RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
Liberté Égalité Fraternité

Université de Toulouse

Doctorat de l'Université de Toulouse

délivré en co-tutelle avec Université Joseph KI ZERBO

préparé à l'Université Toulouse - Jean Jaurès

Trouble de quiétude dans l'hétéronormativité en Afrique subsaharienne: re-penser le récit de l'incompatibilité culturelle

---

Thèse présentée et soutenue, le 26 novembre 2025 par

Jonatan BORO

École doctorale
ALLPHA - Arts, Lettres, Langues, Philosophie, Communication

Spécialité
Philosophie

Unité de recherche
ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs

Thèse dirigée par
Jean-Christophe GODDARD et Jacques NANEMA

Composition du jury
M. Edmond Yao KOUASSI, Président, Université Alassane Ouattara de Bouaké
M. Christophe BROQUA, Examinateur, CNRS Paris-Centre
M. Serge Denis SAMANDOULGOU, Examinateur, CNRST du Burkina Faso
M. Regis SCHLAGDENHAUFFEN, Examinateur, EHESS
M. Jean-Christophe GODDARD, Directeur de thèse, Université Toulouse - Jean Jaurès
M. Jacques NANEMA, Co-directeur de thèse, Université Joseph KI-ZERBO

TROUBLE DE QUIÉTUDE DANS L'HÉTÉRONORMATIVITÉ EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE : RE-PENSER LE RÉCIT DE L'INCOMPATIBILITÉ CULTURELLE

26 Novembre 2025

Présentée et soutenue par Jonatan BORO

TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE…….. 4

REMERCIEMENTS……5

LISTE DES ACRONYMES UTILISÉS…… 7

RESUMÉ…… 10

INTRODUCTION GÉNÉRALE…… 13

PREMIÈRE PARTIE : HOMOSEXUALITÉ EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE, ENTRE INCOMPRÉNSION ET CONTESTATIONS

INTRODUCTION PARTIELLES……28

1. CLARIFICATION CONCEPTUELLE ET TYPOLOGIE DES FORCES EN PRÉSENCE.....29

1.1 ESSAI DE CLARIFICATION DU CONCEPT D'« HOMOSEXUALITÉ ».....30

1.1.1 Définir l' « Homosexualité » par ce qu'elle n'est pas.....30

1.1.2 Qu'est-ce que l'homosexualité ?.....32

1.2 APPROCHE CONCEPTUELLE DE L' « HOMOPHOBIE ».....38

1.2.1 Tentative de clarification et mise en perspective.....39

1.2.2 Quelques déclinaisons de l'homophobie.....42

1.2.3 Mise en perspective.....48

1.3 TYPOLOGIE DES MOUVEMENTS SUR L'HOMOSEXUALITÉ ET ÉTAT DES LIEUX DES RÉSISTANCES.....50

1.3.1 Les antihomosexualité.....50

1.3.2 Les pro-Homosexualité.....57

2. HISTORICISATION DES PRATIQUES SEXUELLES ENTRE PERSONNES DE MÊME SEXE ET PRATIQUES ASSIMILÉES.....64

2.1 PÉRIODE PRÉCOLONIALE ET FORMES D'EXPRESSION DE L'HOMOSEXUALITÉ.....65

2.1.1 L'existence d'une sémantique.....65

2.1.2 Pseudo homosexualités et Pratiques similaires à l'homosexualité.....70

2.2 PÉRIODE COLONIALE.....83

2.2.1 Colonisation et cultures endogènes.....83

2.2.2 Système de contrôle des corps et de la sexualité dans les espaces colonisés..86

2.3 PÉRIODE POSTCOLONIALE ET LA QUESTION HOMOSEXUELLE.....91

2.3.1 Homosexualité en contexte Postcoloniale, de la visibilisation à la contrainte à l'invisibilité.....91

2.3.2 Étrangeté de l'origine des pratiques homosexuelles, un effet d'érosion de mémoire ……95

3. SENS ULTIME DE L'HOMOPHOBIE 100

3.1 FONDEMENTS SOCIOCULTURELS DE L'HOMOPHOBIE.....101

3.1.1 L'homosexualité, perturbatrice de l'ordre social hétéronormatif.....101

3.1.2 De l'inexistence d'une catégorie homosexuelle en Afrique 106

3.1.3 Une structure sociale défavorable à l'acceptation de l'homosexualité 111

3.1.4 Fondements religieux du rejet de l'homosexualité.....116

3.2 VERSANT POLITIQUE DE LA DIFFICILE ACCEPTATION DE L'HOMOSEXUALITÉ.....122

3.2.1 Nexus pouvoir -homosexualité -gouvernance.....122

3.2.2 Le narratif de l'anti-impérialisme.....125

3.3 L'HOMOPHOBIE, EXPRESSION D'UNE CONTESTATION DE LA SEXUALITÉ DES PRATIQUES SEXUELLES ENTRE PERSONNES DE MEME SEXE ……128

3.3.1 Homosexualité fonctionnelle.....129

3.3.2 Le mode d'exercice des pratiques dites homosexuelles en Afrique précoloniale 135

3.3.3 Trouble dans le privilège de la transgression.....139

CONCLUSION PARTIELLE…….……143

DEUXIÈME PARTIE : SORTIR DE L'IMPASSE

INTRODUCTION PARTIELLE……....146

4. FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE LA PROTECTION ET LA DÉFENSE DES DROITS DES MINORITÉS 147

4.1 DE LA « RECONNAISSANCE » DE LA VALEUR HUMAINE 148

4.1.1 La « reconnaissance » 148

4.1.2 Restauration de l'estime de soi 159

4.2 DE LA DIGNITÉ ET DE LA LIBERTÉ 166

4.2.1 La dignité humaine 166

4.2.2 Liberté comme fondement 173

5. CULTURE.S AFRICAINE.S ET L'IDÉE D'UN PROJET DE DÉFENSE ET DE PROTECTION MINORITÉS 184

5.1 DROITS DE L'HOMME, FONDEMENT LÉGITIME D'UNE DÉFENSE ET DE PROTECTION DES MINORITÉS.....185

5.1.1 Principe de l'universalité des droits de l'homme 185

5.1.2 Faire preuve de cohérence 202

5.2 PENSER LA PROTECTION ET LA DÉFENSE DES PERSONNES LGBTQ+ À TRAVERS LE FOND CULTUREL AFRICAIN 211

5.2.1 De l'obligation de respect de la dignité et de la vie humaine dans les cultures africaines 212

5.2.2 La place importance de la tolérance dans les sociétés africaines 217

6. MISE EN DISCOURS ET EN PRATIQUE DE LA DÉFENSE ET DE LA PROTECTION PERSONNES HOMOSEXUELLES 225

6.1 MODÈLE OCCIDENTAL DE LUTTES POUR LES DROITS DES PERSONNES LGBTQ+, UN MODÈLE À RISQUE 226

6.1.1 L'historicité des luttes LGBTQ+ dans le monde occidental 226

6.1.2 Spécificité du contexte, l'impératif d'une prudence à dupliquer le modèle de luttes et les acquis du monde occidental 238

6.2 IDENTIFIER LES DÉFIS, PRÉPARER LES RÉPONSES 247

6.2.1 L'homosexualité, un sujet tabou 247

6.2.2 Luttes et réalité des institutions 253

CONCLUSION PARTIELLE 271

CONCLUSION GÉNÉRALE 272

BILIOGRAPHIE 278

INDEX DES MOTS 289

DÉDICACE

Je dédie cette thèse à mon défunt frère Joel qui nous a été arraché une nuit de 26 janvier 2024 de suite de longue maladie. Mon absence et les contraintes pratiques que mon aventure a couté, ont certainement pu faire en sorte que je n'ai pas pu t'assurer certains soins. Peut-être que les choses auraient été autrement ????

REMERCIEMENTS

« Il faut toujours remercier l'arbre à karité sous lequel on a ramassé de bons fruits pendant la bonne saison », disait l'écrivain Ahmadou Kourouma. L'aboutissement de cette thèse n'aurait été possible sans le concours et la pleine participation de certaines personnes et structures, envers lesquelles il est juste d'exprimer ma profonde gratitude.

À ce titre, je remercie la direction de la thèse, assurée par Jean-Christophe GODDARD et Jacques NANEMA, qui m'ont guidé tout au long de cette aventure, pour leur disponibilité, leurs conseils, les échanges scientifiques et administratifs, ainsi que leurs efforts pour la recherche de financements. Je n'oublie pas Jérôme LÈBRE, qui a assuré les deux premières années de cette thèse avant d'être contraint de l'abandonner par des circonstances indépendantes de sa volonté. Il a rendu possible ce rêve de réaliser une thèse en cotutelle, au moment où mes recherches d'un directeur devenaient incertaines. Une reconnaissance particulière va à Jean-Christophe, qui a bien voulu accepter de reprendre la direction de cette thèse en cours, alors même qu'il était sursollicité.

Je pense aussi à mon Comité de Suivi Individuel (CSI). Isabelle CLAIR, Directrice de recherche à l'IRIS (UMR 8156), CNRS à qui, j'adresse un merci particulier pour son expertise sur les enquêtes portant sur les minorités, à Thierry Ngosso, de l'Université catholique d'Afrique centrale au Cameroun (UCAC) et du Laboratoire d'éthique et de politiques publiques (EthicsLab), à Elsa DORLIN, Université Toulouse II – Jean Jaurès, ERRAPHIS, et à Oiara BONILLA, de l'Université Fédérale Fluminense (UFF). Les discussions que nous avons eues et les conseils qu'il.elle.s m'ont prodigué ont aidé à éclairer mon chemin et à mieux appréhender certains contours du sujet.

J'adresse également ma gratitude à l'Initiative Sankofa d'Afrique de l'Ouest (ISDAO), qui m'a donné accès à certaines ressources, notamment un rapport particulièrement précieux pour mon travail. Je remercie aussi les Conseillers en Droits Humains de la Direction générale de la défense des droits humains de l'ex-Ministère de la Justice, des Droits humains et de la Promotion civique, qui m'ont accueilli, accordé des entretiens et fourni des ressources, ainsi que l'ONG AIDS – Empowerment and Traitements International (AIDSETI), qui m'a également été d'un immense apport.

Ma reconnaissance va également au Fonds National pour l'Éducation et la Recherche (FONER), pour avoir financé une partie de mes mobilités en France.

Je tiens à remercier mes amis Adonija Zio, Vincent Nacoulma et Jean-Charles Bambara, qui ont été si indispensables dans l'aventure de cette thèse. Le premier, pour avoir inspiré l'idée d'une cotutelle et m'avoir guidé dans le processus de mise en place de la convention. Le second, pour m'avoir accueilli avec amitié et fraternité à mes premiers instants à Toulouse. Le troisième, pour ses précieux conseils de sociologue, qui m'a initié aux enquêtes de terrain.

Mes remerciements vont également à mes camarades doctorant·e·s de l'Unité de Recherche, Équipe de recherches sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs, ERRAPHIS (Université Toulouse II – Jean Jaurès, France), et du Laboratoire de Philosophie, LAPHI (Université Joseph KI-ZERBO, Burkina Faso). Les rencontres, les échanges sur nos travaux et nos passions, le soutien mutuel, le partage de nos craintes et de nos angoisses, sont autant de belles choses que j'ai eues à vivre avec vous durant ces années.

Je ne saurais terminer sans dire un grand merci à ma famille, Laure, Jarod, Jovan et Clara, pour leur soutien moral, pour avoir supporté mon absence, mes silences et les privations diverses.

LISTE DES ACRONYMES UTILISÉS

AAB : Association Alternative Burkina

Act Up AIDS : Coalition To Unleash Power « coalition du sida pour le déchaînement du pouvoir »

AFD : Agence Française de Développement

AIDES : Association française de lutte contre le SIDA

ARGA : Alliance pour Refonder la Gouvernance en Afrique

AZT : Zidovudine (antirétroviral contre le VIH/SIDA)

CDESC : Pacte International relatif aux Droits Économiques, Sociaux et Culturels

CEDAW : Convention on the Elimination of Discrimination Against Women (Convention sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard des femmes)

C-FAR: Chicago For AIDS Rights

CHU : Centre Hospitalier Universitaire

CMJ : Citizens for Medical Justice

CNT : Conseil National de Transition (Burkina Faso)

CPF : Code des Personnes et de la Famille (au Burkina Faso)

CUARH : Comité d'Urgence Anti-Répression Homosexuelle

CUC : Contrat d'Union Civile

DDHC : Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen

DSSR : Droits et Santé Sexuels et Reproductifs

DUDH : Déclaration Universelle des Droits de l'Homme

ECS : Comprehensive Sexual Education » (Éducation complète à la sexualité)

ECSI : Éducation à la Citoyenneté et à la Solidarité Internationale

FBO : Faith -Based Organisations

FFMed : Fonds pour les Femmes en Méditerranée

FHAR : Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire

FPI : Family Policy Institute » ou (Institut de la politique familiale)

FSOF : Fonds de Solidarité avec les Organisations Féministes

FWI : Family Watch International (Observatoire international de la famille)

GLH : Groupe de Libération Homosexuelle

GMHC: Gay Men's Health Crisis

GPA : Gestation Pour Autrui

GRNL: Gay Rights National Lobby

HRC : Human Rights Campaign

IDNOWA: Interfaith Diversity Network of West Africa

IFOP : Institut Français d'Opinion Publique

IPPF : Initiative Pananetugri pour le Bien-être de la Femme

ISDAO : Initiative Sankofa d'Afrique de l'Ouest

IVG : Interruption Volontaire de Grossesse

LGBTQ+ : Lesbiennes, Gays, Bisexuel·les, Trans, Queer (et autres identités de genre et orientations sexuelles)

LGBTQIA : Lesbiennes, Gays, Bisexuel·le·s, Transgenres, Queer, Intersexes, Asexuel·le·s,

MEAE : Ministère de l'Europe et des Affaires Étrangères

MGF: Mutilations Génitales féminines

MSM/HSH : Men who have Sex with Men/ hommes ayant des rapports sexuels avec des hommes

NGLTF: National Gay and Lesbian Task Force

NIMD: Netherlands Institute for Multiparty Democracy

ONG : Organisation Non Gouvernementale

ONU : Organisation des Nations Unies

PACS: Pacte Civil de Solidarité

PEPFAR: Presidential Emergency Plan for Aids Relief

QAYN: Queer African Youth Network

R.A.T. : Religions Africaines Traditionnelles

RDTS : Recherche Développement Technique et Scientifique

SDS: Students for a Democratic Society

SIG : Service d'Information du Gouvernement

SMUG : Sexual Minorities Uganda

UA : Union Africaine

UE : Union Européenne

UNESCO : Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture

VBG : Violences basées sur le genre

VIH/SIDA : Virus de l'Immunodéficience Humaine / Syndrome d'Immunodéficience Acquise

WCF: World Congress of Families (Congrès mondial des familles)

XOESE : Fonds pour les Femmes Francophones

RESUMÉ

Le début des années 2000 marque un tournant important dans la publicisation de la problématique homosexuelle. L'épidémie du SIDA est indexée comme étant le principal facteur qui explique, entre autres, cette publicisation. Dans le monde occidental, cette période donne un regain aux luttes LGBTQ+ par la mobilisation des acteur.rices face aux défis sanitaires, sociaux et politiques. En Afrique, elle annonce une ère un peu spéciale qui est la visibilisation progressive et déconcertante des gays, des lesbiennes et des identités transgenres dans les grandes capitales. Perçue comme un nouveau phénomène, la visibilisation des personnes LGBTQ+ ne se fait pas dans un accueil spécialement convivial sur le continent. En effet, plus que l'étrangeté et la crainte qui entourent l'émergence de tout nouveau phénomène, celui des homosexuel.les, particulièrement, est vécu telle une défiance au système de valeurs africaines. Dès lors, on assiste sur le continent à des violences multiformes, faisant de lui, en tout cas dans la majeure partie de la littérature consacrée au sujet, un continent dit homophobe.

Ce travail de thèse, bien que relevant de la discipline philosophique, mobilise un corpus de disciplines diverses pour penser la problématique de l'homosexualité en Afrique au sud du Sahara. Il comporte deux axes d'analyse du problème.

Le premier, tout en prenant en son compte l'état des lieux de l'expression des résistances face à l'homosexualité, manifestes par l'existence de cadres législatifs répressifs, de violences multiples sur la personne homosexuelle ou trans, tente de comprendre l'ancrage de ces résistances. Cette compréhension passe par un diagnostic des forces en présence, d'une historicisation de l'homosexualité et des pratiques assimilées, et du questionnement du fond sur lequel sont ancrées ces résistances. De là, on relève deux typologies de forces que sont les anti-LGBTQ+ et les pro-LGBTQ+, toutes les deux prises au niveau local dans les accointances avec les entités extérieures, toute chose qui contribue, selon l'analyse, à exacerber les luttes dans les deux sens. L'historicisation était nécessaire pour la saisie de l'idée d'une origine non africaine des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe. Dans ce sens, on note qu'avant la période coloniale, des pratiques sexuelles ou des transgressions de genre existaient déjà chez des peuples sur le continent, ce qui permet d'introduire une nuance dans la ferme affirmation de l'origine importée de ces pratiques. Qu'il est aussi vrai de dire que la période coloniale, avec sa logique de « détribalisation » et son échelle de valeurs judéo-chrétiennes, a fortement perturbé ces pratiques, de telle sorte qu'au sortir de la colonisation, la période postcoloniale est marquée par une certaine conscience africaine qui s'est oubliée et est devenue étrangère à bien des pratiques de son ancien monde ; d'où les thèses de l'incompatibilité des cultures africaines avec l'homosexualité.

Le second axe de réflexion tente de sortir de ce récit de l'incompatibilité culturelle, non pas dans le sens de faire une certaine promotion de l'homosexualité, mais d'assurer un cadre sécurisé à toutes ces personnes qui, en tant qu'êtres humains, ne demandent qu'à jouir de leur sexualité. À ce titre, les soubassements philosophiques tels que la reconnaissance de la personne et de la dignité humaine, la liberté et l'autonomie de la personne, ainsi que les droits de l'homme, peuvent fonder l'idée de postuler la défense et la protection des personnes LGBTQ+ en Afrique subsaharienne. Tout en adoptant une posture de déconstruction de l'universalité de ce fond éthico-moral et juridique, l'analyse trouve son écho dans le système de valeurs africaines. Finalement, la thèse tente d'analyser le contexte actuel à partir des réalités du terrain en vue d'identifier les défis à prendre en considération dans un élan de lutte pour les personnes LGBTQ+, et attire l'attention sur les risques de duplication des expériences de luttes historiques occidentales sur un terrain où le tabou, ajouté à la situation des institutions de socialisation et judiciaires, suffisamment impréparées, fait obstacle.

Mots clés : Culture ; Homosexualité ; Homophobie ; Hétéronormativité ; Orientation sexuelle ; Identité ; LGBTQ+ ; Luttes-résistance ; Occident ; Politique ; Universalité ; Protection ; Défense ; Droit ; Afrique subsaharienne.

Abstract

The early 2000s mark an important turning point in bringing homosexual issues to public attention. The AIDS epidemic is identified as the main factor explaining this increased visibility. In the Western world, this period gave new momentum to LGBTQ+ struggles through the mobilization of actors facing health, social, and political challenges. In Africa, it heralded a rather special era: the progressive and disconcerting visibility of gays, lesbians, and transgender identities in major capitals. Perceived as a new phenomenon, the visibility of LGBTQ+ people was not met with a particularly friendly reception on the continent. Indeed, beyond the strangeness and fear surrounding the emergence of any new phenomenon, that of homosexuals in particular is experienced as a defiance of African value systems. Since then, the continent has witnessed multifaceted violence, making it, at least in most of the literature on the subject, a so-called homophobic continent.

This thesis, although rooted in the philosophical discipline, mobilizes a corpus of various disciplines to think about the issue of homosexuality in sub-Saharan Africa. It includes two axes of analysis.

The first, while taking into account the state of resistance to homosexuality—manifested by the existence of repressive legislative frameworks and multiple forms of violence against homosexual or trans individuals—attempts to understand the roots of these resistances. This understanding involves diagnosing the forces at play, historicizing homosexuality and similar practices, and questioning the foundation on which these resistances are anchored. From this, two types of forces emerge: anti-LGBTQ+ and pro-LGBTQ+, both engaged at the local level in connections with external entities, which, according to the analysis, contributes to exacerbating struggles in both directions. Historicization was necessary to grasp the idea of a non-African origin of same-sex sexual practices. In this sense, it is noted that before the colonial period, sexual practices or gender transgressions already existed among peoples on the continent, which allows for nuance in the firm assertion of the imported origin of these practices. It is also true that the colonial period, with its logic of "detribalization" and its Judeo-Christian value scale, severely disrupted these practices such that after colonization, the postcolonial period is marked by a certain African consciousness that has forgotten itself and become foreign to many practices of its former world; hence the theses of the incompatibility of African cultures with homosexuality.

The second axis of reflection attempts to move beyond this narrative of cultural incompatibility, not in the sense of promoting homosexuality, but of ensuring a secure framework for all these people as human beings who simply ask to enjoy their sexuality. In this regard, philosophical underpinnings such as the recognition of personhood and human dignity, freedom and autonomy of the individual, as well as human rights, can form the basis for advocating the defense and protection of LGBTQ+ people in sub-Saharan Africa. While adopting a stance of deconstructing the universality of this ethical-moral and legal foundation, the analysis finds its echo in the African value system.

Finally, the thesis attempts to analyze the current context based on ground realities to identify challenges to be considered in the struggle for LGBTQ+ people. It draws attention to the risks of duplicating Western historical struggle experiences in a terrain where taboo, combined with the situation of insufficiently prepared socialization and judicial institutions, creates obstacles.

Keywords: Culture; Homosexuality; Homophobia; Heteronormativity; Sexual orientation; Identity; LGBTQ+; Struggles-resistance; West; Politics; Universality; Protection; Defense; Rights; Sub-Saharan Africa

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Émergence et manifestation du rejet de l'homosexualité dans le contexte de l'Afrique subsaharienne

Les années 2000 marquent un tournant majeur dans le débat sur la sexualité entre personnes de même sexe. C'est l'avènement de la pandémie du SIDA, qui a posé et renouvelé, d'une part, les discussions en Occident et, d'autre part, a progressivement fait émerger le sujet en contexte africain, encore moins emballé par la préoccupation homosexuelle. En effet, les années 2000 coïncident avec une certaine visibilité des pratiques homosexuelles sur le continent, jusque-là restées dans l'ombre et la sombre vallée du silence (même si déjà dans les années 90 on observait quelques rares cas qui n'étaient pas vraiment pris au sérieux). Lorsqu'on commence à s'interroger sur le contexte d'émergence de l'homophobie en Afrique subsaharienne, on est amené à penser sans doute que celle-ci coïncide avec l'émergence de l'homosexualité dans sa version euro-occidentale sur le continent (visibilité des couples homosexuels à l'instar de ceux hétérosexuels, organisation d'une communauté gay et lesbienne, installation progressive de revendication, etc.). Mais avant, il serait important de situer tout cela dans des trajectoires historiques bien utiles à la compréhension de la manière dont la pratique a pu se propager. D'une part, il faut dire que le phénomène de la mondialisation, est un facteur qui joue dans la diffusion de l'homosexualité (dans sa version euro-occidentale) dans les pays de l'Afrique subsaharienne. En effet, avec la mondialisation, la culture devient un prétexte de conquête d'autres espaces, surtout grâce à l'émergence de la philosophie d'« industrie culturelle », forgée en 1944 par Theodor Adorno et Max Horkheimer. Le rayonnement de la technologie à l'œuvre, à travers la puissance de la radio, du cinéma, de la publicité, de la télévision, est ce qui va servir à la réalisation du projet de l'industrie culturelle, qui articule à la fois technologie, pouvoir et économie. Ainsi, lorsque l'institutionnalisation de la culture entre dans le champ de compétence du système des Nations unies à la fin de la Seconde Guerre mondiale, par la création, en novembre 1946, de l'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la Science et la Culture, l'UNESCO, cela donne un coup d'accélérateur à l'expansion de la culture occidentale étant donné qu'à l'époque, ce sont ces pays de cette partie du monde qui détiennent la puissance technologique et économique qui rend possible la diffusion de leur culture,

grâce à un réseau mondial de radiodiffusion de musique, de littérature, d'art et de réalisations culturelles.

Or, au fond, les moyens employés pour cette mondialisation culturelle, marquée par le triomphe sans conteste de la culture euro-occidentale, sont porteurs d'une idéologie ; celle d'une d'inspiration libérale. C'est pourquoi une approche historique de l'émergence de l'homophobie sur le continent africain ne saurait se faire sans une mise en lien du phénomène avec celui de la mondialisation. Une mondialisation qui rime avec occidentalisation culturelle du monde, laquelle occidentalisation est caractérisée par une libération des mœurs, une libération de la sexualité, un dénouement de la raideur des valeurs et une distribution des pouvoirs qui fait de chaque individu le détenteur d'une parcelle du pouvoir. L'idéologie libérale, avec ses moyens de médiatisation employés, a donné de la visibilité à l'homosexualité sur le continent, et surtout à une forme d'homosexualité qui était méconnue par les cultures africaines, notamment dans ses formes et ses finalités. Il est donc évident que l'accès aux médias et le vent de la libération de la presse dans les années 80 et la fin des années 90 sont des facteurs déterminants dans le tournant en termes de déclenchement de l'hostilité envers les homosexuels, comme le fait remarquer Broqua :

> Cette évolution vers une plus grande visibilité de l'homosexualité est progressive. Un changement sensible s'opère avec la libéralisation de la presse dans les années 1980, puis à partir de la fin des années 1990 avec l'apparition de la presse à scandale et des « journaux à cent francs [CFA] » dont une partie s'intéresse aux histoires de mœurs. […], l'impact des médias sur la perception de l'homosexualité au Sénégal s'est intensifié au cours des années 1990 et surtout 2000, avec l'accès croissant aux chaînes de télévision étrangères et à Internet, renforçant 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 : 173-175).

