

300101318

MÉMOIRE

Interactions internationales et coconstruction des discours *anti-queers* en Afrique :

Comparaison entre l'Ouganda et le Sénégal

Par

Antoine Brouillette

Sous la direction du Professeur

Stephen Brown

Dans le cadre du projet de mémoire

Université d'Ottawa

Aout 2022

Remerciements

J'aimerais remercier le professeur Stephen Brown pour ses conseils et indications tout au long de ma maîtrise. Sans pouvoir tous les nommer, je tiens à souligner le travail de tous les professeurs qui ont su m'inspirer et tracer le chemin menant à la rédaction de ce mémoire. J'aimerais également remercier Jessika Sénéchal d'avoir toujours été là pour moi et pour ses encouragements. Finalement, j'aimerais remercier Brigitte Bonin d'avoir toujours cru en moi et d'avoir su me pousser à me dépasser continuellement.

Résumé du mémoire

Ce mémoire examine les cas de l'Ouganda et du Sénégal pour fournir un aperçu des dynamiques dans l'évolution des discours *anti-queers* et des paniques sexuelles en Afrique subsaharienne. Les discours *anti-queers* seront analysés selon leur énonciation dans leurs contextes locaux, mais ils seront également étudiés selon leur interaction avec les différents discours internationaux sur la sexualité des bailleurs de fonds occidentaux. Ainsi, les discours *anti-queers* de l'Ouganda et du Sénégal seront replacés au sein de leur contexte mondialisé pour pouvoir rendre compte de leurs interactions avec les discours internationales. Il s'agit de comprendre comment ces *anti-queers animus* acquièrent une dimension politique symbolisant les tensions postcoloniales. Le contexte local d'énonciation permettra d'en savoir davantage sur la façon et les raisons pour lesquelles ces discours sont mobilisés et les interactions internationales nous renseigneront sur les logiques qui ont fait en sorte que les identités LGBT sont devenues un symbole marquant l'altérité entre l'Occident et l'Afrique. Contrairement aux discours selon lesquels les *anti-queers animus* seraient ancrés dans les traditions africaines, ce mémoire avancera plutôt la thèse que les discours politiques *anti-queers*, en Afrique subsaharienne sont coconstruits par l'interaction des discours internationaux sur les droits LGBT et par les discours des élites politiques et religieuses locales sur la sexualité. Dans les deux pays étudiés, les identités LGBT subissent une politisation négative par leur association avec l'Occident dans un contexte de crise économique et politique. Cette association entre les identités LGBT et l'Occident est entretenue par les discours des bailleurs de fonds qui contribuent également à entretenir les réactions négatives quand ils font usage de critiques moralisatrices et de menaces économiques. La coconstruction des discours *anti-queers* en Afrique n'est pas que le résultat des logiques d'opposition entre l'Afrique et l'Occident, mais ils naissent à la fois des dynamiques d'imposition et de circulation des identités, concepts et discours.

Table Des Matières

1. Introduction	6
2. Histoire des discours sur les sexualités en Afrique : des pratiques précoloniales jusqu’au rejet postcolonial des identités LGBT	11
2.1. La colonisation.....	13
2.2. La décolonisation	14
2.3. La période postcoloniale et la mondialisation.....	17
3. Théories des échanges internationaux sur les sexualités : entre circulation et opposition	19
3.1. Nations et Sexualité	21
3.2. Circulation, échanges et jeux de langages internationaux	26
3.3. Nationalismes <i>Anti-Queer/Anti-Occident</i> en Afrique subsaharienne.....	29
4. Ouganda	32
4.1. Aux origines de la loi : missionnaires américaines et plan de lutte contre le sida PEPFAR	34
4.2. Les arguments derrière le dépôt du projet de loi : Traditions, souveraineté et famille	39
4.3. Pressions internationales, instrumentalisation locale et co-construction.	44
5. Sénégal	48
5.1. Chronologie des <i>anti-queers animus</i> sénégalais	50
5.2. Réinterprétation d’une identité locale	53
5.3. Crise : politisation, nationalisme et homonationalisme.	57
6. Conclusion	65
Bibliographie :	69

1. Introduction

Depuis le début des années 2000, la scène internationale a été marquée par le développement important de la visibilité internationale des enjeux liés aux sexualités. On a vu surgir l'importance des droits sur l'orientation sexuelle et l'identité de genre comme un élément important des relations internationales. Plusieurs auteurs y voient le signe d'une nouvelle polarisation des relations internationales (Altman et Symons, 2016) ou d'un nouvel impérialisme occidental (Massad, 2002). Au sein de ce contexte de polarisation internationale des droits LGBT, ainsi que dans un contexte général de « *surpolitisation* de l'homosexualité en Afrique » (Awondo, 2019 : 19), l'Afrique est venue à incarner un continent « homophobe ». Plus particulièrement, l'Ouganda est devenu l'archétype de *l'Homophobie d'État*¹ (Weiss et Bosia, 2013) avec son *ANTI-HOMOSEXUALITY ACT*, qui a été surnommé par les médias internationaux le *KILL THE GAYS BILL*. Malgré la concentration d'études sur l'homophobie² en Afrique, il serait plus juste de parler d'*anti-queers animus*³, puisque l'homophobie, avec son association avec une phobie, situe l'hostilité dans la psyché individuelle, plutôt que dans d'autres formes de dynamiques socioculturelles (Thoreson, 2014). En Afrique subsaharienne, plusieurs de ces *anti-queers animus*

¹ Bosia utilise une définition large de l'homophobie d'État où l'État est défini comme une constellation d'acteurs plus ou moins agrégés comprenant les institutions, les alliés sociaux qui participent à la collecte et la distribution des ressources et les mandataires qui appliquent l'autorité de l'État à l'extérieur des institutions officielles. L'homophobie politique de Bosia est donc définie comme : « *set of practices and rhetorics about homosexuality used by social actors to defend, to solidify, or to contest state authority, and while state homophobia might be visibly similar, globalized, and modular in its characterization of an LGBT menace, the deployment of it as practice and rhetoric can vary* » (Bosia, 2014 : 260-261).

² Selon Thoreson (2014), le terme homophobie est limité en tant que concept scientifique parce qu'il sous-entend que les *anti-queers animus* sont basés sur la peur plutôt que la colère, la haine, les préjugés ou d'autres sources d'antipathie envers les personnes queers. De plus, le terme ne parvient pas à saisir les formes d'hostilité liée aux responsabilités familiales ou sociales, à la préservation des lois et pratique coutumières ou traditionnelles, ou à la réaffirmation de la souveraineté nationale vis-à-vis du Nord (Thoreson, 2014:25).

³ Thoreson (2014) définit les *anti-queers animus* comme les multiples expressions de préjugés ou de violence à l'encontre des activités homosexuelles, de mobilisation LGBTI, de la transgression *queer* et de ceux qui y sont associés. Dans de nombreuses paniques sexuelles, l'animosité *anti-queer* reste ancrée dans les angoisses liées à la pédophilie, au recrutement, au VIH/sida, et au sort de la nation. Aussi, l'animosité peut être motivée par des raisons politiques ou religieuses, ou faire partie d'un dispositif privilégiant l'hétérosexualité et la reproduction (Thoreson, 2014:25-26).

se basent sur la fausse croyance que « *same-sex activity is ‘unAfrican’ and an import from the West* » (Morgan et Wieringa, 2005 : 11). La hausse des discours *anti-queers* et de l’homophobie d’État (Bosia, 2014), dans les années 2000 en Afrique subsaharienne, ont amené certains journalistes, activistes et chercheurs à parler d’une « *wave of homophobia in Sub-Saharan Africa* » (Msibi, 2011 ; Cheney, 2012 ; Ibrahim, 2015)⁴. Une explication instrumentaliste populaire de cette « vague d’homophobie » suggère qu’elle servirait les intérêts politiques de l’élite dirigeante en détournant l’attention des publics locaux et internationaux d’un bilan de plus en plus sombre en matière de gouvernance (Rao, 2014). Cependant, cet argument ne parvient pas à expliquer pourquoi les populations embarquent et prennent part aux *anti-queers animus*. La présente recherche utilise plutôt le concept de « *panique morale et sexuelle* » (Herdt, 2009) pour éclaircir pourquoi les discours homophobes trouvent un écho auprès des populations civiles. Dans les arguments nés de panique morale et sexuelle, le rejet des homosexualités est le reflet d’insécurités sociales et matérielles plus profondes. Pour Rao (2014), ces insécurités ne sont guère surprenantes dans « *a society wracked by years of civil war, the HIV/AIDS pandemic, as well as the stresses of debt, structural adjustment, and neoliberalism* » (Rao, 2014 : 194).

Pour analyser la formation et l’évolution des discours *anti-queers* et des paniques morales et sexuelles en Afrique, il est pertinent d’analyser les récits *anti-queers* pas seulement dans leur contexte local, mais aussi de s’intéresser à leurs interactions avec les discours internationaux traitant de sexualité et de genre, parce que la littérature nous enseigne notamment que les « *shared histories and globalization play key roles dans shaping hostility toward LGBTI persons* » (Morgan and Wieringa, 2005 : 11). Selon Picq et Thiel (2015), les perspectives LGBTQ sont une partie inséparable de la politique mondiale et les questions LGBT se distinguent par « *the pluralist*

⁴ Pour Wahab (2016), ces discours sur une contagion ou une vague homophobe en Afrique viennent à « *naturalize African states as inherently and internally operating through a death drive* » et seraient à éviter (Wahab, 2016 :708).

interdependence of domestic and international as well as governmental and civil society actors dans today's globalized advocacy » (Picq et Thiel, 2015 : 2). À partir de ce constat, le mémoire analyse les discours *anti-queers* des élites politiques et religieuses en Afrique subsaharienne en les replaçant dans leur contexte mondialisé pour pouvoir rendre compte de leurs interactions avec les discours internationales. Il s'agit de comprendre comment ces *anti-queers animus* acquièrent une dimension politique symbolisant les tensions postcoloniales. L'actualité des discours *anti-queers* en Afrique subsaharienne nous amène à poser la question suivante : comment, dans un contexte de polarisation internationale sur les droits LGBT, les discours internationaux des bailleurs de fonds occidentaux interagissent-ils avec la construction des discours *anti-queers*, tant par les élites politiques et religieuses que par la réaction populaire à ces discours politiques, en Afrique subsaharienne?

Pour répondre à cette question, deux États africains ont été choisis pour leurs particularités nationales, soit le Sénégal et l'Ouganda. Le Sénégal a une histoire coloniale française, une législation répressive adoptée après son indépendance, une population majoritairement musulmane et des *anti-queers animus* dirigés contre l'État. Pour sa part, l'Ouganda a vécu une colonisation anglaise, sa législation en est héritée, sa population est majoritairement chrétienne et les discours *anti-queers* sont mobilisés par l'État. Cependant, s'il existe plusieurs distinctions dans l'énonciation des discours entre les deux pays dus à leurs différences contextuelles et historiques, on observe également plusieurs similarités dans le fond des discours des deux pays. Ces différences et ressemblances permettent de tracer des généralités entre les deux pays et sur la construction des discours *anti-queers* en Afrique subsaharienne et leurs liens avec les discours internationaux. Alors que le Sénégal nous informe sur un type de discours *anti-queers* contestataire, à la fois de l'Occident et du pouvoir sénégalais, l'Ouganda nous permet d'analyser l'utilisation de l'*Homophobie d'État* comme instrument politique ainsi que le rôle des réseaux religieux

transnationaux dans la diffusion des discours homophobes et l'impact des relations de pouvoir néocoloniales dans la diffusion de l'aide internationale au développement sur l'évolution des discours portant sur les homosexualités.

Certains arguments avancent, parfois implicitement, que les représentations *anti-queers* en Afrique sont issues de croyances culturelles locales profondément enracinées, alors que d'autres auteurs décrivent les discours homophobes comme des discours importés de l'Occident et des conflits culturels américains (Rao : 2014). Ce mémoire avancera plutôt la thèse que les discours politiques *anti-queers*, en Afrique subsaharienne, sont coconstruits par l'interaction des discours internationaux sur les droits LGBT et par les discours des élites politiques et religieuses locales sur la sexualité. La polarisation des discours internationale, qui participe à l'association entre l'identité occidentale et les droits LGBT, et les anxiétés postcoloniales locales d'une imposition néo-impérialiste des valeurs occidentales créent une situation où l'interaction entre les discours internationaux et locaux participe à construire une image de l'Afrique comme étant traditionnellement hétéronormative et « homophobe ». En effet, les discours de promotion des droits LGBT par des bailleurs de fonds occidentaux participent à coconstruire les discours *anti-queers* africains, énoncés autour de la résistance à l'impérialisme et la défense de la souveraineté, de la nation, des traditions et de la famille africaine. La littérature semble indiquer que, tant au Sénégal qu'en Ouganda, ces discours sont produits par un contexte local de crise, économique et politique, qui favorise le développement de paniques morales sexuelles ainsi que par un contexte global de tensions postcoloniales renouvelées par les conditions imposées par la mondialisation néolibérale. Les discours de promotion s'inscrivent au sein d'une rhétorique qui affirme la supériorité et l'exceptionnalisme occidental par son acceptation des droits LGBT en opposition au reste du monde perçu comme moins avancé et violent contre les minorités sexuelles.

L'analyse des paniques sexuelles et des anxiétés postcoloniales va nous permettre d'analyser à la fois la formulation des discours *anti-queers* par les élites locales, mais aussi de comprendre comment et pourquoi la population réagit et mobilise ces discours. Les « *sexual moral panics* » sont un phénomène central à la compréhension des *anti-queers animus* en Afrique subsaharienne. Pour analyser ces paniques, une partie importante sera consacrée aux discours *anti-queers* non étatiques, puisque la question importante « *is not why or how unscrupulous men work...but why audiences respond* » (Stuart Hall et al. 1978 : 56). Pour effectuer cette analyse, le mémoire va être situé au sein des *Queer International Relations* ou *Queer IR* (Richter-Montpetit et Weber : 2017). Au sein de cette littérature, on trouve des analyses qui se concentrent sur la mondialisation (Altman, 1996, 2000, 2012), le discours des États (Weiss et Bosia, 2014), l'activisme international (Thoreson, 2014) et le développement des sexualités *queers* et des discours locaux (Picq et Thiel, 2015). L'influence des études *Queers* nous permet d'éviter de reproduire les oppositions simplistes contenues dans la polarisation des discours internationaux ainsi que les binarités (État/société, national/international) des théories classiques qui pourraient passer à côté des dynamiques par lesquelles les discours homophobes acquièrent une dimension populaire. Ainsi, le mémoire partage l'objectif de Awondo et al. (2013) de « dépasser une opposition simpliste entre une Afrique homophobe et un Occident tolérant (ou dépravé) » (Awondo et al. 2013 : 98). La présente recherche va donc tenter de dépasser une vision dichotomique entre les pays africains et occidentaux pour voir comment ils peuvent interagir et échanger dans la coconstruction des discours et conceptions sur les sexualités en Afrique. La littérature semble montrer que la circulation de concepts et d'identités est plus présente que les discours sur la polarisation et l'imposition peuvent le laisser penser.

Le texte va d'abord commencer par une présentation historique des discours sur les sexualités en Afrique, notamment autour de l'existence précoloniale de différentes pratiques non

hétéronormatives et sur l'évolution du concept coloniale de « Sexualité africaine », de la colonisation jusqu'à sa récupération par des leaders politiques africains, dans un contexte de décolonisation/mondialisation. Cette partie permettra de mettre en exergue la transformation de normes d'origine coloniale en nouvelles traditions dans les discours sur les sexualités des leaders politiques et religieux africains. Cette section historique sera suivie d'une présentation des *Queer IR* comme cadre théorique pour analyser les enjeux *Queers* en Relations internationales et le rôle de la sexualité dans les interactions entre l'Afrique et l'Occident. La troisième partie sera consacrée au Sénégal. Alors que le pays était auparavant connu pour sa tolérance, le Sénégal s'est illustré au milieu des années 2000 par une hausse de la visibilité des identités *queers*, notamment à la suite de scandales médiatiques et par une politisation de ces identités par des groupes d'opposition sociale, des politiciens et des leaders religieux. La quatrième partie sera consacrée à l'Ouganda et aux interactions internationales autour du projet de loi controversé. Le tout se terminera sur une conclusion permettant de tirer de grandes lignes sur la construction des discours *anti-queers* en Afrique subsaharienne à partir des ressemblances et différences qu'on pourra mettre de l'avant par la comparaison des deux pays.

2. Histoire des discours sur les sexualités en Afrique : des pratiques précoloniales jusqu'au rejet postcolonial des identités LGBT

Tout d'abord, pour pouvoir analyser la complexité des interactions modernes impliquant les discours sur les sexualités en Afrique, il est important de comprendre le processus historique que constitue l'imbrication, depuis la colonisation, entre la sexualité, sa moralisation et les relations de pouvoir internationales. À cet effet, il est utile de s'interroger sur l'origine et la persistance du concept de *Sexualité africaine*, soit « *the idea that Africans share a common sexual culture distinct*

from people elsewhere in the world » (Nyeck et Epprecht, 2013:54). Ce concept, créé par les Européens à l'époque coloniale, est issu d'un mythe mêlant à la fois racisme et homophobie (Epprecht, 2010). Pendant la colonisation, la croyance européenne était que l'homosexualité était absente des sociétés africaines, parce que les populations africaines étaient encore trop proches de l'état de nature pour connaître ce vice (Roscoe et Murray, 1998). Dépassant ce stéréotype, la plus récente littérature scientifique nous indique que « c'est l'homophobie plutôt que l'homosexualité qui est une importation occidentale » (Awondo et al, 2013 : p98). Cette dernière citation nous informe que, avant la colonisation, les identités, actes et catégories sexuels africains ne correspondaient pas nécessairement aux conceptions occidentales (Guéboguo, 2006) alors que, de nos jours, les lois et les croyances qui servent à légitimer l'homophobie ont souvent une origine coloniale (Tabengwa et Waites, 2020 : 4). Cela vient contredire le rejet des identités *queers* par les élites politiques et religieuses africaines au nom de la défense des valeurs et traditions. En construisant discursivement les sexualités et identités non hétérosexuelles comme étant « non africains », ces acteurs moraux vont légitimer et politiser le rejet des sexualités homosexuelles comme un acte de résistance aux influences et impositions occidentales. Cependant, tant l'exportation de l'homophobie que l'instrumentalisation politique de l'homophobie par les élites africaines ne peuvent rendre compte des discours *anti-queers* sans réduire l'agentivité des populations locales. Bref, pour comprendre les discours *anti-queers* contemporains en Afrique, il faut analyser les transformations morales issues de la colonisation et la façon dont ces transformations ont réussi à devenir une source de *tradition*. On peut analyser cette évolution par l'étude de trois moments charnières, soit la colonisation, la décolonisation et la période postcoloniale.

2.1. La colonisation

Le premier moment est celui de l'intériorisation lors de la colonisation. Un aspect important de celle-ci était sa « mission civilisatrice » et sa moralisation des sexualités des colonisés. Elle a imposé à la fois des cadres législatifs puritains interdisant « les actes contre nature » (Tabengwa et Waites, 2020) et les systèmes de croyances morales des dominants sur celle des dominés (Guéboguo 2006, Nyeck et Epprecht, 2013 ; Tamale 2013). En effet, pour échapper à la relation d'infériorisation du colonisé, au cœur de rapport de domination de la colonisation, « les colonisés travaillèrent activement à montrer aux colons qu'ils ne correspondaient pas à cette image négative qu'on avait d'eux » (Crémieux et Tin, 2013 : 15). Les représentations coloniales deviennent des « impératifs intériorisés par les colonisés, persuadés que la renaissance ne peut venir que de leur capacité à devenir progressivement plus victoriens » (Tin dans Elbaz, 2017 :41). À la suite de cela, Tin affirme que « les colonisés devinrent souvent plus soucieux de puritanisme que les colonisateurs eux-mêmes » (Crémieux et Tin, 2013 : 14). C'est ce système de croyances, puritain et homophobe, datant de la colonisation, qui est mobilisé aujourd'hui dans les déclarations contre les identités LGBT par les élites politiques et religieuses qui se positionnent pourtant comme défenseur de la tradition, de l'identité africaine et d'une « sexualité africaine ».

