patrick, « L'homosexualité dans les représentations sociales camerounaises : esquisse d'une anthropologie à partir des Beti », *Le séminaire gai*, [en ligne], 2006, p. 4, (Page consultée le 22.05.16), URL : <[http://semgai.free.fr/doc\\_et\\_pdf/Awondo.pdf](http://semgai.free.fr/doc_et_pdf/Awondo.pdf)>.

8 Evans-Pritchard, Edward E., « Sexual inversion among the Azande », *American Anthropologist*, vol. 72, Issue 6, 1970, p. 1428-1434.

Most young men consequently married late – well into their twenties and thirties – and, because, girls were engaged (in a legal sense married) very young, often at birth, the only way youths could obtain satisfaction from a woman was in adultery. But that was a very dangerous solution to a young man's problem [...] So, the risk being too great, it was the cautious bachelors in the military companies who were living at court, if they were not content to masturbate – a practice to which no shame is attached, though a young man would not do it in public – to marry boys and satisfy their sexual needs with them. A youth of position in his company might have more than one boy (*kumba gude*). To these boys their warrior mates were *badiya ngbanga* 'court lovers'.<sup>9</sup>

Cependant, dans la même société, à l'inverse des hommes, les pratiques lesbiennes étaient prohibées. Toutefois, Evans-Pritchard constate que ce type de relations était courant, notamment dans les maisons polygames, où les co-épouses entretenaient des relations entre-elles. Néanmoins, ces rapports devaient rester cachés et étaient risqués. Evans-Pritchard prend l'exemple des rois Bazingbi, Gbugwe et Wando qui exécutèrent nombre de leurs épouses en raison de tels faits. Ce motif rendait toutefois suspecte toute amitié féminine, puisqu'elles pouvaient dissimuler une attirance sexuelle. Dans son article « Is the Female Husband a Man ? Woman/Woman Marriage Among the Nandi of Kenya », Regina Smith Oboler montre, au contraire, que la société Nandi (Kenya) acceptait le mariage entre femmes, à condition que les deux épouses n'aient pas de relations sexuelles.<sup>10</sup> En outre, la femme/mari (« *Female-Husband* ») devait avoir plus de quarante ans, n'ayant pas d'enfant, elle se mariait en vue d'adopter les fils de sa conjointe et ainsi d'en faire ses héritiers. La relation entre la femme-mari (« *Female-Husband* ») et son épouse était similaire à celle prévalant entre le mari et sa femme, à l'exception notoire d'une absence de sexe entre les époux. Ce constat est partagé par Ifi Amadiume, qui s'en prend, dans son livre *Male Daughters, Female Husbands* à la récupération de ces identités par certaines féministes lesbiennes noires américaines, pour justifier leur choix de vie :

---

9 Ibid., p. 1429.

10 Oboler, Regina Smith, « Is the Female Husband a Man? Woman/Woman Marriage Among the Nandi of Kenya », *Ethnology*, vol. 19, n°1, 1980, p. 69.

There are already some indications that Black lesbians are using prejudiced interpretations of African situations to justify their choices of sexual alternatives which have roots and meaning in the West. Black lesbians, for example, looking into African women's relationships and interpreting some as lesbian [...] Such interpretation of, for example, the cases cited in this book would be totally inapplicable, shocking and offensive to Nnobi women, since the strong bonds and support between them do not imply lesbian sexual practices.<sup>11</sup>

Néanmoins, l'idée selon laquelle les *Female-Husbands* n'entretenaient pas de relations sexuelles avec leur partenaire féminine est discutée par certains chercheurs. Dans son étude sur les Dahoméens, réalisée en 1937, Melville Herkovits considère, au contraire, que de telles relations pouvaient avoir lieu entre les deux épouses.<sup>12</sup> Murray et Carrier ont une opinion similaire, estimant que le silence autour de la dimension sexuelle de ce type de relation est dans une grande majorité dû à un déni scientifique occidental concernant l'homosexualité en Afrique :

Given the broader context of Dahomean sexual behavior, no great leap of the imagination is required to suggest, as did Herkovits, that some of the females involved in woman-woman marriage in Dahomey might also use the relationship as a means of obtaining sexual satisfaction.

Which touches are "sexual" and which are not varies from person to person, and "sex" (as an activity) is not a clearly bounded domain with universally agreed-upon criteria even in one society, let alone cross-culturally. Our assumption is that people who sleep together tend to touch each other, and that touches that are experienced by some as erotic are not experienced as erotic by others.<sup>13</sup>

Nous nous devons de souligner le caractère nouveau des recherches portant sur l'intimité sexuelle entre personnes de même sexe ; ces

---

11 Amadiume, Ifi, *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*, London and New Jersey, Zed Books Ltd., 1998, p. 7.

12 Herkovits, Melville J., « A Note on 'Woman Marriage' in Dahomey », *Africa*, vol. 10, Issue 03, July 1937.

13 Carrier, Joseph M., Murray, Stephen O., « Woman-Woman Marriage in Africa ». In: Murray, Stephen O., Roscoe, Will (ed.), *Boy-Wives and Female Husbands. Studies of African Homosexualities*, London, Macmillan Press Ltd., 1998, p. 265-266.

études datent, pour la majorité d'entre-elles, de la fin du 20<sup>e</sup> siècle. Certains chercheurs attribuent ce silence, en particulier durant la colonisation, à la persistance d'un certain hétérosexisme scientifique. Durant la décennie 1980, Dyne<sup>14</sup> et Aina<sup>15</sup> furent parmi les premiers à questionner l'« homosexualité » et la « bisexualité » en Afrique, condamnant ainsi le consensus scientifique tacite autour du traitement de ces questions dans ce continent. Murray et Roscoe montrèrent, dans *Boy-Wives and Female Husbands. Studies of African Homosexualities*, à travers l'exemple de plusieurs cultures, que les africains se sont toujours engagés dans des relations sexuelles avec des partenaires de même sexe, sans pour autant qu'il y eût une stricte adéquation entre « identité sexuelle » et « comportement sexuel ». Dans la préface de leur livre, ils rappellent ainsi que les historiens et anthropologues occidentaux occultèrent longtemps la présence de pratiques homosexuelles en Afrique,<sup>16</sup> nourrissant ainsi, explicitement ou implicitement, l'idée que ces dernières furent importées dans ces régions par des non-africains (Arabes, Européens). Dans son article, « Homosexuality in "Traditional" Sub-Saharan Africa and Contemporary South Africa »,<sup>17</sup> Stephen O. Murray cite, en guise d'exemple, Edward Gibbon qui écrit, dès 1781, à propos des relations homosexuelles : « *I believe and hope that the negroes in their own country were exempt from this moral pestilence* ». <sup>18</sup> Marc Epprecht analyse d'une manière détaillée la construction de cette représentation de l'Afrique hétérosexuelle, dans son ouvrage *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the AIDS*, qui est, selon lui, générée par la production d'un ensemble de théories raciales, racistes et

---

14 Dyne, Waynes, « Homosexuality in Sub-Saharan Africa: An Unnecessary Controversy », *Gay Books Bulletin*, n°9, 1983.

15 Aina, Tade Akin, « Patterns of Bisexuality in Sub-Saharan Africa », in Tielman, Rob, Carballo, Manuel, Aart, Hendriks, *Bisexuality and HIV/AIDS: A Global Perspective*, Buffalo, Prometheus, 1991.

