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.[1]

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.[2] 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.[3]

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 »,[4] 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.* »[5] 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.[6]

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.[7]

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 »,[8] 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>.

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.'*[9]

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.[10] 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.[11]

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 Dahoméen, réalisée en 1937, Melville Herkovits considère, au contraire, que de telles relations pouvaient avoir lieu entre les deux épouses.[12] 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.[13]

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 Notre 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 20e siècle. Certains chercheurs attribuent ce silence, en particulier durant la colonisation, à la persistance d'un certain hétérosexisme scientifique. Durant la décennie 1980, Dyne[14] et Aina[15] 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,[16] 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 »,[17] 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* ».[18] 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.semgai.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).[19]

Epprecht révèle les mécanismes de construction de ce que nous pouvons, à la suite de la lecture de son livre, qualifié de « mythe de l'Afrique hétérosexuelle »,[20] 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 ?* ».[21]

Si le rôle de l'occident dans la perception de ce « mythe »[22] s'affirme prépondérant, cependant, du côté des populations africaines, le silence autours 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 Epprech, 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 Awondo, 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 live-especially if that life happens beyond marriage and reproduction. Likewise, intergenerational communication about sexual matters is considered shameful for both sides.[23]

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.[24] 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 entres 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. A 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".[25]

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 ».[26] 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.[27]

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 19e 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.[28] 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'hsh* [homme ayant des relations sexuelles avec d'autres hommes] *sénégalais* »[29] et la thèse de Ndèye Gning, portant principalement sur les discours des MSM, [30] dans le cadre de la prévention du sida, dans une perspective anthropologique.[31] Notons que notre analyse ne saurait être exhaustive, si tant est qu'une telle démarche soit possible. Souligons 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.