De plus, les traditions et pratiques précoloniales pouvaient inclure des rites et des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe ou des identités ne correspondant pas à la conception binaire occidentale du genre (Roscoe et Murray, 2001 ; Guéboguo, 2006 ; Lugones, 2016). Les études sur l'Afrique précoloniale démontrent que : « *homosexual practices were neither fully condoned nor totally suppressed* » (Tamale, 2013: 2). Guéboguo affirme que l'« homosexualité, dans toutes ses formes, a toujours été connue de l'Afrique, et ce, bien avant l'avènement des missions civilisatrices » (Guéboguo, 2006 : 2). Par exemple, bien que l'Ouganda soit devenu « *the locus par excellence of homophobia* » (Tamale, 2013 : 226), le pays fait partie des lieux où des

pratiques homosexuelles précoloniales ont été documentées (Rao, 2015). La négation de l'homosexualité est donc une « construction mythique » qui a été imposée, mais qui a aussi été internalisée dans les discours africains comme symbole de la défense des traditions africaines (Guéboguo, 2006 : 23).

2.2. La décolonisation

Le second moment est celui de la période décoloniale et des indépendances. En effet, la colonisation ne peut pas expliquer à elle seule les dynamiques actuelles, le maintien et le renforcement des lois. Si l'hypothèse d'une importation de l'homophobie en Afrique est historiquement exacte pour l'origine de certaines lois, elle ne permet pas de rendre compte de l'adoption de ces lois par les élites postcoloniales, ni de la pénalisation de l'homosexualité après la décolonisation dans certains pays tels que le Sénégal, ni de la persistance ou de l'émergence de l'homophobie dans de nombreuses sociétés postcoloniales (Rao, 2014 : 177). Malgré l'aspect importé de certaines lois *anti-queers*, dont l'Ouganda est un exemple, l'invocation de la tradition a été introduite dans les discours de l'État au moment de la construction de l'identité nationale. Pour commencer, cela peut s'expliquer en partie avec le concept d'*Invention des traditions* de Hobsbawm (1995)⁵. Les traditions inventées sont « des productions de la modernité visant à réintroduire des lieux de références, des repères stables dans un monde soumis au changement et confronté à un certain vide social » (Ibid. : 2). Le martèlement discursif du « traditionnel » pour justifier le rejet de l'homosexualité correspond à un phénomène de tradition inventée issue du trauma de la colonisation et du contexte décolonial. Ici, la croyance répétée du déni des homosexualités africaines est donc une tradition inventée sur la base d'une réinterprétation symbolique où le *traditionnel* est instrumentalisé par souci de l'invariance et de la respectabilité

⁵ Hobsbawm indique que : « une tradition communautaire, que l'on pensait immémoriale n'est en fait qu'une création récente liée aux enjeux d'un passé proche et aux stratégies de tel ou tel groupe social » (Hobsbawm, 1995 : 1).

(Hobsbawm, 1995). Dans son chapitre « *The making of "African Sexuality": early sources, current debates* », Epprecht explique que ces récits de construction nationale décoloniale visaient à contrer les discours présentant l’Afrique comme un continent faible et violé par la colonisation en « *remasculinize African men through heavy-handed portrayals of their heterosexual virility* » (Nyeck et Epprecht, 2013 : 63). Dans le cas du Sénégal, qui n’avait pas de loi coloniale interdisant l’homosexualité, on peut tout de même tracer un lien direct avec l’ancienne puissance coloniale. En effet, en 1965, lorsque le parlement décide d’unifier le Code pénal et qu’il introduit l’article 319 contre l’homosexualité, il le fait en s’inspirant des lois françaises. La juriste sénégalaise Fatou Kiné Camara note que « 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 » (Mbaye, 2016 : 11). La loi serait une loi copiée de la juridiction française dans une volonté de correspondre aux normes de respectabilité internationale. Les lois et les institutions n’étaient donc pas une représentation des coutumes sénégalaises, mais une adaptation de celle en vigueur en France (Mbaye, 2018 : 302). L’adaptation d’un cadre juridique occidental a mené à l’importation et à la reconnaissance des représentations occidentales concernant la sexualité.

Ensuite, les concepts d’*Amnésie postcoloniale* et de *Panique morale et sexuelle* nous permettent de comprendre comment un héritage colonial a été transformé en de supposées traditions immémoriales et pourquoi la population y réagit positivement. Dans un contexte de changements importants, de crises ou d’anxiétés sociales, la sexualité peut devenir un bouc émissaire nécessaire politiquement pour déplacer la charge émotionnelle (Fahs et al. 2013 : 4). Herdt (2009) définit les paniques morales comme un événement social de grande ampleur, quand des individus ou un groupe sont perçus comme une menace sérieuse à l’ordre, aux valeurs et aux intérêts sociaux, avec une disproportionnalité et une volatilité dans la réponse. Elles provoquent une réaction populaire forte et incitent à une *colère culturelle* demandant plus de régulation morale

contre des populations déjà vulnérables. La panique sexuelle transforme une panique morale en un évènement sexuel totalisant où les individus en viennent à être submergés et définis par la rhétorique d'une menace sexualisée. L'imaginaire culturel devient obsédé par l'anxiété que ce mal sexuel pourrait faire à la société présente et future (Herdt, 2009). Si les médias jouent un rôle important en participant à la diffusion des paniques et en les exacerbant ; habituellement, ces derniers sont plutôt un relais d'autres pouvoirs qui viennent construire graduellement la menace et le bouc émissaire sexuels. Ainsi, même si les paniques peuvent sembler spontanées, elles sont en réalité construites graduellement (Wieringa dans Herdt, 2009 : 208).

Dans son chapitre « Post-colonial amnesia : sexual moral panics, memory and imperial power », Wieringa explique que les paniques sexuelles morales ont été un moteur important pour l'établissement du pouvoir impérial et, de la même façon, ces paniques ont été utilisées pour maintenir des régimes autoritaires postcoloniaux. Ces régimes, en allant puiser dans les souvenirs de ces paniques coloniales et postcoloniales, ont participé à l'effacement des mémoires des pratiques sexuelles de même sexe et des pratiques d'agentivité sexuelle des femmes (Wieringa dans Herdt, 2009 : 205). Cela explique que des leaders postcoloniaux comme Mugabe, Nujoma ou Moi ont pu affirmer que « l'homosexualité est non africaine », malgré les recherches anthropologiques. La motivation dans l'instrumentalisation de ces paniques a évolué, passant d'une volonté d'imposer une hégémonie coloniale basée sur la race et la classe à une volonté d'établir un pouvoir nationaliste et, encore, basé sur la classe. Pour Wieringa, dans les pays postcoloniaux, les paniques contemporaines autour de la sexualité s'expliquent par deux processus simultanés : d'un côté, il y a une *amnésie postcoloniale*⁶ des diverses pratiques, politiques et relations, spécifiquement celles

⁶ Le terme *Amnésie* n'est pas utilisé uniquement dans son sens de perte de mémoire, mais l'auteure y incorpore la dimension de mémoire sélective à des fins politiques où les éléments politiquement gênants sont ignorés par ceux qui contrôlent les mécanismes permettant de créer/influencer sur la vision hégémonique de la société

liées à l'autonomie sexuelle de la femme et les pratiques de même sexe en général et, de l'autre côté, il y a une remarquable continuité entre les politiques sur la sexualité des leaders postcoloniaux avec celles de leurs prédécesseurs coloniaux. En étudiant la sexualité comme un champ de bataille à la fois moral et politique ; coloniale et postcoloniale, Wieringa analyse comment, lors du processus de s'inventer soi-même en tant qu'État-nation, les leaders politiques et religieux vont naturaliser la fiction d'un *État patriarcal et hétérosexuel* préexistant où les relations patriarcales et hétérosexuelles sont (ré)inscrites comme la normalité, alors que les pratiques entre personnes de même sexe sont (re)construites comme marginales (Ibid. : 206-207).

2.3. La période postcoloniale et la mondialisation

Le dernier moment correspond aux discours contemporains sur la sexualité en Afrique. Dans leur généalogie de « l'internationalisation des causes sexuelles », Broqua et al. identifient les années 1990 comme moment décisif où la sexualité est devenue « un objet de gouvernance mondiale et, dans ce cadre, d'action orienté vers le Sud [...] dans un processus plus large de globalisation de la sexualité » (Broqua et al. 2016 : 10). L'augmentation des connexions Nord-Sud sur la sexualité, tant du côté militant que du côté de l'aide au développement, rend possibles des formes de mobilisation locale sur la sexualité et peut avoir « un effet d'imposition et de distorsion des catégories de sens commun » (Ibid. : 13). Les auteurs ajoutent que, si l'internationalisation de la sexualité a permis une globalisation des mouvements en faveur des droits égaux, elle est également synonyme de la globalisation des luttes contre les homosexualités notamment par la droite chrétienne états-unienne. Pour Massad, à partir du moment où l'activisme occidental des Droits Humains a jumelé les identités LGBT aux notions *orientalistes* de civilisé et de non-civilisé, l'ontologie sexuelle occidentale a été « *instituted in a discourse that could have only two reactions to the claims of universal gayness: support them or oppose them* » (Massad, 2008 :174).

En plus de ces dynamiques dans l'activisme LGBT international, la mondialisation néolibérale est un contexte propice pour l'accentuation des tensions entre l'Afrique et l'Occident, puisque les États sont « *where neoliberal reforms reduce economic maneuverability and embolden opponent* » (Weiss et Bosia, 2013 : 40). Pour Bosia, la mondialisation néolibérale est le point d'intersection entre le global et le local d'où naît le contexte favorable à l'énonciation de discours homophobes par l'État. Dans les États connaissant une situation de crise économique, politique ou sociale et en quête de légitimité, l'État peut devenir un relais central dans les discours homophobes grâce au caractère modulaire, à la fois spatial et temporel, des discours homophobes (Bosia, 2014 : 258). Ainsi, pour les élites politiques, les attaques contre l'homosexualité ne sont pas des accusations isolées contre un acte « immoral », mais un instrument politique qui « *took place against the backdrop of economic crisis and of pressures from international actors and structural reforms* » (Weiss et Bosia, 2013 : 43). Cependant, alors que Bosia se concentre sur « *the global LGBT rights discourse as the strange fruit produced by state homophobia* » (Bosia, 2014 : 258), une étude des discours sur les homosexualités au Sénégal démontre que les différends *anti-queers animus* peuvent aussi être mobilisés par une multitude d'acteurs non étatiques.

En résumé, l'histoire semble démontrer que ce ne sont pas les homosexualités qui sont une importation occidentale, mais bien les homophobies. Cependant, cela n'explique pas l'adoption de discours *anti-queers* par les élites et les populations locales. Par un mélange d'invention de la tradition dans la construction nationale à la suite de la décolonisation, d'amnésie postcoloniale, d'instrumentalisation politique de l'homophobie et de paniques morales et sexuelles, l'homophobie est devenue un bouc émissaire pour exprimer des frustrations et anxiétés politiques et économiques dans la relation entre l'Afrique et l'Occident. Bref, les discours politiques *anti-queers* en Afrique subsaharienne sont construits dans un contexte de « *conflicts over social change, political power, and global status hierarchies* » (Mckay et Angotti, 2016 : 398). Ils doivent donc être analysés au

sein de la relation entre l’Afrique, l’Occident et de la mondialisation néolibérale. Dans la prochaine section, nous analyserons les réponses théoriques permettant d’analyser les discours alimentant l’opposition construite, entre sexualité « traditionnelle » africaine et « modernité » LGBT occidentale, pour comprendre comment et pourquoi, malgré les preuves historiques contraires, les identités LGBT sont interprétées comme « *a form of cultural imperialism or (attempted) neocolonialism* » (Patrick et Endong, 2016 : 149).

3. Théories des échanges internationaux sur les sexualités : entre circulation et opposition

Même si la question des droits LGBTI est devenue un enjeu de la politique mondiale⁷, elle demeure relativement peu étudiée dans le domaine des Relations Internationales (Onapajo et Isike, 2016). Toutefois, on peut apprécier l’émergence d’une nouvelle spécialisation, les *Queer International Relations*. Les *Queer IR* vont nous permettre de déconstruire les liens entre nationalisme, sexualité et relations internationales pour pouvoir analyser les logiques derrière la coconstruction des discours *anti-queers* en Afrique. Plus particulièrement, il sera question des liens entre nation et sexualité dans les discours *homonationalistes* et des accusations d’impérialisme sexuel, des procédés de circulation et d’échanges internationaux des identités, concepts et discours liés à la sexualité et aux genres et des prétentions nationalistes décoloniales des discours *anti-queers* en Afrique subsaharienne.

En suivant la revue de littérature de Rao (2018), les *Queer International Relations* peuvent être divisées en quatre pôles principaux, soit la mondialisation des identités LGBT (Altman et Symons, 2016) et ses oppositions (Massad, 2002), le rôle de l’État dans la production et la diffusion

⁷ Voir la Résolution 17/19 du conseil des droits de l’Homme, *Droits de l’homme, orientation sexuelle et identité de genre*, A/HRC/RES/17/19 et la résolution 61/173 de l’Assemblée générale, *Exécutions extrajudiciaires, sommaires ou arbitraires*, A/RES/61/173.

de discours homophobes (Bosia et Weiss, 2013), l'étude des sexualités alternatives et des activismes locaux comme critique des discours hégémoniques (Picq et Thiel, 2015 ; Rahman, 2015) et l'utilisation de concepts *queers* pour comprendre d'une nouvelle façon les relations entre États (Weber, 2016). En tant que champ d'étude relativement émergeant, il y a peu de consensus sur ce que recouvrent les frontières des *Queers IR*. Rao (2018) divise les auteurs en deux catégories : les études qui adoptent la méthodologie et les concepts des études *queers* pour analyser des objets en RI pas immédiatement reliés au genre ou à la sexualité et celles qui étudient des objets *queers*, notamment les demandes de droits sur l'orientation sexuelle et l'identité de genre, sans nécessairement adopter la méthodologie des études *queers*. Par exemple, dans la première catégorie, on retrouve Weber (2016) qui analyse comment la volonté de savoir sur les sexualités a toujours infusé les jeux politiques internationaux et les discours de souveraineté. Ainsi, Weber analyse la construction des discours de souveraineté en remettant en question les concepts de normalité et de perversion à partir des représentations de *l'Homosexuel* à la fois normal et/ou pervers. Pour Weber, la figure de *l'Homosexuel* en relations internationales est une convention représentée soit comme une créature perverse ou comme un être normal que l'État doit protéger. Dans la seconde catégorie, on retrouve Altman et Symons (2016), Weiss et Bosia (2013) et Picq et Thiel (2015) qui, bien qu'analysant des objets différents avec des approches théoriques variées, analysent tous des éléments liés aux revendications en matière de droits relatifs à l'orientation sexuelle et à l'identité de genre sont articulées, contestées, réalisées et contrecarrées dans la politique internationale sans nécessairement inscrire leur démarche dans les concepts *queers*.

En embrassant la fluidité, la performativité et l'instabilité de la politique mondiale, la pensée *queer* permet de « *deconstruct established simplistic binaries –such as insecurity/security or war/peace – and recognises the inherent instability of political and social orders* » (Thiel dans McGlinchey et al., 2017 : 99). Par exemple, la pensée *queer* critique l'hypothèse téléologique, adoptée par

plusieurs programmes de développement, selon laquelle toutes les sociétés se trouvent à différents points le long d'un unique chemin linéaire de développement, pour proposer plutôt l'ambiguïté, l'échec et le conflit. Bref, une perspective *Queer IR* permet la remise en question des binarités et d'éviter de mettre en scène un conflit des civilisations, malgré la polarisation apparente de la discussion internationale sur les sexualités, en nous informant de « l'importance des processus de circulation et d'interaction, non exempts de rapports de domination » (Jaunait et al. 2013 : 6). Les *Queers IR* vont nous permettre de nous interroger sur la relation entre les discours de construction nationale et la sexualité. À partir de ce constat, on pourra analyser comment cette relation permet la création de frontières sexualisées excluantes, de nationalismes sexuels et d'impérialisme sexuel. Dans un second temps, après avoir parlé des rapports d'exclusion et d'imposition, nous allons voir les dynamiques et logiques de circulation et d'échanges internationaux des identités, concepts et discours liées aux identités de genres et aux orientations sexuelles. Finalement, après l'analyse des discours internationaux, une analyse des discours nationalistes *anti-queers* subsahariens comme le résultat à la fois des dynamiques d'imposition et d'échanges des discours internationaux va conclure la partie théorique.

3.1. Nations et Sexualité

Premièrement, l'étude de l'intersection entre la sexualité et les relations internationales demande de comprendre le rapport entre sexualité, mondialisation et nationalismes. Malgré une indifférence relative des études internationales à la sexualité, la sexualité joue un rôle important dans la production de frontières, par un processus d'altérisation, entre l'intérieur et l'extérieur d'un espace politique et culturel imaginé dans la relation entre les États et entre les peuples. En effet, la sexualité constitue un espace privilégié pour l'affirmation d'une culture nationale où le sexe est construit pour permettre la distinction entre un *Eux*, non civilisé, et un *Nous*, civilisé (Blidon et Roux, 2011 : 5). Ces liens entre sexualité, pouvoir et relations internationales sont renforcés par les

différentes dynamiques de la mondialisation : « la mondialisation des échanges, l'accroissement de la circulation des marchandises, des hommes et de l'information, constitue comme un processus déterminant à toutes les échelles pour reconfigurer la sexualité » (Blidon et Roux, 2011 : 4). Si les termes nationalismes et sexualités semblent être deux objets distincts, de nombreux travaux ont montré que « les nationalismes, dans leurs processus de construction, s'appuient sur des stéréotypes de genre et de sexualité ». (Jaunait et al. 2013) Ainsi, sur l'importance du lien entre sexualité et nation, Jaunait et al. (2013) affirme que les communautés nationales sont des « *communautés sexuelles imaginées* qui définissent, dans les termes de la sexualité, les frontières du normal et de l'acceptable en regard d'une identité nationale elle-même sans cesse réinventée » (Jaunait et al., 2013 : 6). Les liens entre la production d'identité nationale et la production des identités sexuelles amènent Jaunait et al. à dire que les deux sont « objets intriqués dont les modes de production renvoient au caractère consubstantiel des rapports sociaux » (Ibid. : 5). Cette imbrication donne lieu à l'apparition du concept de *Nationalismes sexuels*, terme popularisé à la suite de la politisation de la question de la nation et de la sexualité, en particulier autour des droits LGBT. Selon Dudink (2013), l'homosexualité a un pouvoir signifiant à la fois vide et débordant de sens, qui lui permet de « désigner plusieurs choses et [d'] accomplir un travail politique et idéologique dans des contextes variés » (Dudink, 2013 : 46). Cela a amené plusieurs États et acteurs politiques ou moraux à politiser la question entre sexualité et nation pour mieux redéfinir la nation et ses frontières. Les homosexualités sont ainsi devenues un domaine privilégié dans la construction de discours nationaliste.

Le côté polysémique de la sexualité et des homosexualités est particulièrement important dans le contexte africain. En effet, Awondo (2019) explique que le rejet actuel de l'homosexualité est dû à sa surpolitisation dans le champ des débats publics par des acteurs moraux de la société qui ont l'assigné à des doubles : « figures fantasmées de l'homosexualité qui l'habillent d'images

spécifiques, ils ordonnent signes et signifiants de ce réel, ils l'insèrent dans un univers de violence » (Awondo, 2019 :17). Ces doubles signifiants viennent lier les homosexualités à d'autres crises et enjeux locaux, permettant ainsi de faire porter à l'homosexualité différents masques, pour confondre ces doubles « avec différentes autres figures du présent en crise : le pouvoir, l'occulte, l'impérialisme, l'hétérosexisme, la maladie, la morale » (Idem). D'une façon similaire, Aminata Cécile Mbaye (2016) attribue la structure des discours autour des homosexualités au Sénégal à la figure d'un « *floating signifier* », soit le fait que tout antagonisme implique une reprise et réarticulation d'autres luttes, par un jeu de « ré-appropriation, ré-élaboration, contestation d'autres discours passés et contemporains » (Mbaye, 2016 :18). En Afrique, les homosexualités « monopolisent tout un faisceau complexe de rapports, par lequel l'homosexualité en vient à acquérir des significations différentes » (Ibid. :18-19) incarnant par moment la lutte contre les élites et la corruption locale ou la résistance décoloniale contre l'Occident.