D'autre part, l'émergence du VIH/SIDA dans les années 2000 avec la naissance d'associations engagées dans sa prévention et sa prise en charge qui, dans certains pays, ont fait des personnes homosexuelles leurs cibles de prédilection et surtout financées par des institutions étrangères, est un autre facteur qui vient renforcer la visibilité de la pratique homosexuelle et aiguiser sa répression, durcir la haine contre les homosexuels :

> À partir du début des années 2000, des mobilisations associatives liées à l'homosexualité apparaissent dans le cadre de la lutte contre le VIH/ SIDA, des recherches spécifiques sont menées, et les homosexuels sont progressivement considérés comme l'une des cibles prioritaires dans ce domaine. Tout cela a pour effet d'accroître la visibilité de l'homosexualité dans la société et cette visibilité va elle-même renforcer l'hostilité à son égard. (Broqua 2017 : 175).

Ainsi, les années 1990 marquent la visibilité timide des pratiques homosexuelles sur le continent et en parallèle des actes homophobes qui s'ensuivent. On peut par exemple rappeler les présidents Mugabe au Zimbabwe et Nujoma en Namibie, dès les années 1990, qui dénonçaient l'homosexualité comme une résultante de la décadence des mœurs occidentales et ont donc lancé des attaques contre cette pratique. Cependant, les auteurs tels que Gueboguo (2006) ; Awondo et al. (2013), Awondo (2012) ; Broqua (2012), Broqua et Laborde-Balen (2022) convergent vers les années 2000 comme celles marquant la forte visibilité de l'homosexualité, des préoccupations homosexuelles et de la montée en puissance de l'hostilité envers l'homosexualité et les personnes homosexuelles, désormais en tenaille entre pressions étatiques, leaders religieux et associatifs, etc. Les événements qui ont marqué le tournant des années 2000 témoignent et donnent raison de considérer ces années comme celles de l'émergence véritable de l'homophobie manifeste sur le continent.

On évoquera quelques contextes pour illustration. Sans retracer de façon exhaustive les différents événements dans chaque contexte, ces exemples permettent de voir de façon panoramique ce qui prévaut sur le continent.

D'abord, le Burkina Faso. Le Burkina Faso ne dispose pas expressément d'une législation qui pénalise pour l'instant l'homosexualité. Cet état de fait pourrait faire penser que ce pays serait une oasis paisible pour les personnes homosexuelles. Cependant, quelques rares enquêtes ou rapports qui se sont intéressés à la question de l'homosexualité laissent voir que cette absence de loi qui réprime l'homosexualité est loin de signifier l'existence d'un environnement social qui lui est favorable. En effet, un sondage qui a été réalisé en 2014-2015 par Afrobaromètre, un réseau qui fait régulièrement des enquêtes d'opinion publique en Afrique, sur l'homophobie en Afrique, classe le Burkina Faso au 3e rang des pays les moins tolérants d'Afrique.

Il est vrai que dans le pays, il est rarement fait cas d'arrestations policières ou de poursuites judiciaires contre des personnes homosexuelles, mais des cas isolés, sous la couverture d'« attentat à la pudeur » ou de « racolage », sont tout de même parfois signalés par certaines ONG ou Associations LGBTQI+ (associations généralement informelles). Dans ce sens, le Queer African Youth Network (QAYN) évoquait que pour des infractions réelles, qui sont généralement plus tolérées pour les personnes ordinaires, les personnes homosexuelles ou trans se trouvaient moins tolérées ou plus sévèrement punies. Ainsi, les

travestis sont très souvent inquiété.es, en évoquant l'usurpation d'identité, et les gays pour atteinte à la pudeur ou aux bonnes mœurs. Dans nos observations en 2022 sur certains sites de prostitution de la ville de Ouagadougou, nous avons constaté, en effet, que quelques hommes faisaient le trottoir avec les filles. Cependant, la peur était toujours plus palpable de leur côté, car ils évoquaient leur forte répression par rapport aux filles. Cette situation laisse voir que l'exercice de certaines violences ou le durcissement de certaines sanctions le sont en raison de l'identité ou de l'orientation sexuelle. Ces violences sont encore aggravées par le fait que les victimes craignent de saisir la justice pour porter plainte, soit du fait que leurs plaintes sont généralement sans suite, soit de leur conviction selon laquelle aucun secours ne viendra des institutions juridiques en raison de l'absence de lois protégeant explicitement les personnes LGBTQI+. De fait, les lois sont d'une portée générale en la matière et ne comportent pas un égard particulier pour cette communauté, qui reste pourtant objectivement stigmatisée, brimée, réprimandée, embrigadée.

Le cas de la chasse aux « pédés » dans la ville de Bobo-Dioulasso en 2015 est un exemple patent. Alors même que Queer African Youth Network (QAYN), après un rapport d'enquête qui faisait ressortir clairement les acteurs ayant été à l'origine de cette chasse aux personnes homosexuelles et trans, et ayant même déposé ce rapport auprès du Ministère des Droits Humains à l'époque, aucune réaction des instances judiciaires n'a donné suite. Des entretiens que nous avons menés auprès d'agents dudit Ministère nous ont permis d'avoir accès au rapport d'enquête, ainsi qu'à une réponse administrative des Conseillers en Droits Humains. La réponse des Conseillers, au regard de son caractère vague, témoigne de l'impuissance en l'absence de dispositions juridiques claires relatives à la protection du public concerné.

Si les actes de violence, depuis 2016, se sont faits moins voir, cela est loin de témoigner d'une amélioration progressive de la situation des personnes homosexuelles. Bien au contraire, le déroulement des derniers événements politiques dans le pays tend à débarrasser la cendre qui couvre la braise. En effet, le régime militaire s'inscrit dans une posture révolutionnaire (Révolution Populaire et Progressiste) avec des allures conservatrices qui militent pour une certaine moralisation de la société. Dans cet élan, l'homosexualité est dans son viseur et il l'affirme haut et fort à qui veut l'entendre. Le Ministre d'État, Bassolma Bazié représentant le Président de la Transition à la dernière

Assemblée Générale de l'ONU, a martelé dans son discours, que l'homosexualité n'aura pas sa place chez nous.

Dans le même temps, en octobre 2023, alors que le gouvernement soumettait un ensemble de réformes politiques, économiques et sociales à l'appréciation de l'Assemblée nationale de Transition (ALT), celle-ci, avant de donner sa caution à ces réformes, a fait un recours aux forces vives de la Nation en vue de récolter leurs avis. Non seulement ces forces vives ont avalisé la plupart des propositions, mais elles en ont formulé d'autres pour compléter. Ainsi, dans le domaine de l'Action Sociale, Humanitaire, du Genre et de la Cohésion Sociale, on peut le lire de la source du Service d'Information du Gouvernement (SIG) (2023), que deux suggestions attirent l'attention, à savoir :

1. la relecture du Code des personnes et de la famille (CPF) pour corriger ses incompatibilités à la société burkinabè, notamment l'interdiction de la dot, la non-reconnaissance légale des mariages coutumiers et religieux, pour sécuriser davantage les foyers et réduire les violences basées sur le genre.
2. l'interdiction et la pénalisation de l'homosexualité par la loi pour lutter contre les déviances sexuelles, pour dissuader et prévenir la propagation de ces phénomènes contraires aux mœurs et aux convictions religieuses et traditionnelles de la société burkinabè.

La première suggestion vise essentiellement à sortir la dot du Code pénal, vu qu'elle est pratiquée et ne fait jamais l'objet de sanctions parce que culturellement ancrée, et à rendre légaux les mariages coutumiers et religieux qui jusque-là n'avaient pas de valeur juridique.

La deuxième suggestion affiche clairement et sans ambiguïté une hostilité affichée contre l'homosexualité, par une proposition et adoption de loi punissant l'homosexualité en vue de combler le vide qui existe dans le Code pénal actuel. On peut s'attendre donc, dans les jours prochains, à une aggravation de la situation déjà difficile des personnes homosexuelles.

Ensuite, le Cameroun. Depuis 2006, suite à la publication par plusieurs journaux de listes d'hommes hauts placés suspectés d'être « homosexuels », il connaît un cycle récurrent de violences envers les personnes LGBTQ+. Cet événement, qualifié par Awondo d'un « *coming out* médiatique de l'homosexualité », a eu un écho retentissant tant du point de vue du tournant qu'il a donné désormais aux conditions d'existence des personnes

LGBTQ+ que de la matière à réflexion suscitée dans le milieu scientifique. La publication de cette liste a donné suite à une escalade de violences marquées par des persécutions policières et judiciaires, sous le regard bienveillant du gouvernement. Elle est aussi ce qui a inspiré, au début de l'année 2007, le numéro spécial de *Terroirs* (revue africaine de sciences sociales et de philosophie) avec douze contributions de chercheur·e·s issue de plusieurs disciplines.

L'un des actes les plus récents est celui de juin 2023, en lien avec la contestation de la visite dans le pays de Jean-Marc Berthon, l'ambassadeur français pour les droits des LGBTQ+. La chercheuse Larissa Kojoué, sur le site de *Human Rights Watch* (Kojoué 2023), relate comment cette visite a généré un tollé d'indignation et de nouvelles menaces vis-à-vis des minorités sexuelles du pays. En effet, alors que Jean-Marc Berthon avait prévu de se rendre au Cameroun du 27 juin au 1er juillet pour répondre à l'invitation de l'Institut français de Yaoundé, qui organisait un événement sur le genre et la sexualité, le gouvernement camerounais a marqué son opposition à cette visite, rappelant à travers les médias l'inopportunité de cette venue, étant donné qu'elle serait en contradiction avec la législation du pays, qui interdit et punit les « relations consensuelles entre personnes de même sexe ».

Alors même que la visite n'aura pas lieu, des voix se sont levées sur les réseaux sociaux pour inciter à une sorte de justice populaire et à la violence contre les personnes LGBTQ+, entraînant la psychose dans leur camp, comme le laissent deviner les propos rapportés d'un activiste LGBTQ+ : « La situation est très tendue. Les gens ont peur. Partout où l'on va, on entend : "Nous devons les brûler." Des jeunes LGBT m'appellent de partout. Ils ne savent pas quoi faire. » (Kojoué 2023). Les mots qu'on pouvait lire ou entendre de la part des acteurs politiques à propos de l'homosexualité et des homosexuels sont de nature incitative et laissent voir comment l'homophobie dans le pays a atteint les sphères étatiques qui devraient garantir la protection des personnes LGBTQ+ : « Contre-nature », « anomalie », « citoyens vampires », « destructeurs de la famille » et « destructeurs de l'État », pratiques « sataniques et démoniaques ».

Au Sénégal puis au Ghana. Au Sénégal, alors même qu'avant 2008, le pays faisait bonne figure en matière de tolérance envers les personnes homosexuelles qui savaient faire preuve d'un certain respect pour la pudeur publique, les choses vont connaître un revirement dangereux à partir de 2008 suite à une série d'événements. (Awondo et al.

2013). D'abord, la publication en 2008 par le magazine « Icône » de photos de jeunes hommes suspectés de célébrer un « mariage gay » dans un restaurant aux encablures de Dakar. La publication de ces photos va entraîner une vive réaction de l'opinion publique qui se lance dans un va en guerre sans merci contre les homosexuelles et surtout une chasse aux sorcières pour l'identification et la punition des personnes affichées dans ledit magazine. Ensuite, il faut compter d'autres types d'actions tels que la manifestation de protestation organisée par l'imam Mbaye Niang, un membre du Parlement. Enfin, la traque s'intensifie en 2009, lorsqu'une coalition de leaders religieux, notamment musulmans revient à la charge par contestation d'une décision de justice contre une relaxation (suite à une pression internationale) de neuf jeunes suspectés d'être homosexuels interpellés, alors qu'ils étaient présents à une manifestation qui s'inscrivait dans des actions de prévention contre le VIH/SIDA. Une protestation qui dénote du laxisme et certainement d'une complicité du gouvernement qui protégerait ces derniers.

Enfin, quant au Ghana, les premiers signes précurseurs de la guerre contre les homosexuels se font voir à travers l'amendement, en 2003, du chapitre VI du code civil de 1960 (héritage colonial, comme c'est le cas dans toutes les anciennes colonies), se référant aux actes sexuels qualifiés de contre-nature, c'est-à-dire homosexuels. En 2011, la déclaration du Premier ministre britannique David Cameron, lors d'une rencontre des chefs de gouvernement du Commonwealth, selon laquelle certaines formes d'aides bilatérales au développement pourraient être reconsidérées si le pays ne décriminalisait pas les comportements homosexuels, semble avoir envenimé la situation. Malgré ces menaces, le Président de l'époque, John Atta Mills, est resté ferme en s'alignant sur la position selon laquelle l'homosexualité est contraire aux coutumes et traditions ghanéennes, comme le précisent les propos d'Azabre, rapportés par Amy Kirschke et Helene Kirschke-Schwartz :

> […] la constitution reprend certaines coutumes traditionnelles à valeur de loi. Selon la coutume et la tradition, l'homosexualité est interdite au Ghana et les Ghanéens doivent la rejeter. Je dirai même que si les Ghanéens doivent véritablement respecter leurs normes et valeurs culturelles et religieuses, il n'y a aucune raison de tolérer l'homosexualité dans notre terre sacrée. (Crémieux 2013 : 79)

D'ailleurs, le Président peut compter, dans cette résistance, sur le soutien de certains conservateurs comme les églises, qui avaient accueilli avec une forte indignation les propos de Cameron. Des porte-parole pentecôtistes avaient notamment indiqué que le

gouvernement ne devrait pas renoncer à ses principes pour sauvegarder les aides au développement.

Les actions n'ont pas manqué dans ce sens. En effet, en plus de leur influence indiscutable sur la perception de l'homosexualité, on a vu ces églises soutenir et financer des projets artistiques homophobes, comme des chansons. Une vidéo mise en ligne en janvier 2012, intitulée « Stop Homosexuality », produite par la chorale ghanéenne « The Angels », présente des chants produits en langue locale *twi* par des jeunes avec des pancartes à messages atypiques tels que : « *Gay is not humanity* », « *Gay is an Abomination* », « *Remember Sodom and Gomorrah* », « *Say no to Gaism* », « *Ghana is a Christian Nation* », etc.

Au niveau étatique, courant 2012, c'est l'appareil étatique lui-même qui couronne toutes ces violences par l'affaire « Spy Call », l'appel à espionnage, qui devait permettre une purge de la société à travers la dénonciation, par la population, de toute personne soupçonnée d'homosexualité.

En plus de ces actions, il faut compter avec les bavures policières, entre autres les tests d'homosexualité et des arrestations. En mai 2021, comme on peut le lire dans *Le Courrier international* du 25 (Courrier international 2021), alors même qu'aucune loi n'interdit l'existence ou le rassemblement des avocats ou des personnes LGBTQ+, on assistait à l'arrestation de 21 personnes constituées de juristes et de militants LGBTQ+, réunis dans la ville de Ho pour enseigner et se former au respect des droits des Ghanéens LGBTQ+ victimes d'abus. Malgré le caractère privé de la rencontre, dans un hôtel de la ville, les participants ont été accusés de « propager » sur la place publique des idées LGBTQ+.

Ces quelques exemples démontrent comment l'homophobie, dans certaines conditions qui ont façonné son émergence sur le continent, se déploie dans des registres parfois différents, mais toujours avec le même effet, qui est la répression de l'homosexualité et de l'homosexuel.

Par ailleurs, au-delà des événements qui ont été mis en évidence dans l'expansion de l'homosexualité et donc de l'homophobie, on se doit d'insister également sur certains facteurs qui contribuent à attiser et à nourrir la flamme de l'homophobie. Il s'agit notamment, comme il ressort chez Awondo *et al.* (2013), de la rapide croissance des organisations LGBTQ+. L'accès facile à des fonds importants dans le cadre de la lutte contre le SIDA, surtout pour des associations qui ont su intégrer la catégorie MSM (Men

who have Sex with Men), a rendu davantage visible l'homosexualité. Il est clair que les populations ne voient pas toujours d'un bon œil les actions en faveur des MSM, les confondant avec une sorte de promotion de l'homosexualité.

En plus de ce facteur, il y a celui des interventions sur les droits humains. Les nouveaux activistes, porte-voix des revendications des droits des personnes homosexuelles, sous le couvert de la rhétorique des droits humains venant de l'extérieur, n'ont pas manqué de susciter, ou d'exacerber, des rhétoriques inverses, portées par d'autres activistes qui militent farouchement pour une certaine protection des valeurs et mœurs africaines ou nationales. Ainsi, Awondo, Geschiere et Reid ont considéré qu'en Afrique subsaharienne, à l'instar du Moyen-Orient évoqué par Joseph Massad :

> [..] les interventions des militants gays internationaux (il utilise le terme Gay International pour désigner un ensemble d'organisations gays et lesbiennes principalement occidentales.) sont sans doute pleines de bonnes intentions, mais ont eu des effets ravageurs sur le terrain. Selon lui, l'imposition discursive de la dyade homo v. hétéro comme universel (ainsi que l'implique l'idée d'une « identité gay globale ») fait courir le risque de la répression des « désirs et pratiques de même sexe qui refusent d'être assimilés dans cette épistémologie dualiste ». (Awondo et al. 2013 : 98)

On peut voir que, même dans des pays où les luttes ont réussi à faire légiférer sur la protection et les droits des LGBTQ+, il existe des comportements d'individus ou de groupes d'individus qui défient impunément ces lois en exerçant des violences de tout genre sur les personnes LGBTQ+, mettant en lumière le hiatus abyssal entre ce que disent les lois et la capacité de la puissance publique à garantir leur jouissance. La légalisation du mariage entre personnes de même sexe, par exemple, comme signe de reconnaissance légale de la sexualité homosexuelle dans certains pays, à l'image de l'Afrique du Sud, n'est pas une garantie de l'acceptation des personnes homosexuelles. Les raisons sociales, traditionnelles et même culturelles finissent toujours par refaire surface, et ce malgré l'adoption de lois en faveur de la pratique.

Les viols de lesbiennes dans ce pays et ailleurs sont des témoignages concrets qu'entre les idéaux portés par les lois et ce que les individus ou groupes défendent comme valeurs, en se fondant sur certaines convictions, un écart persiste. Il n'est pas étonnant de voir, sur le terrain, des formes d'organisations qui s'affrontent : les uns faisant de la dénonciation et de la veille pour couper le passage ou freiner la dynamique de propension de l'homosexualité, tandis que les autres s'engagent dans une militance en faveur de la protection et de la défense des personnes homosexuelles.

Limitation de champ de la réflexion

La précision scientifique aurait recommandé qu'une réflexion sur un sujet comme le rejet de l'homosexualité en contexte africain soit restreinte à un espace géographique bien défini de l'Afrique, étant donné le caractère mosaïque des cultures et des peuples sur ce continent. Il serait un peu exagéré de croire que les sociétés qui se sont développées sur ce continent sont homogènes dans leur nature, ou que tous les peuples d'Afrique vivent les mêmes expériences socio-culturelles. Ainsi, la diversité culturelle représente, en Afrique, une réalité vivante. Alors même qu'une observation de l'intérieur, et surtout de l'extérieur, peut amener à voir cette multiplicité de cultures au point de prétendre à un délicat rapprochement culturel des aires culturelles en Afrique, on constate néanmoins de réelles convergences et similitudes culturelles des différentes aires. Dans le dossier n°40 de l'UNESCO de 1975, est affirmée la reconnaissance de ces convergences, tissées au cours de l'histoire au gré de contacts humains, religieux ou commerciaux, qui ont contribué à tisser entre les peuples africains des liens profonds avant et par-delà la colonisation. Ces convergences sont visibles au niveau de deux composantes majeures qui suffisent à caractériser toutes les sociétés africaines : il s'agit de l'art et de la religion. Pour l'art, elles sont réelles de par les similitudes dans les relations entre les formes artistiques et les croyances religieuses, et dans les formes de l'art africain, qui sont rarement pratiquées dans le seul but de divertir. Quant au plan de la religion, le Colloque d'Abidjan, organisé sur les religions du 5 au 12 avril 1961 (Mabundu 2014), a permis de retenir pour les formes de spiritualités africaines la terminologie Religions Traditionnelles Africaines (R.T.A.). Les R.T.A., selon Mulago, ont des constantes qui les caractérisent, à savoir : la croyance en deux mondes, visible et invisible ; la croyance au caractère communautaire et hiérarchique de ces mondes ; l'interaction entre les deux mondes, la transcendance du monde invisible n'entravant pas son immanence ; et la croyance en un Être Suprême, Créateur et Père de tout ce qui existe.

En se fondant sur cette réalité des faits, et en y ajoutant celle de la rareté des textes sur la question homosexuelle en Afrique d'une manière spécifique, nous avons préféré étendre le champ de l'analyse à l'Afrique sans le Maghreb. En effet, la négation d'une connaissance des pratiques homosexuelles propre à l'Afrique, indépendamment d'un effet de contagion, est ce qui explique la faiblesse quantitative des travaux scientifiques sur la question, comme le note Mongo-Mboussa :« Dans le cas de l'Afrique noire, ce déni s'explique par le rejet d'un Occident supposé décadent, comparativement à une Afrique

saine […]. Ce présupposé explique en partie la rareté de l'homosexualité dans la littérature africaine francophone » (Crémieux 2013 : 129).

Le champ géographique dans lequel la question de l'homophobie étant désormais précisé, on peut à présent **se** demander si l'homophobie y a toujours existé dans cette aire géographique.

Problématique et démarche

La sexualité fait partie de ces sujets les plus complexes et transversaux. Elle relève de tout un ensemble de processus sociaux et est organisatrice de la société. Transversale, en ce sens qu'elle touche à tous les domaines. Lorsqu'elle n'est pas vue comme tabou, c'est-à-dire dans les cas où elle est abordée publiquement, on fait usage d'un vocable minutieusement choisi pour ne pas heurter la sensibilité de l'opinion ou ne pas paraître soi-même impudique aux yeux des autres. De façon générale, le sujet devient encore plus difficile et délicat à aborder lorsqu'il s'agit de parler de l'homosexualité, particulièrement délicat et sensible dans un environnement comme celui africain. Si en Occident, des luttes historiques à travers les mouvements féministes, les associations de défense des droits de l'homme et des minorités (race, sexuelle, classe, etc.) ont permis aujourd'hui à certains endroits la reconnaissance des droits des personnes homosexuelles et une certaine tolérance à leur endroit, dans le contexte africain cette réalité n'est pas d'actualité, comme le fait remarquer Karamoko : « Mais un constat s'impose : en terre africaine, la réception et la pratique de l'homosexualité restent problématiques. Ainsi, parler d'homosexualité en contexte africain relève d'une posture qui bouscule les habitudes » (Karamoko 2016 : 17). Il est vrai que dans certains pays, on constate une législation soucieuse de la protection des personnes LGBTQ+, mais il faut cependant reconnaître que la grande majorité des pays africains manifeste une résistance et un rejet de la pratique homosexuelle, comme le témoignent les propos de l'auteur.

Même si le rejet de l'homosexualité n'est pas une exclusivité propre à l'Afrique subsaharienne, il n'en demeure pas moins que la forte indigestion de la pratique et la susceptibilité des populations qui s'y laissent constater poussent inévitablement à s'interroger sur la perception et l'entendement des populations sur le sujet. L'homosexualité est-elle un fait nouveau en Afrique au point de faire peur, comme il est de la nature de tout ce qui est nouveau ? Alors qu'elle est aujourd'hui considérée comme

une sexualité dissidente, en rupture avec l'hétéronormativité des sociétés, les recherches (Evans-Pritchard 1973 ; Herskovits 1967 ; Paulme 1960 ; Gueboguo 2006 ; Evans-Pritchard 2012 ; Broqua 2012a ; Crémieux 2013 : 14, etc.) révèlent pourtant que la question des relations sexuelles entre personnes de même sexe et les pratiques assimilées ne seraient pas tout à fait méconnues de l'Afrique. S'il faut considérer recevables ces travaux, alors pourquoi vient-on à développer une telle réticence et résistance à ces pratiques ? Pourquoi l'homosexualité telle que vécue et revendiquée pose-t-elle problème en Afrique ? Est-elle différente de ce qui était connu ?

Il semble que, si l'Afrique a connu ces pratiques, elles restaient toutefois très encadrées et contextualisées, voire exceptionnelles, comme dans le cas des rites initiatiques ou dans des pratiques cultuelles-mystico-mystérieuses. L'état des lieux de la pratique, rigoureusement parlant, témoigne qu'elle relève de la sphère hautement privée, très généralement frappée de silence et de secret. Ce qui est tout à fait en déphasage avec le contexte actuel, qui se veut être public au même titre que l'hétérosexualité, avec tous les privilèges et droits qui vont avec cette dernière. C'est à ce niveau de légitimité que les attentes coincent, à passer à travers l'étroite porte de la sexualité en Afrique. Le débat se trouve donc assez complexe, en se politisant, en devenant sujet public, et il entre dans le champ global des problèmes de société dont il faut parler et dégager des solutions à travers les canaux de l'État moderne.

Dans ce sens, sur quel fond repose alors ce rejet de l'homosexualité ? La structure de l'organisation socioculturelle des sociétés africaines subsahariennes, caractérisée par la force du lien social qui renforce le contrôle social, le poids des religions et l'articulation pouvoir-sexualité, pourrait aider à expliciter un peu cette interrogation. Mieux, lorsque la défense et la protection des personnes LGBTQ+ entrent comme par effraction dans certains pays, par la pression des pays du Nord, la cause devient douteuse, puis la résistance se mue en lutte anti-impérialiste contre la culture occidentale, élevant de plusieurs décibels le niveau de résistance. ((Bereni et al. 2020) ; (Foucault 1976) ; (Clair 2012) ; (Broqua 2010) ; (Dumont 1991) ; (Ndengue et al. 2022) ; (Perreault 2004) ; (Christophe Cassiau-Hautrie et Sylvestre 2009) ; (Awondo et al. 2013) ; (Auque-Pallez 2022), etc.)

Par ailleurs, il faut dire que le débat se pose dans le contexte d'une Afrique ouverte, dans son ensemble, à des rapports avec les autres nations des autres continents, pour ne

pas dire dans une mondialisation plus globale, allant de la dimension culturelle, économique, à celle de la gouvernance, et tout cela inspiré et fondé sur l'idéologie de la démocratie. En tant que tels, les principes et valeurs de la démocratie sont ceux qui ont fondé l'État moderne et constituent encore aujourd'hui ce qui fonde et guide les actions, les prises de décision en matière de politique économique, sanitaire, de gouvernance et, bien entendu, des problèmes de société dans leur globalité. Dans ce sens, la question de la sexualité, même aussi dissidente que celle de l'homosexualité, ne peut qu'être pensée, débattue, et des solutions trouvées sous l'éclairage des outils démocratiques dont disposent les États.