16 Dans ce contexte, il s'agit de l'Afrique subsaharienne, puisqu'en ce qui concerne les pays maghrébins ou de l'Afrique du nord le discours était tout autre.

17 Murray, Stephen O., « Homosexuality in "Traditional" Sub-Saharan Africa and Contemporary South Africa », *Le séminaire gai*, [en ligne], 2004, (Page consultée le 11.11.2013), URL : <[http://www.semgaï.free.fr/doc\\_et\\_pdf/africa\\_A4.pdf](http://www.semgaï.free.fr/doc_et_pdf/africa_A4.pdf)>.

18 Ibid.

homophobes durant la période coloniale. Il mentionne, notamment, le fait que l'homosexualité était considérée, à cette période, comme une décadence culturelle. Or, les africains, alors perçus comme non civilisés, sauvages ou proches de la nature, ne pouvaient pas souffrir de cette dégénérescence, associée à un degré sophistiqué de culture :

For a long time many Europeans actually considered Africans a distinct species, somewhere between animals and humans on the hierarchy of moral and mental fitness. By definition this meant that they could neither be decadent nor exhibit social traits and behaviors that were assumed to come with sophisticated level of culture. The emerging consensus on homosexuality thus required that Africans conform to the expectation of a supposedly natural heterosexuality and lack of sexual diversity (or even the "higher" emotions like love).<sup>19</sup>

Epprecht révèle les mécanismes de construction de ce que nous pouvons, à la suite de la lecture de son livre, qualifier de « mythe de l'Afrique hétérosexuelle »,<sup>20</sup> retraçant ainsi, selon la description que fait Patrick Awando de son ouvrage : « *la trajectoire historique d'une idée : comment en est-on arrivé à tenir pour acquise l'idée que l'Afrique était une aire exclusivement hétérosexuelle ?* ». <sup>21</sup>

Si le rôle de l'occident dans la perception de ce « mythe »<sup>22</sup> s'affirme prépondérant, cependant, du côté des populations africaines, le silence autour de ces pratiques, appréhendées comme forme de discrétion, ne doit pas être occulté ni négligé. Serena Dankwa analyse cette question en rapport avec sa recherche, réalisée au Ghana, lors de laquelle elle a constaté que les pratiques sexuelles entre femmes, bien qu'étant avérées,

---

19 Epprecht, Marc, *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the AIDS, South Africa*, University of KwaZulu-Natal Press, 2008, p. 40.

20 Nous reviendrons sur la notion de « mythe » dans notre chapitre théorique, qui importante pour penser l'ensemble des discours sur l'homosexualité au Sénégal, voir p. 78-80 de la présente étude.

21 Awando, Patrick, « Marc Epprecht, *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the AIDS, South Africa* », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, [en ligne], n°31, 2010, p. 1, (Page consultée le 01.03.2014), URL : <<http://clio.revues.org/9774>>.

22 Voir sur ce point notre deuxième chapitre.

étaient néanmoins discursivement occultées. Reprenant l'expression d'une des femmes interviewées, Serena Dankwa parle de « marché du silence », « *silence trade* », qu'elle associe aux : « *normes de discrétions qui structurent la société ghanéenne en matière de sexualité* » :

In southern Ghana, the region I am concerned with in this article, sexuality is structured by norms of discretion and indiscretion ascribed to Ghana's dominant ethnic linguistic group, the Akan. Discretion refers to the feeling that impedes the public display of affection between, sexual partners; it prevents explicit talk about one's own or other people's sexual life-especially if that life happens beyond marriage and reproduction. Likewise, intergenerational communication about sexual matters is considered shameful for both sides.<sup>23</sup>

Dans les années 1990, la libéralisation des médias et l'avènement d'églises pentecôtistes, brisent les anciens murs du silence entourant la sexualité, notamment à travers la pratique de la confession, ou de l'aveu, pour reprendre les termes de Foucault.<sup>24</sup> Cette « incitation au discours » a contribué à changer, selon Serena Dankwa, la manière de considérer l'intimité sexuelle entre personnes du même sexe dans le pays. L'auteure témoigne de cette évolution en se référant à sa recherche sur les amitiés féminines, *supi*, au sud du Ghana. Tout comme dans le cas des mariages entre femmes, certains auteurs nient la dimension sexuelle dans de telles amitiés. Néanmoins, les interviews réalisées par Serena Dankwa, notamment avec des femmes âgées, révèlent une autre réalité, indiquant que l'intimité amicale pouvait parfois s'accompagner d'une intimité sexuelle. Néanmoins, cet aspect n'était toutefois pas mis en avant. À partir des années 90, parallèlement à l'avènement d'un discours sur l'homosexualité et le lesbianisme, les relations *supi* ont commencé à être questionnées :

While *supi* is still understood as a sisterly non-sexual friendship by many people, its meaning was problematized as the term became con-

---

23 Dankwa, Serena Owusua, « "It's a Silent Trade" : Female Same-Sex Intimacies in Post-Colonial Ghana », *NORA-Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, vol. 17, n°3, September 2009, p. 193.

24 Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1976.

stitutive of debated demonizing *adult* women's same-sex bonds. Driven by Pentecostal-Charismatic churches, the term was appropriated by media and started making headlines in popular weeklies in the 1990s. In letter to the editor by concerned Christians, "lesbianism" in Ghana is construed as "the outcome of *supi-supi* practices seen on the campuses of especially female teacher training colleges and secondary schools."<sup>25</sup>

Nous pouvons établir une comparaison entre le Sénégal et le Ghana, car dans ces deux pays, la discrétion, ou *sutura*, structure les relations sociales. La *sutura* aide à comprendre en quoi la dimension sexuelle associée au *goorjigeen* reste impensée. Dans la thèse soutenue par Ndèye Gning, les hommes interviewés l'invoquent pour justifier leur désir de rester dans la « clandestinité ».<sup>26</sup> Ce constat ressort également des témoignages des personnes que nous avons rencontrées. Celles-ci nous ont ainsi avoué que la discrétion leur permettait parfois de vivre avec leur compagnon sous le même toit, laissant ainsi la famille et les voisins le soin de statuer sur la véritable nature de leur relation. Le silence concourt, dans une certaine mesure à s'accommoder ou transgresser les normes de la société. Comme l'indique Serena Dankwa, le silence ou la discrétion, en tant que réponses à un système normatif, ne doivent pas pour autant être idéalisés :

A "silent trade" masks the abuses that may occur especially if a couple exhibits a substantial gap in age, wealth, and symbolic capital. Nevertheless, far from romanticizing the secrecies that accompany normative scripts and morals of social conduct, notions of discretion and indirection amount to more than a way of avoiding conflicts and confrontations. They imply that norms are accompanied by the real-world transgressions and contingencies they contain and allow for inconsistencies, thus for variation.<sup>27</sup>

---

25 Dankwa, Serena Owusua, « "It's a Silent Trade" : Female Same-Sex Intimacies in Post-Colonial Ghana », op. cit., p. 196.