Si l'imbrication entre Nation et sexualité permet à l'homosexualité d'incarner différents maux par un phénomène de *signifiant flottant* et de double association, l'homosexualité a plutôt suivi un mouvement inverse de la « normalisation » relative en Occident. Cette normalisation est décrite par le concept d'*homonormativité* (Duggan, 2003), soit le passage d'un état de contestation permanent à un état normalisé pour certains pans de la communauté LGBT, grâce à une intégration des revendications et des individus LGBT normalisés au sein du marché capitaliste néolibéral. Les nationalismes sexuels occidentaux (Jaunait et al. 2013) ont été étudiés autour du concept d'*homonationalisme* (Puar, 2003)⁸, lui-même construit à partir de l'*homonormativité* de Duggan. L'homonationalisme décrit l'intégration de cette homonormativité à la construction d'un

⁸ L'homonationalisme a été développé par Puar pour décrire une situation particulière propre au discours national américain dans sa relation avec le monde arabe post 11 septembre. L'intégration au discours national des sexualités LGBT peut prendre d'autre forme et motivation que l'homonationalisme de Puar quoique l'hégémonie américaine a influencé grandement ces discours qui lui sont redevables (Rebucini, 2013).

nationalisme sexuel construit autour d'un exceptionnalisme sexuel où les revendications LGBTQI normalisées sont utilisées à la fois pour délimiter une nouvelle citoyenneté nationale rendue exceptionnelle par son inclusion des subjectivités LGBTQI normalisées. Cela est le produit d'une *géographie imaginaire* : « artefact performatif qui fait passer certains désirs pour des réalités et en “produit ainsi des preuves et traces matérielles en dépit d'éléments discordants” » (Rebucini, 2013:80). Par exemple, l'homonationalisme produit une géographie imaginaire qui permet de maintenir en équilibre « les contradictions inhérentes à l'idéalisation des États-Unis en tant que société multiculturelle hétéronormative, mais néanmoins gay-friendly, tolérante et sexuellement libérée » (Puar, 2003 : 11-12)⁹.

Si Puar se concentre sur la culture américaine post 11 septembre, on peut identifier des logiques semblables dans le déploiement de nationalismes sexuels occidentaux (Ammaturo, 2015). Par exemple, en Europe, on a vu se développer des rhétoriques huntingtoniennes du conflit des civilisations étendues aux sexualités (Inglehart et Norris, 2003) traduisant une vision hiérarchique des espaces politiques opposant « deux espaces homogénéisés et essentialistes : “l'Occident — espace moderne, contrôlé, démocratique, éduqué et respectueux des minorités (dans son droit, ses valeurs ou ses pratiques) — se distinguerait des marges – incivilisées incontrôlées, barbarismes et violentes” » (Blidon et Roux, 2011 : 1). L'homonationalisme permet de performer discursivement « à la fois une exigence d'imposition et le sentiment d'une mise en danger qui permettent à de prétendues *civilisations* performées de se protéger en s'affirmant et de s'affirmer en excluant » (Blidon et Roux, 2011 : 1). La transposition à l'international de l'homonationalisme est décrite par Fassin (2006) avec son concept *d'impérialisme de la démocratie sexuelle*, « soit l'appropriation, dans un contexte postcolonial, de la liberté et de l'égalité, appliquées au genre et à la sexualité,

⁹ Citation de Puar traduite par Rebucini (Rebucini, 2013 : 80-81).

comme emblèmes de la modernité démocratique » (Fassin, 2006 : 129). Fassin ajoute que cette rhétorique prête son lexique à une politique impériale et qu'elle en fournit les armes.

Cet *impérialisme sexuel* occidental est analysé par Massad autour de sa critique de l'*International Gay*.¹⁰ Massad accuse l'activisme occidental d'imposer une épistémologie impérialiste. L'incitation au discours des campagnes internationales provoque « la destruction de formes diverses d'écologie sexuelle au profit d'un binôme hétérosexualité/homosexualité occidentale » (Chauvin, Lerch, 2013 :95). Pour Massad, la formulation internationaliste et universaliste, où l'Occident est utilisé comme unité de base comparative, a pour résultat d'être à l'origine d'un retour « des nationalistes qui se présentent comme des réactions à la fois à la mondialisation et aux perversions sexuelles » (Idem). Pour Massad, l'*international gay* compte sur quelques « *native informants* » pour imposer son modèle sexuel. Pour Massad, ce ne sont pas les pratiques homoérotiques qui sont réprimées par l'État, mais l'identification sociopolitique que certains agents font de ces pratiques avec un régime d'identité homosexuelle occidentale (Massad, 2008 : 183).

Toutefois, les critiques soulèvent le flou et le manque de preuves empiriques autour du concept parapluie de l'*International Gay* (Amer, 2010). Selon Rao, Massad néglige le fait que l'*International Gay* est en réalité un espace extraordinairement fracturé uni uniquement par une « *common Western sexual ontology, but it's constituents disagree radically on whether, when and how to export this ontology to the rest of the world* » (Rao, 2015b: 369). En minimisant les récits d'Arabes s'identifiant comme membre de la communauté LGBT pour les restreindre au rôle de « *natives informants* », plusieurs auteurs vont critiquer l'absence d'agentivité des acteurs arabes

¹⁰ L'*International Gay*, défini comme l'ensemble des objectifs missionnaires, des discours qui les produisent, et des organisations qui les constituent du mouvement activiste gay occidental (Massad, 2008:161) est structuré autour d'une croyance commune en un évolutionnisme de l'homosexualité menant vers une acception des catégories LGBT occidentales comme modernité sexuelle universelle.

dans l'argumentaire de Massad (Rao, 2015 ; Amer, 2010 ; Langlois, 2018). À ce propos, Rao affirme que la thèse formulée par Massad « *appears to deny the agency and subjectivity of Arabs who are beginning to identify as sexual minorities, appropriating and reworking Western identities in their struggles for sexual self-determination* » (Rao, 2015b: 357). Massad néglige les évolutions matérielles, idéologiques et la circulation de concepts et d'identités propres à la mondialisation. Le modèle occidental peut « fonctionner comme une référence positive pour de nombreuses personnes s'engageant dans des pratiques homosexuelles dans la construction de leurs identités sexuelles, même si la majorité de ce groupe n'a pas l'intention d'imiter les identités occidentales » (Broqua dans Nyeck et Epprecht, 2013 : 216).

3.2. Circulation, échanges et jeux de langages internationaux

Deuxièmement, à l'opposé des discours sur l'impérialisme sexuel, qui peuvent reproduire une analyse dichotomique minimisant l'agentivité des acteurs locaux en Afrique, trois éléments de la circulation internationale des discours et identités sexuelles permettent de mieux comprendre certains éléments homophobes importés dans les rhétoriques *anti-queers* en Afrique subsaharienne. Premièrement, le contexte actuel est celui d'une mondialisation qui favorise la circulation des discours et des identités et impose des conditions socio-économiques provoquant une « internationalisation des identités gays » (Altman :1996). Les identités, les catégories et les significations sexuelles sont autant de processus historiquement et socialement construits qui ont été « *shaped in response to transnational institutions and globalized flows of people, capital, and information* » (Gamson et Moon, 2004 : 56). Dans cette mondialisation, l'ordre sexuel occidental s'exporte en tant que cadre de référence sexuel universel. L'existence d'un cadre de référence internationale va influencer le développement des identités sexuelles et des attitudes à leur égard. Ainsi, l'influence de cadre homosexuel occidental est visible sur les homosexualités non occidentales sans qu'on assiste toutefois à une homogénéisation globale des sexualités. La

diffusion du cadre de référence occidentale par la mondialisation crée un contexte de « multiples circulations marquées par des rapports d'hégémonie, l'assimilation de l'homosexualité à l'Occident est au centre non seulement de *l'homonationalisme*, mais aussi d'un nationalisme culturel anti-occidental dans différents contextes de sociétés dominées dans l'ordre international » (Jaunait et al. 2013 : 20-21). Bref, les relations de pouvoir propre à la mondialisation capitaliste favorisent l'émergence de nouvelles formes d'homosexualités, pouvant être similaires au modèle de référence occidentale, mais qui est réinterprétée localement. Par exemple, en Afrique subsaharienne, du moins dans les zones urbaines, il y a une pluralité de modèle d'homosexualités qui sont le reflet d'une « *variety of specific equilibrium manifested through local particularities* » (Broqua in Nyeck et Epprecht, 2013 : 224). Les échanges et impositions de la mondialisation créent une situation intermédiaire où des homosexualités traditionnelles et contemporaines coexistent :

some homosexuals in non-Western countries seek to establish historical continuities while others are more interested in distancing themselves, psychologically and analytically, from what they consider old-fashioned forms of homosexuality, especially those that seem based on crossgender line (Altman, 1996: 82).

Deuxièmement, la structure même des jeux de langages propres aux débats internationaux sur les sexualités favorise la polarisation dans les *policy-making statements*. En analysant la structure du langage internationale, Seckinelgin (2018) arrive à des conclusions relativement similaires à Massad (2008) sur l'imposition d'une ontologie occidentale, mais sans les concepts d'*International gay* ou de *Native informant*. Pour Seckinelgin, le débat est centré autour de la catégorie LGBT comme étant un « *general international signifier to affirm rights without a precise contextual referent; it becomes an essentialist and essentializing category attached to generic social identities* » (Seckinelgin, 2018 : 285). Cette construction du débat pousse les acteurs africains à développer leur propre langage généralisant détaché de la réalité africaine. De plus, un point central du langage international est son assomption d'une homogénéité globale de l'expérience liée

par un ensemble de positions identitaires basées sur l'expérience occidentale (Seckinelgin, 2018). Les leçons morales et les menaces de retrait de l'aide internationale par les bailleurs de fonds occidentaux, pour la promotion des droits LGBT, participent à construire les discours de promotion comme faisant partie d'un vaste projet d'interventions néocolonialistes¹¹. Pour répondre à ces interventions néocoloniales et pour des intérêts politiques domestiques, suivant la construction du langage internationale, les acteurs africains font simplifier leurs déclarations sur les homosexualités en des termes généralisant autour de l'opposition binaire « *Africanness against neocolonialism* » (Seckinelgin, 2018 : 286). La discussion finit par être politisée dans des termes abstraits qui définissent les paramètres de la discussion, soit en tant que droits LGBT internationaux, soit en tant que catégorie politique générique et anhistorique qui incarne une subjectivité non africaine. La volonté de défendre la souveraineté et les *traditions* du pays abouties finalement « à une négation de la diversité » (Mbaye, 2016 : 253). Bref, la structure du langage international, si elle a réussi à faire émerger les droits LGBT comme norme potentielle, a aussi limité la discussion politique. De plus, les leçons et menaces, parce qu'il rappelle les rapports coloniaux, peuvent participer à renforcer les pouvoirs en place : « *the '(re)production' of political authority by demonstrating that particular governments have been successful in countering the imposition of neocolonial LGBT rights to change their African society and culture* » (Seckinelgin, 2018 : 298).

Finalement, l'occident n'exporte pas uniquement des discours de promotions. Tout comme la colonisation a exporté la morale puritaine occidentale en Afrique, la mondialisation exporte aussi des discours conservateurs occidentaux. La lutte contre le VIH/SIDA est un parfait exemple de l'hégémonie des discours américains au sein d'une mondialisation où les « *discourses of*

¹¹ Pour Seckinelgin, cette construction du langage internationale est issue à la fois d'un manque de compréhension des sexualités et réalités des sociétés africaines par un champ dominé par le Nord et d'une répétition d'une idée particulière de l'Afrique comme étant une « *passive communities of needs whose rights need to be delivered while negating the agency of the local actors* » (seckinelgin,2018 :286).

globalisation are disproportionately those of true North Atlantic » (Altman, 2012 : 194). En prenant le contrôle du leadership dans la lutte contre le SIDA, les États-Unis de Bush ont tenté d'imposer une certaine forme de moralité sexuelle. Les programmes contre le VIH/SIDA peuvent donc être des projets d'exportation des moralités sexuelles occidentale empreints d'un conservatisme propice aux crises morales sexuelles (Altman, 2012).

Quand des groupes conservateurs occidentaux ne sont pas directement impliqués en Afrique, les discours homophobes occidentaux peuvent néanmoins être repris par des acteurs africains grâce à leur caractère modulaire. Pour Bosia (2014), plutôt qu'une réelle stratégie de défense des traditions, les discours d'*homophobie d'État* font partie d'une stratégie politique pour justifier l'adoption de politique répressive contre l'ensemble de la population, des partis d'opposition et des ONG contestataires dans un contexte de crise de l'État et d'anxiété sociale. Le caractère modulaire des discours homophobes leur permet de « *delegitimize in advance rights that have not been claimed and as a diversion from larger crises and threats to existing authorities, including those arising from the pressures of globalization* » (Weiss et Bosia, 2013 : 4). Par exemple, l'étude de l'homophobie d'État indique que, souvent, ce sont les homophobes qui importent le lexique et les critiques *anti-queers* occidentales en premiers lieux et que, par la suite, les revendications d'ONG locales et internationales arrivent en réaction aux discours *homophobes*. Les discours *anti-queers* peuvent donc surgir en amont des discours de promotion par un acteur politique ou moral qui cherche à renforcer sa légitimité par la construction d'une menace extérieure et d'une panique morale sexuelle.

3.3. Nationalismes Anti-Queer/Anti-Occident en Afrique subsaharienne

Finalement, en suivant ce qui précède, on peut conclure que les discours *anti-queers* en Afrique sont le résultat de l'ensemble de ces procédés d'imposition et de circulation des discours internationaux liés aux sexualités. Les discours sénégalais et ougandais qui ont attiré l'attention

internationale sont le fruit d'un contexte où certains discours *anti-queers* se sont durcis au nom des traditions et de la souveraineté, malgré l'origine coloniale de ces lois et morales homophobes. De la même façon que les identités LGBT s'imbriquent dans la construction d'un certain type de nationalisme en Occident, les discours *anti-queers* s'intègrent aux discours nationalistes africains justement pour marquer une altérité par rapport au premier. Dans un contexte de crise postcoloniale et de mondialisation excluante, ces discours nationalistes jouent sur l'imaginaire africain de l'Occident, marqué par la mémoire douloureuse de la colonisation, pour instrumentaliser ce ressentiment et le convertir en violence contre un groupe déjà marginalisé (Lado, 2005).

Pour Patrick et Endong (2016), la promotion des droits LGBT en Afrique est « *highly imperialistic* » parce qu'elle est faite par l'utilisation de rapports de pouvoir inégaux, de tactiques de pression et d'intimidation « *based on the political and economic supremacy of the West in the international scene* » (Patrick et Endong, 2016 : 148). Les identités et droits LGBT vont continuer à être perçus en Afrique comme de l'hégémonie culturelle occidentale tant que les nations et les organisations occidentales persisteront à utiliser des pressions et des stratégies impérialistes pour plaider en leur faveur. En cas de pression ou de crise, les *anti-queers animus*¹² deviennent « *a tool for the affirmation of rule* ». Les condamnations morales sont alors des *stratégies d'improvisations* qui font diversion en introduisant dans la discussion publique des menaces, une panique sexuelle, articulée autour de la différenciation sexuelle. Pour l'État déstabilisé par la mondialisation néolibérale et par les connexions néocoloniales, qui « *reinforce the imposition of sexual repression and the full articulation of an LGBT scapegoat within a Western sexual binary* » (Bosia, 2013 : 31), l'invocation d'un « *globalized homosexual boogeyman* » lui permet de consolider son pouvoir

¹² Weiss et Bosia parlent plutôt d'une *Homophobie d'État* défini comme « *the purposeful [strategies], especially as practiced by state actors; as embedded in the scapegoating of an 'other' that drives processes of state building and retrenchment; as the product of transnational influence-peddling and alliances; and as integrated into questions of collective identity and the complicated legacies of colonialisms* » (Weiss et Bosia, 2013:14).

dans son projet de construction de l'État et de la nation (McKay et Agnotti, 2016 : 399). Bref, l'association de l'Occident avec les droits LGBT construite par les discours homonationalistes des bailleurs de fonds offre un levier qui peut être activé, si la situation est propice, par des acteurs politiques et moraux en quête de légitimité en jouant sur le ressentiment et la peur d'un néocolonialisme (McKay et Agnotti, 2016).

De plus, les discours *anti-queers* peuvent aussi être mobilisés par une variété d'acteurs non étatiques moraux ou civils pour formuler une critique à l'égard des élites nationales. S.N Nyeck explique que les *anti-queers animus* peuvent être l'expression d'une méfiance envers les institutions où les élites sont soupçonnées d'être potentiellement inféodées à l'influence occidentale (Nyeck dans Nyeck et Epprecht, 2013). Les narratifs homophobes seraient alors l'écho d'une anxiété collective à propos d'un retour de l'impérialisme colonial. En situation de crise politique ou socio-économique, ces mouvements populaires *anti-queers* peuvent prendre la forme d'un *erotic paranoid nationalism* qui s'inscrit dans des narratifs psychoculturels, utilisés comme un véhicule pour une identité collective dans un combat contre un ennemi invisible qui dépasse l'État et la Nation (Ibid. : 153). Nyeck explique que même si les comportements dans une situation de panique sexuelle peuvent sembler « irrationnels », ils reposent sur des peurs existentielles profondes et réelles. Ces anxiétés sociales théorisent un néocolonialisme sexuel comme un moyen d'imposition d'une sexualité non africaine pour maintenir un pouvoir colonial en place en infantilisant les élites et la population. À partir de ce constat, Nyeck conclut que *l'homophobie populaire* représente une méfiance, issue du mécontentement économique et politique, envers les élites soupçonnées d'être potentiellement inféodées à l'influence occidentale. Devant les difficultés ou le refus des élites politiques d'attaquer les structures responsables du mécontentement, celui-ci serait transformé en peurs. Ces productions discursives ne doivent pas être considérées sous l'angle de leur exceptionnalité, mais plutôt comme une conséquence de la

désacralisation de la sexualité dans un contexte de crise économique, morale et politique » (Gning, 2013a : 95). L'utilisation d'un bouc émissaire sexuel par l'État et les *discours* populaires dirigés contre l'État sont tous les deux caractérisés par le phénomène de paniques sexuelles.

En résumé, les sexualités ont un pouvoir signifiant important dans la construction des discours nationalistes énoncés pour établir l'altérité entre l'Occident et l'Afrique. Tant les discours homonationalistes occidentaux que les discours nationalistes *anti-queers* africains se coconstruisent comme étant moralement supérieurs à l'autre camp. L'utilisation de menaces sur l'aide au développement par l'Occident peut être perçue comme une tentative impérialiste d'imposer une épistémologie sexuelle occidentale en Afrique. Cela alimente les *anti-queers animus* qui se positionnent comme une défense décoloniale des traditions et de la souveraineté africaine. Toutefois, en plus des dynamiques d'imposition, il y a également des dynamiques de circulation qui permettent aux discours homophobes occidentaux d'être mobilisés en Afrique avant l'apparition de revendications LGBT. En plus des discours homophobes, la mondialisation va imposer des conditions matérielles qui fragilisent l'État et attaquent le tissu social favorisant ainsi le développement de paniques morales sexuelles. Bref, tant les dynamiques d'imposition que celle d'échanges participent à coconstruire les discours *anti-queers* en Afrique.