De là, alors, la question suivante : quel est le fondement ou la légitimité philosophique sur lequel repose la défense et la protection des personnes homosexuelles d'une manière particulière, et de la communauté LGBTQ+ de façon générale ?

À ce titre, la reconnaissance, la dignité humaine (Honneth (2013 ; 2014), De Koninck (1995), Karamoko (2016), Savadogo (2016), etc.), la liberté (Rousseau (2012), Kant (1986 ; 1993), Jolibert (2023), Marzolf (2014), Eribon (2012), etc.) sont, entre autres, des socles philosophiques qui, à défaut d'être suffisants, pourraient être pertinents pour faire entendre le bien-fondé de toute posture qui se veut être contre l'homophobie, quelle que soit la raison qui la sous-tend.

Une fois une telle légitimité fondée, reste à faire face au récit très fortement ancré de l'incompatibilité des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe avec les valeurs et cultures africaines, et de leur adoption comme un risque de perversion du système de valeurs africaines, pour justifier en partie l'homophobie sur le terrain (l'état des lieux en a montré les manifestations multiformes sur le continent).

On en vient alors à la question principale de cette réflexion qui s'annonce : Faut-il prétendre que les fondements philosophiques tels que la reconnaissance, le respect de la dignité humaine, la liberté ou l'autonomie de la personne sont étrangers aux valeurs ou aux cultures africaines ? Dès lors, il paraît opportun, dans le contexte de l'Afrique subsaharienne, de consacrer une réflexion sur la question homosexuelle à partir du sujet ainsi formulé : *Trouble de quiétude de l'hétéronormativité en Afrique subsaharienne : re-penser le récit de l'incompatibilité culturelle*.

Il est permis de faire l'hypothèse de la possibilité de répondre au défi de l'homophobie en partant de l'idée de l'existence consubstantielle des valeurs et principes qui fondent le

projet de défense et de protection des homosexuel.les, aux valeurs et cultures africaines. On n'aurait pas tort d'y penser si l'on se sent traversé par l'idée de l'universalité des Droits de l'Homme — qui découlent de ce qui fonde philosophiquement l'idée de la défense et de la protection des homosexuel.les — (Guyomar (2022), Cassin (1951), Quelquejeu (2011)) ; à l'exigence de cohérence des différents États avec leurs engagements et leur choix pour le mode de gouvernance (Alice Nkom in Crémieux (2013), Akpokli et al. (2023), Eboussi-Boulaga (1997)) ; ou encore au respect de la vie, à la valeur de la tolérance, à la liberté reconnue à l'individu dans les sociétés africaines (Diodore de Sicile (1737), Verdier (1961), Aboubakar Fofana et Youssouf Tata Cissé (2003), Golo (2020), Walter (1998), Diarra et Dembélé (2010), Yago (2020), etc.).

L'objectif principal de cette thèse est celui de proposer une réflexion à même d'éclairer, sans passions, le débat et les prises de position sur l'homosexualité en contexte Afrique subsaharienne. De cet objectif principal se déclinent les objectifs spécifiques suivants :

- Interroger les pratiques sexuelles entre les personnes de même sexe en Afrique précoloniale à l'aune de celles contemporaines ;
- Éclairer sur les logiques qui sous-tendent l'homophobie ambiante sur le continent dans sa partie subsaharienne ;
- Montrer que l'homophobie en contexte africain au sud du Sahara relève moins d'une essence culturelle que d'une construction historique et politique.

L'atteinte de ces objectifs suppose une certaine approche dans la réflexion. Ainsi, la nature du problème conduit, en ce qui concerne la démarche, à se fonder sur des disciplines variées telles que l'anthropologie, l'histoire, la sociologie, le droit, en articulation avec la réflexion critique propre à la philosophie. Sur le plan formel, la thèse s'articule autour de deux parties, chacune constituée de trois chapitres.

PREMIÈRE PARTIE

HOMOSEXUALITÉ EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE, ENTRE INCOMPRÉHENSIONS ET CONTESTATIONS

INTRODUCTION PARTIELLE

La réflexion dans la première partie de cette thèse sera organisée autour de trois chapitres. Dans son premier chapitre, elle se consacre à élucider certains concepts indispensables et à dresser la typologie des mouvements qui se donnent à voir sur le terrain de la lutte autour du problème LGBTQ+. À ce titre il s'attarde d'une part sur le concept d'« homosexualité », dont la clarification est nécessaire, surtout dans un contexte où la part des représentations sociales brouille le sens et la compréhension. D'autre part, il explore le concept d'« homophobie », qui connait quant à lui aussi diverses déclinaisons pouvant donner chacune une richesse d'analyse. Il est également le lieu où une enquête est consacrée aux forces en présence sur le terrain, analyse leur positionnement sur la question LGBTQ+ pour finalement mettre en évidence la situation de tension palpable entre ces acteurs sociaux.

Le deuxième chapitre, fait une historicisation de l'homosexualité et des pratiques assimilées en Afrique-subsaharienne. Face aux accusions adressées à l'Occident comme ayant inspiré ces pratiques, et dont il en fait la promotion, l'intention du chapitre est de faire un petit recul dans une Afrique précoloniale pour voir ce qu'il en est, d'interroger l'inculpation de la période coloniale. La visite de ces deux périodes pourrait offrir en partie une compréhension des rapports tendus entre africains et les sexualités non hétérosexuelles.

Le troisième quant à lui recherche les fondements du rejet de l'homosexualité dans le contexte Afrique subsaharienne. Il s'incruste dans le socioculturel pour déceler les angles morts où se cachent les raisons véritables du rejet de l'homosexualité, met à jour la place des spiritualités dans ce rejet, montre comment il se nourrit de la politique pour en fin de compte envisager le rejet des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe comme une non-sexualité.

1. CLARIFICATION CONCEPTUELLE ET TYPOLOGIE DES FORCES EN PRÉSENCE

INTRODUCTION

Au cœur de nos prochaines analyses, la centralité des concepts d'« homosexualité » et d' « homophobie » sera au rendez-vous. C'est pourquoi, avant d'amorcer le périple scientifique qui nous engage avec d'autres co-penseur·ses dans le vaste champ bouillant et passionnant qu'est la question homosexuelle, il serait intéressant en ce moment précieux de lever les ambiguïtés tant autour des concepts et de cerner les acteurs de terrain sur le champ géographique. Alors que la nécessité de clarifier les choses n'est plus à discuter, il y a une conscience réelle qu'il est une tâche très difficile que de tenter une définition de l' « homosexualité » et de l' « homophobie » au regard de leur complexité. La tâche l'est encore plus lorsqu'on est dans un contexte africain où l'« homosexualité » est surtout sujette à des représentations sociales qui menacent de la vider de son contenu et créent une confusion généralisée. Pourtant, cet exercice classique qui se veut de façon générale liminaire et par principe, d'éclairer l'objet dont on parle en vaut la peine et est une condition indispensable pour une mise en accord dans notre situation particulière, autour de ce dont tourne cette aventure réflexive. Quels sens faut-il donner aux concepts d' « homosexualité » et d' « homophobie » ? Il est clair que des représentations et de significations diverses gravitent autour de ces concepts. Alors, quelles sont les déclinaisons de sens qui se rapportent à ceux-ci et qui nous serviront dans le cadre de notre travail ? Par ailleurs, notre réflexion sur la question homosexuelle et de l'homophobie ne saura faire fi des forces qui s'affrontent sur le champ géographique de la réflexion. Ainsi, quelles sont les types d'organisations qui se partagent et se côtoient dans une lutte antagoniste sur le terrain ? On aura compris, ce chapitre premier a pour élan intentionnel de dégager à travers la pléthore de sens qui est donné aux concepts d' « homosexualité » et d' « homophobie », des sens spécifiques qu'ils auront dans la limite de notre réflexion sans pourtant délégitimer les autres sens. Il s'achève par un bref coup de regard sur le contexte d'émergence de l'homophobie dans la sphère géographique de la réflexion, un contexte d'émergence indissociable des conditions de visibilité d'une certaine forme d'homosexualité.

1.1 ESSAI DE CLARIFICATION DU CONCEPT D'« HOMOSEXUALITÉ »

Lorsque les sciences commencèrent à s'approprier du sujet de l'homosexualité, l'une des grandes difficultés était celle de l'ordre conceptuel. En tant que pratique sexuelle, nombreuses sont les pratiques qui viennent brouiller sa compréhension. Plus difficile et complexe encore quand elle est lorgnée dans un versant identitaire aux diverses approches qu'en font les sciences, il faut penser à ce que l'opinion lui donne dans la mesure où la part de cette opinion opère grandement dans la compréhension du rapport que les femmes et les hommes entretiennent avec la personne homosexuelle au quotidien. Dans une réflexion où le concept a une centralité, l'exigence de consacrer quelques lignes pour satisfaire à cet exercice de clarification du concept, en vue laisser transparaitre la compréhension, les entendements et les sens qu'il faut en avoir, toutes les fois qu'allusion lui sera faite.

1.1.1 Définir l' « Homosexualité » par ce qu'elle n'est pas

Certaines conceptions de la personne homosexuelle ou de l'homosexualité participent à semer plus de confusion dans la compréhension de ce qu'est réellement l'homosexualité et partant ce qu'est l'homosexuelle. De ces conceptions, le « pédé », expression utilisée très souvent en Afrique comme correspondant de l'homosexuel, condense en elle tous les qualificatifs et les caractéristiques de l'image sociale que l'on se fait de la personne homosexuelle. Dans ce terme, se trouvent jugées la virilité, la non-conformité à l'attendu social, le vulgaire, etc. Ainsi, une certaine conception de l'homosexualité consiste à la voir comme une pratique des individus n'ayant pas accompli l'attente sociale qui équivaut à leur sexe. Dans ce sens, les hommes homosexuels sont considérés comme des pédés.

> […] Ne pas être conforme aux normes de genre ne fait pas courir le même risque aux filles et aux garçons. Ainsi, la première cause d'exclusion pour les filles, c'est qu'on puisse les imaginer sans entrave sexuelle, se laissant aller à une sexualité visible, active et en dehors de cadres contraignants ; la première cause d'exclusion pour les garçons, c'est qu'on puisse douter de leur virilité […]. Dans les propos des garçons, le « pédé » apparaît comme le pôle répulsif. Le terme désigne tout garçon ayant des rapports sexuels avec des garçons, mais aussi, par extension, une figure déviante susceptible de décrire tout garçon non-conforme aux normes de virilité. (Clair 2012 : 69)

Le « pédé » est non seulement l'appellation qui est collée aux hommes homosexuels, mais aussi le nom qui symbolise toute apparence physique, toute attitude, tout tempérament

chez les garçons/hommes qui ne serait pas digne d'une virilité. De tels garçons/hommes sont assimilés à la fille/femme, trahissant tous les attributs du masculin comme on peut le lire chez Clair :

> […] Le fait d'avoir des rapports sexuels avec une personne du même sexe et le fait de ne pas se montrer suffisamment viril dans la vie quotidienne sont perçus comme relevant du même type de déviance : un garçon homosexuel souffre nécessairement d'un défaut de virilité et, inversement, toute distance aux démonstrations de virilité selon les codes sociaux en vigueur est rapportée à la figure du « pédé ». L'homosexuel est le spectre du « pédé », parce qu'il incarne, du côté des garçons, hommes/homme, la transgression la plus forte de l'ordre hétérosexuel : désirant des garçons/hommes, il remet en cause la croyance selon laquelle les sexes seraient naturellement complémentaires (confondant sexualité humaine et reproduction). Or ce qui est au fondement de l'identité masculine, c'est d'être non seulement différente mais opposée à l'identité féminine (Clair 2012 : 70).

Le « pédé » selon Boroillot et Mecary (2019) n'est pas seulement une insulte, mais est foncièrement un nom utilisé pour désigner les garçons ayant des comportements, des attributs non-conformes aux attributs du masculin dont le plus important est la virilité qui doit se manifester dans la vie et dans l'agir quotidiens des mâles, visibles dans une attitude négatrice de tout ce qui rappelle et se rapporte à la féminité. Être taxé de « pédé », c'est-à-dire d'homosexuel, c'est se revêtir du manteau de la traîtrise, marque de trahison de son genre et de tous les attendus qui devraient l'accompagner.

Dans le même sens, la fille/femme homosexuelle est assimilée à la « pute », symbole d'une personne qui n'est pas en odeur de sainteté, la dévergondée. Être homosexuelle, c'est endosser l'image de la « pute », c'est-à-dire la fille/femme ayant une mauvaise réputation dans son milieu social. C'est alors perdre sa féminité qui se jauge à l'aune de la conduite bienséante conforme à l'injonction hétérosexuelle. La pute, c'est la subversive, la transgressive de la norme hétérosexuelle, qui de ce fait même, porte atteinte aux valeurs de féminité et plus loin encore à celles de la masculinité. En effet, comme le dit Clair, de la conformité des pratiques et de la vie sexuelle des unes et des autres à ce qui est attendu du milieu social, dépend la virilité des garçons/hommes et la vertu des filles/femmes :

> La démonstration de virilité de l'un (et donc une part importante de sa force sociale) reposant sur la vertu de l'autre et réciproquement.[…] La dépendance fonctionne dans les deux sens : la vertu des filles confirme la virilité des garçons ; en miroir, la virilité des garçons offre une garantie de bonne image sexuelle aux filles, qu'elles soient instituées « filles bien » par des grands frères respectés pour leur virilité, ou par des partenaires formant avec elles des couples connus qui rendent possible leur sexualité en même temps qu'ils la délimitent (Clair 2012 : 72).

Il faut noter que chez Clair, le terme « pute » est une identité collective attribuée aux filles/femmes. Une identité à laquelle chacune doit s'arracher par des actes individuels, contrairement au terme de « pédé » qui ne s'applique pas collectivement aux garçons/hommes.

> « Pute » et « pédé » renvoient à deux dimensions de l'ordre hétérosexuel. D'une part, la différenciation des sexes : chaque sexe a sa propre figure repoussoir et le risque de s'y voir associé-e n'est pas le même. D'autre part, la hiérarchisation des sexes : alors que les garçons doivent faire la preuve continue qu'ils ne sont pas des « pédés », c'est-à-dire qu'ils ont leur place dans le groupe de sexe dominant, les filles sont a priori suspectes d'être toutes des « putes », du fait de leur position inévitablement inférieure dans la classification des groupes de sexe. Le stigmate dans le premier cas est individuel et sert de rappel à l'ordre pour l'ensemble du groupe des garçons : il dessine le périmètre « du masculin » par l'exclusion de quelques-uns. Dans le deuxième cas, le stigmate est collectif : il constitue un des ressorts « du féminin », et les filles doivent individuellement faire la preuve de leur capacité à lutter contre leur faiblesse, supposée constitutive de leur sexe. La « nature » (c'est-à-dire l'ordre social) fait les garçons : les individus homosexuels ou étiquetés comme tels sont contre-nature, et pour cela peuvent être durement sanctionnés. La « nature » fait les filles « putes » : pour cela, elles sont méprisées collectivement, valorisées uniquement quand elles échappent à leur stigmate. (Clair 2012 : 76)

La définition de l'homosexualité en recourant au terme de « pédé » est très courante en contexte africain. Cette identification ou substitution à volonté de l'un de ces termes par l'autre montre à souhait qu'il y a une certaine perception sociale de l'homosexualité, qui est en général mal connue et de l'homosexuel en particulier qui est confondu à tort et travers à d'autres identités. C'est pourquoi, le transit par une telle clarification n'est pas banal, dans la mesure où il permet de prendre conscience de la manière dont on se réfère socialement à ce concept et partant de l'image mentale qui se construit de la personne homosexuelle. À présent, essayons de voir ce qu'il en est véritablement de l'homosexualité.

1.1.2 Qu'est-ce que l'homosexualité ?

Le concept d'homosexualité de prime abord est difficile à définir du fait que le concept désigne une réalité à la fois large et complexe. Toutefois, on peut se servir de certains critères pour lui donner du contenu. Entre autres : l'attirance sexuelle, la pratique et l'assomption de l'identité homosexuelle et l'homosexualité avérée.

L'attirance sexuelle : s'il est difficile de faire de l'homosexualité une réalité correspondante à une catégorie sociale observable, on pourrait au moins la définir par la réalité de l'attirance sexuelle qui se laisse manifester chez des sujets concernés. En effet,

la catégorie homosexuelle désignerait plus clairement des personnes, qu'elles soient hommes ou femmes, ayant une attirance sexuelle exprimée à l'égard des individus de leur sexe. Selon Gueboguo, un auteur comme Oraison définirait par exemple l'homosexualité par ce critère d'attirance sexuelle qui, de son point de vue, semble correspondre à quelque chose d'observable :

> Pour Oraison, par exemple, parler d'homosexualité n'a pas de sens. Ce n'est pas une entité en soi. Il faudrait plutôt parler d'individus qui sont sujets à des attirances explicitement sexuelles pour d'autres individus ayant le même sexe qu'eux : la catégorie homosexuelle. Il serait question de personnes à pratiques homosexuelles ou, pour traduire la terminologie anglo-saxonne en la matière : des hommes qui ont des rapports sexuels avec les hommes. Ceux-ci constituent, pour notre auteur (Oraison) une réalité sociale observable, tandis que le concept d'homosexualité, semble-t-il, reste une réalité abstraite. (Gueboguo 2006 : 35-36)

Dans cette définition de l'homosexualité par l'attirance sexuelle, il est indispensable de prendre en compte deux (02) conditions pour la validité de cette définition. Il s'agit de l'aspect âge et de celui du double flux ou double direction entre l'objet et le sujet. La première, nous est posée par Oraison. Elle se rapporte à l'âge. Il estime que cette attirance pour le sujet de même sexe ne peut être considérée en tant que telle que si l'individu concerné a franchi la puberté. Ce qui suppose une certaine conscience du sujet de son corps et de ses désirs, une certaine maturité physique et mentale.

> […] Oraison, à partir de ce critère, va définir la personne homosexuelle comme un sujet qui, ayant achevé sa crise pubertaire, éprouve une attirance explicitement sexuelle, exclusive ou non, pour des sujets de même sexe. Il s'agit d'individus matures psychologiquement, biologiquement, voire socialement, […] qui la (l'attirance) vivent de manière consciente et assumée dans l'intimité d'abord, et par la suite, si cela se trouve nécessaire, dans le public aussi. (Gueboguo 2006 : 36)

Quant à l'aspect double flux objet-sujet, il est décliné par Bereni et al. (2020). En effet, l'homosexualité n'implique pas seulement le désir d'un objet, mais fait appel aussi à un sujet sexué désiré. Si l'individu homosexuel manifeste de façon explicite le désir pour le même sexe, il n'en demeure pas moins qu'il manifeste aussi le désir d'être désiré en tant que sujet sexué. Il y a donc un élan vers l'objet qui fait appel aussi à un élan vers soi.

> Si l'orientation sexuelle pouvait se résoudre dans l'objet désiré, alors toutes personnes (hommes et femmes) désirant un même sexe seraient perçues comme ayant la même sexualité (« androphile » ou « gynophile »), en contradiction avec le sens contemporain pour lequel ce n'est donc pas l'objet, mais la relation entre sujet et objet qui définissent une orientation : on ne désire pas seulement des êtres sexués, mais aussi en tant qu'être sexué ; l'orientation ne désigne pas qu'une manière de désirer, mais aussi d'être désiré.e. (Bereni et al. 2020 : 163)

Définir l'homosexualité par l'activité et par assomption de l'identité homosexuelle : Dans les définitions classiques de l'homosexualité, il est d'usage pour les auteur.es de privilégier l'activité, c'est-à-dire les rapports sexuels entre les personnes de même sexe. Pour Kinsey, par exemple, « un homosexuel est un individu qui a eu des contacts l'ayant conduit à l'orgasme avec un membre de son propre sexe ». (Gueboguo 2006 : 39-40).

La perception juridique elle aussi accorde une attention particulière à l'activité. On peut citer pour exemple le code pénal camerounais en son Article 347 bis — Homosexualité qui stipule : Est puni d'un emprisonnement de six mois à cinq ans et d'une amende de 20.000 à 200.000 francs à toute personne qui a des rapports sexuels avec une personne de son sexe. Dans le code pénal sénégalais, en son article 319, paragraphe 3 issu de la loi 66-16 du 12 février 1966, on peut lire :

> Sans préjudice des peines plus graves prévues par les alinéas qui précèdent ou par les articles 320 et 321 du présent Code, sera puni d'un emprisonnement d'un à cinq ans et d'une amende de 100 000 à 1 500 000 francs, quiconque aura commis un acte impudique ou contre nature avec un individu de son sexe. Si l'acte a été commis avec un mineur de 21 ans, le maximum de la peine sera toujours prononcé.

Les tendances homosexuelles et hétérosexuelles sont incluses dans la perception de la sexualité. Pour Overing et al., la sexualité s'appliquerait à toute activité de l'homme et de la femme, considérée sous l'angle du sexe qui leur est propre. En d'autres termes, il serait difficile de parler de la sexualité si elle ne trouvait pas sa matérialisation à travers des actes de la quotidienneté. Dire d'une personne qu'elle est homosexuelle ou hétérosexuelle prend du sens par l'accomplissement d'actes à caractère sexuel typiques de ces tendances. L'activité a donc une part importante dans la définition de l'orientation sexuelle d'un individu de façon générale et de l'homosexualité particulièrement. Que cette définition de l'homosexualité par l'activité soit admise ou pas par certains auteur.es, cela n'occulte pas le fait qu'elle reste en vigueur dans certaines conceptions comme le cas des Articles de codes pénaux ci-dessus cités, et qu'elle suffit à faire l'objet d'une répression légale. Gueboguo tente de montrer que faire de l'activité la caractéristique de l'homosexualité serait erroné. En effet, il estime que les interactions sociales peuvent conduire un individu à une pratique ou à une activité homosexuelle sans que celui-ci ne soit réellement une personne homosexuelle dans sa vie sexuelle de tous les jours :

> La présence de ces deux tendances sexuelles résulte des contacts sociaux que l'individu a avec les sujets de son sexe et les sujets de l'autre sexe. Celui-ci peut se sentir attiré indifféremment par les individus de l'un ou de l'autre sexe lorsqu'il est en situation. C'est le cas notamment pendant l'adolescence où chez plusieurs sujets les activités sexuelles auxquelles ils prennent part ont souvent une allure homosexualisante. Ces activités ne

> révèlent pas systématiquement de penchants sexuels profonds. En outre, un individu ayant eu une expérience ou plusieurs expériences homosexuelles n'inscrit pas toujours celles-ci dans le champ de l'orientation sexuelle identitaire. Il peut s'agir d'une orientation homoaffective[1]. (Gueboguo 2006 : 36-37)

Le rejet de la définition de l'homosexualité par l'activité ici développée par Gueboguo, en raison de sa pratique en situation contextuelle, reste discutable. En effet, celui-ci parle en se référant à certaines pratiques en contexte africain. Si les actes à caractère homosexuel sont donnés à voir à l'occasion d'événements sociaux enracinés dans la culture comme il le dit, leur répression serait incompréhensible et inconséquent, remettant en cause par ce geste l'intelligibilité de tels événements qui pourtant sont socialement et culturellement admis ou s'ils sont exercés dans le cadre d'événements sociaux, enracinés dans des pratiques culturelles, généralement secrètes, on assisterait à un non-lieu de leur répression, puisque de par les conditions de leur pratique, elles seraient invisibles.

Ce qu'il convient de dire, c'est que l'activité en elle seule ne pourrait servir de critère de définition de l'homosexualité. Il faudrait en plus de l'activité adjoindre une autre réalité déterminante qui est celle de l'assomption. L'assomption est la coïncidence des sentiments avec les actes et le tout assumé. Si Oraison a insisté sur la maturité en termes d'âge, physique, psychologique, et même sociale, c'est en vertu de cette condition importante qui fait appel à la responsabilité. Se définir suppose aussi un certain choix éclairé qui implique une certaine responsabilité vis-à-vis de la société et aussi de la communauté sexuelle à laquelle on appartient avec toutes les conséquences sociales qui pourraient accompagner un tel choix, surtout dans un cas de figure comme celui de l'homosexualité. Quand l'activité coïncide avec les sentiments, on est en présence d'une certaine harmonie entre l'intime et l'action, et il ne reste plus qu'à assumer publiquement son statut ou son orientation par le dévoilement de son identité homosexuelle.

Définir l'homosexualité par l'identité homosexuelle ou l'homosexualité avérée :

> L'identité sexuelle, c'est la reconnaissance par l'individu de son identité d'homme ou de femme en fonction du phénotype, mais aussi en fonction du genre. […]. C'est l'occasion de préciser que toute orientation sexuelle, à la base, chez l'individu est un processus « multiplex », c'est-à-dire qui engage de nombreuses ressources à la fois et qui fait d'abord intervenir la société à travers la socialisation au type de sexualité souhaitable et souhaité par le groupe ; ensuite l'individu à travers les réseaux sexuels qu'il met en œuvre et par lesquels il s'identifie et se définit. (Gueboguo 2006 : 41)

[1] Une orientation Homoaffective c'est le fait d'avoir uniquement des désirs pour les femmes (orientation hétérosexuelle), mais ne partage son affectivité et son intimité qu'avec les sujets hommes. Elle s'oppose à l'orientation Hétéroaffective qui est le fait d'avoir des désirs pour les hommes (orientation homosexuelle), mais ne partage son affectivité et son intimité qu'avec les femmes.