26 Gning, Ndèye Ndiagna, *Une réalité complexe. Sexualités entre hommes et prévention du sida au Sénégal*, Thèse de doctorat, soutenue le 13 décembre 2013, Université Bordeaux Segalen, p. 93.

27 Dankwa, Serena Owusua, « "It's a Silent Trade" : Female Same-Sex Intimacies in Post-Colonial Ghana », op. cit., p. 203.

L'avènement d'un discours homophobe au Sénégal depuis la fin de la décennie 2000 rend ce rapport inhérent à la discrétion et au secret paradoxal. Nous reviendrons, dans le troisième chapitre, sur cette question, néanmoins nous pouvons, d'ores et déjà, soutenir à l'instar du Ghana, la contribution des médias et de certaines élites religieuses à cette récente éclosion discursive. Ce changement explique, en partie, les raisons de l'évolution touchant au rôle et la perception du *goorjigeen*, au sein de la société. Notre recherche porte principalement sur cet aspect, particulièrement par une analyse des différentes représentations que revêt l'homosexualité au Sénégal depuis le 19<sup>e</sup> siècle. Il s'agit principalement de s'interroger : Comment l'homosexualité est-elle devenue un événement discursif au Sénégal ? Quels sont les mécanismes qui sous-tendent les représentations actuelles de l'homosexualité dans le pays ? Et enfin, quels sont les lieux d'émergence principaux de ces discours ?

Cela étant, l'événement ne doit pas être considéré comme une simple rupture avec le passé, puisque nous montrerons, au contraire, que l'événement discursif, dans ce contexte, s'inscrit dans une ré-appropriation, ré-élaboration, contestation d'autres discours passés et contemporains. Notre recherche vise donc, conséquemment, à mettre en exergue la polysémie qui structure la discursivité autour de l'homosexualité au Sénégal, qui par ce jeu de repositionnements et d'articulations figure une sorte de « *floating signifier* », c'est-à-dire, un domaine de savoir particulier, générateur d'une confrontation entre différents sujets et projets politiques, sociaux, religieux.<sup>28</sup> Nous avons porté notre attention sur différents types de discours : académiques, médiatiques, religieux, artistiques et activistes. Nous expliquons plus en détail le choix de ce corpus à la fin de notre premier chapitre. Cette orientation discursive permet d'apporter une perspective différente aux recherches précédem-

---

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

ment conduites, en particulier : la thèse de médecine de Youssoupha Niang, s'intéressant à la dimension : « *psychopathologique comportementale de l'hs* [homme ayant des relations sexuelles avec d'autres hommes] *sénégalais* »<sup>29</sup> et la thèse de Ndèye Gning, portant principalement sur les discours des MSM,<sup>30</sup> dans le cadre de la prévention du sida, dans une perspective anthropologique.<sup>31</sup> Notons que notre analyse ne saurait être exhaustive, si tant est qu'une telle démarche soit possible. Soulignons aussi que le climat homophobe sévissant actuellement au Sénégal, le fait que la chercheuse soit non seulement une femme, de surcroît perçue comme une occidentale ont singulièrement compliqué la prise de contact sur le terrain et également l'accès à certaines sources, par exemple, les archives. De plus, s'agissant du discours médiatique, notre recherche a pâti de l'impossibilité de nous procurer certains anciens journaux ou numéros de journaux, notamment ceux parus dans les années 1990. Sur ce point, nous tenons particulièrement à remercier *Walfadjri* qui nous a donné accès à toute leurs archives numérisées, des numéros publiés dans la décennie 1980 et 1990. Finalement notre travail se nourrit de l'entrecroisement des différents discours étudiés et diverses expériences vécues au cours de cette recherche.

---

29 Niang, Youssoupha, *Aspects socio-comportementaux de l'homosexualité masculine à Dakar*, Thèse de doctorat, soutenue le 26 décembre 2000, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, p. 5.

30 MSM signifie : *Men who have Sex with other Men*.

31 Gning, Ndèye Ndiagna, *Une réalité complexe. Sexualités entre hommes et prévention du sida au Sénégal*, op. cit.



# 1. Théories, méthodes et corpus

## 1.1. L'analyse du discours : une démarche interdisciplinaire ?

Notre analyse sur les discours autour de l'homosexualité au Sénégal nous confronte *de facto* à la tâche compliquée de définir le « discours » : Qu'est-ce que le discours ? Comment pouvons-nous le conceptualiser et l'analyser ? Une définition du discours est-elle envisageable ? Face à ces différentes questions, il apparaît, tout d'abord, important de rappeler que le discours est un objet de recherche se trouvant à la jointure de plusieurs disciplines et théories, chacune lui attribuant un sens particulier. Ce caractère polysémique, bien que stimulant sur le plan de la réflexion, présente, pour notre recherche, quelques contraintes théoriques et méthodologiques. En effet, face à cette dispersion sémantique, plusieurs directions de recherches peuvent être envisagées :

- La monodisciplinarité : définir le discours selon une discipline, une théorie et une méthodologie particulière.
- La pluridisciplinarité : juxtaposer des points de vue que délivrent plusieurs disciplines et théories sur la notion de discours.
- L'interdisciplinarité : mettre en relation différentes disciplines, théories et outils d'analyse traitant du discours<sup>32</sup>

Depuis quelques années, la question de l'interdisciplinarité fait l'objet d'un débat dans le champ de la recherche. Nous ne souhaitons pas, dans le présent travail, revenir sur la querelle, déjà ancienne, entre les tenants de l'approche monodisciplinaire et ceux de l'approche pluri- trans- ou interdisciplinaire.<sup>33</sup> Une telle étude dépasse, en effet, largement le cadre de notre analyse et demande sûrement une recherche en tant que telle. Néanmoins, il convient de rappeler que la « disciplinarisation scientifique », telle que nous la connaissons aujourd'hui, a été instituée au

---

32 Pour une définition de ces notions, voir : Charaudeau, Patrick, « Pour une interdisciplinarité « focalisée » dans les sciences humaines et sociales », *Questions de communication*, [en ligne], n°17, 2010, (Page consultée le 10.02.2016), URL : <<http://questionsdecommunication.revues.org/385>>.