4. Ouganda

Nous allons commencer la comparaison avec une analyse de l'Ouganda, puisque le pays est décrit dans la littérature comme un archétype de *l'Homophobie* d'État en Afrique, le pays étant donc utilisé comme exemple des discours *anti-queers* en Afrique. Après, le Sénégal nous permettra d'analyser un autre mode de mobilisation des discours *anti-queers* qui contraste à la fois avec l'Ouganda tout en soulevant des ressemblances derrière les logiques invoquées. Pour commencer, les deux pays seront présentés par une mise en contexte des discours et des acteurs, suivi d'une

explication des arguments discours *anti-queers*, soit une réinterprétation de l'histoire sexuelle des pays et une mobilisation des anxiétés socio-économiques, et l'étude des deux pays d'étude finira par une analyse du caractère coconstruit des discours *anti-queers* subsahariens par l'interaction entre ceux-ci et les discours occidentaux sur la sexualité.

Le point marquant des discours *anti-queers* en Ouganda est le dépôt en octobre 2009 d'un projet de loi privé *anti-homosexuality* par le Député David Bahati (Bompani et Valois, 2017). Alors que, par ce projet de loi, l'Ouganda est devenu l'exemple type de *l'Homophobie d'État*, la communauté homosexuelle en Ouganda a fait preuve de résilience pour se développer (Lusimbo et Bryan, 2018). Une partie de cette communauté s'est organisée politiquement autour du label identitaire *Kuchu*, un terme dérivé du swahili, pour ancrer l'identité dans un lexique dont l'« *African-ness of the word validates the integrity of black Africans who come out as homosexual* » (Nyanzi, 2015 : 959). Pourtant, contrairement aux arguments d'une littérature selon lesquels l'étiquette « homosexuel » serait chargée d'un bagage historique occidentalisé (Idem)¹³, une partie de la communauté préfère les termes homos, gay ou lesbiennes pour diverses objections sur le caractère politique du terme *Kuchu* ou de son emphase sur l'acte sexuel.

On peut diviser grossièrement la littérature sur le projet de loi en trois. La première partie se concentre sur les dynamiques locales, les médias, la religion et l'État. Ce dernier, en quête de cohésion et aux prises à des divisions internes et générationnelles (Bompani et Valois, 2016), déploie une *homophobie d'État anticipatrice* (Weiss et Bosia, 2013)¹⁴ en réponse à son déficit de

¹³ Cette appropriation par la communauté locale du terme homosexuel au détriment d'un lexicon local vient prendre ainsi à contrepied Massad (2003) qui supposait que c'étaient les militants occidentaux qui imposaient les identités et lexiques aux populations ayant des comportements homoérotiques du monde.

¹⁴ Concept de Weiss qui analyse comment, alors que tant les *activistes homophobes* et les *activistes des droits LGBT* présentent les *demandes de droits LGBT* comme préalables aux les discours homophobes construits en réaction à ces derniers, il arrive que les discours *anti-queers* soient articulés localement en premier, de façon anticipatrice, en réaction à des discours ayant lieu à l'internationale, pour servir d'outil et de ressource politique. Le concept appliqué en Ouganda est défendu dans Wahab (2016).

légitimité. Une deuxième partie s'intéresse aux influences conservatrices transnationales, principalement américaines, et au phénomène de moralisation conservatrice de la société ougandaise (Demange, 2012; Awondo et al. 2013). Finalement, une dernière partie s'intéresse aux anxiétés économiques, aux pressions internationales et à l'impact des menaces de retrait de l'aide au développement (Sadgrove et al., 2012 ; Coly, 2013 ; Wahab, 2016).

Après une brève présentation du projet de loi et de son origine, nous allons voir comment ce dernier est en réalité une co-production issue de l'interaction entre l'agentivité des agents politiques ougandais et des discours d'exceptionnalisme sexuel des bailleurs de fonds occidentaux. Les agents politiques ougandais vont mobiliser, jumeler et instrumentaliser différents types de discours *anti-queers* dans un objectif de légitimation politique. Ces discours peuvent trouver leur origine dans la colonisation, être une importation modulaire de discours *anti-queers* occidentaux ou être une construction moderne par l'État ougandais. L'Afrique est la cible des discours à la fois de missionnaires chrétiens conservateurs occidentaux qui voit le continent comme une *tabula rasa* favorable à la réception de leur guerre culturelle et des discours homonationalistes qui voit le continent comme une victime destinée à être sauvée de ses propres discours *homophobes*.

4.1. Aux origines de la loi : missionnaires américaines et plan de lutte contre le sida PEPFAR

Premièrement, malgré les prétentions du député Bahati de défendre la famille « traditionnelle » hétérosexuelle et la nation ougandaise dans le respect des traditions et sexualités africaines, son projet de loi reproduit des mythes coloniaux. Il est également, en grande partie, issu d'inspiration occidentale pour sa rédaction. En effet, il semble avoir été inspiré par « une conférence organisée à Kampala en mars 2009 autour du thème « *The Gay Agenda. The Whole Hidden and Dark Agenda* » (Demange, 2012b : 31). Cette conférence est considérée par plusieurs comme un témoignage de l'influence américaine sur le mouvement *antigay* ougandais. Pour Awondo et al. (2013), la loi ougandaise est issue directement des discours et influences

évangéliques américaines, puisqu'elle « porte la marque de fabrique des obsessions de la droite religieuse américaine, y compris l'idée que toute concession à l'égalité pour les LGBT mènerait à la destruction de la famille, fondement de la société » (Awondo et al. 2013 : 105). La loi ougandaise est le point culminant d'une stratégie de structuration et d'institutionnalisation par la droite religieuse américaine pour porter certaines causes à l'agenda politique, puis de les y maintenir grâce à leur inscription dans des réseaux transnationaux (Demange 2012b : 32-33). Sylvia Tamale, ancienne du département de droit de l'université de Makerere à Kampala, explique que « des évangélistes se tournent vers l'Afrique, car « ils ne peuvent pas appliquer leurs idées chez eux » » (Turcan, 2014).

Cependant, si l'influence de cette conférence donnée par des évangéliques américains à Kampala est indéniable dans la rédaction du projet de loi (Awondo et al. 2013, Demange, 2012, Tamale 2013), il faut remonter jusqu'à la fin des années 1990 et le début des années 2000 pour comprendre l'apparition des discours homophobes dans les discours politiques publics et l'influence des missionnaires américains en Ouganda. En effet, on peut dater l'émergence de l'homosexualité en tant que problème politique assez précisément en 1997 (Ward, 2015:135). L'Église anglicane ougandaise organise alors une série de séminaires en vue de se préparer au *Lambeth Conference* de 1998 où les églises anglicanes se réuniront pour parler de plusieurs sujets de société, dont la position de l'église vis-à-vis les personnes LGBT. En pleine préparation à la conférence de Lambeth, des médias ougandais publient des photos de supposés mariages gays à Kampala. Le président Museveni ordonnera *l'arrestation de tous les homosexuels*. La préparation de l'église ougandaise est aidée par l'Église épiscopale des États-Unis qui ont été alarmés par la possibilité que les droits des homosexuels soient affirmés par la communion anglicane mondiale (Nyanzi, 2013 : 956). Les conservateurs religieux occidentaux et principalement américains exportent leur guerre culturelle en Afrique pour aller y chercher des alliés internationaux dans leur

combat contre l'acceptation des personnes LGBT. Cependant, il faut éviter d'y voir là une simple imposition des discours américains sur l'Ouganda ou d'analyser les discours *anti-queers* comme n'étant que religieux, puisque les discours homophobes prennent force en Ouganda lorsqu'ils réussissent à s'articuler autour de "*reference to culturally-specific discourses and concerns over 'African' culture and tradition, neocolonial influence and power, and struggles over national sovereignty and identity*" (Oliver, 2013 : 100). De cette façon, Hoad (2007) suggère que les discours sur les droits humains LGBT ont provoqué une forte réaction en Ouganda, parce que ces discours reproduisaient certaines *axiomatics of imperialism* avec *l'universalisation de l'homosexuel en tant que sujet transhistorique et transnational*. Pour Hoad, les discours internationaux des droits humains ne considèrent que l'expérience, les normes et les conceptions sexuelles occidentales comme les seules valables, que leurs organisations culturelles spécifiques ont besoin d'une protection universelle (Hoad, 2007 : 61-62). Malheureusement, cette construction universalisante des homosexualités occidentales entraîne une réponse sur le même registre avec une universalisation de l'hétérosexualité comme la seule norme valide pour l'Afrique. Sadgrove et al. (2012) observent également que l'ensemble des complexités historiques sont effacées au sein d'une opposition binaire stabilisée par de « *polarised imaginings, as both sides reinvent themselves to pursue political ends which rest on reductive perceptions of the other* » (Sadgrove et al., 2012 : 108). Cet effacement des différentes réalités *queers* locales au profit d'une universalisation de l'hétérosexualité observé par Sadgrove fait écho aux conclusions de Seckinelgin (2018) sur la création d'un langage généralisant détaché de la réalité africaine en réaction aux discours occidentaux qui universalisent leur cadre sexuel. Elle n'est donc pas propre à l'Ouganda et peut s'appliquer aussi pour le Sénégal.

Avant 1997, le sujet était invisibilisé et n'occupait pas d'espace médiatique ou politique. Pendant les années 2000, on va assister à une politisation et une moralisation conservatrice de la

société ougandaise autour de la sexualité qui va déboucher, en 2009, sur la création d'une panique morale sexuelle incarnée dans le dépôt du projet de loi de Bahati. Les liens entre les religieux et acteurs politiques ougandais et américains vont s'approfondir tous au long des années 2000, les acteurs des deux camps y voyant une occasion d'aller gagner du capital politique, symbolique ou économique. Préalablement à la panique sexuelle sur les sexualités LGBT, il y a eu une des paniques sexuelles autour de la pornographie et de l'importance de l'abstinence hors mariage avec toujours le VIH/SIDA en trame de fonds (Demange, 2012b).

La moralisation de ces enjeux est rendue possible en partie par les politiques étrangères du président Bush, ainsi que par les liens étroits entre le gouvernement et le milieu évangélique. Cela notamment grâce au rôle que joue la première dame et femme politique, Janet Museveni, *born-again* évangélique. Cette dernière utilise sa position comme intermédiaire, entre les milieux religieux, la société civile et le champ politique, pour participer à l'importation, la traduction et l'hybridation des idées et concepts moraux conservateurs américains en les adaptant à la réalité ougandaise (Demange, 2012a). C'est notamment sous l'influence de Janet Museveni que l'importance politique des groupes évangéliques se renforce dans l'élaboration des politiques publiques. Ainsi, Martin Ssempe et Stephen Langa, tous les deux impliqués dans la controversée loi anti-homosexualité, participent à l'élaboration de la stratégie de santé publique et d'éducation nationale pour la promotion des valeurs traditionnelles et dans la promotion de l'abstinence pour la lutte contre le VIH/SIDA. En effet, à partir de la défense de l'abstinence et de la lutte contre la pornographie, Langa va apprendre à se positionner à la rencontre des champs religieux, moraux et politiques pour développer un savoir-faire *d'entrepreneurs de morale* et des liens avec certaines personnalités politiques ougandaises, en premier plan Janet Museveni qui lui permet d'obtenir accès à la production de stratégies d'action publique. Pour sa part, Ssempe a fait des études en théologie aux États-Unis et effectue plusieurs allers-retours par année entre l'Ouganda et les États-

Unis pour collaborer avec Rick Warren, pasteur évangélique très médiatique et pionnier de l'engagement américain évangélique contre le sida ou avec *l'Institute for Youth Development*, organisation pro abstinence représentée au PACHA (*Presidential Advisory Council on HIV/AIDS*) de G.W Bush. Annoncé en 2003, le plan de lutte internationale de lutte contre le VIH/SIDA, le PEPFAR (*President's Emergency Plan for AIDS Relief*), de Bush est particulièrement important dans la multiplication des liens des acteurs politiques, moraux et religieux entre l'Ouganda et les États-Unis. Si le Plan est techniquement orienté autour de trois objectifs ABC (*abstinence, be faithful, condom when necessary*), il est en réalité concentré autour des objectifs AB. Lors de son adoption, plusieurs acteurs impliqués dans la moralisation des politiques publiques ougandaises défileront devant le Sénat américain pour faire un plaidoyer du succès de la politique « Abstinence et fidélité » en Ouganda. Ainsi, Janet Museveni, Martin Ssempe et Edward Green, chercheur membre du PACHA et caution scientifique aux revendications morales (Demange,2012a :160), viendront témoigner en faveur de politique d'abstinence dans la lutte contre le VIH/SIDA. En retour de cette alliance politique entre conservateurs ougandais et américains, les acteurs ougandais « tirent une partie de leurs financements de fondations et de coalitions religieuses aux États-Unis qui leur permettent de multiplier leurs actions, de s'imposer dans l'espace public et dans le domaine de la prévention du VIH » (Demange, 2012b : 35-36).

La politisation des enjeux moraux et sexuels s'explique en partie par la légitimité chancelante du Président Museveni. Le président Yoweri Museveni est arrivé au pouvoir en 1986 à l'issue d'une guerre civile. Il jouira d'une grande légitimité politique tant nationale qu'internationale tout au long des années 1990. Cependant, au tournant des années 2000, son pouvoir se fragilise avec l'apparition d'oppositions et de dissensions au sein même du parti hégémonique. Cette fragilisation de la légitimité de Museveni se confirme en 2005, au moment de la réforme constitutionnelle qui supprime la limite de mandat présidentiel, où, face au manque de

soutien populaire, le gouvernement a recours à des incitations financières (Demange, 2012 : 37). Dans ce contexte politique, le conservatisme religieux, les politiques morales et les paniques sexuelles constituent des recours intéressants pour se maintenir au pouvoir, pour aller chercher des appuis populaires et pour trouver des boucs émissaires permettant de faire diversion de l'autoritarisme grandissant et des difficultés économiques.

En résumé, les acteurs moraux et politiques ougandais, qui sont impliqués dans la moralisation sexuelle, participent activement à la création, au maintien et au renforcement des liens avec les conservateurs américains ; ils ne sont pas que des « *mere dupes of a transnational evangelical conspiracy* » (Wahab, 2016 : 694). Ils permettent la circulation de discours entre l'occident et l'Ouganda en effectuant la traduction des discours américains pour les rendre intelligibles au contexte culturel ougandais, dans l'objectif de se garantir du soutien financier international et de la légitimité politique nationale (Demange, 2012b). Pour Amusan et al. (2019), les mouvements évangéliques occidentaux « *only served as push for an internal political agenda* » où l'agentivité des acteurs africains leur a permis de produire des *culture-specific discourses* grâce à une récupération et une traduction des discours américains selon leur objectif politique. De plus, l'importance de certains acteurs étatiques, religieux ou médiatiques dans leur rôle dans la création de panique morale sexuelle ne revient pas à minimiser les oppositions individuelles aux identités LGBT chez la population comme reflet des « *anxieties about 'cultural imperialism' or even the need to protect the 'family' and 'traditional' values* » (Sadgrove et al., 2012 : 109).

4.2. Les arguments derrière le dépôt du projet de loi : Traditions, souveraineté et famille

Deuxièmement, en Ouganda, les discours *anti-queers* des élites politiques et religieuses ont tendance à construire l'homosexualité comme une « *menace pour la famille, la reproduction et l'avenir du pays* » (Bompani et Valois, 2016) en jouant sur les inquiétudes de la relation entre l'Ouganda et l'Occident. Ces éléments religieux et traditionnels des discours *anti-queers* font partie

d'un projet politique de *nation building postcolonial* qui utilise la sexualité en tant qu'*African mode of self writing* pour l'inscrire dans un imaginaire nationaliste où les « *rhetoric of autonomy, resistance, and emancipation serves as the sole criterion for determining the legitimacy of an authentic African discourse* » (Mbembe, 2002 : 240-241). Cette construction de l'homosexualité se construit par une réinterprétation de l'histoire et par une instrumentalisation des anxiétés socio-économiques de la population.

D'un côté, le mythe d'un État ougandais hétérosexuel est en contradiction avec l'histoire précoloniale du pays. Les discours *anti-queers* réifient des dynamiques culturelles flexibles et des traditions fluides pour construire le mythe d'une nation basée sur le respect du mariage monogame hétérosexuelle selon les normes puritaines coloniales (Nyanzy, 2013). Pourtant, l'Ouganda est constitué d'une multitude de réalités complexe dont la « *polygamy, polygyny, polyandry, monogamy, bigamy, cohabitation, sorrorate, levirate, widow inheritance, exogamous, endogamous, virilocal and matrilocal marriage type* » (Ibid. : 953). Au cœur de la loi, on trouve la construction de l'« *homosexuality as Western, 'un-african' and culturally inauthentic* » (Rao, 2015 : 1). Cela même si, chaque année, des milliers de croyants font le pèlerinage, jusqu'à Namugongo proche de Kampala, pour commémorer le sacrifice des *martyres*, des pages qui, nouvellement converties au christianisme au contact des colons, se sont refusées à pratiquer des actes homoérotiques avec Mwanga, roi du Buganda. Ce sacrifice occupe une partie importante des narratifs nationalistes sexuels ougandais, car il est censé incarner la longue histoire hétérosexuelle du pays et l'importance de la religion chrétienne (Ward, 2015). Cependant, ces narratifs ignorent complètement la lecture selon laquelle la religion chrétienne et la morale *anti-queers* sont des importations coloniales, alors que les pratiques homosexuelles existaient bien avant l'arrivée des colons. Plusieurs autres interprétations mettent l'accent sur l'aspect politique des exécutions, plutôt que sur la sexualité. Hoad (2007) émet l'hypothèse que les pratiques entre Mwanga et ses

pages n'étaient peut-être pas perçues, par les acteurs impliqués, comme du « sexe », mais comme des fonctions remplissant un rôle rituel de fidélité envers le roi. Dans un contexte où les « *conceptions of gender were intertwined with political power and space* », ce qui a pu apparaître pour les missionnaires comme des comportements homosexuels n'était peut-être pas compris de cette façon au Buganda (Rao, 2015 : 3). Ward ajoute que la lecture sexuelle des événements tend à passer sous silence le fait qu'au moment de l'indépendance, en 1962, « *it was not uncommon to hear Mwanga spoken of as an African patriot and the pages regarded as imperial collaborators* » (Rao, 2015:6)¹⁵.

En 1977, sur le centenaire de l'arrivée des missionnaires anglicans au Buganda, le dictateur Idi Amin Dada fait assassiner le Bishop Janani Luwum. Cet événement a facilité la démonisation de Mwanga dans la mémoire publique (Rao, 2015). Ainsi, les pages sont devenues des martyrs par l'association *a posteriori* du roi Mwanga avec les dictateurs Amin and Obote II. Museveni trace un lien implicite entre les dictateurs et Mwanga avant de déclarer les « *martyrs as symbols of resistance to tyranny, self-sacrifice and struggle for human rights* » (Rao, 2015 : 7). L'histoire du Roi Mwanga et de ses pages démontre l'aspect intrinsèquement politique des différentes interprétations des mythes et traditions, ainsi que l'existence de pratiques sexuelles entre personnes de même sexe à l'époque précoloniales. Cette politisation de la lecture sexuelle de Mwanga est illustrée par l'absence de la sexualité du roi et des pages dans les discours publics. En 2004, le journal *New Vision*, média relais du gouvernement, publie un reportage sur le jour des martyrs : « *“Fight homos” — quotes then Anglican Archbishop of Uganda Henry Luke Orombi as preaching: ‘We will never be shaken by any immoral teachings infiltrating our country. They*

¹⁵Une autre interprétation des événements est celle d'un jeune Roi qui tente d'affirmer son pouvoir par une démonstration de force et qui interprète la figure que ses serviteurs appellent « the King on Kings » comme une menace à son pouvoir. (Rao, 2012)

(martyrs) never compromised their faith, we will not compromise ourselves' » (Idem). Ce recadrage de l'histoire des martyrs autour de la sexualité s'inscrit au cœur d'une recrudescence des discours *anti-queers* en Ouganda avant le dépôt du projet de lois anti-homosexualité (Tamale, 2013).