De ces propos, on comprend que l'orientation sexuelle est d'abord un fait qui se construit par un effort social se déployant à travers tout un ensemble de pratiques sociales et de socialisation. Si l'individu naît mâle ou femelle, cela ne suffit pas à déterminer son identité sexuelle, à plus forte raison son orientation sexuelle. L'identité de genre, c'est-à-dire le sexe social, est une réalité qui vient plus tard, à l'issue de processus de socialisation complexes qui finissent par faire prendre conscience à l'individu le sexe social qui lui correspond et auquel on lui demande d'être conforme, avec bien entendu l'orientation sexuelle qui accompagne cette identité sexuelle. Le sujet concerné peut adhérer à cette identité assignée et devient ci-genre, tout comme il peut décider de transgresser cette identité pour être conforme à son ressenti. Dans tous les cas, il finit par, du fait de sa conformité à l'identité assignée ou de par sa transgression, à se trouver une orientation sexuelle. L'orientation homosexuelle se présente comme une transgression de l'attendu social et devient tout de même une identité (l'identité homosexuelle) pour le sujet concerné. Cette identité, pour être telle, ne doit pas se dissimuler ; elle doit s'assumer publiquement ou avérée pour être reconnue en tant que telle. Mais, si le processus pour parvenir à l'identité hétérosexuelle est plus simple, certainement du fait que cette identité ne fait pas l'objet d'interrogation, parce que considérée comme entrant dans l'ordre naturel ou normal des choses, celui de l'homosexualité est plus complexe non seulement du fait qu'elle sort du chemin tracé qui devrait aboutir à l'hétérosexualité, mais aussi de par la problématique de son acceptation sociale. Pour parler d'une identité homosexuelle, cela suppose que l'individu homosexuel est celui qui est parvenu à se distinguer comme homme ou femme, et par la suite s'identifiera comme homosexuel : « Parler de l'identité sexuelle acquise et reconnue par l'individu lui-même revient à souligner que le sujet a accepté et intégré sa spécificité d'homme ou de femme, à laquelle est associée une autre identité, cette fois-ci homosexuelle ». (Gueboguo 2006 : 41-42). Cette identité homosexuelle relève d'un long parcours qui est décrit par Corrazé qui débute environ à l'âge de 12 ans jusqu'à environ 29 ans.

Entre 12-13 ans, conscience chez l'individu d'avoir des désirs envers le même sexe ;

13-14 ans, contacts sexuels intermittents avec les sujets de même sexe ;

15-17 ans, compréhension du mot « homosexuel » ;

17-19 ans, remise en question de son l'hétérosexualité, après avoir acquis une perception claire ;

19-21 ans, début de qualification par l'individu de ses affects et désirs comme étant de l'ordre de l'homosexuel, se reconnaît comme homosexuel et s'identifie en tant que tel : première identification homosexuelle chez le sujet ;

21-24 ans, capacité d'établir des liaisons sexuelles et sentimentales avec un sujet de même sexe, avec un investissement affectif ;

19-23 ans, choix de fréquenter quelques personnes ayant la même tendance et pratiques d'ordre homosexuelles que lui : nouvelle socialisation. (une étape qui se situe dans la composante de l'intervalle 19-24 ans), elle vient aussi, selon Gueboguo contrairement à Corrazé avant l'étape d'établissement de liaisons.

C'est à partir de l'intervalle 19-24 que l'on peut véritablement constater et voir en œuvre de façon assumée la volonté du sujet d'être en adéquation avec ce qu'il ressent intérieurement, c'est-à-dire son l'homosexualité :

> C'est à ce niveau de la construction de l'homosexualité que les capacités idiosyncrasiques de l'individu commencent à se faire ressentir. À ce moment-là, il y a rupture avec l'extériorité jadis intériorisée, pour parler comme Bourdieu et un désir urgent d'intériorisation d'une nouvelle extériorité qui serait en harmonie avec l'intériorité vécue de l'agent agissant. (Gueboguo 2006 : 41)

24-29 ans, acception et intégration de l'identité homosexuelle de façon positive. « Cette étape est également la condition sine qua non pour désigner un homosexuel ou pour définir l'homosexualité, car c'est quand les actes et les sentiments s'harmonisent qu'il peut être dit d'un individu qu'il est exclusivement hétérosexuel ou homosexuel » (Gueboguo 2006 : 44).

Complexe et diverse dans sa définition, l'homosexualité est pourtant un concept central qui va animer notre travail. Ce qui nous oblige à la délimiter pour afin de pouvoir mieux nous en servir. Dans le cadre de notre réflexion, de façon globale, nous allons nous référer à elle dans un double usage, à savoir en tant que pratique sexuelle et en tant que système.

En tant que pratique, nous ferons nôtre la définition proposée par Gueboguo. Celui-ci définissait l'homosexualité en ces mots :

> L'homosexualité désignera l'orientation sexuelle chez un individu ayant une attirance explicite ou non pour des personnes de son sexe, et qui, après une série d'étapes, est parvenu à la reconnaissance, à l'acceptation partielle ou non et à l'intégration progressive d'une identité dite homosexuelle. Cette orientation peut aboutir par la suite à une relation sexuelle avec une personne de même sexe, si l'occasion, les conditions et le cadre s'y prêtent : c'est l'activité. (Gueboguo 2006 : 47)

Comme système, nous l'envisagerons en opposition avec l'hétérosexualité qui se fonde sur une matrice hétéronormative ou encore « l'hétéronormativité » :

> « Hétéronormativité » dans Trouble dans le genre : Ce terme désigne le système, asymétrique et binaire, de genre, qui tolère deux et seulement deux sexes, où le genre concorde parfaitement avec le sexe (au genre masculin, le sexe mâle, au genre féminin le sexe femelle) et où l'hétérosexualité (reproductive) est obligatoire, en tout cas désirable et convenable. (Buttler 2006 : 24)

Dans un travail de réflexion sur l'homosexualité, il n'est pas possible d'évacuer cette matrice hétérosexuelle en tant que système et organisateur des différents types de rapports sociaux. Car la centralité de ce concept est évidente, comme le remarque Clair :

> Le concept d'hétéronormativité est plus souvent mobilisé dans le cadre de travaux consacrés aux personnes homosexuelles, bisexuelles, transsexuelles ou transgenres. Il est pourtant tout à fait valide pour l'étude des hétérosexuel-les puisque la réalité qu'il décrit agit sur tout le monde, tous sexes et toutes sexualités confondus. Non seulement l'hétéronormativité façonne le rapport différencié de toutes les filles et de tous les garçons à la sexualité, mais elle constitue aussi un ensemble de normes en fonction desquelles se construisent leurs identités sexuées et sexuelles pour l'ensemble de leur vie. C'est pourquoi je m'y réfère pour analyser l'entrée dans la sexualité et la conjugalité, hétérosexuelle dans l'écrasante majorité des cas, de jeunes que j'ai rencontrés au gré de deux enquêtes de terrain successives. (Clair 2012 : 68)

L'auteure continue en insistant sur le fait que « L'hétérosexualité est la marque d'une soumission à l'ordre hétérosexuel. L'hétéronormativité est sa règle ; l'existence de groupes de sexe (hommes/garçons et femmes/filles), séparés et hiérarchisés, sa principale manifestation. (Clair 2012 : 69).

Après la tentative de clarification du concept de l'homosexualité, nous allons nous atteler à présent à celui de l'homophobie, un autre concept central dans notre réflexion.

1.2 APPROCHE CONCEPTUELLE DE L' « HOMOPHOBIE »

L'homophobie en tant que concept est d'usage très courant lorsqu'on est amené à mettre des mots sur les violences dont sont victimes les personnes LGBTQ+. Si son usage est presque systématique aujourd'hui dans notre quotidien comme un terme dont l'entendement est évident et sans difficulté de variation de sens, une attention plus particulière peut démontrer qu'il ne s'est pas d'emblée imposé tout de suite de façon unanime tant, les angles d'analyse peuvent très vite changer selon le contenu qui lui est donné. Il peut être opportun de s'attarder un tant soit peu sur ce concept surtout qu'il anime et traverse les prochaines réflexions.

1.2.1 Tentative de clarification et mise en perspective

Les termes « homophobie et homophobe » sont d'usage très récent dans le langage des sciences sociales et humaines. « Homophobie » semble avoir été utilisée pour la première fois aux États-Unis en 1971, mais ce n'est qu'à la fin des années 1990 qu'elle apparaît dans les dictionnaires[2] de la langue française. Pour *Le Nouveau Petit Robert*, l'homophobe est celui qui éprouve de l'aversion pour les homosexuels, et selon *Le Petit Larousse*, l'homophobie est le rejet de l'homosexualité, l'hostilité systématique à l'égard des homosexuels » (Borrillo et Mecary 2019 b : 3). Une réalité est certaine quant aux concepts d'« homophobie » et d'« homophobe » : la délicatesse de l'entreprise de leur définition du fait de leur complexité et de leur variabilité tant différents contenus qui leur sont donnés selon les auteur.e.s et selon le temps.

De façon historique, on attribue le mot à l'Américain Kenneth. T. Smith qui l'emploie en 1971 lorsqu'il tentait dans ses travaux de faire une description de la personnalité de l'individu homophobe. Selon Maks Banens (Fraïsse 2011) le terme vient de la science psychologique que l'on trouve chez les psychologues George Weinberg et Smith. Mais c'est surtout Weinberg, en s'intéressant aux attitudes négatives envers les personnes homosexuelles, qui s'est proposé de les problématiser en les désignant par un mot : « Homophobie » (Herek 2004). « Weinberg l'a créé pour désigner la peur des homosexuels observée chez certaines personnes quand elles sont en leur présence. La peur et le malaise de se trouver en compagnie d'un ou d'une homosexuelle » (Fraïsse 2011 : 28). Le rejet de l'homosexualité qui se manifeste par des actes, des gestes de violences physiques ou psychologiques, sont au fond, les effets produit par un sentiment de peur chez le ou les sujets social.aux animé.s par cette peur. Cette peur reste permanente « Elle est permanente et susceptible de produire un rejet clair et ostensible de l'homosexualité et des homosexuel-les. Elle constitue une réalité sociologique, un fait social » (Fraïsse 2011) que (Weinberg 1972) cherche à fonder dans :

> La prohibition religieuse de l'homosexualité, la peur d'être soi-même homosexuel, le mécanisme de défense que serait la « formation réactionnelle », l'envie réprimée à l'endroit de « l'absence de responsabilité familiale pour les gais », la menace que représenterait l'homosexualité pour le système de valeurs sociales, la réactivation de la peur de la mort que susciteraient les personnes sans progéniture, puis les tabous reliés à l'inversion des rôles de genre. (Charlebois 2011 : 117)

[2] Respective 1993 pour Le Nouveau Petit Robert et 1998 pour Le Petit Larousse

À partir de cette période, des auteurs se saisissent du terme tout en se discutant le contenu et l'orientation véritable qu'on pourrait lui donner. De ces tentatives de définitions multiples, on peut en faire un regroupement en deux (02) à travers ce que Borrillo appelle « l'homophobie affective et l'homophobie cognitive ».

L'homophobie affective : elle est de nature phobique. Le premier à définir le terme en lui donnant ce contenu phobique n'étant personne d'autre que G. Weinberg dans son ouvrage Society and the Healthy homosexual en 1972. Il la déclinait comme « la crainte d'être avec un homosexuel dans un espace fermé, et concernant les homosexuels eux-mêmes, la haine de soi » (Borrillo et Mecary 2019b : 11-12). Mais la dimension peur qui caractérise cette définition va engendrer une vive contestation terminologique chez des auteur.es de l'époque, et même encore plus tard, à la recherche de la terminologie qui la rendrait le mieux compte.

Ce contenu psychologique va demeurer la caractéristique de toutes les approches de la période 70. En effet, la nature des études des années 70 sur l'homophobie est caractérisée par leur prétention à mesurer et à circonscrire l'homophobie. Même si elles tentent de faire une corrélation entre différentes variables (Charlebois 2011) telles que l'âge, le sexe, la pratique religieuse, la connaissance préalable de gais et de lesbiennes, le niveau d'éducation, la classe socio-économique, l'affiliation politique, l'appartenance culturelle, le lieu de résidence, l'estime de soi, l'adhésion aux normes de genre, les représentations quant à l'origine de l'homosexualité, le confort à l'endroit de la sexualité de façon générale, les dispositions autoritaires, le type de valeurs, etc. et les attitudes à l'homophobie, ces études sont essentiellement menées par des psychologues et, de ce fait, n'ont pas pu s'empêcher de se contenter de donner une dimension exclusivement psychologique à l'homophobie. Comme le souligne Charlebois :

> Certaines de ces études ne se concentrent que sur l'affect, d'autres lui associent des représentations cognitives ou des positions sociales. Toutefois, elles font toutes de l'expression de peur, de dégoût, d'inconfort ou d'aversion le point de départ de leur questionnement, qu'elles développent à coup de variables qu'elles soumettent à l'examen. (Charlebois 2011 : 118)

Ainsi, de ces contestations vont émerger d'autres expressions et concepts pour définir et décrire le rejet des homosexuels que l'on pourrait classer dans la deuxième tendance que (Borrillo et Mecary 2019b) ont nommée l' « homophobie cognitive ».

L'homophobie cognitive est cette dimension de l'homophobie qui découle d'une certaine insatisfaction de la caractérisation de l'homophobie dans sa dimension phobique. En effet,

d'aucuns voient dans la définition de l'homophobie par son contenu de peur, une définition moins englobante qui ne permet pas de tenir compte de toute l'envergure du phénomène. Définir l'homophobie par le sentiment de peur qui est son moteur la limite à un niveau psychologique seulement, or, il appert que ce que vivent les personnes homosexuelles (gays et lesbiennes) en termes de violences, ne se contient pas que dans la sphère psychologique :

> En ce sens, afin de mieux cerner la question, Hudson et Ricketts ont proposé la distinction entre l'homophobie et l'homonégativité. Cette dernière se réfère non seulement au caractère d'aversion et d'anxiété propres à l'homophobie dans le sens classique du terme, mais aussi et surtout à l'ensemble des attitudes cognitives négatives envers l'homosexualité au niveau social, moral, juridique et/ou anthropologique. (Borrillo et Mecary 2019b : 12)

Avec cette distinction entre l'homophobie et l'*homonégativité*, le vide laissé par la définition de l'homophobie par la peur est ainsi comblé, dans la mesure où le terme de l'*homonégativité* vient ajouter à la violence psychologique la violence structurelle, qui se manifeste le plus souvent de façon souterraine, de façon symbolique par le dévolu jeté sur l'homosexualité en la marginalisant. Parler de tolérance vis-à-vis de l'homosexualité et des homosexuels, relève de toutes ces violences structurelles :

> Le terme « homophobie » désigne ainsi deux aspects différents d'une même réalité : une dimension personnelle de nature affective se manifestant par le rejet des homosexuels et une dimension culturelle, de nature cognitive, dans laquelle ce n'est pas l'homosexuel en tant qu'individu qui fait l'objet de rejet, mais l'homosexualité en tant que phénomène psychologique et social. (Borrillo et Mecary 2019b : 13)

Si par homophobie affective et homophobie cognitive, on parvient à englober le contenu de l'homophobie, il reste que celles-ci ne permettent pas de couvrir l'étendue des sujets concernés. Ce souci conduit Borrillo et Mecary à donner encore plus de précision. De fait, l'homophobie par son étendue n'a pas la même facette : elle peut concerner toutes les personnes homosexuelles (lesbiennes et gays) mais aussi toute personne qui s'écarte des normes de genre et de sexualité assignées, entendue par-là, bisexuels, les transgenres, queers, intersexes, asexuelles, travesties (LGBTQ+). Par son étendue, cette homophobie est désignée par Borrillo et Mecary par l'expression « homophobie générale » :

> […] cette forme d'homophobie est définie comme « la discrimination envers les personnes qui montrent, ou à qui l'on prête certaines qualités (ou défauts) attribuées à l'autre genre. Ainsi, dans les sociétés profondément marquées par la domination masculine, l'homophobie organise une sorte de surveillance du genre […]. C'est ainsi que, l'homophobie générale permet de dénoncer les dérapages et les glissements du masculin vers le féminin et vice versa, et de telle sorte qu'une réactualisation constante s'opère chez les individus en rappelant leur appartenance au « bon genre » (Borrillo et Mécary 2019b : 17)

Pour revenir à l' « homophobie cognitive », notons qu'elle va connaitre plusieurs terminologies au cours des périodes et avec des contenus spécifiques. Entre autres on peut relever les termes : *hétérosexisme, homosexophobie, hétéronormativité, homosexisme, homoérotophobie* etc.

1.2.2 Quelques déclinaisons de l'homophobie

De ces concepts hétérosexisme, homosexophobie, homosexisme, homoérotophobie, hétéronormativité, nous allons nous attarder sur l'« hétérosexisme » et l' « hétéronormativité ». En effet, leur contenu et les analyses qu'on peut en construire nécessitent qu'on leur accorde un temps de réflexion.

Homosexophobie : elle est une terminologie développée par J. Broswell qui semble n'avoir pas été en adéquation avec le terme homophobie pour décrire la réalité que G. Weinberg mettait dans le mot. Il fait remarquer : « l'homophobie signifierait plutôt « la crainte du semblable » que la crainte de l'homosexuel. C'est pour cette raison que l'historien préfère le mot homosexophobie dans la mesure où ce terme lui semble plus adéquat du point de vue étymologique, malgré son caractère hybride » (Borrillo et Mecary 2019b : 12).

Hétérosexisme : il est un concept qui apparaît au même moment que celui de l'homophobie, même si son usage n'a pas connu un grand succès. Herek rapporte que son usage se fait en 1972 par deux féministes américaines dans leurs lettres publiées dans la revue militante d'Atlanta Speckled Black Bird. Mais il faut attendre 1984 pour le voir effectivement être utilisé à une portée analytique. Ces auteures le conçoivent en voulant critiquer le concept d' « homophobie » qu'ils trouvent essentiellement psychologisant alors même que ce qu'il prétend définir ou décrire va au-delà d'une affaire de psychologie qui nous conduit à limiter l'ampleur du phénomène au niveau individuel. C'est pourquoi, la majorité des critiques qui s'élève contre la terminologie « homophobie » lui reproche (Charlebois 2011) le fait que :

- elle individualise le phénomène par sa psychologisation et par ce geste le dépolitise. Si l'homophobie est une "maladie mentale", sa résolution se limiterait à une thérapie individuelle et non une quête d'une solution sociale ;

- en mettant exclusivement l'accent sur la peur, on entretient l'idée d'un déterminisme social qui ferait que nous serions tous porteurs d'un sentiment d'homophobie posé en nous indépendamment de toute socialisation :

> Le recours conscient ou inconscient à des explications déterministes n'est pas sans effet. Outre qu'il fait en sorte qu'on laisse intactes les structures et les idéologies légitimant l'infériorisation des sexualités non-hétérosexuelles, il donne prise à la légitimation des comportements d'agression et nourrit la complaisance à leur endroit, laissant entendre que ces personnes n'agissent qu'en fonction de ressorts internes sur lesquels elles n'auraient que peu d'emprise. (Charlebois 2011 : 122)

En faisant usage de la terminologie « hétérosexisme » ses auteurs entendent lui donner un contenu social en l'enracinant dans les cultures, valeurs auxquelles, toutes les fois que le sujet s'y réfère, produisent un effet psychologique qui se manifeste en actes, gestes homophobes. La peur autour duquel gravite le concept d' « homophobie » serait d'ailleurs loin de la réalité, en témoignent ses caractéristiques, car comme le fait remarquer Haaga (1991) : 1. La phobie est caractérisée par la peur, alors que l'homophobie est caractérisée par la haine ; 2. Les phobies sont reconnues par leurs possesseurs comme excessives et irrationnelles, alors que l'homophobie peut être considérée comme raisonnable et justifiée ; 3. Les phobies incitent à l'évitement, alors que l'homophobie incite au châtiment ; 4. La phobie n'a pas d'extension politique, alors que l'homophobie en présente une ; 5. Les gens qui possèdent une phobie reconnaissent qu'elle leur est une source de tort et se montrent plus motivés au changement que les personnes qui se révèlent homophobes.

Ainsi, lorsque les chercheur-se-s proposent le concept, c'était pour mettre en exergue le fait que le rejet de l'homosexualité est ancré idéologiquement et se nourrit d'un système. Un système qui établirait une hiérarchie entre les sexualités en qualifiant certaines de supérieures et d'autres d'inférieures. Les réactions, les postures, les comportements négatifs que l'on peut observer à l'endroit des homosexuelles sont donc rationnellement fondés puisque se déduisant de cette idéologie :

> La dimension idéologique est nécessaire à l'ancrage d'affects positifs et négatifs envers les unes et les autres, à la commission d'actes violents et à l'expression de formes subtiles de rejet. C'est dans cet esprit qu'en 1984, Lorde (2003, p. 45) soumet la définition suivante de l'hétérosexisme : « Croyance en la supériorité intrinsèque d'une forme d'amour et ainsi en son droit à dominer ». Nous en sommes ici non pas à l'émotivité et à la réaction épidermique à l'endroit de personnes, mais à une hiérarchisation des formes d'amour. La peur ne peut expliquer la haine et l'intolérance, et ce, particulièrement dans ses formes posées et calmes. (Charlebois 2011 : 125)

À l'instar du racisme, l'homophobie procède par une logique d'infériorisation. Ceci se présente comme une sorte de « stratégie rhétorique » (Crémieux 2013) qui consiste à

réduire l'autre à sa seule dimension sexuelle, cette sexualité étant vue comme « dégoûtante ». La réalité de cette infériorisation : d'infériorité biologique, d'infériorité génétique, d'infériorité psychologique, d'infériorité morale, d'infériorité émotionnelle, d'éducation défaillante et d'infériorité sexuelle, se manifeste au quotidien certes, avec des teneurs différentes selon les milieux, les périodes, mais elle reste universelle. Les mécanismes de réticence à l'homosexualité entrent dans une logique de préservation et de protection de ce système, l'homosexualité constituant une menace à l'intégrité et à la permanence de celui-ci. Mieux, elle pourrait être une démystification de ce système.

Par ailleurs, le recours à l' « hétérosexisme » résulte de cette volonté d'autres auteur-e-s de révéler l'invisibilisation des lesbiennes qui est contenue dans le mot « homophobie » mais surtout par un certain pouvoir que celui-ci masque. Ainsi, se servir du mot « hétérosexisme » permet de sortir de cette tactique consciente ou inconsciente de ne pas rendre visible l'existence des femmes homosexuelles, c'est-à-dire, les lesbiennes. En effet, à travers « homosexuel » on a tendance à considérer et à ne penser qu'aux gais comme si l'attirance pour le même sexe n'était qu'une affaire des hommes, occultant les femmes. La résistance à « homophobie » est donc de ce point de vue légitime car étant conceptuellement androcentrique. Mieux, au-delà de son androcentrisme qui tend à invisibiliser les lesbiennes, dans le rejet de l'homophobie se laisse lire comme un va-en guerre contre la féminité qui se laisse manifester chez des hommes. À ce titre on peut lire chez Charlebois :

> […] Dans un contexte social où « homosexuel » est souvent entendu comme « homme gai », parler d' « homo/phobie » reproduit ce lien. Loin de n'être réservé qu'aux perceptions populaires, ce biais est très présent chez les chercheurs eux-mêmes. Les échelles de mesure de l'homophobie qu'ils s'appliquent à construire emploient des mises en situation qui impliquent des hommes gais ou des personnes homosexuelles tout court, mais pas des lesbiennes prises distinctement. Ainsi, les analyses qui s'ensuivent concernent davantage les hommes ou mettent dans un même panier hommes gais et femmes lesbiennes, invisibilisant les expériences spécifiques de ces dernières. (Charlebois 2011 : 122-123)

« Homophobie » ne rend pas suffisamment compte de la réalité qui est en œuvre. : l'ordre hétérosexuel qui tend à subordonner, à infériorisier les femmes et tout ce qui n'est pas conforme à ce qu'il a posé comme normes. Le recours au concept d' « hétérosexisme » offre une possibilité d'enrobement de toute la réalité qui oscille autour du vécu de la personne homosexuelle qu'elle soit lesbienne ou gai. Ses différentes manifestations en témoignent significativement. En effet, on peut voir l'hétérosexisme à travers plusieurs processus ou gestes. (Charlebois 2011) :

-Le privilège hétérosexuel, en vertu duquel les avantages dont disposent les personnes hétérosexuelles leur sont pour la plupart invisibles (Bohan 1996) ;

- la présomption d'hétérosexualité, qui repose sur l'idée inconsciente que l'expérience hétérosexuelle est universelle (Peel 2001) ;

-la division entre le public et le privé selon qu'il soit question de l'hétérosexualité ou de l'homosexualité (Fish 2006) ; (Charlebois 2007) ;

- l'injonction au silence ;

- l'appel à l'assimilation ;

- la prétention à la discrimination inverse, on affirme que ce sont les personnes hétérosexuelles qui sont opprimées, car elles seraient sujettes à une dévalorisation de leurs institutions (Brickell 2001 ; 2005) ;

- le langage infériorisant, employé souvent de façon subtile afin de ne se présenter comme personne égalitariste et raisonnable ;

- le backlash moral, facilité par le fait que l'homosexualité est davantage associée aux enjeux de moralité, consiste en l'utilisation des minorités sexuelles comme boucs-émissaires politiques afin de distraire l'électorat.

Avec l'hétérosexisme, on envisage donc de qualifier la réalité vécue par les homosexuel.les de structurelle, d'institutionnelle, de politique plutôt qu'une simple affaire d'émotion.

Aussi, l' « hétérosexisme » permet-il de mettre en évidence le pouvoir qui lui est sous-jacent. En effet, l'hétérosexisme est alimenté par des préjugés et mieux, ces préjugés jouissent d'un certain pouvoir qui s'exerce à travers d'appareils ou dispositifs législatifs, éducatifs, scientifiques, culturels. Ce n'est pas une question de peur qui se ramène au purement psychologique, mais c'est une puissance souterraine qui produit des effets négatifs visibles comme le fait remarquer Neisen :

> […] S'inspirant d'une définition structurelle du racisme, il construit ainsi celle de l'hétérosexisme : Hétérosexisme = préjugé + pouvoir ». Ce pouvoir peut s'exercer à travers les appareils législatifs, exécutifs et juridiques de l'État, et ce, par le biais de la criminalisation des relations sexuelles consensuelles entre personnes de même sexe ou du refus de reconnaissance de certains droits, par la répression policière, par la différence dans les âges de consentement entre jeunes hétérosexuels et homosexuels, par l'absence de protection contre la discrimination dans le logement et l'emploi, puis par la non-reconnaissance des partenaires et du statut de parent. Il s'exprime également dans les

> sphères de la science, de l'éducation et de la culture, par le biais de la production théorique de discours infériorisant et par l'internement et le contrôle des corps des personnes homosexuelles, puis par l'invisibilité, la sous-valorisation ou les représentations stéréotypées. (Neisen 1990 : 25)

L'« hétéronormativité » : le concept d'hétéronormativité reflète une autre forme de manifestation de rejet de l'homosexualité. À l'image de l'hétérosexisme, elle déploie un pouvoir, qui cette fois-ci, ne s'exerce pas par le biais d'appareils, mais par une autre stratégie non moins négligeable : le pouvoir discursif. On doit cette approche aux poststructuralistes qui eux mettront l'accent sur les effets silencieux des interactions en œuvre que l'homophobie et l'hétérosexisme ne suffisent pas à déceler :

> Suivant la lecture poststructuraliste, l'hétéronormativité peut se comprendre comme une pratique de pouvoirs discursifs à l'échelle des interactions plus que sur le plan structurel, comme celui opéré par les appareils d'État. Les auteurs qui considèrent que le seul vecteur du pouvoir est la norme privilégient le concept d'hétéronormativité et délaissent à la fois l'homophobie et l'hétérosexisme — ce dernier parce qu'il leur rappelle trop le concept de structure sociale qu'ils désavouent. Ils considèrent alors que c'est à travers le discours que les normes se déploient, tout particulièrement dans la construction des catégories binaires qui composent la matrice de l'hétérosexualité, homme-femme. (Charlebois 2011 : 131)

Prendre en compte cette dimension du pouvoir permet de compléter les points sensibles sur lesquels il faut agir : l'individuel (l'homophobie), le structurel (hétérosexisme) et l'interaction (hétéronormativité) pour prendre en compte de façon globale toutes les attentes des personnes homosexuelles.