33 Ibid.

## 1.1. L'analyse du discours : une démarche interdisciplinaire

19<sup>e</sup> siècle. Le concept de discipline est corolaire, comme l'indique l'historien des sciences Claude Blanckaert, à une « institutionnalisation » des sciences, selon un principe d'« autonomisation » et de « séparation ». <sup>34</sup> Cette vision est également partagée par Foucault, qui considère que : « *La discipline est un principe de contrôle de la production du discours.* » <sup>35</sup> La discipline détient donc un double rôle, puisqu'elle contribue au développement du savoir, tout en étant également « restrictive » et « contraignante ». <sup>36</sup> Ce paradoxe disciplinaire peut d'ailleurs amener, selon Edgar Morin, au risque d'une « hyper-spécialisation » :

La fécondité de la discipline dans l'histoire de la science n'a pas à être démontrée [...] Cependant l'institution disciplinaire entraîne à la fois un risque d'hyperspécialisation du chercheur et un risque de « chosification » de l'objet étudié dont on risque d'oublier qu'il est extrait ou construit. L'objet de la discipline sera alors perçu comme une chose en soi ; les liaisons et solidarité de cet objet avec d'autres objet [*sic.*], traités par d'autres disciplines, seront négligées ainsi que les liaisons de solidarités avec l'univers dont l'objet fait partie. La frontière disciplinaire, son langage et ses concepts propres vont isoler la discipline par rapport aux problèmes qui chevauchent les disciplines. L'esprit hyperdisciplinaire va devenir un esprit de propriétaire qui interdit toute incursion étrangère dans sa parcelle de savoir. <sup>37</sup>

Morin ajoute qu'il est important de prendre en compte la manière dont certaines notions circulent et traversent les frontières. Les travaux de nombreux scientifiques, tels que Lévi-Strauss et ses emprunts, notamment, à la linguistique structurale de Jakobson, Lacan et ses discussions avec la phénoménologie de Merleau-Ponty, ou encore Nietzsche, Foucault, pour ne citer qu'eux, se trouvent à la jonction de plusieurs

---

34 Blanckaert, Claude, « Fondements disciplinaires de l'anthropologie française au XIX<sup>e</sup> siècle. Perspectives historiographiques », *Politix*, vol. 8, n°29, Premier trimestre, 1995, p. 31-54.

35 Foucault, Michel, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Éditions Gallimard, 1971, p. 37.

36 Ibid., p. 38.

37 Morin, Edgar, « Sur l'interdisciplinarité », *Bulletin Interactif du Centre International de Recherches et Études transdisciplinaires*, [en ligne], n°2, Juin 1994, (Article consulté le 10.02.16), URL : <<http://ciret-transdisciplinarity.org/bulletin/b2c2.php>>.

disciplines, sans qu'aucun n'ait d'ailleurs trouvé nécessaire de définir ce caractère interdisciplinaire. De nos jours, pourtant, l'interdisciplinarité semble être à l'honneur dans le champ académique. Néanmoins, malgré le foisonnement des rencontres, colloques, conférences... autour de cette notion, il est intéressant de remarquer la persistance d'un certain cloisonnement disciplinaire. Dans ses *Essais critiques*, Barthes nous prévenait, il y a déjà quelques années, que l'interdisciplinarité « *n'est pas de tout repos* » :

On dirait en effet que l'*interdisciplinaire*, dont on fait aujourd'hui une valeur forte de la recherche, ne peut s'accomplir par la simple confrontation de savoirs spéciaux ; l'interdisciplinaire n'est pas de tout repos : il commence *effectivement* (et non par la simple émission d'un vœu pieux) lorsque la solidarité des anciennes disciplines se défait, peut-être même violemment à travers les secousses de la mode, au profit d'un objet nouveau, d'un langage nouveau, qui ne sont ni l'un ni l'autre dans le champ des sciences paisiblement à confronter ; c'est précisément ce malaise de classification qui permet de diagnostiquer une certaine mutation.<sup>38</sup>

Cette idée de « mutation », proposée par Barthes, représente, selon nous, une des clefs pour comprendre la difficulté de recourir à une démarche scientifique interdisciplinaire. Cette mutation apparaît d'autant plus difficile dans le cadre d'un travail académique, et qui plus est effectué à l'intérieur de l'institution universitaire, puisque la mutation implique, pour le chercheur qui fait partie de l'institution, en même temps, une certaine remise en cause des catégories établies par cette même institution. Dans ce cadre, l'interdisciplinarité peut être entrevue comme une remise en question et un déplacement du partage institué entre les disciplines. Cette émancipation et reconfiguration du champ académique et scientifique sont d'ailleurs également conceptualisées par Jacques Rancière. Néanmoins, l'auteur entrevoit cette catégorisation des sciences également comme l'établissement d'un partage du savoir, permettant l'édification d'une frontière entre ceux qui savent et sont donc censés détenir et enseigner le savoir et les ignorants. Cette division ou « par-

---

38 Barthes, Roland, *Essais critiques IV. Le bruissement de la langue*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 69.

## 1.1. L'analyse du discours : une démarche interdisciplinaire

tage du sensible », <sup>39</sup> aboutit donc à une certaine répartition spatiale et politique. Conséquemment, le savant et l'ignorant peuvent être pensés comme des positions sociales, déterminant ceux qui sont en charge de regarder, expliquer et comprendre et ceux qui doivent travailler, agir et écouter. La réflexion de Rancière s'inscrit bien évidemment dans une réflexion philosophique plus large. L'auteur refuse la séparation entre action et contemplation : « *Nous avons à reconnaître le savoir à l'œuvre dans l'ignorant et l'activité propre au spectateur. Tout spectateur est déjà acteur de son histoire, tout acteur, tout homme d'action spectateur de la même histoire.* » <sup>40</sup> Cette assertion critique une certaine conception de la science pour laquelle l'objectivité et la connaissance nécessitent une distanciation vis-à-vis des phénomènes étudiés : le savant, de part cette position réflexive en retrait, serait donc celui le mieux à même de rationaliser sur la réalité. Néanmoins, s'appuyant sur son expérience politique, Rancière remarque que les choses ne sont pas aussi simples :

J'appartiens à une génération qui se trouva tiraillée entre deux exigences opposées. Selon l'une, ceux qui possédaient l'intelligence du système social devaient l'enseigner à ceux qui souffraient de ce système afin de les armer pour la lutte ; selon l'autre, les supposés savants étaient en fait des ignorants qui ne savaient rien de ce qu'exploitation et rébellion signifiaient et devaient s'en instruire auprès de ces travailleurs qu'ils traitaient en ignorants. <sup>41</sup>

L'auteur redéfinit ainsi la position de savant, en considérant qu'une fonction académique ou scientifique n'est pas le gage d'une connaissance absolue sur toute chose. Dans ce cadre, cela signifie que la position de « savant » peut être investie par des acteurs qui ne sont pas reconnus comme tels par la société ou l'institution académique. Rancière prend l'exemple d'écrivains historiques dans lesquels deux ouvriers décrivent leurs loisirs et se représentent ainsi dans une position de

---

39 Voir : Rancière, Jacques, *Le spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique éditions, 2008. Ainsi que : Rancière, Jacques, *Le partage du sensible : esthétique et politique*, Paris, La Fabrique éditions, 2000.