L'histoire des martyrs est reprise, peu avant le dépôt du projet de lois anti-homosexualité, par des pasteurs américains pour propager leurs discours à travers des référents culturels locaux. En 2009, le pasteur américain Scott Lively utilise Mwanga pour « *argue that Ugandans have always abhorred homosexuality* » (Rao, 2015 : 8). L'année suivante, dans une pirouette discursive impressionnante, Museveni instrumentalise lui aussi l'histoire de Mwanga pour reconnaître l'existence d'actes homosexuels, tout en niant la pratique de tels actes, rejeter la responsabilité de ces pratiques sur un peuple étranger, les Arabes, et ancrer ainsi le refus de l'homosexualité dans l'Histoire ancestrale de l'Ouganda. De la même façon que les personnes et la communauté *Kuchu* en Ouganda sont exclues de la citoyenneté nationale par leur association à l'Occident, Museveni rejette la responsabilité des actes homosexuels précoloniaux sur une influence étrangère :

If we follow... [the Europeans] we shall end up in Sodom and Gomorrah...I hear there was homosexuality in Mwanga's palace. This was not part of our culture. I hear he learnt it from the Arabs. But the martyrs reused these falsehoods and went for the truth, which is why we are honouring them today ...When they hear us fighting homosexuality, they think we do so because of religion. Even before religion came, we were against it and many other vices. (New Vision, June 3, 2010 dans Bompani et Valois, 2017 : 59).

D'un autre côté, il est également possible de voir l'expression des sentiments *anti-queers* comme le reflet des anxiétés socio-économique en Ouganda pendant une période d'autoritarisme accru et de crise économique (Sadgrove, 2012 ; Boyd, 2013 ; Wahab, 2016). En effet, outre les fausses constructions discursives des traditions sexuelles du pays, les discours *anti-queers* fonctionnent aussi parce qu'ils réussissent à mobiliser les anxiétés socio-économiques de la population. Les agents moralisateurs et les politiciens y voient une ressource parfaite pour canaliser les tensions de la population vers un bouc émissaire (Tamale, 2007, 2013). Cela permet de faire

diversion des problèmes de chômage élevé, de pauvreté endémique et de mauvaise gouvernance (Coly, 2013). Pour Sadgrove et al. (2012), les *anti-queers animus* en Ouganda sont une réponse provenant de deux enjeux distincts soit, d'un côté, l'imbrication de la sexualité, la famille, la procréation et des échanges matériels et, d'un autre côté, la façon dont les élites sont capables de manipuler les anxiétés sociales liées à la déstabilisation de ce réseau de relations.

En effet, on peut noter un décalage entre les récits moralisateurs de l'État et les préoccupations individuelles beaucoup plus orientées vers les besoins matériels (Boyd, 2013). Pour Boyd, il existe un ressentiment envers l'Occident auprès d'une population qui ne comprend ni l'importance des droits LGBT en Afrique pour la communauté internationale ni l'argent qui y est dédiée, alors qu'elle a de la difficulté avec ses besoins matériels immédiats. Dans ce contexte, l'homosexualité en vient à incarner l'individualisme et des sentiments *anti-queers* peuvent naître de cette frustration contre l'Occident : « *especially as anti-homosexual sentiments are being shaped by anxieties over a particular neoliberal construct of the sovereign, self-empowered individuals* » (Boyd, 2013 :704). Boyd (2013) émet aussi l'hypothèse que, dans un contexte néolibéral où les projets de développement de *self-empowerment* de l'individu sont rarement jumelés avec des ressources significatives, les identités qui mettent l'accent sur l'agentivité de l'individu, plutôt que la communauté, sont associées à un cadre de *personhood éthique non africain* potentiellement dangereux. L'imaginaire populaire en Afrique est marqué par une « insatisfaction grandissante vis-à-vis des promesses de développement » (Awondo et al., 2013 : 114) avec des styles de vie globaux toujours plus visibles et enviables, mais sans devenir plus accessible. Le développement néolibéral continue de mettre la responsabilité sur l'individu d'améliorer ses conditions alors que les iniquités sociales se sont aggravées sous les injonctions néolibérales occidentales (Boyd, 2013).

De plus, avec l'impact des pressions néolibérales pour réduire la taille de l'État, l'aide sociale a été progressivement démantelée. La famille est devenue le nouvel agent d'aide sociale

(Wahab, 2016) et l'homosexualité est perçue comme une menace à la collectivité et à la reproduction de la nation. Alors que les mariages et les enfants jouent un rôle important dans l'apport et le transfert de richesse, les identités sexuelles non hétérosexuelles sont perçues comme un danger à la reproduction sociale. Le mariage est une relation autant sociale qu'économique. En effet, la production d'enfants garantit l'héritage, le transfert des terres et des ressources au sein du groupe de parenté. Cela permet d'assurer la survie économique de la famille et de fournir de la main-d'œuvre, en particulier dans les zones rurales, pour apporter une sécurité aux parents pendant la vieillesse (Sadgrove, 2012 : 119). Les individus qui ne respectent pas à l'injonction de reproduction sont considérés comme mettant leur intérêt individuel avant ceux du groupe. Cheney (2012) émet l'hypothèse que la possibilité de couple d'hommes non reproducteurs est perçue par les femmes comme une menace à leur fertilité et leur capacité à la mobiliser pour sécuriser une stabilité financière. Finalement, dans la croyance populaire, les groupes LGBT recrutent des enfants grâce à l'argent et des fonds internationaux : « *Ugandans to « remember [that] these homosexuals cannot reproduce. They must recruit, and they want our children* » (Cheney, 2012 : 89). Deux personnes de même sexe ne pouvant pas avoir d'enfant ni se reproduire socialement via le mariage et la création d'une famille, la reproduction de leur identité est pensée autour du recrutement d'enfants par l'appât du gain dans l'imaginaire populaire.

4.3. Pressions internationales, instrumentalisation locale et co-construction.

Finalement, la dureté du projet de loi a attiré l'attention des médias internationaux, qui l'ont surnommé le *Kill The Gays Bill*, et des bailleurs de fonds qui ont menacé de retirer leur aide au développement¹⁶, transformant le projet de loi Ouganda en enjeux internationale. En 2011, en

¹⁶Les pressions internationales prennent d'abord la forme de condamnation par des ONG de défense des droits humains, puis par des dénonciations politiques lors du sommet du Commonwealth, pour se transformer en des menaces officielles de retrait de l'aide au développement par la Suède, le Danemark, la Norvège, de l'Union européenne, des

réaction au projet de loi ougandais et à l'impression d'une *vague d'homophobie d'État* en Afrique, le premier ministre britannique, David Cameron, menace de couper l'aide aux « *governments that do not reform legislation banning homosexuality* » (Wahab, 2016). Ces menaces occidentales suivent le *mémoire présidentiel International Initiatives to Advance the Human Rights of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Persons* d'Obama (Comstock, 2016)¹⁷ et le discours de Hillary Clinton à l'ONU lorsqu'elle affirme que les « *gay rights are human rights* ». Ce discours traduit une vision universaliste des droits humains, mais aussi de l'homosexualité et de l'homophobie, et a été interprété en Afrique comme un manque de considération à l'égard des particularités locales. En effet, si le projet de loi est un enjeu domestique en 2009, il devient dès début 2010 un enjeu international qui transforme le discours médiatique et politique. Il est désormais présenté comme un « *unwanted and problematic bill* » par certains membres du parti hégémonique (Strand, 2012 : 288). En 2010, Museveni déclare que le projet de loi est devenu « *a foreign policy issue* » - « *and we must handle it in a way that does not compromise our principles but also takes into account our foreign policy interests* » (Wahab, 2016). Cependant, l'accumulation de menaces de sanctions transforme aussi le projet de loi en un enjeu de résistance postcoloniale contre les influences occidentales. La loi est votée sous les cris d'encouragement des députés qui scandent « *notre loi!* » pour « *affirmer l'autorité morale et l'autonomie nationale contre un Occident néocolonial* » (Awondo et al. 2013 : 106).

L'invocation d'un bouc émissaire homosexuel pour canaliser les anxiétés sociales par l'État n'a pas besoin de se baser sur une menace actuelle, mais simplement de créer les conditions d'une

États-Unis, de la Banque Mondiale. La Banque mondiale a ainsi suspendu un prêt de 90million \$ US qui devait servir à financer des services de santé (BBC, 2014).

¹⁷ Ce Mémoire présidentiel avait comme objectif souligné l'importance des droits homosexuels dans la politique étrangère d'Obama et les différentes façons de promouvoir les droits LGBT à l'étranger. Le mémoire avait cinq actions primordiales : combattre la criminalisation, protéger les réfugiés, offrir une assistance étrangère pour protéger les droits humains, réagir rapidement aux violations et s'engager avec les organisations internationales pour mettre fin aux discriminations (Comstock, 2016).

panique morale sexuelle en répétant que la nation est sous attaque par un groupe étranger comme cela a été fait dans les médias ougandais tout au long des années 2000 et par les évangélistes américains. De cette façon, la loi de Bahati utilise le langage international pour s'inscrire dans la catégorie des *homophobic anticipatory countermobilization*. Les élites ont mobilisé des discours *anti-queers*, alors qu'il n'y avait pas encore localement d'actions ou de mobilisations pro-LGBT significatives, en se positionnant de façon préemptive aux mobilisations *homotransnationaliste* des États occidentaux (Wahab, 2016). Le politique récupère des inquiétudes sociales autour de la morale et des questions matérielles pour les réintroduire dans un discours politique nationaliste visant à unifier la nation contre un ennemi extérieur. Le bouc émissaire sexuel est invoqué pour faire diversion des différents problèmes socio-économiques et politiques. La loi anti-homosexualité ougandaise vient performer un *protectionnisme cérémoniel* pour projeter l'image d'un État fort, légitime et souverain, résistant aux pressions internationales. Bref, *l'homophobie d'État* est une ressource politique qui permet au gouvernement de continuer de se légitimer malgré ses difficultés économiques et sociales. Le gouvernement utilise l'homosexualité comme bouc émissaire « pour affirmer l'autorité morale et l'autonomie nationale contre un Occident néocolonial » (Awondo et al. 2013 : 106).

Toutefois, les discours *anti-queers* en Ouganda ne trouvent pas leur origine uniquement dans l'instrumentalisation d'une panique morale sexuelle par les élites locales, mais également par une *“copresence between homotransnationalist mobilization and “homophobic anticipatory countermobilization””* (Wahab, 2016 : 691). Les discours et la loi *anti-queers* sont issus d'une convergence transnationale entre les évangéliques américains et le protectionnisme antigay. Tous les deux mobilisent les préoccupations socio-économiques de la nation. À cela il faut ajouter les mobilisations et pressions homonationalistes occidentales qui ont renforcé les appuis à la loi en venant renforcer les craintes d'un impérialisme néocolonial. Ici, l'homophobie anticipatrice

nationaliste se développe comme un reflet des discours d'exceptionnalisme sexuel occidental (Wahab,2016). Alors qu'un des moteurs derrière les discours *anti-queers* autour de la loi est « la relation étroite entre les réactions homophobes et le ressentiment à l'égard de l'impérialisme occidental » (Awondo et al. 2013 : 113), les interventions internationales ont vite été contre-productives. Les discours politiques *anti-queers* mobilisent le ressentiment contre les humiliations de l'histoire coloniale et du néocolonialisme pour y opposer une affirmation de la fierté et de l'indépendance nationale vis-à-vis de l'influence étrangère (Bompani et Valois, 2016) comme réponse aux menaces occidentales, interprétées comme de l'impérialisme morale occidentale. À propos des menaces de retrait de l'aide au développement, plusieurs activistes locaux pour les droits LGBT ont rapidement pris position contre les sanctions internationales en affirmant que « *such sanctions would exacerbate hostilities against sexual minorities, support the notion that homosexuality is a Western-sponsored idea, and most importantly, garner popular support for state-sponsored homophobia and homophobic African leaders* » (Coly, 2013: 26). Ces sanctions menacent la situation économique fragile de l'Ouganda alors que les préoccupations matérielles sont au cœur des sentiments *anti-queers* populaires.

Bref, alors que la construction d'une Afrique hétérosexuelle homophobe devient la *raison d'être* justificatrice d'un homonationalisme occidental, elle est également utilisée par les élites ougandaises dans leur construction d'une identité nationale basée sur la « *rejection of "new" universal sexual norms and continued neocolonial influence* » (Wahab,2016 : 698). Tamale commente les réactions autour du projet de loi en soulignant que « *the global reaction to the Anti-Homosexuality Bill demonstrated both a selective amnesia [...] on one hand, and imperialist impositions of moral sexual values on the other* » (Tamale, 2013: 34). La coconstruction discursive de l'Afrique ou de l'Ouganda comme uniquement hétérosexuel est le produit d'un exercice transnational autant par le Nord que par les élites africaines locales. En effet, le Nord produit un

discours où il se distingue par son respect des droits LGBT qu'il oppose au reste du monde perçu comme moins avancé sur le respect des minorités. Cette rhétorique est ensuite mobilisée pour justifier des menaces moralisatrices et des pressions économiques qui peuvent rappeler la mission civilisatrice de la colonisation. Pour que l'acceptation des droits LGBT fasse partie de l'exceptionnalisme sexuel occidentale, le discours homonationaliste suppose une sexualité africaine *anti-queer*. Cette logique est reprise par les élites africaines qui veulent se distancier de l'Occident pour se légitimer dans la population. Ignorant la complexité des réalités et des pratiques quotidiennes, la construction discursive d'une Afrique homophobe a été « adoptée tant par les “traditionnalistes” africains que par les observateurs occidentaux » (Awondo et al., 2013 : 113).

5. Sénégal

Pour sa part, l'analyse du Sénégal permet de mieux comprendre les dynamiques populaires derrière les rhétoriques *anti-queers* lorsque celles-ci sont mobilisées contre l'État en Afrique subsaharienne. Depuis 2008, le pays est passé d'un État reconnu pour sa tolérance et pour ses programmes de soins contre le VIH/SIDA auprès de sa population MSM/WSW¹⁸ (Men who have sex with men / Women who have sex with women) à un État ambigu¹⁹ (Bertolt, 2020) connu « *as one of the most homophobic nations* » (Bertolt et Masse, 2019 : 22). L'État sénégalais joue à l'équilibriste en occupant un rôle *d'arbitre* entre, d'un côté, les violences et arrestations par sa

¹⁸ MSM et WSW sont des acronymes médicaux utilisés dans le milieu associatif pour parler et offrir des services aux personnes qui ont des relations sexuelles avec des personnes du même sexe sans supposer ni imposer une identité sur la clientèle.

¹⁹ L'ambiguïté du Sénégal vient de la « sous-traitance de la violence » [de l'État sénégalais] qui consiste à déléguer aux populations la répression de l'homosexualité afin que l'État ne provoque pas la réprobation des organismes internationaux concernant la défense des droits de l'Homme » (Bertolt, 2020 : 663). Les arrestations des policiers et l'impunité des agresseurs servent à « renforcement de la légitimité des institutions dans un contexte d'hostilité envers ces derniers » (Idem). Dans le même temps, l'État offre discrètement son support à différente organisation MSM/FSM/LGBT dans le cadre de conférences à l'international. Ce support discret lui permet de réduire une partie des critiques internationales sans provoquer la désapprobation de la population (Bertolt, 2020. : 673).

police et, de l'autre côté, la responsabilité de protéger une population vulnérable sous les pressions internationales des bailleurs de fonds (Awondo et al., 2013). La hausse de la visibilité des discours *anti-queers*, vers 2008-2009 au Sénégal, s'est manifestée par les mouvements d'opposition sociale contre l'imposition des valeurs occidentales et la corruption de l'État, plutôt que dans les discours du chef de l'État (Gning, 2013c). Dans un contexte de crises et de transformations importantes de la société sénégalaise, plusieurs acteurs moraux de la société sénégalaise critiquent un contexte « *d'occidentalisation des mœurs* perçue comme une nouvelle forme de domination, d'aliénation » (Gning, 2013a : 108) et un État perçu comme complice et corrompu. La politisation de l'homosexualité au Sénégal peut se comprendre avec le mécontentement d'une partie de la population dû à un sentiment « de crise tant politique, économique et sociale corrélés aux bouleversements majeurs dans la société sénégalaise (urbanisation, chômage, recul de l'âge du mariage, etc.) » (Gning, 2013a : 110). Le Sénégal permet d'analyser deux phénomènes importants de l'interaction internationale des discours sur la sexualité. Ainsi, on peut observer à la fois le développement d'une *homophobie collective* (Bertolt et Masse, 2019), incarnant les anxiétés et les frustrations de la population contre l'État sénégalais et sa place dans un monde globalisé dans un contexte de crise généralisée²⁰, et l'influence internationale sur l'évolution des catégories de genre et des pratiques non hétéronormatives locales. L'évolution des catégories locales est aussi le symptôme de la hausse des discours *anti-queers* où des identités qui étaient auparavant acceptées sont aujourd'hui réinterprétées négative à la suite de l'association qui est faite entre les homosexualités et l'Occident.

²⁰ Au vu de sa situation économique désastreuse, en 1994, le Sénégal est également contraint à la dévaluation du franc CFA et à plusieurs plans d'ajustement structurel. Avec l'endettement de l'État, la baisse de la production agricole, la faible exportation des produits locaux, et l'augmentation du prix international du pétrole, la paupérisation s'est installée et la majeure partie des Sénégalais ont vu leur pouvoir d'achat baissé et une déscolarisation précoce très significative des jeunes par manque de moyens financiers. (Gning, 2013)

5.1. Chronologie des *anti-queers animus* sénégalais

Premièrement, on peut observer une montée des discours *anti-queers* au Sénégal pendant les années 2000 comme s’inscrivant dans un phénomène de *panique morale sexuelle* et de *colère culturelle* (Gning, 2013 ; Awondo et al 2013). Herdt (2009), cité dans Awondo et al. (2013), définit les colères culturelles comme « la coalition de différentes émotions, relevant de domaines et arènes d’action dispersés, dans le but d’unir des individus et des groupes dans la poursuite politique d’un ennemi commun ou d’un bouc émissaire sexuel » (Awondo, 2013 : 107). Pour comprendre chronologiquement la façon dont les rhétoriques *anti-queers* ont pris de plus en plus de place dans l’espace public sénégalais, notamment dans les différents médias, la presse à scandales, les discours religieux, dans un discours politique et dans les discours de contestation sociale Awondo et al. identifient trois événements en 2008-2009 qui marquent la montée d’une homophobie politique collective et la rupture avec l’invisibilisation et la relative tolérance envers les « *hommes aux identités sexuelles multiples* » (Gning, 2013a : 93). Le premier est la libéralisation de la presse dans les années 1980 et, vers la fin des années 1990, la multiplication de la « presse à scandales » qui utilise la médiatisation de rumeurs et de calomnie contre les homosexuels pour vendre. Au cours des années 2000, l’accès croissant à internet et aux chaînes de télévision étrangère renforce « à la fois la conception de cette orientation sexuelle comme étant étrangère aux mœurs sénégalaises ou africaines, et le sentiment de son développement local » (Broqua, 2017 : 175). En 2008, le magazine *Icône* publie des photos d’un supposé mariage homosexuel. À la suite de l’*Affaire* du mariage homosexuel, la police sénégalaise procédera à l’arrestation de cinq personnes en février 2008, puis à « l’arrestation de neuf associatifs [MSM] dans la demeure du président d’AIDES Sénégal (association de MSM) pour “acte contre nature et association de malfaiteurs” » (Gning, 2013a : 94). Après la pression publique de plusieurs gouvernements et ONG occidentaux, notamment français et américains, le gouvernement sénégalais a fini par faire libérer les hommes

arrêtés. L'intervention moralisatrice de la France et du Président Nicolas Sarkozy, sur ce qui est perçu comme un enjeu de politique intérieure et de souveraineté nationale, a possiblement retardé la libération des accusés et renforcé les discours *anti-queers* :

While negotiations between some local actors and the Minister of Justice were nearing a conclusion for the release of the nine men, French President Nicolas Sarkozy made a statement on this subject during a council of ministers, causing outrage in Senegal and making the release impossible. It finally came through several weeks later, in April 2009, which caused an immediate reaction from the new executive president of Jamra: 'It's very unfortunate that the obscure outcome of this even shadier case gives the impression that it's "France's unacceptable intrusion" that led to these results' (Broqua dans Van Klienken et Chitando, 2016 : 169)

Le second évènement important de la politisation de l'homosexualité au Sénégal est l'augmentation de la pression contre le gouvernement d'Abdoulaye Wade, jugé corrompu et faible face à l'Occident, après la libération des neuf associatifs, en 2009, par plusieurs leaders religieux. On note alors une montée de l'incursion des discours des chefs religieux dans l'espace politique, particulièrement avec la création du « *Front islamique pour la défense des valeurs éthiques* », qui a appelé à la peine de mort pour toutes les personnes condamnées pour homosexualité » (Awondo et al. 2013 : 108). Par exemple, à la suite de la demande de la France de dépénaliser l'homosexualité et de libérer les neuf associatifs MSM, les représentants d'une vingtaine d'associations islamiques ont « *expressed anger at what they perceived as France's interference in their country's affair* » (M'baye, 2013 : 169). Ces leaders religieux sont « convaincus qu'une véritable infiltration de l'homosexualité, imposée de l'extérieur, menace l'ordre social et l'« intégrité nationale » (Awondo et al, 2013 : 109) et ils réussissent à imposer leur discours dans de nombreux médias, participant ainsi à l'emballement de l'agitation et à la formation d'une *panique sexuelle*. Le résultat de cette panique peut amener des groupes d'individus à agir, en devançant le contrôle et l'action de la police ou de l'État, pour acter le retrait symbolique de personnes soupçonnées d'être homosexuel après leur mort : « des jeunes gens auraient perturbé l'enterrement d'une célèbre goor-jigéen en août

2008 et auraient exhumé son corps en novembre » (Awondo et al., 2013 :109). Goor-jigéen, terme wolof qui signifie littéralement « homme-femme » (Broqua, 2017), est une figure de la diversité de genre qui a connu une réinterprétation négative au Sénégal pour finalement devenir une injure synonyme d'homosexualité. Avant la colonisation, l'accent était mis sur le genre dans la définition de goor-jigéen, un homme biologique qui occupe un rôle social féminin, plutôt que sur l'orientation sexuelle.