L' « hétéronormativité » pourrait correspondre à ce Borrillo et Mecary (2019) appellent « homophobie spécifique ». Nos auteurs, à travers cette formule, présentent une autre étendue de l'homophobie. Cette dernière, contrairement à la première, (l'homophobie générale) touche essentiellement aux personnes homosexuelles, c'est-à-dire aux lesbiennes et aux gays : « À l'inverse de l'homophobie générale, l'homophobie spécifique constitue une forme d'intolérance se référant spécifiquement aux gays et aux lesbiennes » (Borrillo et Mecary 2019 : 18). Par sa spécificité, elle est adressée à des sujets bien précis qui sont ses victimes à la fois de façon affective et cognitive. Pourtant, même s'ils ont en partage le poids de cette homophobie spécifique, une spécificité se laisse voir dans la spécificité. En effet, les femmes homosexuelles, les lesbiennes et les hommes homosexuels, les gays sont visé.es et touché.es de manière différente. Les gays sont taxés de trahir le genre parce que se féminisant, et par ce geste font un sabotage à la virilité qui est supposée donner du contenu à la masculinité, mais aussi de trahison à l'endroit de la sexualité qui n'est envisagée que sous le seul angle de l'hétérosexualité, et partant de là

portent atteinte à l'élément organisateur de la société, à savoir l'hétéronormativité. En se dérobant à l'injonction à l'hétéronormativité, les gays subissent l'homophobie de façon encore très exacerbée, puisque de la lugubrité du contenu de l'homophobie en tant que mécanisme de répression de la dérive et de dissuasion dépendra la survie et le maintien de l'ordre hétérosexuel. La tolérance est moins de mise en ce qui concerne les gays en raison du primat qui est accordé à la sexualité et à l'identité masculine.

Les lesbiennes de leur côté subissent l'homophobie spécifique d'une façon tout à fait différente des gays. Elles la subissent en payant un double prix lié à leur condition de femme et à leur sexualité. En tant que femmes, elles vivent des discriminations dues au genre qui les assignent à des rôles sociaux de mères, d'épouses…. Par leur sexualité, elles connaissent également une homophobie particulière qui est androcentrique, car une moindre attention est accordée à leurs pratiques sexuelles. Lorsqu'elle n'est pas considérée comme une vue de l'esprit, elle est banalisée. Cet état de fait rend invisible l'homosexualité féminine et la considère comme moins dommageable. Ainsi, si les réactions se font moins violentes (Ce qui ne devrait pas occulter le fait que des femmes homosexuelles sont victimes de viol, de bastonnades… dans certaines parties du continent africain et à ailleurs) vis-à-vis des lesbiennes, cela dans une large mesure s'explique par le fait qu'on ne la trouve pas compromettante au même titre que l'homosexualité masculine qui fait parfois courir le risque de pédophilie, dont sont victimes certain.es enfants. Les lesbiennes ne deviennent véritablement des dangers que lorsqu'elles tentent d'incarner la femme émancipée qui ne voudrait plus se laisser définir et réduite aux rôles sociaux de mère ou d'épouse. C'est en ce moment qu'elle se voit attribuer l'image de la féministe, incarnation de la femme révoltée, de la femme virile se situant aux antipodes de la féminité. Dès lors, la sexualité des femmes entre elles virent en une menace sociale qui plane sur le besoin de génération et de désintégration du système bâti autour de l'ordre hétérosexuel. Pire, cette banalisation de la sexualité lesbienne, loin d'être une tolérance louable, résonne comme une marginalisation de la sexualité féminine en comparaison à celle masculine à laquelle elle reste conditionnée et appelée à satisfaire. En d'autres termes, il s'agit de ne pas penser la sexualité des femmes en l'absence de celle des hommes comme si cette dernière était la conditionnalité de celle des femmes.

Après cette tentative de clarification qui a décliné l'homophobie dans certaines de ses déclinaisons à savoir l'hétérosexisme, l'homosexophobie et l'hétéronormativité, il sied de préciser l'usage qui sera fait d'elles dans nos réflexions.

1.2.3 Mise en perspective

Les critiques du concept d'« homophobie » voient non seulement en lui des limites qui le cantonnent à un phénomène de rejet des personnes homosexuelles dans une sphère psychologique, mais aussi le fait qu'il ne permet pas de voir d'autres aspects et des moyens d'action :

> En examinant tour à tour les concepts d'homophobie, d'hétérosexisme et d'hétéronormativité, on relève des contrastes de taille entre le premier et les autres, et ce, sur trois plans : 1. celui des gestes, des discours, des idéologies et des institutions qu'ils identifient comme problématiques ou non; 2. celui des origines qu'ils leur attribuent; 3. celui du potentiel de transformation qu'ils leur entrevoient ou qu'ils sous-tendent. L'homophobie apparaît comme moins « critique » que les deux autres, puisqu'elle ne remet pas en cause les idéologies de l'ordre naturel et de la destinée complémentaire des sexes qui présentent l'hétérosexualité comme sexualité universelle et idéale. Elle scrute les débordements émotifs et les manifestations de rejet de quelques individus alors que le mythe de la destinée hétérosexuelle qui les nourrit est largement répandu au sein de nos sociétés. Une personne qui n'a été en contact qu'avec le concept d'homophobie est susceptible de se défendre d'avoir des préjugés à l'endroit des personnes LGBTQ si elles les infériorisent posément. (Charlebois 2011 : 133)

Prenant en compte ces remarques, il s'agira, dans le cadre de ce travail, de recourir au parfois concept d'homophobie dans son sens premier, car il semble décrire et expliquer au mieux certaines formes de rejet de l'homosexualité en Afrique que la définition qui s'est imposée finalement ces dernières années, réductionniste, parce qu'elle a occulté le noyau même du concept comme le reconnait Fraïssé. De fait, « […] dans le débat militant, politique, sociologique, juridique, médiatique, on retient surtout l'homophobie comme violence. […] Le mécanisme psychologique qui mène de la peur au rejet a disparu » (Fraïssé 2011 : 28). On l'explorera aussi dans ses conceptualisation à travers l'« hétéronormativité » et l' « hétérosexisme ». La préférence pour ces deux notions se justifie par leur complémentarité et du fait qu'elles sont mieux adaptées pour désigner la réalité sociale du rejet de l'homosexualité en Afrique ou comme le dit Maks Banens par « Leur capacité à rendre intelligible la réalité sociale et historique du rejet de l'homosexualité » (Fraïssé 2011 : 31). Ces concepts serviront à désigner et à décrire certaines situations que le concept d'homophobie au sens de peur ne suffira pas à rendre véritablement compte dans leurs manifestations. Car chacun de ces concepts introduisent des nuances bien pertinentes dans l'analyse. Le tableau ci-dessous présente de telles nuances ainsi que de leurs différentes implications.

Tableau : Les portées de l'homophobie, de l'hétérosexisme et de l'hétéronormativité de légèrement modifié.

Concept	Mode d'infériorisation couvert
Homophobie	**Actes de commission** (Herek 1986c) : – Violence physique, violence verbale, rupture des liens sociaux — rejet de la famille et des pairs, refus d'emploi ou de logement
Hétérosexisme	**Actes d'omission** (Herek 1986c) : – Idéologie de la destinée et de la supériorité hétérosexuelles ; insistance sur la différence et la complémentarité des sexes ; institution hétérosexuelle du mariage (Pharr 1997); invisibilité, silence et sous-représentation ou problématisation concomitantes des sexualités non hétérosexuelles ; – sous-valorisation des relations de couples entre personnes de même sexe, présomption à l'hétérosexualité. **Conditions structurelles** : – Inégalités juridiques telles que les lois antisodomie, nonprotection de la discrimination et des discours haineux, non-reconnaissance des couples de même sexe, non-reconnaissance des familles homosexuelles
Hétérosexisme subtil (PEEL 2001)	**Mécanismes de résistance :** – Universalisme hétérosexuel posé comme neutre ; – prétention de discrimination à l'encontre des hétérosexuels (Brickell 2001 ; 2005) ; – reconnaissance de la diversité LGBTQ présentée comme refus d'intégration et d'égalité.
Hétéronormativité	**Actes performatifs/discursifs** : – Idéologie de la destinée et de la supériorité hétérosexuelle ; insistance sur la concordance entre sexe, genre et orientation sexuelle ; – catégorisations binaires homme-femme, masculin-féminin, hétérosexuel-homosexuel ; – institution hétérosexuelle du mariage ; – normes rendant invisible et inintelligible les réalités autres ou les disqualifiant.

Aussi, l'analyse du rejet de l'homosexualité dans ses multiples facettes qui constituent des formes d'homophobie aura un enjeu double dans la réflexion en se l'appropriant sous le double angle épistémologique et politique. Au plan épistémologique, seront portées à analyser les formes de répression que suscite l'homosexualité en tant que pratique sexuelle, puis au plan politique, analyser la question en termes de mode de vie dans l'espace public avec ses implications au même titre que l'hétérosexualité, comme le suggèrent Borrillo et Mecary : « Qu'il s'agisse d'un choix de vie sexuelle ou qu'il soit question d'une caractéristique structurelle du désir érotique envers les personnes de même sexe, l'homosexualité doit être désormais considérée comme une forme de sexualité aussi légitime que l'hétérosexualité » (Borrillo et Mécary 2019b : 4).

L'intention dans cette première étape était de clarifier les concepts principaux du sujet et aussi de délimiter leurs sens dans le cadre de la présente recherche. Toutefois, si l'homophobie en Afrique subsaharienne fait l'objet d'une réflexion à part entière comme il est le cas dans cette présente thèse, donner un aperçu sur le phénomène pourrait rendre de prime à bord compréhensive l'actualité d'une telle réflexion. C'est pourquoi, il parait cohérent de faire un point sur la situation du phénomène dans le contexte qui nous préoccupe.

1.3 TYPOLOGIE DES MOUVEMENTS SUR L'HOMOSEXUALITÉ ET ÉTAT DES LIEUX DES RÉSISTANCES

D'une manière globale, le contexte africain subsaharien actuel est marqué par une forte répression de l'homosexualité. Cette répression prend des allures sociales ou institutionnelles à travers des normes socioculturelles, des législations coercitives et des violences ciblées de tout genre. Dans ce contexte, il est inévitable que des luttes s'entrecroisent allant dans les deux sens, c'est-à-dire certaines pour la défense et d'autres pour contestation de l'expression de l'homosexualité et des droits des personnes homosexuelles en particulier et des LGBTQ+ en général.

1.3.1 Les antihomosexualité

Les mouvements antihomosexualité en Afrique mobilisent en général un argument anti-néocolonialisme ; un néocolonialisme dont le mode opératoire est de procéder par une infection des valeurs africaines, de la morale et de la spiritualité africaines. La défense

des droits des personnes LGBTQ+ est donc un des outils de la stratégie occidentale visant à causer des perversions dans le continent. La montée en force de la virulence des répressions est une sorte d'autodéfense pour se prémunir de toute perméabilité à la culture occidentale de la promotion d'une sexualité dite déviante, mais aussi d'étouffer le mal dans les espaces où il a déjà eu accès.

Dans cette logique, la forte senteur du soutien et des accointances qui sont observables dans les mouvements ProLGBTQ+ (la même réalité vaut pour les mouvements antihomophobie.) de l'Afrique avec les mouvements du Nord, finit par rendre convainquant la rhétorique des antiLGBTQ+ et à les rassurer dans leur conviction. Les pro LGBT+ sur le continent africain ne seraient alors que des caisses de résonance des mouvements occidentaux ou européens. On peut dire avec Louis-Georges Tin que :

> Dans un contexte où le mouvement gai et lesbien est majoritairement blanc, il est évidemment difficile de faire avancer la lutte contre l'homophobie en contexte africain. Certain.es intellectuel.les, notamment dans la mouvance queer[3], reprochent aux associations homosexuelles du Nord de chercher à imposer dans le Sud des normes occidentales, à imposer une culture gaie et lesbienne sans rapport avec le substrat culturel des pays en question. Il y aurait donc là une forme d'impérialisme culturel, avatar nouveau de phénomènes colonialistes anciens. Paradoxalement, cet argument des ultra-radicaux occidentaux correspond totalement à la position de nombreux conservateurs africains, soucieux de préserver les « valeurs africaines » de toute contagion occidentale, et qui attaquent les homosexuels africains, accusés d'être les complices objectifs de l'impérialisme gai issu du Nord. (Crémieux 2013 : 19)

Il faut dire que l'internationalisation des mouvements dans la militance en faveur des causes LGBTQ+ à travers des stratégies telles que les plaidoyers et pétitions, organisation de campagnes sur les réseaux sociaux, des manifestations et des actions judiciaires, (initiation de plaintes, se greffer à une procédure en cours), est donc un point qui durcit les convictions sur l'idée d'une exportation de la culture occidentale, favorable à l'homosexualité vers le continent africain. Ce piège de l'internationalisation des mouvements est fondamentalement en défaveur des actions en Afrique. Dans ce tandem international, au-delà du fait, incontestable, de l'homophobie dont sont victimes les personnes LGBTQ+, cette évidence de convergence dans les luttes masque le fait qu'elle soit avantageuse pour une minorité qui, au demeurant, est dominante de fait. C'est pourquoi les plus vigilants ont tendance à voir dans les mouvements proLGBTQ+ en

[3] Le queer est une théorie qui distingue le genre du corps sexué, remet en question le présupposé selon lequel l'hétérosexualité serait naturelle, et théorise le fait que « la norme de l'hétérosexualité » est un instrument essentiel du maintien d'un ordre genré binaire, caractérisé par des relations de pouvoir inégales entre les personnes genrées comme hommes et femmes.(Nabaneh *et al.* 2022)

Afrique un prolongement des combats menés dans le monde Euro-occidental, qui sert à la fois les intérêts de leurs minorités, mais aussi de la volonté expansionniste de leurs valeurs contre lesquelles il faut se dresser pour faire barrage. À ce titre, on peut observer que les enjeux actuels de la lutte dans le Nord et dans le Sud ne sont pas forcément les mêmes. En effet, les uns étant au niveau du droit au mariage pour tous, les autres encore au stade de la dépénalisation des personnes LGBTQ+. Malgré tout, force reste de voir et d'admettre l'évidence d'une forte solidarité entre les mouvements du Sud et ceux du Nord. L'état des lieux en ce qui concerne les forces en lutte contre l'homosexualité en Afrique subsaharienne fait voir qu'elles sont portées majoritairement par les religieux ou des Associations d'inspiration fortement religieuse. En la matière, les exemples font légion.

On s'attardera sur les contextes ougandais et camerounais où les religieux eux-mêmes, sans aucun semblant, sont descendus dans l'arène, et les contextes ghanéens et sénégalais où elles sont portées par des associations ou organisations, d'une part pour ne s'en tenir qu'à ces exemples parmi tant d'autres, puis d'autre part du fait de l'écho qu'ils ont eu et continuent d'avoir. Cela dit, les institutions chrétiennes (évangélistes et catholiques surtout) et musulmanes sont, sans conteste, les institutions les plus hostiles à l'égard des droits LGBTQ+ et qui donnent plus de voix en Afrique. Elles sont, de par leur nature, des actrices très influentes au regard de leur forte capacité structurelle et spirituelle à mobiliser, comme le fait si bien remarquer P. Awondo :

> Les évangéliques se sont manifestées par des actions politiques dans de nombreux pays en soutenant des projets de lois contre l'avortement ou contre l'homosexualité, en finançant des congrès pro-vie, etc. De ce point de vue, ils se rapprochent plus des formes d'actions des Hauts conseils islamiques dans les pays à majorité musulmane comme le Sénégal ou le Mali. Mais ils ont tous le même objectif et ils y travaillent de façon méthodique. Ils demeurent, avec les hommes politiques, les acteurs anti-genre les plus dangereux, car ils ont les moyens intellectuels et matériels, la structuration, les alliances nécessaires, et ils sont logiquement les plus importants dans les contextes africains. (Ndengue et al. 2022 : 122)

Pour ce qui est de l'Ouganda, il faut dire que depuis 2009, à travers sa loi anti-homosexualité proposée par David Bahati, ce pays s'illustre en bonne position dans le rang des pays très répressifs de l'homosexualité en Afrique. C'est un véritable hétérosexisme d'État qui s'y exerce avec une forte part d'implication sinon une forte incitation des acteurs religieux. Dans ce pays, les missionnaires évangélistes américains y sont depuis plusieurs décennies maintenant. Leurs actions ne se sont pas simplement cantonnées à des missions évangélistes, mais on note qu'ils se sont pleinement investis

dans les actions de développement auprès de l'État central en compensant ses incapacités aux niveaux des services sociaux de base tels que l'éducation, la santé, les orphelinats. Ces églises ont été et sont aujourd'hui encore de grandes bailleresses de fonds qui injectent assez là où l'État est limité. Leurs actions leur donnent la légitimité, et même la caution morale d'avoir des effets sismiques sur la politique intérieure du pays, et donc de commanditer certaines propositions de loi ou d'infléchir certaines décisions. Dans ce sens, la droite religieuse américaine agit dans la politique nationale Ougandaise par moments et bénéficie d'une attention inégalée auprès des autorités gouvernementales. On se souvient de ces campagnes qu'elle a menées contre l'adoption de lois qui protégeraient les personnes LGBT et à plaider pour leur répression. Ce n'est pas fortuit qu'en 2009, la conférence anti-gay organisée par le pasteur américain évangéliste Scoot Livery coïncide avec la proposition de loi anti-gay faite par David Bahati qui suggère la peine de mort aux homosexuels qui se livrent à une visibilité. Ce lien entre la proposition de loi et l'influence des évangélistes de droite est mis en exergue par Nick Hadikwa Mwaluko dans un texte fort parlant intitulé « Purger l'Ouganda des homos ». (Crémieux 2013 : 158)

Les églises évangéliques en Ouganda ont constitué et constituent encore de véritable va en guerre contre l'homosexualité en Ouganda. Elles ont contribué à attiser davantage l'escalade des violences envers les personnes LGBTQ+. D'ailleurs, à la suite de la conférence de 2009, une liste de 1000 photos d'homosexuels ougandais sera dévoilée dans un le journal Rolling Stone. Cette publication expose encore plus les personnes homosexuelles à la vindicte populaire et les met désormais, plus que jamais, dans une posture de menace permanente de la mort.

Au Cameroun, aussi, l'Église se positionne comme une forte institution anti-gay. Elle a d'ailleurs été à la base des forts mouvements de contestation et de violences à l'endroit des personnes LGBTQ+ et des autorités et riches hommes du pays, soupçonnés d'être des homosexuels. Faisant de l'homosexualité les causes des maux (pauvreté, chômage) qui minent le Cameroun, l'archevêque Victor Toneye Bakot insiste sur le fait, selon lequel l'accès à l'emploi de nos jours exigeait d'avoir des rapports sexuels de types homosexuels avec les hommes ou les femmes de la haute administration camerounaise. Selon Alice Nkom, avocate au Cameroun : « Suite à l'homélie de l'archevêque de Yaoundé dénonçant les homosexuels de la haute administration d'être responsables du chômage des jeunes, des listes d'homosexuels ont été publiées dans les journaux » (Crémieux 2013 : 175).

Dans le texte « Une Afrique homophobe », Awondo et al. (2013), montrent comment l'Église catholique au Cameroun a réussi à articuler homosexualité-pouvoir et pauvreté des jeunes. La fameuse liste publiée comportant des noms d'hommes riches, y compris certaines autorités politiques, et les attaques ciblée de l'archevêque de Yaoundé, étaient des stratégies et récits bien orchestrés pour faire monter la colère des populations et surtout de la jeunesse frappée par le chômage (parfois du fait de l'accès très difficile aux emplois qui reste encore soumis au jeu de la corruption), donc subissant l'extrême pauvreté, à se révolter. Par cette tactique, l'Église catholique y gagnait doublement : d'abord en réussissant le pari de détourner les populations d'autres formes de spiritualité telles que la Franc-maçonnerie, les rosicruciens, politiquement influents, puis ensuite celui de son combat contre l'homosexualité qui menace l'idéal chrétien fondé sur l'hétéronormativité. Cette tactique ne peine pas à porter fruits, car se nourrissant de cette conviction fort déjà ancrée dans cette partie de l'Afrique selon laquelle homosexualité et sorcellerie seraient indissociables[4]. En effet, pour se montrer patte blanche et faire la preuve de leur non-implication dans ce qui est servi, les autorités à travers le gouvernement se lancent dans la traque aux homosexuels.

L'exemple des contestations du côté musulman vient du Sénégal. Dans ce pays, l'ONG JAMRA et Le Front Islamique pour la Défense des Valeurs Ethiques sont des figures incontournables dans la lutte contre l'homosexualité. JAMRA est une ONG qui rassemble de nos jours plus de 48 associations et organisations musulmanes. Cette ONG est connue pour s'être beaucoup impliquée dans la lutte contre le VIH/ SIDA. Sa proximité avec le pouvoir central ne fait l'ombre d'aucun doute au regard de ses incursions régulières dans les débats politiques et les questions qui touchent à la société sénégalaise d'une manière générale. Depuis les années 1980, cette ONG se positionne au premier rang dans une va en guerre contre l'homosexualité au Sénégal. Dans sa lutte contre le VIH/ SIDA, elle n'a pas manqué de jeter l'opprobre sur les HSH en mobilisant l'argument du taux de prévalence dans ce milieu, toute chose qui a suscité une stigmatisation de cette communauté. Son rôle dans l'escalade des violences homophobes au Sénégal a été précédemment montré. Quant au Front Islamique pour la Défense des Valeurs Ethiques (FIDVE), elle est plus récente que JAMRA. Elle prend forme à partir de 2008 suite

[4] Aterianus-Owanga, « L'émergence n'aime pas les femmes ! » Hétérosexisme, rumeurs et imaginaires du pouvoir dans le rap gabonais (2012). Tonda, Joseph, « La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon) » (2002) et « Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon) »(2006).

l'affaire du mariage gay et de l'abandon de poursuite contre les personnes inculpées à l'époque, qui a tant fait couler beaucoup d'encre et qui a marqué un tournant important dans la question homosexuelle au Sénégal. Comme sa consœur JAMRA, elle s'est constituée à partir d'une vingtaine d'associations islamiques et de plusieurs leaders musulmans. L'organisation a beaucoup durci le ton dans la lutte en considérant que des lobbies étrangers en soutien aux organisations gays et lesbiennes sur le continent masqueraient leurs luttes derrière des soi-disant droits humains.

Au Ghana, ce sont des organisations telles que la National Coalition for Proper Human Sexual Rights and Family Values (NCPHSRFV, Coalition nationale pour les véritables droits humains sexuels et les valeurs familiales), créée en 2013 par l'avocat Moses Foh-Amoaning (Nabaneh et al. 2022) et essentiellement composée de chretiens, de musulmans et de traditionnalistes ou Promotion of Proper Human Sexuality and Ghanaian Family Values Bill, entre autres, qui portent le combat. La première avait fait, on se rappelle, une proposition d'une loi anti-LGBTQ. La deuxième, Promotion of Proper Human Sexuality and Ghanaian Family Values Bill, s'était faite remarquer en 2021 en déposant au parlement un projet de loi dont les ambitions clairement formulées étaient de finir avec toutes les actions en faveur des personnes LGBTQ+ au Ghana. Le projet visait à condamner à 10 ans d'emprisonnement les personnes LGBTQ+ et leurs allié.es ; tout militantisme en faveur des droits des personnes LGBTQ+ à travers tout type de média. En même temps, le même projet contenait des incitations à des violences envers les personnes LGBTQ+ puisqu'il considérait de telles violences comme délits mineurs qui pouvaient être assortis d'une amende. Pire, ledit projet de loi légalisait des thérapies de conversion et les opérations chirurgicales non consenties sur les personnes intersexes.