40 Rancière, Jacques, *Le spectateur émancipé*, op. cit., p. 24.

41 Ibid.

spectateur, aux antipodes de celle du travailleur. Ces archives donnent accès à une autre histoire, qui diffère de celle narrée par les historiens :

Pour entendre l'histoire de ces deux visiteurs, il fallait donc brouiller les frontières entre l'histoire empirique et la philosophie pure, les frontières entre les disciplines et les hiérarchies entre les niveaux de discours. Il n'y avait pas d'un côté le récit des faits, de l'autre l'explication philosophique ou scientifique découvrant la raison de l'histoire ou la vérité cachée derrière. Il n'y avait pas les faits et leur interprétation. Il y avait deux manières de raconter une histoire. Et ce qu'il me revenait de faire était une œuvre de traduction, montrant comment ces récits de dimanches printaniers et les dialogues du philosophe se traduisaient mutuellement.<sup>42</sup>

La tâche de l'auteur revient donc à mettre en dialogue ces différents discours afin de révéler les relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres. La pensée de Rancière apparaît, en ce sens, comme une tentative de « décloisonnement » du savoir, qui sous-tend également un « décloisonnement entre les disciplines » :

Si j'occupe une situation institutionnelle de « philosophe », j'ai essayé de l'utiliser pour promouvoir une pensée de la philosophie non comme réflexion sur les disciplines, mais comme un effort de décloisonnement entre les disciplines. Car ce cloisonnement est toujours en dernière instance une séparation entre ceux qui sont capables et ceux qui ne le sont pas. Or, mon idée fondamentale est que, s'il y a des *manières* de découper des territoires, les *objets* de pensée, quant à eux, appartiennent à tous. Ce que j'avais appelé « poétique du savoir », relève de cette volonté de rendre les méthodes des sciences à un territoire qui est celui de la pensée partagée.<sup>43</sup>

Cette « poétique du savoir » apparaît, selon nous, importante pour penser l'interdisciplinarité, puisqu'elle invite à « *reconfigurer les frontières*

---

42 Ibid.

43 Lévi, Jacques, Rancière, Jacques, Rennes, Juliette, Zerbib, David, « Jacques Rancière : « Les territoires de la pensée partagée », *Espaces Temps.net.*, [en ligne], (Page consultée le 11.02.16), URL : <<http://www.espacestemp.net/articles/jacques-ranciere-les-territoires-de-la-pensee-partagee/>>. Cet entretien a été repris dans l'ouvrage *Et tant pis pour les gens fatigués*, publié en 2009, par la maison d'édition Amsterdam.

### 1.1. L'analyse du discours : une démarche interdisciplinaire

*du savoir* », en brisant « *les frontières qui définissent les territoires de compétences* ». <sup>44</sup> Ce bouleversement induit *de facto* la possibilité, pour tout un chacun, de s'accaparer les savoirs, sources, méthodes et théorie d'une discipline donnée. Rancière explique d'ailleurs en ces termes son utilisation des sources empiriques historiques, considérant que la « pratique de l'archive » n'est pas uniquement l'apanage de l'historien :

La pratique de l'archive est possible pour n'importe qui. Il n'y a pas besoin pour cela d'être historien, au sens de membre d'une certaine corporation censée disposer de méthodes qui n'appartiendraient qu'à elle. Toute discipline tend à faire prendre une méthode de recherche ce qui est garde des frontières. Si l'on accepte cela, on reconduit le partage entre ceux qui sont chercheurs et ceux qui ne seront jamais qu'objets de recherche. Il ne s'est donc pas agi pour moi d'ajouter la compétence de l'historien à celle du philosophe, mais plutôt de les remettre toutes deux en question ensemble. Il n'y a pas d'un côté, les sciences positives, de l'autre, les sciences réflexives. La philosophie n'est pas un discours *sur*, mais un discours *entre*, un discours qui remet en question les partages entre les territoires et les disciplines. <sup>45</sup>

Notre recherche s'inscrit dans ce processus de reconfiguration des territoires, à travers, non seulement, la confrontation de plusieurs disciplines, méthodes et théories, mais également, la mise en relation de différents discours scientifiques et non scientifiques. Si nous revenons à notre questionnement de départ, notre appréhension du discours s'inscrit donc probablement dans une perspective interdisciplinaire. Néanmoins, cette approche est avant tout liée à notre questionnement et nos présupposés de recherche. Comme le souligne Charaudeau, certains phénomènes demandent : « *d'articuler entre eux les résultats d'analyses de corpus, d'études de terrain ou d'expérimentations, pour aboutir à une vue d'ensemble du phénomène étudié* ». <sup>46</sup> Dans le cadre de notre étude, il s'agit principalement de s'interroger sur l'élaboration et les relations qu'entretiennent différents systèmes de savoir, croyance, pratique et poétique qui se sont mis en place et continuent de se mettre en place

---

44 Ibid.

45 Ibid.

46 Charaudeau, Patrick, « Pour une interdisciplinarité « focalisée » dans les sciences humaines et sociales », op. cit.

autour de la question de l'homosexualité au Sénégal. Ce type de problématisation, pour reprendre les termes de Charaudeau : « *fait émerger les notions de représentations sociales, d'imaginaires sociaux et d'idéologies qui, elles aussi, sont au centre de plusieurs disciplines* ». <sup>47</sup> Dans ce contexte, le discours apparaît comme un des mécanismes permettant la mise en place de ces représentations, imaginaires et idéologies susmentionnées, à travers, notamment, la circulation de « formations discursives », pour reprendre les termes de Foucault. Pour réaliser ce travail, nous devons donc revenir sur un certain nombre de conceptions portant sur le discours.

### 1.1.1. Discours et histoire

Parmi l'ensemble des disciplines qui étudient le discours, la linguistique fournit un certain nombre d'outils conceptuels et méthodologiques importants. Dans ses *Problèmes de linguistique générale*, Emile Benveniste distingue l'histoire et le discours. L'énonciation historique utilise principalement trois temps : l'aoriste (passé simple), l'imparfait et le plus-que-parfait. <sup>48</sup> Dans l'énonciation historique, nous dit Benveniste :

Il faut et il suffit que l'auteur reste fidèle à son propos d'historien et qu'il proscrive tout ce qui est étranger au récit des événements (discours, réflexions, comparaisons). A vrai dire, il n'y a même plus alors de narrateur. Les événements sont posés comme ils se sont produits à mesure qu'ils apparaissent à l'horizon de l'histoire. Personne ne parle ici ; les événements semblent se raconter eux-mêmes. <sup>49</sup>

Le discours, au contraire, emploie fondamentalement les temps suivants : présent, futur et parfait. Benveniste définit le discours comme : « *toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur, et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière* ». <sup>50</sup>

---

47 Ibid.

48 Benveniste envisage également la possibilité du « prospectif » et du « présent intemporel » : Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Éditions Gallimard, 1966, p. 239.

49 Ibid., p. 241.

50 Ibid., p. 242.

Malgré cette séparation théorique, Benveniste constate néanmoins que le récit, tel qu'il apparaît dans la pratique, contient toujours des éléments du discours. La distinction opérée par l'auteur, entre ces deux plans d'énonciation, prend principalement appui, sur l'idée que le discours, contrairement à l'histoire, utilise les « formes personnelles du verbe », à savoir *je/tu* et *il*. Ce constat résulte de la différenciation établie entre deux types de pronoms : ceux appartenant à la « syntaxe de la langue » et ceux inhérents aux « instances du discours »,<sup>51</sup> tel que le « je » et le « tu ».