Le dernier évènement est l'apparition, en 2008, de tentatives de durcissement législatif par des députés issus de « collaboration inédite entre les partis politiques » (Awondo et al., 2013 : 109). Selon Awondo et al. (2013), l'unanimité politique inhabituelle à ce sujet est signe d'une *colère culturelle* : «la critique morale [...] devient une question politique qui contribue à l'énonciation d'un mécontentement vis-à-vis du laxisme de l'État et, plus largement, de l'hégémonie postcoloniale, dans le contexte de la pression internationale pour remettre en liberté les militants de la lutte contre le sida» (Awondo et al., 2013 : 2020). Un projet de loi similaire est à nouveau déposé en décembre 2021, par des députés d'opposition qui affirment vouloir « protéger la nation sénégalaise des valeurs d'une société occidentale qui veut s'étendre ». Un porte-parole du gouvernement qualifiera l'initiative de faux débat cachant des « objectifs politiques inavoués en cette période préélectorale » (Boko, 2021). Bref, les discours *anti-queers* ont une dimension politique et économique, qui est mobilisée par des groupes religieux, mais aussi par des députés, par des médias et par des groupes issus de la société civile²¹ pour exprimer un nationalisme décolonial et des frustrations face à la crise locale. Si ces trois évènements amènent à situer les

²¹ Par exemple, le mouvement populaire Y'en a marre et plusieurs groupes de rap (Awenengo-Dalberto, 2011 ; Aterianus-Owanga et Moulard, 2016), ont dénoncé la crise morale de l'homosexualité contraire aux valeurs sénégalaises, le laxisme de l'État et sa collusion avec l'occident et l'influence internationale qui tentent d'imposer leurs valeurs (Gning, 2014). Y'en a marre est un mouvement créé par des journalistes et des rappers qui « porte un projet de conscientisation citoyenne et de remoralisation de l'espace politique » au Sénégal en 2011. (Awenengo-Dalberto, 2011 :38) Les rappers sénégalais investis dans le mouvement « Y'en a marre » ont joué un rôle important dans l'alternance politique de 2012. (Aterianus-Owanga et Moulard, 2016 :6).

années 2008 et 2009 comme point de départ d'une panique sexuelle, celle-ci est en réalité issue d'un long processus de construction par les politiciens, les chefs religieux et entretenus par les médias. En effet, les élites politiques et religieuses en quête de capital politique et de légitimité vont, d'un côté, jouer sur une réinterprétation de l'histoire des sexualités au Sénégal en associant toute divergence à la norme hétéropatriarcale à l'Occident, et, d'un autre côté, instrumentaliser les anxiétés sociales économiques pour canaliser ces angoisses vers un groupe déjà marginalisé en le présentant comme une menace à la nation, la morale et la famille. Nous allons voir que la diffusion de discours politique et de produits culturels, qui associent l'Occident aux identités LGBT, et la moralisation effectuée par certains dirigeants et ONG occidentaux, participent à construire un discours qui nie l'africanité d'identité non hétéronormative et qui est déployé par les acteurs politiques et religieux au Sénégal. De plus, la mondialisation propagée par l'Occident participe à renforcer les instabilités et anxiétés au cœur du phénomène de paniques sexuelles, de colère culturelle et des discours *anti-queers* au Sénégal.

5.2. Réinterprétation d'une identité locale

Deuxièmement, on peut observer un phénomène de réinterprétation de l'histoire des identités de genre et des orientations sexuelles jumelé à un processus d'influence et d'échange international qui transforme les discours et les catégories sexuelles locales. En effet, l'identité *goor-jigéenne* permet de démontrer à la fois l'ancienneté d'identités et de comportements non binaires et non-hétérosexuels africains, ainsi que la nouveauté de l'homosexualité en tant que "catégorie sociale historiquement située dont la signification actuelle ne ressemble guère à celle des pratiques « homosexuelles » du passé" (Broqua, 2012 : 23). La catégorie *goor-jigéenne* illustre la difficulté de traduction transculturelle d'identité et de comportement *queers* entre des langues et des systèmes de compréhension du genre et des orientations sexuelles différents. Les auteurs occidentaux ont « *misreading local realities* » (Niang, 2012 : 117) en insistant pour traduire des comportements

queers au sein de la catégorie identitaire homosexuelle occidentale tout en ignorant les interprétations locales. À l'origine, l'identité goor-jigéenne n'avait pas d'équivalence occidentale. Progressivement, après la décolonisation, avec les processus de construction de l'identité nationale et les changements socio-économiques imposés par la mondialisation, l'identité goor-jigéenne a connu une réinterprétation négative et a été associée à l'Occident, passant d'une interprétation sociale basée sur le genre à des catégories identitaires basées sur le sexe (Broqua : 2012). Avant la colonisation, la plupart des Sénégalais les considéraient comme « un homme biologique mimant la femme et occupant préférentiellement certaines fonctions sociales » (Broqua, 2017 : 167). La majorité des Sénégalais ne tenait pas compte des pratiques sexuelles des *goor-jigéens* qui « correspondaient à une catégorie de genre et non à une catégorie de sexualité ou d'orientation sexuelle » (Ibid. : 171). Niang définit l'identité goor-jigéenne traditionnelle comme étant : « *etymologically, [...] defined as both a man and a woman, but socially, he belongs to the women's world* » (Niang, 2012:117). Cependant, l'image du *goor-jigéen* a graduellement perdu de sa signification traditionnelle pour être négativement associée à une conception occidentale.

Cette transformation du genre à la sexualité est notamment due à l'évolution des conditions sociales des *goor-jigéens*, qui perdent leur rôle social, ce qui renforce leur marginalité, et à une hausse de l'influence des discours et produits culturels internationaux traitant de la sexualité et de sa compréhension occidentale. Si une certaine tolérance est vécue par les *goor-jigéens* jusqu'en 1970, pendant les années 1980-90, les *goor-jigéens* ont perdu leur fonction sociale avec l'évolution de la société. À partir des années 2000, le terme est transformé en injure dans un contexte général d'intensification des arrestations et de durcissement du traitement des homosexuelles avec « une volonté de l'État d'afficher son caractère hétérosexiste » (Bertolt, 2020 : 657). Plusieurs facteurs nationaux et internationaux ont contribué à transformer les interactions sociales à la base de l'identité goor-jigéenne ainsi qu'à la montée en visibilité d'autres identités issues d'une

compréhension occidentale du genre. De plus, selon Broqua (2017), la réinterprétation n'est pas uniquement due à une évolution du regard extérieur porter sur les goor-jigéens, mais elle est aussi, en partie, attribuable à une évolution du comportement des goor-jigéens.

L'évolution des conditions politiques et sociales a bouleversé la reproduction de l'identité goor-jigéenne et de son interprétation traditionnelle. Traditionnellement, les goor-jigéens étaient souvent liés à une ou plusieurs *diriyankés*, des femmes de haute position sociale, et iels²² occupaient un rôle important dans plusieurs cérémonies. Iels pouvaient également avoir un rôle politique important auprès des *diriyankés*, jouant ainsi un « *decisive roles in social and political mobilization* » (Niang, 2012 : 1 18). Selon l'anthropologue Cheikh Niang (2012), au cours de la période précédant l'indépendance du pays en 1960, les deux principaux leaders politiques du pays, Lamine Guèye et Léopold Sédar Senghor, bénéficiaient du support politique de plusieurs *diriyankés* importantes et de goor-jigéens qui « auraient contribué à la victoire de Senghor aux élections présidentielles après avoir organisé son entrée triomphale dans la ville lors de la campagne électorale » (Broqua, 2017 : 170). Cependant, au courant des années 1960, on voit apparaître un « *discourse advocating moral regeneration as part of an ambitious nationalist project* » (Niang, 2012 : 122) avec les forces de l'ordre agissant contre les éléments symbolisant un manquement à la vigueur morale et la pureté idéologique pour défendre la nation. Entre 1964 et 1974, le Sénégal connaît la dictature d'un parti qui va s'attacher à diminuer les formes de pouvoir potentiellement contestataire. La centralisation du pouvoir et la lutte contre la contestation vont faire en sorte que les leaders femmes et leur influence politique vont progressivement disparaître.

²² Le pronom neutre « iels » est utilisé pour respecter le statut de troisième genre, à la fois homme et femme, d'une personne qui fait la transition de l'univers social des hommes vers celui de la femme sans être considérée comme ni l'un ni l'autre dans l'interprétation traditionnelle de l'identité goor-jigéenne. Le dictionnaire Le Robert définit le pronom iel comme : « Pronom personnel sujet de la troisième personne du singulier (iel) et du pluriel (iels), employée pour évoquer une personne, quel que soit son genre. Iel se définit comme non binaire ». (Le Robert, en ligne, s.d.)

La proximité avec ces femmes influentes permettait d'assurer aux goor-jigéens la sécurité économique et sociale. La disparition politique de ces femmes va entraîner une diminution de l'importance sociale des *goor-jigéens* (Niang, 2012). Ils ont perdu leur principale ressource économique, ces personnes qui « dépendaient beaucoup de la générosité de ceux (et surtout celles) qui les font vivre » (Broqua, 2017 : 177).

Cette perte du lien traditionnelle a causé une fracture dans la transmission entre les plus vieux goor-jigéens et les plus jeunes générations. En même temps, la transformation des médias et l'accès croissant aux chaînes de médias étrangers et à internet viennent contribuer à la hausse de la visibilité de l'homosexualité et renforcent « la conception de cette orientation sexuelle comme étant étrangère aux mœurs sénégalaises ou africaines » (Broqua, 2017 : 175). La visibilité des cadres de référence sexuelle occidentale, avec l'apparition des chaînes internationales et d'internet (Awondo, 2016), jumelée à la perte du rôle social du goor-jigéen, a fait en sorte que de nouvelles générations se sont distancées 'du rôle relativement contraignant longtemps « imposé » aux gour-juges, pour vivre leur orientation sexuelle sous une forme plus affranchie et plus visible' (Broqua, 2017 : 178). Cette évolution des comportements a contribué à transformer la catégorie du goor-jigéen d'inversion des genres à une catégorie sexuelle associée aux homosexualités occidentales. Cette situation fait écho aux propos de Altman (1996) sur la diffusion du cadre sexuel occidental par la mondialisation, sans qu'on assiste à une homogénéisation, et à la création de situations intermédiaire entre identités traditionnelles et sexualités modernes occidentales. Les communautés locales ont créé un réseau de subjectivités sexuelles, entre tradition et nouveauté, qui permettent d'analyser la réinterprétation de l'identité goor-jigéenne comme s'inscrivant dans un phénomène globalisé *d'internationalisation de l'homosexualité sans homogénéisation* (Altman : 1996), plutôt qu'une simple *imposition d'une épistémologie occidentale* (Massad : 2002). Il faut éviter une vision binaire entre sexualités traditionnelles et sexualités nouvelles, entre vieux et jeunes ou entre

l'Afrique et l'Occident. Chez une partie des MSM, il est possible d'observer une tentative de reprise des mots goor-jigéens dans une *logique de renversement* qui permet « de requalifier les identités discréditées et donc, pour les minoriser, de se réapproprier les catégories forgées dans le rapport de domination pour en modifier le contenu et les signes » (Martiniello et Simon, 2005 : 5). De nouveaux termes ont aussi émergé au sein de la communauté « *so as the outsider will not decode our messages nor identify our sexual inclinations* » (Niang, 2012 : 119). Certains hommes qui fréquentent les associations MSM vont s'identifier comme MSM, tout en étant mariés avec une femme ou en étant père de famille (Ibid. : 101) et d'autres s'identifient en tant qu'homme hétérosexuel qui a des relations avec d'autres hommes sans que cela fasse partie de leur identité. Bref, l'évolution de l'identité goor-jigéenne est due tant par une modification de la société et du regard porté sur les goor-jigéens qu'à une modification de leur comportement et à l'apparition de nouvelle forme d'identification. La section suivante nous permettra d'analyser l'association entre goor-jigéen, homosexuel et l'Occident et la nouvelle politisation de la sexualité au Sénégal.

5.3. Crise : politisation, nationalisme et homonationalisme.

Finalement, la montée en importance des discours *anti-queers* au Sénégal pendant les années 2000 s'inscrit au sein d'un phénomène caractérisé par une hausse de la politisation de la sexualité dans l'espace public sénégalais. Cette politisation est déployée notamment par des discours religieux effectuant une moralisation conservatrice de la sexualité dans le champ politique (M'baye, 2019). Si on peut effectivement affirmer que « l'homophobie populaire en Afrique s'explique par une montée religieuse au sein de certaines sociétés notamment sénégalaises » (Gning, 2013 : 104), il faut restituer cette moralisation au sein du contexte de crise politique, socio-économique et postcoloniale du Sénégal pour comprendre l'action de leaders religieux comme une tentative de politisation des identités sexuelles.

À partir des années 1970 et 1980, on voit apparaître graduellement sur la scène politique des discours religieux qui appellent à une *purification morale* du pays et à un rejet de l'Occident colonial. Ces discours vont prôner un retour à des traditions qui sont en réalité une réinterprétation morale contemporaine de traditions imaginées niant l'existence d'identité non hétérosexuelle. La présence d'un pouvoir en crise pendant les années 2000 permet à de nombreux leaders religieux d'investir le champ politique. Le rôle de la religion dans les discours *anti-queers* au Sénégal est important, non pas à cause d'une position inhérente de l'Islam sur l'homosexualité, mais plutôt grâce à la façon dont les politiciens et les organisations ont réussi à « *integrate homophobia into broader rhetorics that facilitated their political ambitions* » (Angotti et al. 2019 : 83).

L'organisation Jamra, fondée par le politicien et fondateur du parti politique *Assemblée Démocratique Sénégalaise* Latif Gueye, décédé en 2008, est à la fois une des principales organisations qui mènent le combat contre la décadence morale, avec l'homosexualité en tête, et un partenaire important du gouvernement dans les programmes de lutte et de soin contre le VIH/SIDA (Gomez-Peres, 2011). En 1984, Jamra publie un pamphlet contre la prostitution, la débauche et l'homosexualité comme étant des menaces à la nation sénégalaise, des conséquences de *l'acculturation* et de la perte des repères moraux de la société. Gueye associe l'homosexualité à « *the loss of cultural and religious identity of Senegalese society associated with a social crisis and Westernization* » (Mbaye, 2018: 306). Jamra a été choisi par l'État sénégalais comme partenaire dans la lutte contre le VIH/SIDA, car l'organisation a réussi à créer des relations avec l'ensemble des Khalifes des différentes confréries musulmanes sans distinction, avec des représentants de l'État à plusieurs niveaux ainsi qu'avec des médecins et des hôpitaux. L'organisation prend la religion comme point de départ de son action et n'aide que les personnes qui vivent selon les valeurs religieuses qu'elle prescrit et qui abandonnent leur comportement homosexuel (Mbaye, 2018). En 2008, elle est au cœur des protestations contre l'homosexualité

après le reportage du présumé mariage gay et participe à la création du *Front islamique pour la défense des valeurs éthiques* contre l'homosexualité en 2009 pour « exiger une plus grande rigueur de l'État dans la protection morale de notre jeunesse et contre les agressions multiformes dont l'islam » et le pays seraient victime (Gomez-Peres, 2011 : 33).

Pendant les années 2000, la hausse des discours *anti-queers* s'inscrit dans un contexte d'une visibilité et de politisation des homosexualités. La visibilité est entretenue tant par les acteurs internationaux que par les acteurs locaux, religieux, politiciens et médias pour qui la création d'une panique morale sexuelle permet de mobiliser ses supports ou de délégitimer son adversaire. Selon Broqua (2012), les mobilisations *anti-queers* ont lieu selon un « double processus d'affirmation et de condamnation », où les deux registres se renforcent mutuellement. En effet, la hausse de la visibilité des identités homosexuelles accroît les prises de positions politiques ou religieuses *anti-queers*, ce qui renforce le besoin pour la création d'organisation de défense et de réseaux de solidarité. Si les identités et pratiques *queers* ont toujours existé sur le continent, la visibilité n'était pas comparable avec celles des années 2000, la différence résidant dans « l'écho qu'ont rencontré les controverses à l'échelle internationale » (Broqua, 2018 : 8) due à leur médiatisation et à la mobilisation d'organisation internationale et de représentant d'État occidental. Par leur intervention, ils ont participé à visibiliser et politiser les identités LGBT au Sénégal. L'internationalisation progressive de la cause des minorités sexuelles voit le registre des catégories occidentales s'imposer comme prédominant. Lorsque celui-ci s'impose sur les désignations déjà existantes, ou s'il est adopté par les populations, ce remplacement provoque l'effacement et la réinterprétation d'identités locales.

De plus, les organisations de lutte contre le VIH participent à la visibilité des identités homosexuelles. À la fin des années 2000 et le début des années 2010, la lutte contre le VIH/SIDA connaît une internationalisation de la prise en compte des droits des personnes MSM et FSF. On

voit alors s'accroître l'association entre lutte contre le sida et lutte pour la reconnaissance des droits des minorités sexuelles qui devient « la norme pour les institutions internationales, les bailleurs de fonds et les mobilisations collectives souhaitant faire entendre leurs revendications dans l'arène internationale » (Gallardo, 2016 : 76). Cependant, cette défense peut être faite avec une « rhétorique humanitaire, mais négligeant l'argument de la souveraineté des États et des leaders associatifs locaux et déniaient toute l'historicité de l'impérialisme dans des contextes postcoloniaux » (Awondo, 2019 : 176). Cela contribue à l'association entre identité LGBT et impérialisme occidental.

Ainsi, pour Broqua (2012), la hausse progressive de la visibilité explique la hausse des discours *anti-queers* qui à leur tour renforce les discours d'affirmation et de revendication des droits pour les minorités sexuelles en Afrique. Awondo (2019) ajoute qu'il faut appréhender les questions autour de la sexualité sous l'angle de la *surpolitisation* du genre et de la sexualité en Afrique postcoloniale, plutôt que de simplement parler de publicisation et de visibilité. L'important n'est pas la hausse de la visibilité des minorités sexuelles en Afrique, mais comment ces discours sont politisés par les acteurs moraux, politiques et religieux, locaux et par des bailleurs de fonds internationaux cherchant à acquérir du capital moral international avec la promotion des droits et identités LGBT.