On aura donc remarqué, la majorité des organisations et des voix anti-homosexualité sur le continent ont en commun la non-reconnaissance de la pratique homosexuelle et s'appuient sur le narratif selon lequel elle serait étrangère à l'Afrique et à ses valeurs. Pour eux, l'orientation sexuelle des africain.es est sans embrouille hétérosexuelle, incompatible avec l'orientation homosexuelle. Ces luttes ainsi que les arguments mobilisés trouvent un écho retentissant grâce à leur internationalisation qui les met en synergie avec d'autres organisations du Nord ayant un pouvoir politique et économique assez intimidant. Les cas d'accointances de l'écho des luttes des organisations anti-LGBTQ en Afrique avec celles Euro-occidentales sont illustratifs. Les seuls exemples de Family Watch International (FWI, Observatoire international de la famille), (Presidential

Emergency Plan for Aids Relief – PEPFAR), World Congress of Families (WCF, Congrès mondial des familles), suffisent pour convaincre. Pour ce qui est de Family Watch International (FWI), « Observatoire international de la famille », une organisation Ultraconservatrice, elle a su articuler sa lutte avec le programme « Comprehensive Sexual Education » (Éducation complète à la sexualité, ECS) des Nations Unies. Ce programme des Nations unies pour les organisations anti-LGBTQ+ dissimulerait des intentions d'enseigner aux enfants l'usage des préservatifs, avoir des rapports sexuels, accéder à l'avortement et surtout l'acceptation des pratiques homosexuelles comme quelque chose de tout à fait normal. S'alignant sur cette compréhension du programme, en fin de l'année 2019, Sharon Slater, présidente de FWI organisation mettait en garde les ghanéen.nes contre les dangers dudit programme. Quant à World Congress of Families (WCF, Congrès mondial des familles), une organisation d'obédience conservatrice initiée par des nord-américain·es et russes et basée aux États-Unis, son action a été plus visibles dans l'appui financier aux organisations ou aux actions de certaines organisations sur le terrain. Elle a notamment financé une conférence régionale antiLGBTQ+ à Accra (Nabaneh et al. 2022). On note que la même organisation aurait des liens étroits avec FPI « Family Policy Institute » ou (Institut de la politique familiale) une organisation Sud-africaine qui fait partie de ses membres depuis 2007 et aurait aussi des liens avec la FWI de Sharon Slater ou avec « UN Family Rights Caucus »), ce réseau mondial pro-famille luttant pour la sacralité de la vie, le mariage, la famille naturelle, les droits et la protection des parents et des enfants et les libertés religieuses.(Nabaneh et al. 2022). Les liaisons sont parfois très flagrantes également à travers la rhétorique des convervateur-rices américain-nes qui est, centralement construite sur l'idée que les actions proLGBTQ+ seraient anti-famille et avec des valeurs diamétralement opposées à celles africaines ; la famille et les valeurs qu'il faut absolument préserver de l'invasion occidentale qui opère à travers la théorie du genre. Le PEPFAR « Presidential Emergency Plan for Aids Relief » une politique américaine de lutte contre le SIDA en tant que stratégie américaine en réponse à la pandémie, dans le cadre de la mise en œuvre du plan d'Urgence de lutte contre le VIH/SIDA. Cette politique est portée sur le terrain par les FBO « Faith -Based Organisations », organisations à confession religieuse chrétienne évangélique, qui sont issues d'un projet des ultraconservateurs. Les FBO ont été d'un puissant apport en Afrique du Sud comme au Ghana des acteurs très déterminants dans la montée des voix anti-LGBTQ+ et surtout dans les lobbyings auprès des décideurs politiques. Sur le terrain,

comme le souligne Carmen Mzemba, ce sont les associations antigays qui bénéficient préférentiellement des financements du PEPFAR :

> Le ton moralisateur à l'endroit des pays hôtes ainsi que la coloration idéologique et religieuse des programmes exécutés sur le terrain par les FBO laissent perplexe. À cet égard, les discours de ces FBO et des autorités du PEPFAR tendent à classer les populations en deux groupes. Le premier groupe dit « normal » est identifié comme ayant un bon comportement (respectant les principes de la religion chrétienne) sujet à faible risque de contamination. Le second groupe représente les personnes « hautement vulnérables » ou « à risque » dont le « mauvais comportement » les disqualifie d'avance pour bénéficier du financement du programme PEPFAR. (Crémieux 2013 : 43-44)

Les FBO se sont montré comme des bras exécutants du PEPFAR par l'incarnation de la morale chrétienne dont ils font montre sur le terrain. D'ailleurs, dans leurs actions de sensibilisation, elles mettent l'accent sur la stratégie AB-C : Abstain, Be faithful, Use Condoms : (Abstinence, Fidélité, Préservatifs) avec un faible accent mis sur le C en vue de faire la promotion d'un certain mode de vie conforme aux principes chrétiens. Il est évident que la neutralité de Washington à travers le PEPFAR quant aux personnes affectées par le VIH/SIDA et partant des homosexuelles se trouve mise en cause. Le PEPFAR a renforcé, à travers son alignement religieux les actions homophobes déjà sur le terrain. Même si, à partir de 2012 avec le gouvernement Obama, le programme s'ouvre désormais aux personnes « à risque », il demeure que le PEPFAR a joué un rôle important dans l'exacerbation des actions homophobes sur le continent en mêlant politique gouvernementale et religion. S'il est vrai que le terrain montre une montée en puissance les mouvements et organisations anti-homosexuels en Afrique, il reste aussi vrai que cela ne devrait pas servir de voile obscur à d'autres actions qui s'inscrivent dans une dynamique contraire.

1.3.2 Les pro-Homosexualité

D'une manière générale, on constate de plus en plus sur le continent la présence d'actions militantes de défense et de protection des personnes LGBTQ+ soit à travers des Organisations féministes ou de défense des droits de l'homme, soit par des ONG de développement qui font de la prise en compte du genre dans leurs actions. Une vue d'ensemble laisse voir que dans les zones anglophones comme au Ghana, au Nigeria, en Ouganda, etc. les voix sont plus fortes que dans celles francophones. Fatou Sow, qui faisait d'ailleurs, le constate dans le paysage sénégalais, disait : « La question LGBT n'est pas posée de manière ouverte par les mouvements féminins, car elle est dénoncée, par

toutes les opinions publiques et religieuses, comme un « acte contre-nature » (Ndengue et al. 2022 : 122). Dans les zones francophones, la lutte est plus souterraine et dissimulée, d'une manière enrobée dans d'autres actions, afin de ne pas attirer l'attention des autorités ou des populations. Deux grandes études sur la militance LGBTQ+ à savoir, celles de 2016 intitulée « Nous Existons » et de 2021 « Doundou : Cartographie de la mobilisation communautaire LGBTQI en Afrique de l'Ouest[5] » permettent d'observer les actions en œuvre sur le terrain, surtout en contexte Ouest-africain. Les deux études s'accordent pour reconnaître que, d'une manière générale, en dépit de quelques particularités, le contexte reste difficile au regard du contexte juridique :

• La criminalisation explicite en vertu, généralement, des lois d'héritage colonial « anti-sodomie » ;

• La criminalisation implicite en vertu de textes vagues condamnant les actes « impudiques » ou « contre-nature » ;

• Le vide juridique où la loi ne criminalise pas les pratiques homosexuelles, pas plus qu'elle ne protège les droits des personnes LGBT ;

• La protection juridique avec reconnaissance explicite des droits des personnes homosexuelles (seulement au Cap-Vert).

Malgré tout, l'audace et la volonté font que des actions sont de plus en plus engagées sur le terrain. L'enquête de ISDAO « 'Initiative Sankofa d'Afrique de l'Ouest » de 2021 montre que des organisations s'engagent et articulent leurs luttes autour de thématiques diverses et émergentes telles que l'âge (African Queer Youth Initiative et l'Association Big Mama) ou encore la coexistence de la religion et des identités LGBTQI (Interfaith Diversity Network of West Africa - IDNOWA) ou la nature même du militantisme (collectif Emma L'infos). La même enquête révèle l'existence de plus de 166 organisations, avec environ 10 % en milieu non-urbain.

Dans le cas du Burkina Faso, on trouve quelques organisations militantes et de défense des droits des personnes homosexuelles. Les plus connues sont Queer African Networking Youth Centre (QAYN), fondé en 2010. C'est l'une des plus importantes des Organisations. Cette organisation se définit comme un réseau régional de jeunes LGBT

[5] Le rapport d'enquête est jusque-là interne. Nous l'avons obtenu par l'intermédiaire de la structure elle-même qui désire garder le rapport que pour ses membres internes et ses collaborateurs. La version synthétisée est par contre accessible en ligne.

en Afrique de l'Ouest avec un point d'honneur accordé aux lesbiennes, groupe très souvent victime de négligences dans les programmes de lutte contre le VIH/Sida destinés aux hommes qui ont des relations sexuelles avec d'autres hommes. La force d'action de cette organisation réside non seulement dans son envergure sou régional, mais aussi dans son approche scientifique qui documente la réalité du phénomène. C'est elle d'ailleurs elle qui conduit l'étude de 2016. Patric Awondo la présente en ces mots :

> Il s'agit d'un véritable vivier de féministes et de militant·es LGBTQI+, voire écologistes, présents au Ghana, au Burkina, au Bénin. Ils sont fortement engagés dans une réflexion critique sur les expériences locales du genre et de la discrimination, et ils sont également soucieux de l'efficacité de leur lutte et ouverts à l'intersectionnalité, à l'anti-genre, à l'anti-impérialisme, etc., du moment que cela leur donne les armes dont ils ont besoin pour le changement. (Ndengue et al. 2022 : 125)

À côté de QAYN, on a deux autres associations connues dans le paysage : LAMBDA et Alternative Burkina. La première, selon Swedish International Development Cooperation Agency (SIDA), (Suède sept. 2012), est plus spécialisée dans l'offre de services de conseil et de soutien de ses membres en vue de les accompagner à surmonter les sentiments de culpabilité et de rejet social. C'est donc une association engagée pour le bien-être de ses membres. Ces actions ne sont pas ouvertes sur le public. Elle travaille aussi à la mobilisation des ressources financières. La deuxième, Alternative Burkina se veut être une organisation de défense et de protection des droits des personnes LGBT. Elle mobilise des fonds et soutien les groupes de HSH dans les différentes régions du pays. Alternative Burkina fait aussi du plaidoyer. Dans nos enquêtes, on a pu constater qu'elle a fait quelques démarches auprès du Ministère des Droits Humains courant 2014-2015 pour plus de protection des personnes homosexuelles. C'est aussi elle, après l'affaire « chasse aux pédés » dans la ville de Bobo-Dioulasso en 2015, qui a mené une enquête pour documenter l'affaire et l'a même portée au Ministère des Droits Humains de l'époque.

On ira en Ouganda avec l'ONG SMUG « Sexual Minorities Uganda » pour le cas des pays anglophones. Le choix de ce pays n'est pas fortuit en ce sens qu'il est un exemple de la lutte acharnée menée par les organisations de défense des droits LGBTQ, mais aussi l'homophobie d'État. Il faut dire que l'amplification de l'homophobie dans ce pays a commencé à se manifester à partir de 2000, suite à ce qui est considéré comme une « extraversion des politiques nationales autour de la diversité sexuelle et de genre » (Slootmaeckers et Bosia 2023). Cette extraversion des politiques nationales se vit dans un double flux qui est l'internationalisation des politiques intérieures affectées par la

question LGBTQ et par la localisation de l'international à travers les combats internationaux des mouvements LGBTQ qui trouvent échos dans le pays. Dans ce contexte, on a constaté une coalition des autorités locales avec des acteurs internationaux pour faire barrage à ce qu'on a appelé le « péril gay », un projet qu'on estime porté par les néolibéralismes et démocrates occidentaux, par l'adoption de mesures très coercitive à l'égard des personnes LGBTQ. Les années 2002 voient ainsi l'afflux des acteurs internationaux (homophobes et homophiles), de capitaux, de formation des acteurs étatiques et leaders d'ONG, etc. La redéfinition constitutionnelle en 2004 du mariage, qui s'est suivie de la loi pénalisant l'homosexualité et de la loi de 2009 visant la peine de mort pour « homosexualité aggravée » ont renforcé la pression sur les personnes et les groupes LGBTQ qui ont été contraints de rendre la résistance encore plus chaude. C'est ainsi qu'on verra à l'œuvre des organisations telles que l'ONG SMUG « Sexual Minorities Uganda », « Queer Younth Uganda », « Trangender Equality Uganda ». « Sexual Minorities Uganda » est créée en 2004 en réponse à l'injustice des programmes de lutte contre le SIDA qui négligeaient ou excluaient les minorités sexuelles des financements du Programme américain (PEPFAR) « Plan Présidentiel d'Urgence d'aide à la lutte contre Sida » (inspiré par les conservateurs chrétiens). Elle est basée à Kampala. Elle défend la communauté gay, lesbienne, bisexuelle et transgenre d'Ouganda. Cette ONG est célèbre à travers David Kato, figure emblématique du mouvement et célèbre militant en faveur des personnes LGBT, assassiné en janvier 2011, et aussi par sa brillante participation en 2009 à la conférence sur les droits de l'homme en dénonçant les violations dont font objet les minorités sexuelles et de genre.

En plus de ces acteurs de luttes sur le terrain, on trouve des organisations qui participent au combat par le biais des financements (exemple d'ISDAO et Féminisme en Action) et d'autres par des formations ciblées (exemple d'AQYI). On s'attarde entre autres sur ISDAO et Féminisme en Action. ISDAO « 'Initiative Sankofa d'Afrique de l'Ouest », si on peut le dire, est la résultante de l'enquête de 2016 réalisée par Queer African Networking Youth (QAYN). L'ISDAO a été créée à la suite l'enquête régionale, matérialisée par le rapport « Nous existons » (Armisen et al. 2016). C'est elle qui conduit cinq ans plus tard l'enquête de 2021 « Doundou : Cartographie de la mobilisation communautaire LGBTQI en Afrique de l'Ouest » dans 9 pays de l'Afrique de l'Ouest (Bénin, Burkina Faso, Côte-D'ivoire, Ghana, Libéria, Mali, Nigéria, Sénégal et le Togo), plus grande en envergure parce que prenant en compte les 3 pays anglophones que sont

le Ghana, le Liberia et le Nigeria. Elle est reconnue comme le premier fonds qui appuie les mouvements LBGTQI et des activistes engagé.es dans ce sens en zone Ouest-africaine et est entièrement dirigée par des militan.es LGBTQI dans cet espace.

Quant à « Féminisme en Action », elle opère depuis 2021 dans 30 pays du Sud en tant qu'une initiative intersectionnelle. Elle est une initiative née d'une synergie d'action entre trois ONGs à savoir Care France, Equipop et Oxfam France et trois fonds féministes, le Fonds pour les Femmes en Méditerranée (FFMed), le Fonds pour les Femmes Francophones (XOESE) et l'Initiative Pananetugri pour le Bien-être de la Femme (IPPF), (ONG Burkinabè) en vue de répondre aux besoins de ressources auxquelles font face les organisations de défense et de promotions des droits des femmes et des minorités sexuelles. À travers le Fonds de Solidarité avec les Organisations Féministes (FSOF) piloté par le Ministère de l'Europe et des Affaires Étrangères (MEAE) et l'Agence Française de Développement (AFD), Féminisme en Action s'attaque aux inégalités de genre à travers 4 axes d'interventions : Droits et Santé Sexuels et Reproductifs (DSSR), lutte contre les violences basées sur le genre (VBG), renforcement du pouvoir économique des femmes et l'accès aux droits. Son implication dans le financement et l'accompagnement des actions de l'ONG Woman African Freedom Côte-D'ivoire ou de l'Association Afro Bénin est sans contexte et d'un effet d'impact fortement reconnu. Pour ce qui est de Woman African Freedom, Féminisme en Action l'appui dans le cadre de son projet « Connexion Femmes » qui vise à faire évoluer les perceptions des communautés sur les lesbiennes. Quant à l'Association Afro Bénin, c'est son projet « Mon corps et Moi » qui ambitionne, à travers des séances publiques, une information des communautés sur l'éducation à la sexualité et le droit de disposer librement de son corps.

Pour autant, il serait mirifique de considérer que la prolifération des organisations de défense et de protection des LGBTQI (plus de 166, rien qu'en Afrique de l'Ouest, sans les activistes indépendants) est un signe d'un aménagement qui serait favorable aux minorités. Même si quelques progrès ont été réalisés, les difficultés, les obstacles demeurent encore énormes. En effet, dans bon nombre de pays, la majorité des organisations n'existe que par l'action sans reconnaissance officielle. Certaines sont même dans la clandestinité ou masquent leurs actions dans d'autres types d'actions acceptées. Pour ce qui est du contexte Burkinabè, seulement Queer African Networking Youth (QAYN) s'affiche clairement comme une organisation identitaire de défense des droits LGBT et se revendique comme telle. On peut considérer qu'elle tire cette audace

de par sa dimension sous régionale qui peut être une sorte de couverture pour ses militant.es burkinabè. Elle reste malgré tout sans reconnaissance administrative, car sa demande de récépissé n'est jusque-là pas traitée par l'administration, alors qu'elle existe depuis 2010 (QAYN juill. 2015). Alternative Burkina, quant à elle, brille par sa clandestinité, sauf par des actions isolées et discrètement conduites. Nous avons d'ailleurs tenté en vain à plusieurs reprises d'entrer en contact avec le premier responsable de cette association depuis 2021. L'association LAMBDA est enregistrée et a une reconnaissance officielle, mais pas en tant qu'une organisation de défense et de protection des personnes LGBTQ, mais comme une association qui milite en faveur des personnes marginalisées et aliénées. Et il faut dire que bien des associations et organisations fonctionnent aujourd'hui encore comme LAMBDA en intégrant d'une manière diffuse les préoccupations LBGTQ dans des programmes et projets de lutte contre le VIH/SIDA, de l'intégration du genre, etc. Cette réalité est suffisamment indexée par plusieurs rapports (Allison août 2013, dans la revue Africa in fact, Rodenbough juillet 2014, QAYN 2015, ISDAO 2021, etc.) dont celui de Country Reports on Human Rights Practices qui résume la situation en ces mots : « Sans statut légal dans le pays, les organisations LGBT existaient officiellement. Les tentatives répétées des organisations LGBT pour s'enregistrer auprès du ministère de l'Administration territoriale, de la Décentralisation et de la Sécurité n'ont pas donné de résultats, et aucune explication n'a été fournie pour expliquer ces refus » (É.-U. 25 juin 2015 : 27). Ces difficultés de reconnaissance et le recours à la ruse pour exister constatés au Burkina Faso sont partagées par les organisations consœurs dans les autres pays de l'Afrique en général. Le rapport d'enquête d'ISDAO 2021 estimait que 81 % des organisations étaient dans cette posture dans les 9 pays de la zone de l'enquête. Le rejet ou le silence administratif ainsi que la peur de se voir livrer à la vindicte populaire explique cet état de fait. En outre, ces obstacles administratifs sont encore amplifiés par le manque d'accès de ces organisations et associations à des financements ainsi que des difficultés d'accès des personnes LGBTQ+ (avec un accent prononcé pour les trans et de genre non binaire), à accéder aux études, aux emplois et de manière plus générale, à jouir de leurs droits socio-économiques.

On aura donc compris que le contexte subsaharien reste et demeura encore pendant bien longtemps un terrain de contestation entre anti et pro homosexualité et que le contexte évolue positivement par moment avec la création de conditions minimum de protection pour les personnes LGBTQ+ par endroit, mais aussi de régression sous d'autres tropiques

(modification du code de la famille au Burkina Faso et pénalisation de l'homosexualité en cours, phénomène « woubi » en Côte-D'Ivoire etc.).

CONCLUSION

En somme, ce chapitre qui aura été le lieu de clarifier les concepts essentiels pour la suite des analyses qui seront entreprises dans le cadre des autres chapitres qui suivront. Il a permis de faire voir combien sont complexes les concepts de l'« homosexualité » et de l' « homophobie ». Le premier concept, nous avons tenté de le distinguer de certaines notions comme le « pédé » couramment utilisé dans certains contextes et surtout en Afrique. Cette distinction laisse voir que le concept peut être brouillé et être chargé de certaines perceptions qui sont loin de correspondre à ce qu'il est. En effet, l'homosexualité prend en compte plusieurs de paramètres pour se poser pleinement dans sa définition, notamment l'attirance sexuelle, l'activité et l'assomption de l'identité homosexuelle et la capacité à s'identifier comme homosexuel ou l'homosexualité avérée. La même complexité s'est laissé entendre dans la tâche de clarification de l' « homophobie » qui, depuis ses premières apparitions, n'a cessé de se charger de sens et de déclinaisons telles hétérosexisme, Homosexisme, hétéronormativité, etc., déclinaisons que l'on a regroupées sous les appellations d'homophobie affective et d'homophobie cognitive. On retient pour autant que dans le cadre du travail, nous allons prendre en notre compte les variations de sens de l'homophobie dans ses trois approches dans un souci de complémentarité ; que le champ géographique couvert par l'analyse de l'homophobie dans ce travail qui celui de l'Afrique au Sud du Sahara de façon générale, offre un état des lieux marqué par une par existence d'acteurs différents du point de vue de leur positionnement par rapport à la question, justifiant le mérite que soit consacrée une réflexion sur le phénomène.

2. HISTORICISATION DES PRATIQUES SEXUELLES ENTRE PERSONNES DE MÊME SEXE ET PRATIQUES ASSIMILÉES

INTRODUCTION

Les discours mobilisés aujourd'hui pour justifier de l'homophobie en contexte africain ont une rhétorique préférée qui revient très souvent en boucle : celle de son origine Euro-occidentale. Comme pour leur donner raison, les traces de l'histoire de l'homosexualité en Afrique transparaissaient difficilement dans les travaux scientifiques, bien que l'on retrouve des textes pionniers, alors même que lorsqu'il s'agit de remonter aux origines gréco-romaines, la littérature est très prolifique. La rareté de travaux se justifierait si l'on en croit certaines hypothèses formulées par Gueboguo (2006) : d'une part, celle de la tradition d'oralité qui servit à la pensée dominante d'exclure ce biais de savoir des autres possibilités. D'autre part, il y a l'hypothèse qui va de cette posture qui a décrété arbitrairement les sociétés africaines de « sociétés primitives », « statiques » et qui induit les anthropologues, sociologues, historien.nes etc., à penser que le contexte africain, très contraignant en termes de normes sociales, de valeurs coercitives de la liberté n'aurait permis la pratique de telles « déviances sexuelles ». On peut cependant trouver des textes pionniers sur une certaine historicisation de la question chez certains auteurs. L'Afrique était-elle vraiment étrangère aux pratiques sexuelles entre personnes de même sexe ? Comment expliquer la non-reconnaissance de l'existence de ces pratiques qui est exprimée de nos jours par une forte réprobation des homosexuels ? Le passé colonial aurait-il été un des processus qui a débouché aujourd'hui sur une sorte de perte de mémoire historique de ces pratiques au point d'expliquer leur non-reconnaissance ? Pour répondre à ces ambiguïtés et paradoxes soulevés par les présentes interrogations, le chapitre-ci se fixe pour vocation d'inscrire l'homosexualité dans une historicité en réfléchissant sur le phénomène et ses manifestations dans le contexte subsaharien Précolonial, Colonial et Postcolonial.

2.1 PÉRIODE PRÉCOLONIALE ET FORMES D'EXPRESSION DE L'HOMOSEXUALITÉ

Construire un discours sur les rapports intimes entre des personnes de même sexe en Afrique pose d'énormes difficultés en termes de ressources. Cependant, loin des contestations virulentes, certains travaux sont parvenus à mettre en évidence l'existence du phénomène qui s'est exprimé sous des formes et modes variés sur le continent. Selon Louis-Georges Tin dans un entretien accordé à Anne Crémieux : « Quand les colons européens arrivèrent en Afrique, ils ne manquèrent pas d'observer les pratiques sexuelles qui avaient cours sur le continent. Des unions pédérastiques avaient lieu chez les guerriers zoulous […], chez les Kololo-Lozi de Zambie, ou chez les Azandes, en République Centrafricaine » (Crémieux 2013 : 14).

Sans trop de prétention, des travaux ont tenté de mettre dans un discours scientifique les traces des formes de pratiques sexuelles entre personnes de même sexe en Afrique avant l'arrivée du colon, parfois très suspecté d'avoir introduit ces pratiques. On présentera certaines de ces tentatives.

2.1.1 L'existence d'une sémantique

Ils sont nombreux les discours qui tentent de nier l'existence de la sexualité entre personnes de même sexe en Afrique précoloniale, en ayant recours au fait de l'inexistence d'une catégorie sociale correspondant à ce groupe de personnes. On considère que l'inexistence d'une telle catégorie justifie l'absence de mots ou de concepts qui désignent ou décrivent pleinement l'homosexualité et autres formes d'identités. Pourtant, certains auteurs vont à contre-sens d'une telle logique en montrant qu'il y a une sémantique très riche dans les langues des sociétés africaines qui nomment à suffisance l'homosexualité, et même avec toutes les nuances possibles que l'on peut retrouver dans nos discours contemporains. Gueboguo (2006), dans le souci de montrer la non-étrangeté de la pratique homosexuelle et les pratiques assimilées aux sociétés africaines, a exploré les langues dans certaines sociétés africaines :

> À partir de cette précision sémantique, il sera donc nécessaire de ressortir les thèmes relatifs à l'homosexualité, la pseudo-homosexualité ou aux homosexualités dans certaines langues africaines. Il faudra avant tout préciser que ce ne sont pas toutes les langues africaines qui ont des notions relatives aux réalités conceptualisées ci-dessus. Cependant, certaines sociétés en Afrique communiquent à l'aide de langues où il est possible d'observer que ce vide conceptuel et linguistique est comblé. (Gueboguo 2006 : 4)

Sur la base du travail de Gueboguo, on peut être en mesure de voir comment l'homosexualité et certaines pratiques qui lui sont proches sont exprimées et nommées :

- *Sexe chez les hommes*

La pratique sexuelle chez les hommes en Afrique se manifeste à travers le sexe anal ou par la masturbation. Sa réalité se traduit à travers certaines formes d'expression langagière que l'on trouve dans le lexique des peuples qui l'ont connue. On en dégagera à la lecture de l'auteur quelques cas un peu partout dans l'Afrique précoloniale.

En Angola, il était courant la pratique de la sodomie parmi les hommes. Cette pratique se laissait observer surtout chez les peuples « Quimbandas ». L'expression utilisée dans ce groupe ethnique pour désigner les hommes entretenant des rapports sexuels avec les personnes du même sexe était également « Quimbandas ». Une des spécificités de ce groupe ethnique était que les hommes pratiquant la sexualité avec les individus de même sexe étaient aussi atypiques par leur non-respect du code vestimentaire. En effet, ceux-ci s'habillaient avec des tenues considérées comme l'identité vestimentaire des femmes. Le « Ganga-ya-Chibanda » qui est le grand prête et en même temps le superintendant des sacrifices rituels, était par exemple toujours habillé en femme et ce même en dehors du cadre de l'office rituel. Cela lui valut le nom de « grand-mère ». Ce maître spirituel, de par sa position sociale, était aussi révélateur de comment la transgression de certaines règles était aussi une forme de privilège qui est reconnue à certaines personnalités dans l'ordre hiérarchique des sociétés africaines. Cette transgression vestimentaire et bien d'autres lui étaient tolérée par son groupe ethnique et n'étaient pas considérée, en ce qui le concerne, comme un écart en termes de conduite ou de comportement.