*Je* ne peut être défini qu'en termes de « locution », non en termes d'objets, comme l'est un signe nominal [...] La définition peut alors être précisée ainsi : *je* est l' « individu qui énonce la présente instance de discours contenant l'instance linguistique *je* ». Par conséquent introduisant la situation d' « allocution », on obtient une définition symétrique pour *tu*, comme l' « individu allocuté dans la présente instance de discours contenant l'instance linguistique *tu* ». Ces définitions visent *je* et *tu* comme catégorie du langage et se rapportent à leur position dans le langage.<sup>52</sup>

Le discours représente donc, avant tout, une énonciation, mais également un acte communicationnel, donnant à l'individu la possibilité d'exprimer sa propre « subjectivité ». Cette expression est possible par l'appropriation des signes de langage, telles que les formes pronominales, que l'individu, dans la situation d'énonciation, transforme en instances de discours. Le discours se distingue donc du langage en ce sens, car il donne un contenu référentiel aux signes « vides » du langage. Ce point nous permet de comprendre le lien établi par Benveniste entre discours et « subjectivité », puisque le discours ne permet pas simplement d'exprimer sa subjectivité, il est le processus à travers lequel l'individu en arrive à se constituer en sujet : « *C'est en s'identifiant comme personne unique prononçant je que chacun des locuteurs se pose tour à tour comme « sujet ».* »<sup>53</sup> Cette affirmation n'est pas sans rappeler l'acte

---

51 Ibid., p. 251.

52 Ibid., p. 252-253.

53 Ibid., p. 254.

réflexif du « *cogito* » cartésien : « *Je suis, j'existe* ». <sup>54</sup> Néanmoins, chez Descartes, l'acte réflexif subjectif se réalise dans l'isolement, dans une complète autonomie à l'égard de son corps, des autres et du monde qui l'entoure. La réflexion de Benveniste nous enjoint à un dépassement d'une conception de la subjectivité qui se ferait exclusivement sous un mode éidétique. Les théories du langage procèdent à une révocation du solipsisme, sous tendue dans la philosophie cartésienne, en affirmant que tout individu est lié à une communauté langagière qui lui donne les moyens avec lesquels il peut s'exprimer et se faire comprendre. Sur ce point, la pensée de Benveniste se rapproche d'un penseur comme Wittgenstein, qui affirme une impossibilité, pour le sujet, de sortir des limites données par le langage. Dans son livre, *Le mythe de l'intériorité*, Jacques Bouveresse considère que le solipsisme aboutit à deux interprétations différentes :

Comme une négation explicite de l'existence d'autres êtres pensants ou d'un monde extérieur (solipsisme dogmatique ou métaphysique).

Comme une forme de scepticisme ou d'agnosticisme concernant l'existence de réalités autres que le Moi personnel, celles-ci ne pouvant être, en fait, ni établies, ni exclues (solipsisme gnoséologique ou épistémologique).

Le solipsisme ne conçoit pas un en-dehors du sujet. Il se présente, conséquemment, comme une variété extrême d'idéalisme subjectif. « *Il n'affirme pas seulement que toute réalité se réduit aux états de conscience d'un sujet en général, mais également qu'il n'y a qu'un seul sujet et ses états de conscience.* » <sup>55</sup> On peut se demander ce que signifie un sujet qui est coupé du monde. Dans ce cadre, la linguistique et la philosophie du langage, en nous montrant que le sujet est lié à une communauté langagière, pensent un lien indéfectible entre sujet et langage. Pour cette raison, Wittgenstein adresse une critique à toute théorie qui tenterait de s'extirper du langage. Les deux moments de sa philosophie ont en commun une volonté anti-métaphysique, car le seul accord entre le langage et le monde doit être recherché dans le langage. Toutefois, Wittgenstein

---

54 Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Éditions Flammarion, 1992, p. 73. (Texte original publié en 1641).

55 Bouveresse, Jacques, *Le mythe de l'intériorité : expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Editions de Minuit, 1987, p. 111.

essaye d'envisager la possibilité de concevoir un langage compréhensible pour une seule et unique personne. L'idée d'un langage privé est corollaire à la question de la solitude de nos sentiments, et nous invite à nous demander s'il nous est possible de transmettre des vérités intimes avec le langage ordinaire. Dans son article, « La cérémonie inutile, pour introduire à l' « argument du langage privé »,<sup>56</sup> Jean Jacques Rosat analyse le passage des *Recherches philosophiques*, dans lequel Wittgenstein développe l'argument d'un langage privé, c'est-à-dire un langage que personne d'autre que son locuteur n'est en mesure de comprendre, parce que le sens des termes ferait référence à des expériences internes. Jean Jacques Rosat insiste sur le fait que ce langage doit être logiquement et conceptuellement privé, il n'est pas question d'un langage privé qui le serait uniquement pour des raisons empiriques et factuelles. Rosat donne l'exemple d'un langage public qui se trouverait pour des raisons contingentes parlé par un seul locuteur, par exemple, le mohican parlé par le dernier des mohicans. Dans cet exemple, le langage est susceptible d'être communiqué à d'autres personnes, parce qu'il s'appuie soit sur la réalité externe, ou sur le corps. De sorte qu'un langage logiquement et conceptuellement privé doit être détaché de toute référence à des objets publics ou extérieurs, de toute référence corporelle. De plus il doit émaner de quelqu'un qui n'a jamais été aux prises avec le langage public. Cette position nous rappelle celle du solipsiste qui considère que tout son vocabulaire est indexé sur son monde, puisque c'est pour lui le seul. En reprenant les termes de Wittgenstein à propos de la définition ostensive (définition par représentation), nous pouvons nous demander si cette dernière peut être d'instance privée (c'est-à-dire en capacité de décrire toutes nos sensations internes). Wittgenstein considère que cette tentative est un non sens. Pour avoir un sens un nom doit rester dans un jeu de langage, sinon il demeure infra linguistique et ne peut en aucune manière être le nom de quoi que ce soit. La définition ostensive privée est un rite inutile. En montrant l'impossibilité de concevoir un langage privé, Wittgenstein répond à la critique adressée par la métaphysique à l'encontre du langage, à savoir l'incommunicabilité logique

---

56 Rosat, Jean-Jacques, « La cérémonie inutile. Pour introduire à l' « argument du langage privé ». In: Laugier, Sandra (éd.), *Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*, Paris, PUF, 2001.

entre le caractère intrinsèquement privé de nos sentiments et le caractère intrinsèquement public du langage. Wittgenstein oppose à cette critique l'idée qu'il ne peut y avoir de pensées en dehors du langage public. Nous ne pouvons dire des choses de nous-mêmes qu'à travers le langage. C'est d'ailleurs en ce sens que nous pouvons comprendre la circonscription du monde au monde logique dans le *Tractatus logico-philosophicus* : « *Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde* ». <sup>57</sup> Tout comme Wittgenstein, Benveniste considère que : « *C'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme sujet ; parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa réalité qui est celle de l'être, le concept d' « ego »* ». <sup>58</sup> Néanmoins, Benveniste, élargit sa réflexion sur le langage, comme nous l'avons mentionné, aux notions de discours et d'énonciation, qui dépendent principalement d'une situation de communication, à savoir la présence d'un locuteur et d'un auditeur. L'intersubjectivité représente donc un levier nécessaire dans le processus de construction de la subjectivité, principalement du fait que toute énonciation de la subjectivité est dépendante de la présence d'une autre personne. Cette altérité fondatrice de l'énonciation et du discours est définie par l'auteur comme une « polarité des personnes » :

La conscience de soi n'est possible que si elle s'éprouve par contraste. Je n'emploie je qu'en m'adressant à quelqu'un, qui sera dans mon allocution un tu. C'est cette condition de dialogue qui est constitutive de la personne, car elle implique en réciprocité que je deviens tu dans l'allocution de celui qui à son tour se désigne par je. C'est là que nous voyons un principe dont les conséquences sont à dérouler dans toutes les directions. Le langage n'est possible que parce que chaque locuteur se pose comme sujet, en renvoyant à lui-même comme je dans son discours. De ce fait, je pose une autre personne, celle qui, toute extérieure qu'elle est à « moi », devient écho auquel je dis tu et qui me dit tu. La polarité des personnes, telle est dans le langage la condition fondamentale, dont le procès de communication, dont nous sommes partis, n'est qu'une connaissance toute pragmatique. <sup>59</sup>

---

57 Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993, proposition 5.6, p. 93. (Texte original publié en 1921).