Ensuite, l'analyse faite par Bertolt et Massé (2019), sur la hausse des discours politiques *anti-queers*, est que la crise économique a pris la forme d'une crise politique et morale. Notamment, les plans d'ajustement structurel et la dévaluation du franc CFA ont eu comme impact de « paupériser et de marginaliser certaines couches nombreuses de la population, à la campagne et en ville » (Duruflé, 1988 : 44) en plus de fragiliser l'État, et avec à la chute des espérances après l'alternance démocratique de mars 2000. C'est cette crise politique et morale qui favorise la politisation de la sexualité et des enjeux moraux. En effet, face à la crise économique, une partie

de la jeunesse s'est tournée vers la religion pour exprimer leur colère face à un manque de perspective social, un découragement de la jeunesse et une quête de sens chez celle-ci (Bertolt et Massé, 2019). L'interaction entre ces insatisfactions nationales et les frustrations postcoloniales est propice à la construction de panique sexuelle articulée autour de discours *nationaliste paranoïde* (Nyeck et Epprecht, 2013) qui politise les homosexualités comme symbole d'une déchéance morale, économique et internationale du pays.

Cette politisation de l'homosexualité se manifeste en quatre modes d'utilisation des rhétoriques *anti-queers* au Sénégal (Bertolt et Massé, 2019). La première est la réinterprétation négative de la figure historique du goor-jigéen. La deuxième est la politisation de l'hétéronormativité « *as a cultural marker that reaffirms national identity and resistance to neocolonialism* » (Ibid. : 23). L'évocation d'une *décolonisation culturelle* permet la construction d'une identité nationale par une hétéronormativité articulée autour des notions d'un *Nous* contre un *Eux* occidental. Cette politisation s'observe dans l'attitude adoptée par le président Macky Sall sur la question de la dépénalisation de l'homosexualité depuis son accession au pouvoir²³. Par exemple, la visite d'Obama en 2013 a vu l'homosexualité revenir dans les médias comme un sujet de préoccupation. Sall a réagi en ses mots à l'hypothèse que la visite d'Obama pourrait mettre la décriminalisation de l'homosexualité à l'agenda politique : « *but we are not ready neither to decriminalize homosexuality. For the moment we are not prepared to lift this provision of the law. This does not mean that Senegal is a homophobic country, but society must absorb these questions, take the time to reflect on them and treat them without any pressure or force* » (Bertolt et Massé,

²³Les hésitations de Macky Sall sur la question des droits LGBTQ s'explique par sa capacité à balancer son discours selon son auditoire, international ou national, en défendant à la fois du droit des pays de défendre leur souveraineté et leur législation et en laissant sous-entendre qu'une évolution future de la législation n'est pas exclue. Par suite d'une rencontre avec Justin Trudeau, Macky Sall déclare que l'interdiction de l'homosexualité au Sénégal relevait de la spécificité culturelle de son pays et n'avait « rien à voir avec l'homophobie » ; en plus de laisser la porte ouverte à de future évolution au Sénégal : « ce n'est pas possible parce que notre société ne l'accepte pas. La société, elle va évoluer, ça prendra le temps que ça prendra. Chaque pays a son propre métabolisme » (Le Monde, 13 février 2020).

2019 : 28). Trois arguments sont soulevés par Sall ici : le respect de la loi sénégalaise, la réaffirmation de l'hétéronormativité comme marqueur culturel d'une identité nationale distincte et l'importance de la souveraineté de l'État rejetant toute intervention extérieure sur l'homosexualité. Le troisième est l'instrumentalisation politique de l'homophobie comme vecteur de mobilisation, notamment dans les relations clientélistes entre politique et religion. En plus de son instrumentation par des élites politiques, le rejet de l'homosexualité est mobilisé par des élites religieuses dans une logique d'affirmation de la souveraineté nationale. Plusieurs leaders religieux tirent avantage de la situation de crise pour tracer des liens entre les problèmes socio-économiques et l'échec moral des élites et en profitent pour investir ainsi le champ politique en vue d'augmenter leur influence politique. Ces discours participent à « *reinforced the belief that Western neocolonial powers continue to exercise their influence through the Senegalese elite* » (Ibid :29). Finalement, l'homosexualité est également utilisée comme arme politique pour délégitimer son adversaire. En effet, la politisation des homosexualités et de l'hétéronormativité au Sénégal est construite autour d'une association à des *doubles signifiants* (Awondo : 2019) comme synonyme de corruption et l'influence étrangère. Cette politisation sert autant à construire l'identité nationale, dans une vision fantasmée de la résistance postcoloniale, que pour délégitimer son adversaire politique en le présentant comme contraire à la tradition sénégalaise (Berthold, Masse,2019). En effet, les discours homophobes utilisent ces *doubles signifiants* comme *instrument politique* pour s'imposer dans un champ politique fragilisé par la crise socio-économique en adressant les inquiétudes de la société sénégalaise quant à sa situation politique, économique et face à un monde globalisé (Gning, 2013). Dans un contexte où la « mondialisation est souvent considérée responsable de la perte des valeurs morales » (Gning,2014 : 150), les *discours d'accusation de l'autre* utilisent les homosexualités comme bouc émissaire pour répondre à ces inquiétudes sociales. Par exemple, Macky Sall est régulièrement attaqué, par ses opposants, d'être soumis aux groupes LGBT internationaux ou d'en

être lui-même un. Ces accusations ne visent cependant pas uniquement le pouvoir et peuvent être retournées pour délégitimer des opposants sociaux. En effet, en 2011, la CAP 21, coalition qui regroupe des partis soutenant le président Abdoulaye Wade, avait énoncé des accusations, relayées par les médias, d'homosexuels infiltrés dans le mouvement du 23 juin, l'union du mouvement d'opposition sociale *y'en a marre*, de jeunes et de partis d'opposition. Alors que le mouvement du 23 juin visait à s'opposer à une réforme constitutionnelle de Wade, les accusations d'homosexualité étaient une tentative de déstabiliser le mouvement de contestation. Ainsi, les accusations d'homosexualité peuvent être dirigées par la population contre l'État comme critique de la corruption et de l'échec du gouvernement face à la crise, mais également par l'État et ses supporteurs contre des mouvements d'opposition pour les délégitimer (Broqua, 2012).

Pour conclure, l'efficacité des discours *anti-queers* réside dans sa capacité à transformer les homosexualités en bouc émissaire en l'associant à de *doubles* signifiants autour du climat d'insécurité socio-économique. Les discours *anti-queers* sont l'expression d'une colère contre les « nouvelles formes d'individualités qui tendent à s'exacerber avec la crise économique et la modernité (considérée comme un produit occidental) », et contre « l'enrichissement illicite et les incompétences des dirigeants face à la situation économique » (Geschiere, 2010 cité dans Gning, 2013c : 177). Cette association négative entre homosexualité et Occident explique en partie la réinterprétation de l'identité goor-jigéenne et plus largement la hausse des discours *anti-queers* au Sénégal. Cette réinterprétation s'explique par les transformations politiques et socio-économiques, après la décolonisation, qui ont contribué à la perte du lien traditionnelle du goor-jigéen, par l'investiture du champ politique d'organisations religieuses et par une hausse de la visibilité des identités *queers* par effets de diffusion des discours et produits culturels occidentaux. En analysant la politique locale et internationale, on voit comment la décolonisation, puis la mondialisation ont modifié les rapports sociaux à la base de l'identité *goor-jigéenne* à un moment

où d'autres cadres sexuels montaient en visibilité. De plus, les interventions moralisatrices des bailleurs de fonds, par exemple l'action de Sarkozy auprès du gouvernement pour la libération d'associatif MSM et le plaidoyer d'Obama sur le respect des droits LGBT, contribuent à l'association entre l'Occident et les identités *queers* comme externe au continent africain.

À partir de cette opposition, Broqua souligne que la visibilisation et la politisation des identités *queers* en Afrique résident dans « la tension entre nationalisme culturel africain et homonationalisme s'articule à l'accusation d'impérialisme de plus en plus souvent portée contre les mobilisations internationales LGBT » (Broqua, 2012 : 20). Ainsi, les critiques et les menaces occidentales participent à renforcer les discours *anti-queers* qui y trouvent une preuve de la tentative d'impérialisme culturelle qu'ils dénoncent. Bref, les discours *anti-queers* au Sénégal ne sont pas qu'une question de normativité sexuelle ou de religion, mais ils sont imbriqués dans des « *broader political processes that touch upon state sovereignty, cultural decolonization, and national identity-building* » (Bertolt et Masse, 2019 :28). Le Sénégal permet d'illustrer les variations dans les formes des discours *anti-queers* et dans l'interaction avec les discours internationaux. Alors qu'en Ouganda les interactions étaient plus directes et les discours *anti-queers* principalement étatiques, au Sénégal, *l'homophobie politique* est mobilisée par un large éventail d'acteurs. Cependant, les *anti-queers animus* sont presque toujours invoqués pour l'association entre l'Occident et les identités LGBT. Cette association est revendiquée comme un *exceptionnalisme sexuel* par les bailleurs de fonds qui renforcent l'interprétation négative de cette association dans leur tentative de moralisation des États et société africaines. L'interaction entre l'Afrique et l'Occident sur la sexualité peut également prendre la forme de visibilité et d'influence qui font en sorte que les identités locales sont réinterprétées ou revendiquées selon un cadre nouveau inspiré de l'Occident.

6. Conclusion

Pour conclure, la croyance en une homophobie africaine, comme constituant une partie intrinsèque d'une sexualité africaine, a été répétée par différents politiciens autant africains qu'occidentaux. Cette croyance est fautive et les recherches sur les sexualités précoloniales concluent que ce n'est pas l'homosexualité, mais bien l'homophobie, qui est un héritage colonial (Awondo et al., 2013). La croyance en une sexualité africaine uniquement hétérosexuelle et le rejet de toute forme d'homosexualité sont basés sur l'ignorance des nombreuses pratiques et identités africaines non hétéronormatives ainsi qu'une compréhension erronée de l'histoire sexuelle et coloniale de l'Afrique. Le concept d'une sexualité africaine uniquement hétérosexuelle à l'échelle du continent est un héritage colonial issu de préjugés homophobes et racistes (Roscoe et Murray, 1998). L'histoire précoloniale du Sénégal et de l'Ouganda montre l'existence de telles pratiques et identités. Cependant, la colonisation ne suffit pas à expliquer l'homophobie, puisqu'elle ne rend pas compte des pays où la criminalisation de l'homosexualité n'est arrivée qu'après la colonisation ni la persistance et le renforcement, dans certains cas, des lois coloniales. Surtout, elle n'explique pas la réinterprétation de la morale sous-jacente à ces lois comme partie intégrante des traditions nationales. Par exemple, alors qu'en Ouganda, la loi a été imposée pendant la colonisation, pour protéger les valeurs puritaines anglicanes, la loi sénégalaise a été adoptée après l'indépendance. Toutefois, cette loi est un calque de la loi française en vigueur à l'époque et son adoption visait à démontrer la respectabilité du Sénégal en prouvant son attachement aux normes et valeurs sexuelles occidentales. Cette réinterprétation se produit tant pour des raisons de transformation des conditions matérielles et des relations sociales qui permettaient la reproduction de ces identités *queers* que pour des raisons d'instrumentalisation politiques par les élites politiques et religieuses. Ce phénomène est expliqué par les concepts *d'amnésie postcoloniale* et *d'invention de la tradition* où le trauma de la colonisation a déconnecté les peuples de leurs traditions, qui ont ensuite été

reconstruites avec une vision fantasmée de la passée. La réinterprétation de l'identité goor-jigéenne au Sénégal ainsi que celle de l'histoire du roi Mwanga en Ouganda en sont de bons exemples.

Après le constat que ce n'est pas l'homosexualité, mais l'homophobie qui est une importation occidentale et coloniale, on peut s'interroger sur comment, dans le contexte actuel de polarisation internationale sur les droits LGBT, les discours internationaux des bailleurs de fonds occidentaux interagissent avec la construction des discours *anti-queers*, tant par les élites politiques et religieuses, que par la réaction populaire à ceux de ces discours politiques, en Afrique subsaharienne? La présente recherche a démontré que les discours politiques *anti-queers*, en Afrique subsaharienne, sont coconstruits par l'interaction des discours internationaux et par les discours des élites politiques et religieuses locales sur la sexualité. Les discours de promotion des droits LGBT par les menaces et la moralisation effectuée par les bailleurs de fonds occidentaux participent à coconstruire les discours *anti-queers* africains, énoncés autour de la résistance à l'impérialisme et la défense de la souveraineté en associant les identités LGBT à l'Occident. Cette association est mobilisée dans les discours *anti-queers* subsahariens qui présentent les identités LGBT comme une menace à la nation, aux traditions et à la famille africaine.

Par son aspect à la fois privé et partagé, la sexualité entretient une relation importante avec les discours nationalistes. Tant les discours africains qu'occidentaux mettent de l'avant l'exceptionnalisme sexuel de leur nation, un *nous*, qui est respectables, face à un *d'eux*, qui serait non-civilisé. C'est cette association entre nation et sexualité qui permet aux élites politiques et religieuses, tant occidentales qu'africaines, de transformer les identités et les pratiques *queers* en des symboles traçant une frontière entre l'Afrique et l'Occident. Cette frontière est coconstruite par les discours homonationalistes des bailleurs de fonds occidentaux et par les acteurs africains qui politisent cette frontière autour des identités LGBT pour se positionner discursivement comme anti-impérialistes. L'utilisation de cette politisation et de cette « frontière » entre l'Afrique et

l'Occident peut être faite par des chefs d'État, par des chefs religieux tentant d'investir le champ politique ou par des groupes sociaux contestataires. L'Ouganda et le Sénégal ont permis d'illustrer les différentes possibilités d'instrumentalisation politique des identités LGBT dans les discours *anti-queers* en Afrique. En Ouganda, nous avons vu que les discours *anti-queers* sont instrumentalisés par l'État pour se légitimer dans une situation de crise économique et politique. Les discours *anti-queers* ougandais sont directement issus de l'interaction entre les discours *anti-queers* internationaux et les acteurs locaux. Au Sénégal, les discours *anti-queers* peuvent être une arme politique dirigée contre l'État ou son opposant politique pour le délégitimer et l'accuser d'être associé avec l'Occident. La montée des discours *anti-queers* a également un impact dans l'interprétation d'identités locales qui peuvent subir une réinterprétation négative comme pour l'identité goor-jigéenne. Tant les missionnaires américains en Ouganda que la réinterprétation de l'identité goor-jigéenne au Sénégal ont démontrés que les discours *anti-queers* en Afrique ne sont pas uniquement formés par des dynamiques d'imposition et d'opposition entre l'Ouganda et le Sénégal, mais également par des logiques d'échanges et de circulation des discours et identités par la mondialisation. Dans de futures recherches, il pourrait être pertinent d'analyser d'autres situations et États qui pourraient venir bonifier la recherche. Par exemple, l'Afrique du Sud est devenue en 2006 le premier pays africain à légaliser le mariage entre personnes de même sexe. Toutefois, il existe encore un écart entre les idéaux et la réalité avec un « très haut niveau des violences de genre, notamment les viols ciblés de lesbiennes, est symptomatique » (Awondo et al. 2013 : 112). Également, l'étude d'autres pays aurait pu nous aider à analyser plus en détail les discours *anti-queers* populaires pour compléter l'analyse de l'homophobie d'État en Ouganda. En plus du Sénégal, le Cameroun est aussi cité comme exemple d'*homophobie populaire* (Lado, 2011).

Cependant, les *anti-queers animus* en Afrique subsaharienne ne sont pas qu'une réaction aux discours et impositions des bailleurs occidentaux, mais bien des résultats complexes de

l'agentivité des acteurs moraux et politiques, ainsi que des associations attribuées aux homosexualités par la population. En Afrique, les discours *anti-queers* sont mobilisés par différents acteurs politiques, religieux et sociaux, parce que ces discours trouvent un écho dans la population. Tant au Sénégal qu'en Ouganda, ces discours sont mobilisés dans un contexte de crise et permettaient d'offrir un bouc émissaire pour les problèmes politiques et socio-économiques. De plus, les nombreux phénomènes de circulation, d'échange et d'interaction, particulièrement présent avec internet et la mondialisation, permettent aux populations de récupérer des discours et des identités sur la scène internationale pour les réinterpréter dans leur contexte national. Ainsi, comme observer dans les deux cas de figure présentés, des individus s'approprient les catégories LGBT, non pas comme un concept venu d'ailleurs, mais comme le label le plus approprié pour définir leurs identités selon leur contexte. Cette circulation des discours et concepts permet aussi aux acteurs africains de récupérer des discours *anti-queers* occidentaux pour les importer et les instrumentaliser. Les échanges et interactions internationaux influencent donc simultanément les identités *queers* et les discours *anti-queers*. À la fois au Sénégal et en Ouganda, les *anti-queers animus* se sont développés au sein de panique sexuelle dans un contexte de crise politique et économique. En Ouganda, Boyd (2013) et Wahab (2016) mettent directement en cause les insuffisances du développement et du néolibéralisme comme élément important dans les anxiétés au cœur des *anti-queers animus* populaire. Au Sénégal, la crise politique est liée à la crise économique (Bertolt et Massé, 2019), elle-même liée aux échecs des réformes néolibérales, des plans d'ajustement structurel et à la dévaluation du franc CFA. Il pourrait être pertinent d'approfondir la recherche sur la polarisation des discours internationaux sur les droits LGBT pour analyser le lien entre cette opposition et la polarisation économique et matérielle entre l'Afrique et l'Occident.