Au Nigeria, chez les Haoussa peuples du Nord Nigeria, on trouve des expressions pour désigner la sexualité masculine. Ainsi, trouve-t-on par exemple le vocable « kashili » pour désigner de façon générique la pratique sexuelle qui a lieu entre les hommes. Cependant, il existe d'autres expressions, certaines d'entre elles sont moins précises et d'autres sans aucun flou. D'abord, le « daudu ». Ce mot, initialement, c'est-à-dire dans sa conception première, tire son essence dans une institution culturelle connue sous le nom de « dan daudu » qui est le pluriel de « Yan daudu », désignant littéralement le fils de Daudu. Le daudu est utilisé en référence à la pratique des hommes qui agissent comme des femmes et qui couchent avec les hommes. Ils jouent par ailleurs le rôle d'agents de prostituées : kawalai, des sortes de proxénètes ou d'agents intermédiaires. Or, dans sa conception

culturelle, lorsqu'on utilise « kawalai », c'est pour mettre un point d'honneur sur la dimension genre plutôt que celle de la sexualité. Ensuite, lorsqu'il est question de sexualité entre les dan duadu, c'est-à-dire au sein du groupe, il est utilisé le vocable « kifi » pour désigner en d'autres termes le lesbianisme. « kifi » sert à distinguer avec clarté la simple rencontre entre Yan duadu. Dans ce cas, ils utilisent k'awaye (copines). Alors même que les parties prenantes ont incontestablement un phénotype d'hommes, leur comportement les fait socialement basculer du côté du genre féminin et la sexualité qu'ils entretiennent entre eux est alors identique à celle que des femmes phénotypiquement parlant auront entre elles. « kifi » désigne non seulement le type de relation sexuelle entre les dan duadu, mais surtout un modèle de rapport sexuel intergénérationnel parce que n'ayant en principe lieu qu'entre des hommes égaux du point de vue du statut social.

Enfin, chez les mêmes peuples, on rencontre l'expression « masu harka », abrégée « masu yi »,(ceux qui le font ! (la chose)), qui désigne avec précision les relations sexuelles avec les hommes. Elle signifie de façon littérale « ceux qui font la chose ou l'affaire ».

Les vocables « K'wazo » désignant le pédicon ou le partenaire insertif et « baja » le pédiqué ou le partenaire réceptif dans ce genre de rapport sexuel, viennent compléter la richesse sémantique de ce peuple sur la sexualité entre les personnes de même sexe.

Les vocables désignant le partenaire insertif ou le partenaire réceptif sont bien en évidence dans le langage de certains peuples. Au Zanzibar en région tanzanienne, par exemple, la pénétration anale passive est appelée kufira et le Kufirwa désignant le fait d'être pénétré de façon anale. En kiswahili, « mke-si mume », les homosexuels, hommes ou femmes ayant un rôle passif lors des actes sexuels, était l'expression utilisée. Elle signifiait littéralement « la femme n'est pas l'homme ». Le même vocable se référant aux partenaires insertif ou réceptif se voit en Afrique Australe dans le langage très proverbial des Hottentots (l'un des groupes représentatifs de la région), plus précisément chez les Ovambos. « Eshengi (pluriel ovashengi) désignait l'homme efféminé qui est réceptif dans les relations sexuelles anales. Toujours dans la même région, cette fois-ci chez les Hereros ou Ovahereros, on découvre l'existence de la pédérastie masculine débouchant à une pénétration anale à travers l'existence de l'expression « okutunduka vanena », signifiant la façon de « monter les garçons », comme l'on monte les taureaux.

Au Botswana, on trouve une expression désignant la sexualité entre les hommes, mais une particularité non moins négligeable. Dans cette région, Gueboguo faisait remarquer

de l'existence de l'expression « matanyola » pour désigner la pratique sexuelle entre les hommes. La spécificité de cette expression se trouve même dans le rapport qu'entretient le peuple botswanais précolonial avec le genre et la sexualité. En effet, « matanyola » dans sa pratique ne posait pas genre et sexualité en opposition ; de telle sorte que les hommes qui avaient des rapports sexuels entre eux pouvaient passer de cette sexualité à celle avec le sexe différent, c'est-à-dire avec une femme. Il était donné de voir que les hommes qui la pratiquaient étaient, de fait, mariés à des femmes. On termine ces quelques exemples de sémantiques sur la sexualité entre les hommes chez Gueboguo avec celles renvoyant à la masturbation.

Angola, précisément chez les Wawihé), « okulikoweka », désigne le rapport sexuel entre hommes ou littéralement le rapport sexuel mâles - mâles. Elle peut désigner aussi le rapport sexuel femelle-femelle. La même expression est utilisée pour désigner aussi le rapport sexuel entre femmes. Il est reconnu que la pratique de la masturbation mutuelle était chose courante chez ce peuple. Cette pratique avait aussi bien lieu dans les relations sexuelles entre personnes de même sexe qu'entre personnes de sexe différent, c'est-à-dire hétérosexuel. Dans le « okulikoweka », le coït interfemoral ou coït intercrural appelé « otjizenja » y était courant, pour ne pas dire la règle, comme chez les guerriers Azandé de Buganda (Evans-Pritchard 2012) où cette forme de sexualité était essentiellement exercée par les frottements du pénis entre les cuisses du partenaire où les cuisses simulent le vagin. Chez les mêmes peuples Wawihé de l'Est, lorsque la masturbation se fait par les frottemments des glands des pénis les uns aux autres, elle est appelée « digitatio » ou « kuzunda ».

Chez les peuples Hottentos du côté de l'Afrique australe comme les Hereros ou Ovahereros, la masturbation était une sexualité pratiquée. Lorsqu'elle est exercée de manière solitaire, ils la désignaient par les expressions « okurikuatisa », « okuripikapikisa » et « okutirahî ». Lorsque qu'elle est mutuelle comme dans le cas de l'onanisme mutuel (dans les rapports entre hommes ou entre femmes) elle est appelée « okutjanda omuzu », « okukara omuzu », « okurareka 'mukuao », notamment chez les Hereros. Toujours en Afrique Australe, mais chez les Kaffirs, plus exactement chez les Ngoni encore appelé Xhosa, la masturbation solitaire est désignée par l'expression « gûi-gûisen », littéralement rendre son corps (pénis) raide, et celle mutuelle est appelée « ôa-/ huru » ou « huru ». Cette richesse de la sémantique laisse voir que des pratiques sexuelles entre les hommes

ont connu une expression en Afrique précoloniale. Mais cette sémantique ne reste pas par ailleurs muette sur la sexualité entre femmes.

- *La sexualité chez les femmes*

La sémantique sur la sexualité entre les femmes n'est pas aussi riche que chez les hommes. Cet état de fait est indissociable de l'invisibilisation de la sexualité des femmes en général et particulière de celle entre femmes. Néanmoins, du travail sémantique fait par Gueboguo, on retrouve des expressions qui renvoient à des pratiques sexuelles entre femmes chez certains peuples.

En Tanzanie, précisément à Zanzibar, deux (02) expressions étaient usitées pour désigner les pratiques lesbiennes « kusagana ». Lorsque que l'acte sexuel entre femmes se passe par ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui le « cunnilingus », il est exprimé par le mot « kulambana » qui vient de kulamba qui veut dire lécher, donc, le fait de se lécher mutuellement. Dans le cas où les relations sexuelles avaient lieu entre elles par l'introduction d'objets, général le bois d'ébène, il était utilisé l'expression « kujitia mboo wa mpingo », qui signifie s'introduire un pénis en bois d'ébène.

Dans l'Afrique Australe-, chez le Kaffirs, précisément les Ngoni, la tribadie ou satisfaction mutuelle entre femmes est exprimée par le terme « goe-ugu ». Dans la même région, chez les femmes Herero où il était reconnu que les pratiques lesbiennes étaient choses courantes, ces relations homosexuelles étaient désignées par « epanga », «omukuetu », « oupanga ».

En Angola, dans l'Est chez les femmes Wahiwé, la masturbation mutuelle que faisaient les femmes était désignée par « kuzunda ».

Chez les Azandé, peuples du Sud-Ouest du Soudan, les pratiques sexuelles entre femmes étaient également courantes. Evans-Pritchard, rapporte que la polygamie était très fréquente chez ces peuples, si bien que certains hommes, selon leurs moyens, pouvaient se retrouver avec une dizaine de femmes. Il semble que l'incapacité de l'époux à satisfaire toutes ses femmes, soit du fait de l'âge, soit du fait de la fréquence réduite des rapports sexuels, était ce qui expliquerait les relations sexuelles entre femmes. Ces pratiques avaient aussi lieu dans les familles de nobles, notamment chez les filles ou sœurs des nobles, qui avaient une certaine surveillance qui s'exerce sur elles. C'est en général une sexualité qui s'exerce entre coépouses dans le cas des foyers polygames, entre sœurs ou

servantes dans les familles de noblesse, mais aussi parfois dans des familles monogamiques. Même si les pratiques sexuelles entre femmes étaient interdites, contrairement à ce qui se voyait et était toléré chez les hommes ou les garçons, il semble que dans cette société, une certaine institution faisait en sorte que les femmes pouvaient trouver une parade pour simuler leurs relations à caractère sexuel. Il s'agit du « bagburu », une relation « amitié-amoureuse » : « Il semblerait, si les déclarations zandé sont correctes, qu'une relation lesbienne était souvent provoquée en premier lieu par un simple rite. Quand deux femmes étaient très amies, elles pouvaient chercher à formaliser leur amitié à travers une cérémonie nommée bagburu » (Broqua 2012a : 116). Chez les Azandé, les femmes se taillaient des pénis en découpant une patate douce ou une racine de manioc ou de banane. Elles pouvaient s'enfermer à deux dans une hutte, l'une avec le pénis artificiel autour de la taille jouait le rôle insertif et l'autre, couchée, le rôle réceptif, et inversement. Il n'y pas de rôle de passif ou d'actif permanent, ces rôles étant interchangeables au cours de l'acte sexuel.

Il est clair que la sémantique ne laisse pas un vide quant aux pratiques sexuelles entre personnes de même sexe en Afrique précoloniale. Cette sémantique est certes pauvre ou riche selon les régions, mais ne laisse planer aucun doute sur la pratique de tels actes sexuels dans l'Afrique traditionnelle. Peut-être pourrait-on évoquer par ailleurs, au-delà de la sémantique, des formes de pratiques assimilables à l'homosexualité.

2.1.2 Pseudo homosexualités et Pratiques similaires à l'homosexualité

La littérature sur la pratique de l'homosexualité en contexte africain fait de manière constante un recours à certaines formes de pratiques sexuelles qui avaient cours en Afrique avant l'influence coloniale. Sans prétendre à une exhaustivité, on fera ici une exposition de quelques-unes de ces pratiques, plus précisément aux unions entre personnes de même sexe, aux comportements travestis et aux actes sexuels prenant place à l'occasion des événements rituels.

Premièrement, les unions entre personnes de même sexe. Elles n'étaient pas de l'ordre des formes d'unions très souvent fréquentes, mais avaient tout de même lieu chez certains peuples d'Afrique. Elles existaient aussi bien entre les hommes que les femmes. On s'attardera ici sur le cas des unions entre femmes. Bien entendu, des cas de mariages entre les hommes n'ayant pas été absents sur le continent. On a, par exemple, le cas des

mariages entre hommes chez les Azande (Evans-Pritchard 2012), (Broqua 2012), faisant objet d'exposition ailleurs (chapitre 3.), les exemples rapportés par Gueboguo (2006) au Dahomey et en Côte-D'Ivoire. Au Dahomey, un jeune garçon pouvait alors prendre un autre comme sa « femme ». Cela était désigné par le terme « gaglo », c'est-à-dire homosexualité, et pouvait durer toute la vie entière. En Côte-D'Ivoire chez les Akan, plus précisément chez le peuple Ashanti ayant créé au XVIIIe siècle un puissant empire guerrier, les esclaves hommes étaient utilisés comme des concubines ou des amoureuses puis étaient mis à mort une fois leur maître mort. Ce type de relation dans la société Ashanti était accepté jusqu'à finir par toucher les jeunes libres qui décidaient de leur gré d'être efféminés afin d'être des concubines au regard des avantages (respect, dignité, héritage…) que procurait le fait d'être épouse dans cette société matrilinéaire. Ces hommes libres devenus « hommes-femmes » consentaient donc des relations sexuelles et s'en tiraient ainsi avec les positions dont bénéficiaient les femmes.

Dans un autre texte d'Evans-Pritchard intitulé « Parenté et mariage chez les Nuer » (Evans-Pritchard 1973), l'union ou le mariage entre femmes chez les Nuer y est exposé. Le texte de l'auteur montre l'importante place qu'occupe la question de la parenté et du lignage chez ces peuples. Cette importance a un lien avec les unions entre les femmes et expliquerait la tolérance et la légitimité de cette forme d'union. Contrairement aux Azandé, où l'auteur expliquait les unions et amitiés parfois très secrètes chez les femmes en vue de pallier l'insatisfaction de leurs envies sexuelles du fait de la polygamie très répendue, chez les Nuer ces unions étaient bien formalisées et ancrées socialement, donc, acceptées et légitimées :

> Ce qui nous semble à nous (et pas du tout aux Nuer) une union quelque peu bizarre, c'est celle où une femme épouse une autre femme et compte comme pater des enfants nés de l'autre. Ces mariages sont loin d'être rares en pays Nuer et on doit les considérer comme une forme de mariage légal simple, car la « femme-mari » épouse sa femme exactement de la façon qu'un homme épouse sa femme. (Evans-Pritchard 1973 : 140).

Il nous semble que deux cas de figure se laissent voir. Le premier cas de figure concerne généralement les femmes stériles. Dans ces conditions, elle a le droit de se trouver une épouse, et devient « femme-mari ». Il n'était pas rare de voir que celles qui sont riches se prenaient plusieurs épouses. Cette « femme-époux », trouve une femme en mesure de procréer afin de lui donner des enfants. Cette légitimité pour la femme stérile à épouser une femme à l'instar des hommes résulte du fait que, dans la société Nuer, les femmes stériles sont socialement considérées comme des hommes. La possibilité de procréer est

donc intimement et foncièrement déterminante dans la définition de femme. Dans ces cas d'unions, la « femme-mari » suit les mêmes démarches que ferait un homme pour la demande en mariage de son épouse. Une fois tout accompli, son épouse, sur sa demande, lui fait des enfants par l'intermédiaire d'un homme. Cet homme peut être très prioritairement un homme de sa tribu, un ami ou un pauvre Dinka (agriculteur-pasteur).

Le deuxième cas de figure est encore plus complexe avec des complications ou de mariage-fantômes. Il s'agit des situations dans lesquelles une femme épouse une veuve au nom du mari mort. C'est un cas rare où on peut voir des femmes perpétuer le lignage. Cela se produit fréquemment dans le cas du frère utérin défunt. On dit alors : « Ce rode kwen ciek, ciek thok swiel man » : « Elle s'est prise une épouse, une épouse pour la hutte de sa mère » (Evans-Pritchard 1973 : 144), c'est-à-dire pour son frère utérin. Ces situations se produisent généralement lorsque le frère utérin décède sans avoir eu d'enfant avec son épouse. En l'absence de frère utérin pouvant prendre la veuve pour épouse, et au regard du fait qu'il est mal vu pour un homme de partir sans laisser de progénitures, sa sœur prenait sa veuve et devenait « femme-époux ». Cette veuve faisait des enfants qui sont légalement les enfants du défunt frère et portent son, et ce, quel que soit l'homme qui est leur père biologique. Dans certains cas, la femme peut épouser elle-même la veuve. Dès lors, il est demandé au fils né de ce mariage d'épouser une femme pour son frère, en d'autres termes pour son oncle paternel étant donné que sa sœur est son pater. Les enfants nés de cette union porteront le nom de l'oncle.

Il faut noter, que dans tous ces cas de figure où une femme se trouve être mari, celle-ci a des droits et des responsabilités ordinaires au même titre qu'un époux et un père. Ainsi, puisqu'elle est le pater (cas des femmes stériles ayant pris une épouse) des enfants, au mariage de leurs filles, celle-ci reçoit la « vache du père ». Aussi, les enfants issus de ces mariages portent son nom, comme il le serait dans le cas de leur père, et s'adresse à elle par le mot « père ». Elle dirige et gère son ménage et ses bétails au même titre qu'un homme, enfin, elle reçoit de ses épouses et enfants de la même déférence dont bénéficierait un homme et un mari.

Par ailleurs, il est nécessaire de signaler que ces types de mariages chez les Nuer, se distinguent d'une autre forme de mariage que l'on rencontre très souvent dans bon nombre de sociétés africaines. Il s'agit du lévirat. En effet, même lorsqu'un frère utérin ou une sœur prend pour épouse la veuve du frère défunt, celui-ci ou celle-ci reprend la

procédure normale de demande en mariage avec une dot qui est à nouveau versée. Ce qui n'est pas le cas dans la pratique du lévirat où le frère prend la veuve d'office et sans aucune démarche particulière. Mieux, dans le cas Nuer, l'épouse est toujours l'épouse du défunt, il en est de même pour les enfants qui adviennent de cette union. On peut, dans ce sens, lire dans « parenté et mariage chez les Nuer » :

> Toutefois, la veuve reste et demeure toujours l'épouse du défunt, même dans les cas où c'est un frère utérin qui l'épouse. C'est pour cela que ce type de mariage chez les Nuer se distingue du lévirat. La veuve reste l'épouse du mort, et les enfants qu'elle aura après son décès, quel qu'en soit le procréateur, sont considérés comme les enfants du défunt. (Evans-Pritchard 1973 : 145).

Le second exemple de mariage entre femmes ce qui a été donné de constater, nous conduit au royaume du Dahomey, actuel Bénin. Sur la question des unions entre les femmes au Dahomey, la plupart des travaux s'inspirent du travail pionnier d'Herskovits sur l'homosexualité féminine chez les fon du Dahomey. Selon l'auteure (Herskovits 1967), les unions entre les femmes y étaient reconnues. Certaines femmes ayant un certain pouvoir économique pouvaient se permettre de prendre pour épouses d'autres femmes qui leur faisaient des enfants avec des amants. Ces enfants portaient le nom de la « femme-mari » qui est le mari légitime et donc le père légitime de tous les enfants nés.es de son épouse.

Selon Paulme (1960), la coutume de ce type de mariage entre femmes que l'on retrouve dans le sud du Dahomey était du privilège des femmes riches sans enfants. Les amants avec qui la.les épouses pouvaient aller et avoir des enfants, l'époux légitime, « la femme-mari » leur accordait cette faveur, mais en retour celui-ci lui doit certains services. La finalité de cette forme particulière d'union entre femmes n'était rien d'autre que le souci d'assurer au mari (femme-époux) qui entend garder son indépendance des descendants. C'est d'ailleurs pourquoi elle est dite au Dahomey « mener la chèvre au bouc ». On entend donc que, par principe, le mari, maître et propriétaire de la chèvre, est aussi propriétaire des chevreaux que la chèvre pourra mettre au monde. Ce sont ces chevreaux qui perpétueront le souvenir de leur père et surtout qui lui rendront un culte après sa mort (ce rituel, il faut le dire, est très important).

D'autres cas, selon Gueboguo, ont existé chez lesYoruba au Nigeria ; chez les femmes Zulu en Afrique du Sud (surtout riches) ; chez les Nandi du Kenya, où le mari-femme est appelé « manong'otiot » ; chez les Kikuyu, ou chez les Venda d'Afrique du Sud, où une telle dot est désignée par « Lobola ». Le mariage des femmes était courant dans le

Transvaal en Afrique du Sud, où le privilège particulier et le droit étaient accordés aux femmes les plus âgées, parvenues à traverser le genre social qui leur était attribué. Cela était une forme de promotion sociale, (chez les Nandi du Kenya) par exemple, puisqu'on dit : « Katogotogosta Komostab murenik », c'est-à-dire qu'elles sont parvenues à atteindre le même niveau que les hommes.

Ce sont donc des formes d'unions, pouvant être assimilées aux mariages lesbiens, qui ont donné occasion à des interprétations et confusions. Si on s'en tient aux auteur.es ayant fait des travaux sur les mariages entre femmes en contexte Afrique précoloniale, la preuve d'une sexualité et d'une intimité entre elles n'a pas été évoquées. Il est plutôt évoqué des relations sexuelles par des intermédiaires qui sont des hommes dans le but ultime de donner une descendance à la femme stérile ou au mari. À l'instar de ces mariages entre personnes de même sexe, qui peuvent donner matière à justifier de l'existence de pratiques sexuelles entre personnes de même sexe, on peut aussi penser aux comportements travestis.

Deuxièmement, les comportements de travestis. Le comportement travesti peut se comprendre comme tout rôle de genre qu'un individu accepte de jouer, indépendamment du genre que lui imposent ses caractéristiques biologiques et des attendus de la société. Cela peut se traduire par l'accoutrement, l'allure, les préférences dans les fréquentations d'espaces, les jeux de rôle, etc. Dans certaines sociétés africaines, de telles personnes auraient une certaine tolérance sociale à avoir des relations sexuelles avec des personnes de leur sexe. Cependant, la preuve de la pratique de relations sexuelles, dans certains cas, n'est pas établie, si bien que la généralisation ne pourrait tenir pour vrai et laisse, dans ce cas à des suspicions. On s'appesantira sur deux exemples illustrant chacun des situations évoquées : les « Soronés » en Haute-Volta, actuel Burkina Faso, et le « góor-jigéen » au Sénégal.

Les « Soronés » au Burkina Faso sont des individus que l'on retrouve exclusivement dans la cour royale. Un texte de Yoporeka Somet (2012) philosophe, égyptologue permet de saisir une brève histoire et une description de cette catégorie de personnes rencontrées et que l'on rencontre aujourd'hui encore dans la cour royale.

Les « Soronés » apparaissent dans l'histoire de la cour royale de Ouagadougou, selon l'histoire, sous le règne de Naba Warga qui régna durant 5 ans entre 1666 à 1681. Sous son règne, le royaume connaît un conflit avec le Rissam Naba. Au cours de ce long conflit,

Naba Warga dut se rendre lui-même sur le champ de bataille qui dura 5 ans sans venir à bout de son ennemi Rissam Naba, qui s'était bien retranché dans la montagne, assisté de ses habitants. Cette situation contraint Naba Warga à adopter la stratégie du pillage qui finira par payer. En effet, tenaillés par la famine, ceux qui s'étaient retranchés dans la montagne avec leur roi durent choisir entre leur vie et celle du roi. Rissam Naba sera alors livré et mis aux fers.

Naba Warga, durant ces 5 années pendant lesquelles dura la bataille, n'avait à son service qu'un jeune garçon pour le servir : il était son cuisinier, son boy, etc. pour ne pas dire responsable de toutes les tâches dont s'acquittait une femme. Satisfait et reconnaissant pour les services du jeune garçon, le roi se promit de le récompenser. À la fin de la guerre, il libère ce fidèle serviteur après avoir pris le soin de lui donner une femme. Cette expérience lui donna l'idée d'ordonner le recrutement de plusieurs autres jeunes garçons, considérant que ceux-ci pouvaient lui rendre les mêmes services : ce sont les " Soronés". Et comme la coutume le veut, tout « Soroné » s'attend recevoir en retour une femme à sa libération. Il est de coutume que la première fille nommée « Pougsiouré » qui naît de la femme qui lui a été donné par le roi à sa libération est donnée au roi, qui en est le propriétaire et libre à lui de la donner à qui voudra. Il en est de même pour le premier garçon qui doit revenir au roi pour être à son tour un « Soroné ». C'est donc, l'espoir d'avoir une femme comme récompense à sa libération qui est la motivation de tous ces « Soronés », étant donné que se trouver une femme n'était pas au pouvoir de tous à certaines époques.

Les « Soronés » sont particuliers de par leur apparence et leurs parures. Au service du roi, et plus proches serviteurs que quiconque, les "Soronés" sont considérés au même titre que les « Napagha », femmes du roi, et portent leurs ornements. Distinctifs des femmes du roi et des autres femmes libres par une rangée de bracelets aux poignets, ils sont aussi habillés à l'aide du « benda », un petit caleçon, n'étant pas autorisés à porter une culotte digne de ce nom. Aussi, ce sont eux qui ont le rôle de servir le Naba, le roi : servent à boire au Naba, minus de « fika », éventails, ils le ventilent lors de ses siestes, lui dressent le lit ou la couchette, font quelques courses et surtout les commissions du roi à ses femmes. Ils sont d'ailleurs les très rares personnes de la cour à fréquenter les espaces des femmes du roi. En plus, ce sont eux, formant toujours un demi-cercle autour du Naba qui l'accompagnent partout à ses sorties et balades, portent le sceptre et tous les signes distinctifs de la chefferie.

Selon le texte de Tauxier (1912), dans le palais de Ouagadougou, les « Soronés » composent avec les dignitaires, les « Samandés » (gardes du corps), d'« Ourkimas (palfreniers) et de « Jussabas » (eunuques), les personnes qui entourent le roi, le « Nogo-Naba ». Il rapporte que les « Soronés » sont généralement des jeunes enfants ou des adolescents se situant entre 7 ou 8 à 15 ans. Il les décrit comme ayant des allures et des rôles de femmes :

> Les Soronés sont coiffés comme les femmes. Comme elles, ils portent de lourds bracelets de cuivre aux poignets et aux chevilles, et s'il faut en croire ce qu'on dit, non seulement, ils ont les attributs des femmes, mais ils en jouent encore quelques fois le rôle. Il paraît que les Mossi doivent, le vendredi, ne pas commettre œuvre de chair avec leurs femmes. C'est là une prescription religieuse destinée à se faire bien venir des divinités, mais cette prescription a oublié les Soronés… Cette corruption, en tout cas, n'atteint pas la masse du peuple mossi qui, elle, n'a pas le moyen d'avoir des Soronés à son service, et elle ne concerne que les chefs. (Tauxier 1912 : 569-570)

Les Soronés, les chefs et le roi se les procurent en prenant pour eux le premier-né garçon ou le premier-né fille issue de toute personne à qui ils ont donné une fille en mariage. Il est de pratique que le garçon devient Soroné et la fille est donné en mariage pour servir de perpétuation. Il semble que le critère de beauté prévalait aussi dans le choix pour jouer le rôle de Soroné. Il se peut que ce critère, ajouté à leur parure à l'allure féminine, vienne renforcer la suspicion de leur usage sexuel par leurs Maîtres.

Contrairement au texte de Somet qui n'évoque pas de rôle de sexualité assuré par le « Soroné », Gueboguo raconte que ceux-ci avaient des rapports sexuels avec le roi, et ce, les vendredis, jours spécifiques où il était interdit d'avoir des rapports sexuels avec des femmes, donc hétérosexuels. Ce droit et pouvoir d'entretenir des rapports sexuels avec d'autres hommes étaient exclusivement réservé aux chefs. Seuls les chefs avaient pouvoir de transgression cet interdit.