58 Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, op. cit., p. 259.

59 Ibid., p. 260.

## 1.1. L'analyse du discours : une démarche interdisciplinaire

La notion de « polarité des personnes » aboutit à un dépassement des anciennes antinomies entre : moi et l'autre ou l'individu et le sujet. Benveniste nous invite désormais à penser ces relations d'une manière dialectique. La conception de Benveniste apparaît, conséquemment, importante, car elle permet de concevoir un régime pragmatique au sein de la théorie de l'énonciation et ouvre ainsi la voie, comme nous allons l'analyser par la suite, à une théorie des actes du discours.

### 1.1.2. Aucune énonciation n'est neutre

Les apports de la théorie de Benveniste sont multiples pour penser le discours, néanmoins, l'opposition établie par l'auteur entre discours et récit pose plusieurs problèmes, qui seront l'objet de cette seconde partie. En premier lieu, il convient de citer Gérard Genette qui récuse l'opposition pensée par Benveniste, avançant l'idée, à la suite de Barthes et Todorov, que : « *Le récit sans narrateur, l'énonciation sans énonciation* » sont de « *pures chimères* ». <sup>60</sup> A ce propos, l'auteur cite explicitement Benveniste, qui a contribué, selon lui, à la perpétuation de ce « mythe ». <sup>61</sup> Ce positionnement, à l'égard de la présence nécessaire du narrateur, constitue d'ailleurs un des principes fondateurs de la narratologie, qui s'intéresse à l'étude des « modes narratifs ». Dans ce contexte, il est important de rappeler que le travail de Genette porte exclusivement sur une analyse du discours narratif littéraire, comme en témoigne son étude sur la *Recherche du temps perdu* de Marcel Proust. Dans ce cadre, Genette repense l'opposition discours/récit, en invoquant trois aspects de la réalité narrative, composée :

- d'une « histoire », définie comme : « *le signifié ou contenu narratif* » ; <sup>62</sup>
- d'un « récit », correspondant au : « *signifiant, énoncé, discours ou texte narratif lui-même* » ; <sup>63</sup>

---

60 Genette, Gérard, *Discours du récit : essai de méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 373.

61 Ibid., p. 370.

62 Genette, Gérard, *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 72. Coll. « Poétique ».

63 Ibid.

- d'une « narration », à savoir : « *l'acte narratif producteur et, par extension, l'ensemble de la situation réelle ou fictive dans laquelle il prend place* ». <sup>64</sup>

La narratologie s'intéresse principalement au deuxième niveau, celui du « récit narratif » ou « discours narratif », en analysant les relations qu'ils entretiennent avec l'histoire et l'acte narratif :

Histoire et narration n'existent donc pour nous que par le truchement du récit. Mais réciproquement le récit, le discours narratif ne peut être tel qu'en tant qu'il raconte une histoire, faute de quoi il ne serait pas narratif (comme, disons, *l'Éthique* de Spinoza), et en tant qu'il est proféré par quelqu'un, faute de quoi (comme par exemple une collection de documents archéologiques) il ne serait pas en lui-même un discours. Comme narratif, il vit de son rapport à l'histoire qu'il raconte ; comme discours, il vit de son rapport à la narration qui le profère. <sup>65</sup>

Les relations entre récit/histoire/narration sont alors étudiées à travers différentes catégories analytiques (ordre, durée, fréquence, mode et voix). Nous ne reviendrons pas ici sur toutes ces catégories, mais uniquement sur celles que nous utilisons dans la présente étude : <sup>66</sup>

« *Le mode* » porte sur la question de la « *régulation narrative* »

Cet aspect spécifie les rapports qu'entretient le narrateur avec son récit. L'analyse du mode implique de dépasser l'opposition *diégésis/mimésis*. En effet, il ne s'agit plus de s'interroger sur les relations que le « récit narratif » entretiendrait avec l'histoire fictive ou réelle, mais d'analyser la manière à travers laquelle le récit se raconte :

[...] je ne crois pas qu'il existe d'imitation dans le récit, parce que le récit, comme tout ou presque en littérature, est un acte de langage, et qu'il ne peut donc y avoir d'avantage d'imitation dans le récit en particulier qu'il n'y en a dans le langage en général. Un récit ne « représente » pas une histoire (réelle ou fictive), il la raconte, c'est-à-dire qu'il la signi-

---

64 Ibid.

65 Ibid., p. 74.

66 Pour une définition complète de ces catégories, le lecteur peut se rapporter à : Genette, Gérard, *Figures III*, op. cit. et Genette, Gérard, *Discours du récit*, op. cit.

### 1.1. L'analyse du discours : une démarche interdisciplinaire

fié par le moyen du langage – exception faite pour les éléments déjà verbaux de cette histoire (dialogue, monologues), qu'il n'imité pas non plus, non certes ici qu'il ne le peut pas, mais simplement parce qu'il n'en a pas besoin, pouvant directement les reproduire, ou plus exactement les transcrire.<sup>67</sup>

Le mode correspond donc à la « distance » ou « perspective » adoptée par le narrateur lorsqu'il raconte son histoire. L'implication ou le retrait du narrateur transparaissent, en premier lieu, dans la manière à travers laquelle ce dernier intègre les paroles des autres dans sa narration, selon que l'on se trouve face à un : « discours narrativisé », « discours transposé, style indirect », « discours transposé, style indirect libre » et « discours rapporté ».<sup>68</sup> Une telle étude apparaît importante également pour l'analyse de textes non fictionnels, à l'instar du discours médiatique. Comme le rappelle Charaudeau, notre discours apparaît toujours traversé par l'énonciation des autres :

Ainsi se construit notre identité d'être parlant qui fait que parler c'est à la fois témoigner de soi et de l'autre, de l'autre et de soi.

Ainsi la parole d'autrui est toujours présente dans tout acte d'énonciation d'un sujet parlant, instituant un « dialogisme » permanent entre l'autre et le sujet qui parle, faisant de tout discours un discours hétérogène par définition, puisque constamment composé « des traces des énonciations d'autrui ».<sup>69</sup>

Dans le cas de la presse, cette hétérogénéité discursive se situe dans un jeu de « marquage », selon que l'on se réfère explicitement au locuteur d'origine ou de « démarcation », selon que l'on efface le locuteur d'origine.<sup>70</sup> Néanmoins, dans les deux cas, on se retrouve toujours face à une opération de construction/déconstruction, puisque les paroles empruntées sont re-transposées ou ré-intégrées dans un nouveau discours. Ces emprunts servent différentes finalités : ils peuvent aider à

---

67 Genette, Gérard, *Discours du récit*, op. cit., p. 321-322.

68 Pour une définition complète de ces termes, nous vous renvoyons à : Genette, Gérard, *Figures III*, op. cit., p. 189-203.