Bibliographie :

1. ALTMAN, D. (1996). Rupture or Continuity? The Internationalization of Gay Identities. *Social Text*, 14(3), 77-94.
2. ALTMAN, D. (2000). The emergence of « modern » gay identities and the question of human rights. Dans A.-M. Hilsdon, M. Macintyre, V. Mackie, et M. Stevens (Éds.), *Human Rights and Gender Politics* (p. 211-228). *Routledge*, Taylor & Francis Group.
3. ALTMAN, D. (2012). Exporting moralities. Dans P. Aggleton et R. G. Parker (Éds.), *Routledge handbook of sexuality, health and rights* (First issued in paperback, p. 193-201). *Routledge*.
4. ALTMAN, D., et Symons, J. (2016). *Queer wars: The new global polarization over gay rights*. Polity Press. ALTMAN, Dennis. 1996. « Rupture or Continuity? The Internationalization of Gay Identities ». *Social Text* 14(3): 77-94.
5. AMER, S. (2010). Joseph Massad and the Alleged Violence of Human Rights. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 16(4), 649-653.
<https://www.muse.jhu.edu/article/398474>.
6. AMMATURO, F. R. (2015). The ‘Pink Agenda’: Questioning and Challenging European Homonationalist Sexual Citizenship. *Sociology*, 49(6), 1151-1166.
<https://doi.org/10.1177/0038038514559324>
7. AMUSAN, L., Saka, L., University of Ilorin, Nigeria, O. Adekeye, M., et Kwara State University, Nigeria. (2019). Gay Rights and the Politics of Anti-homosexual Legislation in Africa: Insights from Uganda and Nigeria. *Journal of African Union Studies*, 8(2), 45-66.
<https://doi.org/10.31920/2050-4306/2019/8n2a3>
8. ANGOTTI, N., McKay, T., et Robinson, R. S. (2019). LGBT Visibility and Anti-Gay Backlash. *Sociology of Development*, 5(1), 71-90. <https://doi.org/10.1525/sod.2019.5.1.71>
9. ATERIANUS-OWANGA, A., et Moulard, S. (2016). Cherchez le politique... Polyphonies, agencéité et stratégies du rap en Afrique. *Politique africaine*, 141(1), 5.
<https://doi.org/10.3917/polaf.141.0005>
10. AWENENGO-DALBERTO. S. Sénégal : les nouvelles formes de mobilisations de la jeunesse. *Les carnets du CAP*, 2011, pp.37-65.
11. AWONDO, P. (2009). Contre l’homophobie en Afrique. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne Des Études Africaines*, 43(1), 173-177.
<https://doi.org/10.1080/00083968.2010.9707589>

12. AWONDO, P. (2017). Internet et la fabrique du couple binational homosexuel : entre bricolages affectifs et reconfiguration de l'espace homosexuel transnational. *Sociétés contemporaines*, 104, 41-65.
13. AWONDO, P. (2019). *Le sexe et ses doubles : (Homo)sexualités en postcolonie*. Lyon : ENS Éditions. doi :10.4000/books.enseditions.14529
14. AWONDO, P., Geschiere, P., Reid, G., Jaunait, A., Renard, A. L., et Marteu, É. (2013). UNE AFRIQUE HOMOPHOBÉ? Sur quelques trajectoires de politisation de l'homosexualité : Cameroun, Ouganda, Sénégal et Afrique du Sud. *Raison politiques*, 49, 95-118.
15. BERTOLT, B., et MASSE, L. E.J.S. (2019). Mapping Political Homophobia in Senegal. *African Studies Quarterly*, 18(4), 21-39.
16. BLIDON, M., et Roux, S. (2011). L'ordre sexuel du monde. *L'Espace Politique*, 13. <https://doi.org/10.4000/espacepolitique.1813>
17. BOMPANI, B., et Valois, C. (2017). Sexualizing politics: The Anti-Homosexuality Bill, party-politics and the new political dispensation in Uganda. *Critical African Studies*, 9(1), 52-70. <https://doi.org/10.1080/21681392.2015.1137479>
18. BOSIA, M. J. (2014). Strange Fruit: Homophobia, the State, and the Politics of LGBT Rights and Capabilities. *Journal of Human Rights*, 13(3), 256-273. <https://doi.org/10.1080/14754835.2014.919217>
19. BOSIA, M. J., McEvoy, S. M., et Rahman, M. (Éds.). (2020). *The Oxford Handbook of Global LGBT and Sexual Diversity Politics* (1^{re} éd.). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190673741.001.0001>
20. BOYD, L. (2013). The Problem with Freedom: Homosexuality and Human Rights in Uganda. *Anthropological Quarterly*, 86(3), 697/724.
21. BROQUA, C. (2012). L'émergence des minorités sexuelles dans l'espace public en Afrique. *Politique africaine*, 126, 5-23.
22. BROQUA, C. (2015). Les pro, les anti et l'international : Mobilisations autour de l'homosexualité en Afrique de l'Ouest. Dans K. Tall, M.-E. Pommerolle, et M. Cahen (Éds.), *Collective Mobilisations dans Africa / Mobilisations collectives en Afrique* (p. 183-204). BRILL. https://doi.org/10.1163/9789004300002_009
23. BROQUA, C. (2017). Goor-jigéen : La resignification négative d'une catégorie entre genre et sexualité (Sénégal). *Socio*, 9, 163-183.
24. BROQUA, C., Fillieule, O., et Roca i Escoda, M. (Éds.). (2016). Sur le façonnement international des causes liées à la sexualité. *Critique internationale*, 70, 9-19.

25. BROWN, C., et Eckersley, R. (Éds.). (2018). *The Oxford Handbook of International Political Theory* (1^{re} éd.). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198746928.001.0001>
26. BROWN, D. P. (2017). LGBT Rights are Human Rights: Conditioning Foreign Direct Investments on Domestic Policy Reform. *Cornell International Law Journal*, 50(3), 611-642.
27. CHAUVIN, S., et Lerch, A. (2013). *Sociologie de l'homosexualité*. La Découverte.
28. CHENEY, K. (2012). Locating Neocolonialism, « Tradition, » and Human Rights in Uganda's « Gay Death Penalty ». *African Studies Review*, 55(2), 77-95.
29. COLY, A. A. (2013). Introduction. *African Studies Review*, 56(2), 21-30.
<https://doi.org/10.1017/asr.2013.39>
30. COMSTOCK, A. L. (2016). Gay Rights and U.S. Foreign Aid: A Look at Nigeria and Uganda. *The Journal of International Relations, Peace Studies, and Development*, 2(1), 1-16.
31. CRÉMIEUX, A. (Éd.). (2013). Homosexualités en Afrique. *Africultures*, 6, 155-159.
32. CRÉMIEUX, A., et Tin, L.-G. (2013). Penser ensemble le racisme et l'homophobie. *Africultures*, 96(6), 13. <https://doi.org/10.3917/afcul.096.0013>
33. D'AOUST, A.-M. (2004). Un dilemme de sexualité/sécurité : La logique identitaire américaine face à la menace épidémique en Afrique. *Cultures & conflits*, 54, 133-162.
<https://doi.org/10.4000/conflits.1543>
34. DEMANGE, É. (2012). La convergence des politiques du sida en Ouganda et aux États-Unis : les chrétiens évangéliques comme intermédiaires. *Revue internationale de politique comparée*, 19, 149-168.
35. DEMANGE, É. (Éd.). (2012). De l'abstinence à l'homophobie : la « moralisation » de la société ougandaise, une ressource politique entre Ouganda et États-Unis. *Politique africaine*, 126, 25-47.
36. DUDINK, S. (2013). Les nationalismes sexuels et l'histoire raciale de l'homosexualité. *Raison politiques*, 49, 43-54.
37. DUGGAN, L. (2003). *The twilight of equality? Neoliberalism, cultural politics, and the attack on democracy*. Boston: Beacon Press.
38. DURUFLÉ, G. (1988). *L'ajustement structurel en Afrique : Sénégal, Côte d'Ivoire, Madagascar*. Paris : Karthala.
39. ELBAZ, G. (Éd.). (2017). *De la sexualité aux sexualités*. L'Harmattan.

40. EPPRECHT, M. (2010). The Making of 'African Sexuality': Early Sources, Current Debates: Making of 'African Sexuality'. *History Compass*, 8(8), 768-779.
<https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2010.00715>.
41. FAHS, B., Dudy, M., et Stage, S. (Éds.). (2013). Villains and Victims: Excavating the Moral Panics of Sexuality. Dans *The moral panics of sexuality* (p. 1-23). Palgrave Macmillan.
42. FASSIN, É. (2006). La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations. *Multitudes*, 26, 123-131.
43. GAMSON, J., et Moon, D. (2004). The Sociology of Sexualities: *Queer* and Beyond. *Annual Review of Sociology*, 30(1), 47-64. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.30.012703.110522>
44. GNING, N. (2013a). Analyse d'une controverse. Les discours sur l'homosexualité dans l'espace public au Sénégal. *Stichproben*, 13(24), 93-120.
45. GNING, N. (2013b). Les motifs de l'illégitimité sociale de l'homosexualité au Sénégal. *Africulture*. 6, 22-39.
46. GNING, N. (2013c). *Une réalité complexe : Sexualités entre hommes et prévention du sida au Sénégal*. UNIVERSITÉ BORDEAUX.
47. GOMEZ-PEREZ, M. (2011). Des élites musulmanes sénégalaises dans l'action sociale : Des expériences de partenariats et de solidarités. *Bulletin de l'APAD*, 33.
<https://doi.org/10.4000/apad.4088>
48. GUÉBOGUO, C. (2006). L'homosexualité en Afrique : Sens et variations d'hier à nos jours. *Socio-logos*, 1. <https://doi.org/10.4000/socio-logos.37>
49. GUÉBOGUO, C. (2009). Mobilisations transnationales des communautés homosexuelles en Afrique : Une affaire à suivre. *Anthropologie et Sociétés*, 32, 85-93.
<https://doi.org/10.7202/000229ar>.
50. HALL, S. (Éd.). (1978). *Policing the crisis: Mugging, the state, and law and order*. Macmillan.
51. HERDT, G. H. (Éd.). (2009). *Moral panics, sex panics: Fear and the fight over sexual rights*. New York University Press.
52. HOAD, N. (2007). *African intimacies: Race, homosexuality, and globalization*. University of Minnesota Press.
53. HOBBSAWM, E. (1995). Inventer des traditions. *Enquête*, 2, 171-189.
<https://doi.org/10.4000/enquete.319>
54. IBRAHIM, A. M. (2015). LGBT rights in Africa and the discursive role of international human rights law. *African Human Rights Law Journal*, 15(2), 263-281.
<https://doi.org/10.17159/1996-2096/2015/v15n2a2>

55. INGLEHART, R., et Norris, P. (2003). The True Clash of Civilizations. *Foreign Policy*, 135, 63–70. <https://doi.org/10.2307/3183594>
56. JAUNAIT, A., Le Renard, A., et Marteu, É. (2013). Nationalismes sexuels ? Reconfigurations contemporaines des sexualités et des nationalismes. *Raison politiques*, 49, 5-23.
57. LADO, L. (2005). L'imagination africaine de l'Occident. Entre ressentiment et séduction. *Études*, 403(7-8), 17-27. Cairn.info. <https://doi.org/10.3917/etu.031.0017>
58. LANGLOIS, A. J. (2016). International Relations Theory and Global Sexuality Politics. *Politics*, 36(4), 385-399. <https://doi.org/10.1111/1467-9256.12108>
59. LUGONES, M. (2016). The Coloniality of Gender. Dans W. Harcourt (Éd.), *The Palgrave Handbook of Gender and Development* (p. 13-33). Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1007/978-1-137-38273-3_2
60. LUSIMBO, R., et Bryan, A. (2018). Kuchu resilience and resistance in Uganda: a history. Dans R. Lusimbo, N. Nicol, A. Jjuuko, N. J. Mulé, S. Ursel, A. Wahab, et P. Waugh (Eds.), *Envisioning Global LGBT Human Rights : (Neo)colonialism, Neoliberalism, Resistance and Hope* (pp. 323–346). University of London Press.
61. Martiniello, M., et Simon, P. (2005). Les enjeux de la catégorisation : Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoires. *Revue européenne des migrations internationales*, 21(2), 7-18. <https://doi.org/10.4000/remi.2484>
62. M'BAYE, B. (2013). The Origins of Senegalese Homophobia: Discourses on Homosexuals and Transgender People in Colonial and Postcolonial Senegal. *African Studies Association*, 56(2), 109-128.
63. M'BAYE, B. (2019). Afropolitan Sexual and Gender Identities in Colonial Senegal. *Humanities*, 8(4), 166. <https://doi.org/10.3390/h8040166>
64. MASSAD, J. (2002). Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World. *Public Culture*, 14(2), 361-385.
65. MASSAD, J. (Éd.). (2008). *Desiring Arabs* (Paperback ed). University of Chicago Press.
66. MBAYE, A. C. (2016). *Les discours sur l'homosexualité au Sénégal. L'analyse d'une lutte représentationnelle*. Bayreuth International Graduate School of African Studies.
67. MBAYE, A. C. (2018). *Queer* political subjectivities in Senegal: Gaining a voice within new religious landscapes of belonging. *Critical African Studies*, 10(3), 301-314. <https://doi.org/10.1080/21681392.2019.1610007>.
68. MBEMBE, A. (2002). The Power of the Archive and Its Limits. Dans *Refiguring the Archive*, éd. Carolyn Hamilton et al. Dordrecht: Springer Netherlands, 19-27.

69. McKAY, T., et Angotti, N. (2016). Ready Rhetorics : Political Homophobia and Activist Discourses in Malawi, Nigeria, and Uganda. *Qualitative Sociology*, 39(4), 397-420. <https://doi.org/10.1007/s11133-016-9342-7>
70. MORGAN, R., et Wieringa, S. (Éds.). (2005). *Tommy boys, lesbian men, and ancestral wives: Female same-sex practices in Africa*. Jacana Media.
71. MSIBI, T. (2011). The Lies We Have Been Told: On (Homo) Sexuality in Africa. *Africa Today*, 58(1), 55–77.
72. NIANG, C. I. (2012). Understanding sex between men in Senegal: Beyond current linguistic and discursive categorie. Dans P. Aggleton et R. G. Parker (Éds.), *Routledge handbook of sexuality, health and rights* (First issued in paperback, p. 116-124). Routledge.
73. NYANZI, S. (2013). Dismantling reified African culture through localised homosexualities in Uganda. *Culture, Health & Sexuality*, 15(8), 952-967. <https://doi.org/10.1080/13691058.2013.798684> NYECK, S. N., et Epprecht, M. (Éds.). (2013). *Sexual diversity in Africa: Politics, theory, and citizenship*. McGill-Queen's University Press.
74. OLIVIER, M. (2013). Transnational Sex Politics, Conservative Christianity, and Antigay Activism in Uganda. *Studies in social Justice*, 7(1), 83-105.
75. ONAPAJO, H., et Isike, C. (2016). The Global Politics of Gay Rights: The Straining Relations between the West and Africa. *Journal of Global Analysis*, 6(1), 21-45.
76. PATRICK, F., et Endong, C. (2016). LGBT rights movement in Africa and the myth of the Whiteman's superiority. *Journal of Globalization Studies*, 7(1), 139-151.
77. PICQ, M. L., et Thiel, M. (Éds.). (2015). *Sexualities in World Politics: How LGBTQ claims shape international relations*. Routledge, Taylor & Francis Group.
78. PUAR, J. K. (2017). *Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times* (Second edition). Duke University Press.
79. RAHMAN, M. (2014). *Queer Rights and the Triangulation of Western Exceptionalism*. *Journal of Human Rights*, 13(3), 274-289. <https://doi.org/10.1080/14754835.2014.919214>
80. RAO, R. (2014). The locations of homophobia. *London Review of International Law*, 2(2), 169-199. <https://doi.org/10.1093/lril/lru010>
81. RAO, R. (2015). Re-membering Mwanga: Same-sex intimacy, memory and belonging in postcolonial Uganda. *Journal of Eastern African Studies*, 9(1), 1-19. <https://doi.org/10.1080/17531055.2014.970600>
82. RAO, R. (2015b). Echoes of empire in LGBT activism. Dans K. Nicolaïdis, B. Sèbe et G. Maas. (Éd.). *Echoes of empire: Memory, identity and colonial legacies*. Tauris.

83. RAO, R. (2018). The State of “*Queer IR*”. *GLQ : A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 24(1), 139-149. <https://doi.org/10.1215/10642684-4254531>
84. REBUCINI, G. (2013). Homonationalisme et impérialisme sexuel : politiques néolibérales de l’hégémonie. *Raison politiques*, 49, 75-93.
85. RICHTER-MONTPETIT, M., et Weber, C. (2017). Queer International Relations. Dans M. Richter-Montpetit et C. Weber, *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.265>
86. ROSCOE, W., et Murray, S. O. (Éds.). (2001). *Boy-wives and female husbands: Studies in African homosexualities*. State University of New York Press.
87. SADGROVE, J., Vanderbeck, R. M., Andersson, J., Valentine, G., et Ward, K. (2012). Morality plays and money matters: Towards a situated understanding of the politics of homosexuality in Uganda. *The Journal of Modern African Studies*, 50(1), 103-129. <https://doi.org/10.1017/S0022278X11000620>
88. SECKINELGIN, H. (2018). Same-sex lives between the language of international LGBT rights, international aid, and anti-homosexuality. *Global Social Policy*, 18(3), 284-303. <https://doi.org/10.1177/1468018118795989>
89. STRAND, C. (2012). Homophobia as a Barrier to Comprehensive Media Coverage of the Ugandan Anti-Homosexual Bill. *Journal of Homosexuality*, 59(4), 564-579. <https://doi.org/10.1080/00918369.2012.665679>
90. SWEDLUND, H. J. (2017). Can foreign aid donors credibly threaten to suspend aid? Evidence from a cross-national survey of donor officials. *Review of International Political Economy*, 24(3), 454-496. <https://doi.org/10.1080/09692290.2017.1302490>
91. SYMONS, J., et Altman, D. (2015). International norm polarization: Sexuality as a subject of human rights protection. *International Theory*, 7(1), 61-95. <https://doi.org/10.1017/S1752971914000384>
92. TABENGWA, M., et Waites, M. (2020). Africa and the Contestation of Sexual and Gender Diversity: Imperial and Contemporary Regulation. Dans M. J. Bosia, S. M. McEvoy, et M. Rahman (Éds.), *The Oxford Handbook of Global LGBT and Sexual Diversity Politics* (p. 200-215). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190673741.013.35>
93. TAMALE, S. (2013). Confronting the Politics of Nonconforming Sexualities in Africa. *African Studies Review*, 56(2), 31-45. <https://doi.org/10.1017/asr.2013.40>
94. THIEL, M. (2017) *Queer Theory* dans McGlinchey, S., Scheinflug, C., et Walters, R. (2017). *International relations theory*. E-International Relations, 97-103.
95. THIEL, M. (2019). Theorizing the EU’s International Promotion of LGBTI Rights Policies in the Global South. Dans S. L. Beringer, S. Maier, et M. Thiel (Éds.), *EU Development*

Policies (p. 35-53). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-01307-3_3

96. THORESON, R. (2014). Troubling the waters of a ‘wave of homophobia’: Political economies of anti-*queer* animus in sub-Saharan Africa. *Sexualities*, 17(1-2), 23-42. <https://doi.org/10.1177/1363460713511098>
97. THORESON, R. (2018). LGBTQI Rights and Sub-Saharan Africa. Dans R. Thoreson, *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.242>
98. TIN, L.-G. (2005). L’HOMOPHOBIE, UNE QUESTION POLITIQUE. *Les Temps Modernes*, 629, 288-297.
99. TIN, L.-G. (2010). Sexophobie, homophobie, religion et mondialisation. *Bulletin d’histoire politique*, 18(2), 67. <https://doi.org/10.7202/1054799ar>
100. VAN KLINKEN, A. S. (Éd.). (2016). *Public religion and the politics of homosexuality in Africa*. Routledge, Taylor & Francis Group.
101. WAHAB, A. (2016). “Homosexuality/Homophobia Is Un-African”?: Un-Mapping Transnational Discourses in the Context of Uganda’s Anti-Homosexuality Bill/Act. *Journal of Homosexuality*, 63(5), 685-718. <https://doi.org/10.1080/00918369.2015.1111105>
102. WARD, K. (2015). The role of the Anglican and Catholic Churches in Uganda in public discourse on homosexuality and ethics. *Journal of Eastern African Studies*, 9(1), 127-144. <https://doi.org/10.1080/17531055.2014.987509>.
103. WEBER, C. (2016). *Queer international relations: Sovereignty, sexuality and the will to knowledge*. Oxford University Press.
104. WEISS, M. L., et Bosia, M. J. (Éds.). (2013). *Global homophobia: States, movements, and the politics of oppression*. University of Illinois Press.
105. WIERINGA S. (2009). Postcolonial Amnesia: Sexual Moral Panics, Memory and Imperial Power. dans G. HERDT (ed.), *Moral Panics, Sex Panics, Memory, and Imperial Power*, New York, New York University Press : 205-234.

Médiagraphie :

106. BBC. (19 Juin 2014). « US imposes sanctions on Uganda for anti-gay law ». *BBC* (En ligne) <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-27933051>
107. BOKO, Mawunyo Hermann. (28 décembre 2021). « Sénégal : pourquoi l’opposition veut durcir la loi contre l’homosexualité ». *Jeune Afrique*. (En ligne) <https://www.jeuneafrique.com/1287490/politique/senegal-pourquoi-lopposition-veut-durcir-la-loi-contre-lhomosexualite/>

108. LEMONDE. AFP. (13 février 2020). « Interdire l’homosexualité n’a rien d’homophobe, selon le président sénégalais Macky Sall » *LeMonde*. (En ligne) « Interdire l’homosexualité n’a rien d’homophobe », selon le président sénégalais Macky Sall (lemonde.fr)
109. TURCAN, Marie. (5 mars 2014) « Comment un évangeliste américain a inspiré la loi anti-homosexualité en Ouganda ». *Les inrocks*. (En ligne)
<https://www.lesinrocks.com/actu/comment-un-evangeliste-americain-a-inspire-la-loi-112268-05-03-2014/>