69 Charaudeau, Patrick, *Les médias et l'information. L'impossible transparence du discours*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2005, p. 131.

70 Ibid., p. 132.

créer un « positionnement d'autorité », en montrant que l'on sait, ou un « positionnement de pouvoir ». <sup>71</sup> Le dit rapporté témoigne donc toujours d'une sélection réalisée par le rapporteur, qu'il s'identifie ou non aux propos rapportés. Ces points permettent à Charaudeau de distinguer différents « effets de valeurs » du dit rapporté :

- « effet de décision », la déclaration est suivie d'une action ;
- « effet de savoir », la déclaration émane de quelqu'un qui a du pouvoir ;
- « effet d'opinion », la déclaration exprime un jugement ;
- « effet de témoignage », la déclaration atteste ce qui a été vu ou entendu. <sup>72</sup>

Ces différentes définitions apparaissent donc importantes pour l'étude de notre corpus, qui est en partie composé d'articles de journaux, principalement issus de la presse religieuse sénégalaise. Plus généralement, cette réflexion sur le discours rapporté participe à penser les concepts de polyphonie, de dialogisme ou d'intertextualité, que nous allons traiter par la suite.

Néanmoins, chez Genette, l'implication ou la distance du narrateur ne transparait pas uniquement dans le discours rapporté. En effet, elle est également perceptible dans le type de focalisation, ou « point de vue » adopté par le narrateur. La focalisation se rapporte à la question de la vision. Genette distingue, à ce titre, trois types de récits :

- Le récit « *non-focalisé* » ou à « *focalisation zéro* », dans lequel le narrateur occupe une sorte de position omnisciente, ou « vision par derrière » : « *où le narrateur en sait plus que le personnage, ou plus précisément en dit plus que n'en sait aucun des personnages* ». <sup>73</sup>
- Le récit à « *focalisation interne* », dans lequel le champ est restreint à la vision d'un personnage ; à l'instar de ce que Barthes nomme le « mode personnel du récit ».

---

71 Ibid., p. 133.

72 Ibid., p. 137.

73 Genette, Gérard, *Figures III*, op. cit., p. 206.

## 1.1. L'analyse du discours : une démarche interdisciplinaire

- Le récit à « focalisation externe », il s'agit d'une « vision du dehors » : « le héros agit devant nous sans que nous ne soyons jamais admis à connaître ses pensées ». <sup>74</sup>

L'analyse du mode apparaît donc importante en tant qu'elle définit le discours comme dépendant d'un positionnement, d'un type de focalisation, c'est-à-dire de l'adoption d'un point de vue, mais également comme une entité hétérogène. Cette réflexion se retrouve également dans la seconde catégorie analytique, pensée par Genette :

### *La voix*

Genette s'intéresse, ici, à l'instance productrice de la narration. Tout d'abord, il faut rappeler que le récit littéraire est généralement narré : soit par un narrateur « hétérodiégétique », « absent de l'histoire qu'il raconte » <sup>75</sup>, ou bien un narrateur « homodiégétique », « présent comme personnage dans l'histoire qu'il raconte ». <sup>76</sup> Dans ce dernier cas, il peut même s'agir du « héros » de l'histoire. Cependant, un récit n'est pas toujours raconté de la même manière et par le même narrateur, puisqu'il émane souvent d'une juxtaposition de plusieurs voix narratives. C'est dans ce contexte que Genette conceptualise différents niveaux narratifs :

Nous définirons cette différence de niveau en disant que *tout événement raconté par un récit est à un niveau diégétique immédiatement supérieur à celui où se situe l'acte narratif producteur de ce récit*. La rédaction M. Renoncourt de ses *Mémoires* fictifs est un acte (littéraire) accompli à un premier niveau, que l'on dira *extradiégétique* ; les événements racontés dans ces *Mémoires* (dont l'acte narratif de des Grieux) sont dans ce premier récit, on les qualifiera de *diégétiques*, ou *intradiegétique* ; les événements racontés dans le récit de des Grieux, récit au second degré, seront dits *métadiégétiques*. <sup>77</sup>

---

74 Ibid., p. 207.

75 Ibid., p. 252.

76 Ibid.

77 Ibid., p. 238-239.

L'entrecroisement de ces différents niveaux, dans le texte littéraire, aboutit donc à une polyphonie au sein du récit. En effet, dans le niveau extradiégétique, le narrateur ne se bornera pas simplement, comme il le faisait dans le niveau intradiégétique, à narrer l'histoire. Il laissera entendre sa voix par le biais de jugements, critiques ou positionnements ironiques avec lesquels il n'hésitera pas à couper la parole aux personnages ou à faire des digressions qui nous éloigneront de l'univers de la diégèse. Dans le niveau métadiégétique, le narrateur du niveau diégétique, passe la parole à un personnage de ce récit premier qui devient le narrateur d'un autre récit. Ce changement aboutit conséquemment à un emboîtement des récits et la présence de plusieurs narrateurs au sein de l'histoire. *Les Mille et une nuit* représente un exemple de ce type : « où Schéhérazade repousse la mort à coup de récits ». <sup>78</sup> Enfin, dans certaines œuvres, ce glissement est créé par la présence de « métalepses », que les classiques nommaient « métalepse de l'auteur », manifestes dans les cas où le narrateur interpelle directement le lecteur, ou bien émet des réflexions sur le processus narratif qui en train de se réaliser. Ce procédé se retrouve chez des auteurs comme Laurence Sterne, dans *Tristram Shandy*, Anthony Trollope ou Honoré de Balzac.

Tout récit, dans la mesure où il suppose toujours la présence d'un ou de plusieurs narrateurs, est donc déjà un discours :

De fiction ou d'histoire, le récit est un discours, avec du langage on ne peut produire que du discours, et même encore dans un énoncé aussi « objectif » que *L'eau bout à 100 degrés*, chacun peut et doit entendre dans l'usage de l'article « notoire » un appel très direct à sa connaissance de l'élément aqueux. Le récit sans narrateur, l'énoncé sans énonciation me semblent de pures chimères, et, comme telles, « infalsifiables ». Qui n'a jamais réfuté l'existence d'une chimère ? Je ne puis donc opposer à ses fidèles que confession désolée : « Votre récit sans narrateur existe peut-être, mais depuis quarante sept ans que je lis des récits, je ne l'ai rencontré nulle part. » *Désolée* est d'ailleurs une clause de pure courtoisie, car si je rencontrais un tel récit, je m'enfuirais à toutes jambes : récit ou pas, quand j'ouvre un livre, c'est pour que l'auteur *me parle*. Et comme je ne suis encore ni sourd ni muet, il m'arrive même de lui répondre. <sup>79</sup>

78 Ibid., p. 243.

79 Genette, Gérard, *Discours du récit*, op. cit., p. 373.