Le fait que le rôle de « Soroné » était désormais assumé de père en fils, l'auteur considère que la sexualité homosexuelle qui en découle était de type non choisi, fonctionnant tel dans un système de caste. Dans nos recherches, Gueboguo est l'un des rares auteurs qui déduit du texte de Tauxier, du fait de la proximité exceptionnelle entre le roi et les « Soroné », l'existence d'une pratique sexuelle dans les rôles assumés par les « Soronés ». La plupart des auteurs qui font référence à l'homosexualité dans la cour royale citent Gueboguo. Du reste, le texte de Tauxier n'évoque pas explicitement la réalité de cette pratique dans la cour royale de Ouagadougou. Il se pourrait, que le fait que la nature du palais royal fonctionnant par la rareté de la parole sur ce qui se passe à l'intérieur, joint à

la sorte de caste que constitue le groupe de « Soronés », rendent aujourd'hui presqu'impossible de trouver la preuve de l'existence de la pratique par témoignage ou par quelque autre moyen. Les recherches actuelles au Burkina sont muettes sur le sujet et donc difficile d'en savoir plus. On peut être fondé, à partir de ce travestisme faire des soupçons d'une éventuelle existence de la pratique par le passé, sans pouvoir affirmer avec certitude.

Venons-en à présent au « góor-jigéen » du Sénégal. Plusieurs auteur.es dont Crowder (1959), Gueboguo (2006), Ndèye Gning (Crémieux 2013), Broqua (2017) etc., ont écrit sur le « góor-jigéen » du Sénégal avec des interprétations parfois différentes de ce personnage de la société Wolof du Sénégal.

Le texte de Broqua (2017) dresse un portrait du « góor-jigéen » dans la société sénégalaise d'alors comme un « homme biologique paré de vêtements et d'attributs féminins (maquillage, dépigmentation de la peau, etc.), agrégé au monde des femmes, principalement celles de la haute société (nommées diriyanké) » (Broqua 2017 : 169). C'est un homme qui durant presque tout le XX, avait une fonction importante dans la société Sénégal surtout Wolof. En effet, il assurait la fonction de maitre de cérémonie à l'occasion des mariages, baptêmes et aussi la fonction de cuisinière notamment grâce à sa maitrise de l'art culinaire. Il semble qu'une sauce jusqu'à présent porte leur nom au Sénégal, la « sauce góor-jigéen ». Le « góor-jigéen », plus présent dans les espaces féminins, est aussi celui qui assurait aux femmes la fonction de divertissement et d'égayement par son art de mimer les manières et les façons d'être des femmes. Le « góor-jigéen » avait aussi la fonction de conseiller des femmes. C'était donc une fonction sociale très noble et bien ancrée dans la culture Wolof si bien que selon Gueboguo (2006), il fallait se battre pour mériter ce titre.

Avant une certaine période, ce personnage était simplement perçu sous l'angle de l'inversion de genre, un homme qui aimait mimer les femmes, aimait leur compagnie et assurait des fonctions bien connues et acceptées de tous sans aucune ambiguïté. Broqua estimait que : « jusqu'aux années 1980, le « góor-jigéen » était considéré par la plupart des Sénégalais comme un homme biologique mimant la femme et occupant préférentiellement certaines fonctions sociales. Pendant longtemps, son statut et sa place étaient ainsi reconnus au sein de la société » (Broqua 2017 : 171). En tant que tel, le

« góor-jigéen » correspondait initialement à une catégorie de genre et non pas à une catégorie de sexualité ou d'orientation sexuelle.

On le voit, le « góor-jigéen » était un travesti, un trouble genre de par ses fréquentations, son style vestimentaire, ses comportements, etc. et la sexualité n'y était pas en question. Mais aujourd'hui le terme « góor-jigéen » n'a plus le même sens et ne désigne plus le même personnage dans la même société sénégalaise. Le terme selon Broqua a connu une perversion de sens en prenant une signification négative, et ce, depuis les années 1980 que l'on peut considérer comme la visiblisation progressive des personnes homosexuelles, surtout occidentales, et par la suite sénégalaises. La publicisation de l'homosexualité grâce à l'avènement des médias et du vent de l'exaltation de liberté individuelle est incontestablement, ce qui a conduit à la stigmatisation de l'homosexualité et, par voie de conséquence, a entraîné des soupçons sur la sexualité des « góor-jigéen ». On considère que bon nombre d'entre eux entretenaient des relations sexuelles avec des personnes de leur sexe, mais on peut aussi considérer, sans être dans l'erreur, que ceux-ci dissimulaient leur sexualité comme bon nombre de personnes homosexuelles le font encore aujourd'hui en Afrique ou ailleurs. Certains d'entre eux se mariaient et gagnaient des enfants :

> Certains pouvaient d'ailleurs se marier et avoir des enfants. […] Le góor-jigéen correspondait à une catégorie de genre et non à une catégorie de sexualité ou d'orientation sexuelle. […] À l'époque où le góor-jigéen n'était pas défini par sa sexualité, mais par son (inversion de genre), l'existence de l'homosexualité elle-même n'était pas connue du plus grand nombre. C'est lorsqu'elle l'est devenue que la sexualité du góor-jigéen a été peu à peu découverte et qu'il a progressivement été défini par son orientation sexuelle. (Broqua 2017 : 171-172)

Avant donc la perversion du terme, il semble que les sénégalais eux-mêmes ne s'interrogeaient pas sur la sexualité des « góor-jigéen ». Aujourd'hui, se faire appeler « góor-jigéen », c'est être identifié à une personne homosexuelle et donc de se donner à la vindicte populaire si bien que ceux qui l'étaient par générations de père en fils ont fini aujourd'hui par sombrer dans le silence. « Góor-jigéen » et équanimité sont désormais choses antagonistes au regard des menaces qui planent sur ceux qui se font ainsi appeler ou désigner.

Comme le décrit Ndèye Gning (Crémieux 2013), « góor-jigéen » est aujourd'hui au Sénégal, réduit à un regard sexuel est considéré comme une atteinte au genre. Sous cet angle, les caractéristiques efféminées qu'il présente biaisent et rabaissent le statut du mâle dominant que devrait incarner l'homme. En sortant de la vision essentialiste du sexe qui

rime avec le genre, le « góor-jigéen » semble subordonner l'homme à la femme. Il cesse d'être « goor dëgg », c'est-à-dire « l'homme véritable ». C'est pourquoi, le terme est simplement réduit de nos jours à une insulte qui ferait de « góor-jigéen » un impuissant sexuel et aussi un homosexuel. Mieux, du point de vue du genre, il manquerait de tous les attendus sociaux de virilité, de symbole d'autorité, de maître, etc. appellation invoquant la terreur, parce que signifiant homosexuel et insulte par le fait, désigne désormais l'homme faible, comme l'écrit Ndèye Gning :

> Un « véritable homme », goor dëgg, doit se conformer à ces critères, comme le traduit cette expression Man goor la (moi, je suis un homme) par opposition à Do goor (tu n'es pas homme.) Cette insulte à l'identité sexuelle masculine désigne un homme impuissant sexuellement, mais également un homosexuel. Le « vrai homme », c'est également le borom kër (le maitre de la maison, le responsable de la famille qui détient le pouvoir décisionnel, le pourvoyeur […]. (Crémieux 2013 : 26)

Aujourd'hui, « góor-jigéen » a perdu tout son sens premier et se confond en Wolof simplement à homosexualité et le terme « yauss » désigne le partenaire insertif et « oubi » qui signifie « ouvert » désignant le réceptif. Il se confond à présent avec l'homosexuel se définissant par une telle identité, comme dans la conception occidentale, contrairement à la signification locale et culturellement qui était acceptée, c'est-à-dire un homme ayant le goût des femmes, les mimant, les tenant compagnie, les conseillant, etc. La perte de cette signification rime avec l'effacement progressif de cette catégorie sociale et de toutes les fonctions sociales qui lui étaient associées.

En plus de ces cas de travestisme des « góor-jigéen » chez les Wolofs du Sénégal ou des « soroné » chez les mossé du palais royal de Ouagadougou au Burkina Faso, d'autres cas nous sont relatés par Gueboguo. Entre autres, au Kenya, à Zanzibar, en Zambie.

Au Kenya, le travestisme se faisait voir chez les initiés, les « Sipolio » qui étaient des hommes ayant l'habitude vestimentaire des femmes, maquillés et pouvant avoir des relations sexuelles avec des hommes. Certains prêtes tel que le « gang-ya-chimbanda », toujours assortis comme des femmes n'hésitaient à faire savoir le peu d'intérêt qu'ils avaient pour la sexualité avec les femmes. La société leur tolérait des pratiques sexuelles avec des hommes, et cela était considéré comme étant la volonté de Dieu. Les chefs religieux des Meru appelés « Mugawe » s'habillaient tel des femmes et pouvaient se prendre des hommes pour épouses. L'auteur explique que chez les Zanzibars, certains esclaves étaient destinés à jouer le rôle de femmes. À cet effet, ils étaient dispensés de tout ce qui est dur comme tâches, habillés comme des femmes, et rendus très efféminés,

d'où leur nom « ku/ainishwa ». Dans le Sud de la Zambie, les « mwaami » dans la langue « Ila » désignaient ces hommes qui avaient non seulement des apparences de femmes de par leurs habillements, mais aussi par leurs pratiques : faisant des travaux dédiés aux femmes, dormaient avec des femmes, mais ne couchaient pas avec elles. Le travestisme donne bien matière à penser une sexualité homosexuelle entre les personnes adoptant ce choix. La tentation de faire une corrélation entre travestisme et homosexualité plane avec une certitude dans les esprits et dans les textes. Pourtant, comme on l'a vu, il peut associer ou pas la sexualité. On peut penser que la même logique est en œuvre dans la qualification de certaines pratiques qui tiennent lieu à l'occasion de certains rites.

Troisièmement les rites. Les rites sont des pratiques très fréquentes dans les sociétés africaines d'avant colonisation. Elles marquent généralement les étapes de la vie de l'individu ou au renforcement de la cohésion du groupe. On peut ainsi être emmené à passer par ceux-ci pour marquer le passage d'une étape de sa vie à une autre. Dans certains rites initiatiques en Afrique, apparaissaient parfois des pratiques à caractère homosexuel. C'est ainsi que nous avons le « So » et le « Mevungu » chez les Beti du Cameroun, ou le « Ko » chez les Bassa, le « Mukanda » en Zambie, le « Kivaï » en Côte-d'Ivoire, etc. Le « So » et le « Mevungu » au chez les Beti du Cameroun sont respectivement des rites pour hommes et pour femmes. À l'occasion du « So » les initiés avaient des relations sexuelles avec leurs initiateurs dans les bois.

Pour le « Mevungu », il faut dire que c'est un rite exclusivement dédié aux femmes, tout comme le « So ». Il semble, selon certains auteurs comme Vincent (2003), que c'est un rite qui vient plus tard, comparativement au « So ». L'auteur le situe entre la fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle. Les femmes l'auraient créé pour faire face à l'existence du « So » qui existait chez les hommes et qui excluait les femmes. Le « Mevungu » est depuis lors devenu la société secrète des femmes Beti et existait dans tous les villages. Ce rite, occasion de rencontres spéciales entre les femmes, donnait place à plusieurs activités, dont les plus importantes étaient des séances d'aveux collectifs (de vols dans les champs d'autrui ou pire, de tentatives d'ensorcellement), de grands festins nocturnes marqués par des chants et des danses réservés aux seules femmes, des initiations des jeunes filles, et l'exaltation de la condition féminine (Vincent 2003), l'exaltation du clitoris (Gueboguo 2006).

Les célébrations du « Mevungu » regroupaient des femmes et les jeunes filles à initier. De manière structurée, chaque société avait à sa tête une « femme-chef » choisie selon des critères bien précis : d'abord, être ménopausée et ne plus avoir de relations sexuelles avec les hommes. Le critère d'âge n'était pas forcément déterminant, mais il fallait être ménopausée, c'est-à-dire, à l'âge auquel la femme dans la société Beti n'entretient plus de rapports sexuels avec les hommes, puisqu'il en était ainsi lorsqu'on parvenait à la ménopause et qu'on revêtait de ce fait même le statut d'homme avec la liberté et les responsabilités qui pouvaient l'accompagner. Elle pouvait être mère ayant plusieurs enfants ou même stérile. Ensuite, un autre critère est celui du don de clairvoyance, au même titre que les autres chefs (hommes et femmes) mais surtout qui surpasse celui des autres potentielles candidates. Le don de clairvoyance devrait être exceptionnel, de par la présence en elle d'une « glande de magie-sorcellerie appelée « evu » qui lui permettait de tout voir. Enfin, un critère physique, très important, qui permettait de faire le choix par celle qui l'a précédé, était que la prétendante au poste devrait faire montre de la présence d'organes génitaux -clitoris et grandes lèvres - particulièrement développés plus que ceux des autres candidates. Il semble que ces sociétés secrètes de femmes considéraient que ces caractéristiques anatomiques étaient la preuve concrète de la puissance de l'élue en matière de magie. Les mêmes conditions prévalaient aussi au choix des adjointes, elles aussi, devaient se faire remarquer sur ce point. En termes de responsabilités, la « femme-chef » de chaque société de « Mevungu » a le rôle important du choix de la date et de la tenue des rencontres et assure le bon déroulement des cérémonies.

Pendant la célébration, il était coutume de procéder, en plus des activités dessus citées, à une cérémonie de guérison des femmes qui étaient frappées par de quelconques malheurs ou esprits maléfiques, à l'aide d'une bouillie d'herbes qui servait de décoctions. Les fins de célébration du « Mevungu » étaient toujours faites tardivement dans la nuit, c'est-à-dire aux dernières heures de la nuit et dans une maison fermée avec soin. Elles étaient célébrées par des pas de danse devant un grand feu, où toutes les participantes étaient nues. Le reste de la bouillie d'herbe utilisée pour les guérisons était, pour finir, versé des mains des adjointes dans le sexe de la « femme-chef » qui est couchée sur le dos. Il semble que toutes les femmes passaient à tour de rôle pour se frotter le sexe contre cette bouillie versée sur le sexe de la cheffe. Le critère de choix basé sur les organes génitaux trouvait son importance et son sens dans cette dimension du rituel. En même temps, c'est cette pratique qui donne occasion à des interprétations. Certains, comme Gueboguo

considèrent qu'il s'agit d'une sexualité entre les femmes sous le nom de célébration du clitoris : D'après ses adeptes, le « Mevungu » était présenté comme la « célébration du clitoris et de la puissance féminine ». Ce rite exclusivement féminin « comportait des danses qui, parfois, auraient mimé le coït et dans lesquelles les initiées ménopausées auraient joué le rôle masculin » (Gueboguo 2006 : 169). Par contre, Vincent estimait que la pratique n'avait pas de visée sexuelle et la considérait comme renforçant les liens entre les membres de leur société « Mevungu » et était source de vie :

> Elles ne faisaient ainsi que renforcer le pouvoir de la responsable, insistent les informatrices, et cette « conclusion du rite » ne constituait nullement une manifestation homosexuelle, ainsi que l'insinuaient les hommes Beti il y a cinquante ans. L'intention des organisatrices était essentiellement, semble-t-il, de rappeler que les femmes possédaient un secret, le pouvoir qu'elles tiraient de ce sexe, source de vie. (Vincent 2003 : 134)

À l'instar du Mevungu, beaucoup d'autres pratiques à caractère sexuel entre les hommes sont rapportées par Gueboguo. Ainsi, en Côte-d'Ivoire, l'auteur, raconte que chez les Kivaï, la pratique de la sodomie est considérée comme rendant les jeunes plus vigoureux. Cela était au menu des pratiques rituelles d'initiations. La même raison de force était aussi au fondement des pratiques sexuelles qui avaient cours en Zambie, notamment dans le Nord-ouest. Le rite de la circoncision des garçons se poursuivait avec des jeux de copulation lors desquels les initiés jouaient avec le pénis de l'initiateur le plus ancien. On pensait ainsi renforcer le sexe de l'initié à l'image de celui de son initiateur.

Chez les Luvale/Balovale ; Chokwe ; Luchazi ; Lucho et Lunda, groupes Bantou, les garçons après leur circoncision devraient rester nus le temps de recouvrer leur guérison. Durant cette période d'après-circoncision, ils jouaient avec les pénis des « Vilombola », les gardiens des loges initiatiques ou avec ceux des « Tulombolachika », les assistants. On considérait que ce jeu avec les pénis était un moyen d'accélérer la guérison, mais aussi et surtout, les initiés pensaient que cela ferait accroître leur pénis.

D'autres rituels donnaient l'occasion à la pratique d'actes sexuels entre les hommes, mais cette fois-ci avec un sens tout autre, différent, qui est celui de la transmission du pouvoir de richesse. C'est le cas chez les Bantous au Gabon, au Cameroun ou en Guinée-Équatoriale (parlant le Fang). Le pouvoir de richesse était transmis, dans une relation pénio-anale, du pédiqué (le partenaire réceptif), considéré comme détenteur dudit pouvoir, vers le pédicon (le partenaire insertif).

Que ce soit à travers le langage, les comportements travestis, les unions entre personnes de même sexe, ou par les pratiques rituelles, on peut être certain qu'il y a eu en Afrique Précoloniale des formes de pratiques sexuelles entre des personnes de même sexe. Loin d'être un mythe, des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe ont existé dans les réalités sociales de certains peuples africains. Seul bémol, c'est que le caractère descriptif des actes dont se contente les langues, incite à éviter l'affirmation pure et claire d'une homosexualité dans la mesure où elles ne donnent pas l'occasion de voir toute une logique identitaire entre les personnes concernées. Il en est de même pour ce qui est des actes jeux érotiques, de sodomie à l'occasion des rites, qui font penser plus à une sexualité occasionnelle ou de circonstance et intergénérationnelle, mais qui ne sauraient avoir de sens en dehors de leur cadre de pratique. Là aussi, la dimension identitaire semble difficile ou impossible à établir. Or, nous avons posé que l'homosexualité véritable ne saurait se définir en tant que telle en faisant fi de la dimension identitaire, laquelle identité la personne engagée se revendique. Cependant, qu'en est -il des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe en Afrique coloniale ?

2.2 PÉRIODE COLONIALE

La période coloniale est celle de tous les changements et bouleversements en Afrique. Changements politiques, économiques, socio-culturels. C'est une période qui marque un arrêt brusque dans les modes de fonctionnement et d'organisation des sociétés africaines qui se voient suppléer les modes européens. Cette parenthèse coloniale ne sera pas sans effet sur la sexualité d'une manière générale et particulièrement sur les homosexualités en Afrique, au regard de la dimension culturelle ayant pris part dans la colonisation. On verra ici comment la colonisation a opéré et s'est exercée sur les cultures qu'elle a trouvées sur place et ce qui a été ou est advenu des homosexualités africaines en cette période précise.

2.2.1 Colonisation et cultures endogènes

Des années 1880 à 1960, l'Afrique noire connaît une longue parenthèse de six à huit décennies de colonisation par le monde européen qui va marquer et impacter considérablement tous les aspects de la vie et des structures et organisations sociales (politique, économique, culturelle, etc.). Fondée sur une vision d'une Afrique sauvage et

sans histoire, donc sans civilisation, la mission civilisatrice qui se déploie a sans doute participé à une remise en cause du modèle culturel ayant préexisté à celle-ci par la double rhétorique d'abord de la négation d'une véritable culture propre à l'Afrique et ensuite, un peu plus tard, par l'affirmation d'une culture africaine homogène, unitaire. Pourtant, l'Afrique, bien avant la présence européenne, a connu bien des contacts culturels avec d'autres civilisations telles que le Proche-Orient, l'Asie, qui ont certainement induit une certaine acculturation. Mieux, même en l'absence de tout contact avec d'autres cultures, la flagrante réalité de l'acculturation interne du fait des contacts entre les différentes sociétés africaines devrait suffire à nuancer toutes les qualifications faites de la culture africaine. Mais comme il fallait une raison bien tenable pour satisfaire la conscience et légitimer l'aventure, une telle description culturelle de l'Afrique, à savoir, ancestrale, traditionnelle, globale, stagnante, et donc sans histoire réelle, était le récit qui en valait la peine :

> De l'expansion à la conquête, la vision européenne était celle « d'une Afrique sauvage ». La conquête coloniale trouvait donc sa justification, grâce au modèle de « sauvagerie et civilisation » Il s'agissait dès lors d'une mission de l'Europe civilisée vers un continent vierge de tout contact, sans écrit, donc sans passé ni culture. Les populations africaines devaient accueillir avec reconnaissance cette entreprise civilisatrice et évangélisatrice, qui leur permettrait de sortir de leur état de « sauvagerie » et de « primitivité. » (Bobin 2000 : 159-160)

C'est pourquoi, du point de vue de Muiga (2019), loin d'avoir été un processus de dé-tribalisation, le colonialisme a plutôt été une nouvelle forme de tribalisation et en se saisissant du récit de « Culture africaine », il ne s'agit en rien d'autre qu'une désignation coloniale foncièrement chargée d'intentions de conquêtes coloniales. En fait, selon lui, il n'existe pas d'ensemble « originel » de règles coutumières pouvant définir les communautés africaines. Le continent n'est pas stagnant culturellement ; la vie sociale des différentes sociétés, leurs coutumes, comme partout ailleurs dans le monde, connaissent des évolutions, capables de contaminer et de se laisser contaminer.

En se donnant pour mission d'apporter la culture, la civilisation à l'Afrique, c'est tout un vaste travail de conquête culturelle qui prend place, c'est une volonté d'acculturation de l'Afrique qui fit fi de ce qu'elle a comme culture et de toute la diversité culturelle qui y prévalait. Cette mission civilisatrice n'est pourtant ni plus ni moins qu'un processus déguisé d'engloutissement des cultures des colonisés. Elle « couvre pudiquement la disqualification violente de modes de vie traditionnels par les sociétés industrielles ainsi que les rapports de domination qui s'en suivent » (Eboussi-Boulaga 1997 : 67).

Selon Eboussi-Boulaga, c'est « l'in-humanité et l'immortalité » des colonisés qui va justifier la mission de domination que les colonisateurs se sont donnés. On prétend même qu'elle est mission humanitaire qui devra transformer le colonisé dans sa nature extérieure par le moyen de l'organisation rationnelle du travail et la nature intérieure par la moralisation. Ayant réussi à mettre en doute l'humanité du colonisé, plus rien n'empêche alors de légitimer son asservissement effectif. Dans l'exécution de cette conquête, au plan culturel, les « vainqueurs », les colons, ont procédé par un mécanisme « des catalogues de qualité » ou défauts selon l'auteur, en mettant en discours la particularité africaine et occidentale. Dans ce mécanisme, le parallélisme est la méthode dont on s'est servi : premièrement, il est statique, c'est-à-dire, par élaboration d'une liste des qualités ou des défauts de l'un des antagonistes avec leur correspondant négatif ou positif chez l'autre. Deuxièmement, il est sommation ou soustraction en vue de consacrer qui est supérieur à l'autre en référence au bien ou au mal. On a inévitablement abouti par ce particularisme à l'affirmation de la grandeur de l'homme et de la culture européens d'une part et à la négation de l'homme et de culture africains d'autre part.

Pourtant, ce parallélisme, qui procède par antagonisme, est révélateur de la nature des deux mondes : celui « des civilisations d'essence religieuse, humaine et spirituelle » et celui de la « civilisation purement matérielle de l'Occident, ignorante des « rites » et de la morale ». Une civilisation occidentale mue par « l'efficacité technique et la rentabilité financière » qui, lui reste désormais comme seule religion véritable. Et comme par enchantement, on a fini par opposer ceux qui ont le sens du sacré, de la spiritualité, de l'humain à ceux qui, par leur culture, ont fait montre de l'in-humanité radicale : « C'est la forme la plus élaborée d'une opposition originelle, qui, d'emblée, confronte ceux qui ont un sacré et ceux qui n'en ont pas ou se jouent de celui des autres, les hommes, les vrais, et ceux qui n'ont d'homme que l'apparence afin de mieux ouvrir la voie à l'inhumanité la plus radicale »(Eboussi-Boulaga 1997 : 69-70). Cette conquête coloniale avec ses modes exécutions a indiscutablement fait aujourd'hui, des peuples colonisés, pour être dans l'euphémisme, des peuples ayant perdu leur identité, leur authenticité. Autrement ressenti, on pourrait dire que la colonisation implémentée, avec ses mécanismes, a entraîné ce que Césaire (1956) a appelé la « mort de la culture ou des civilisations ». Cette mise à mort, le régime colonial, selon lui s'est servi du cadre ou de la structure politique qui, en même temps qu'elle fait partie de la culture de tout peuple, la définit. La liberté de l'organisation politique étant désormais confisquée aux peuples

colonisés, c'est en même temps la compromission de leurs cultures, la programmation d'une disparition culturelle qui se trouve consacrée. La suppression ou l'abâtardissement de cette structure, de cette organisation politique des sociétés colonisées par le régime colonial engendre la suppression de la « faculté de renouvellement » qui devrait caractériser toute civilisation.

Dans ce mouvement de négation des cultures africaines et d'acculturation, elles sont nombreuses les pratiques africaines ayant subi des interdictions par la force des lois du colonisateur ou par la force des convictions et croyances religieuses adoptées du fait de l'adoption de la nouvelle religion du colonisateur. Au titre de ces pratiques, dont pour la plupart, prennent sens que dans les différentes cultures, tel que développé dans le chapitre précédent, l'homosexualité occupe une place privilégiée dans la liste. Dans ce mouvement, on peut bien se faire une idée de ce qu'il en a été de l'homosexualité en cette période de l'histoire de l'Afrique colonisée.

2.2.2 Système de contrôle des corps et de la sexualité dans les espaces colonisés

La période coloniale est aussi l'instauration de systèmes de contrôle des espaces qui s'est appuyé sur un système de contrôle des corps qui vient compléter celui culturel.

L'ordre et la sécurité indispensables à la maîtrise des hommes et des femmes colonisés ont incité les colons à se doter d'une stratégie de discipline et de contrôle des corps pour en faire de véritables corps colonisés. Un tel impératif dont résulterait le succès de la domination coloniale implique un autre regard sur l'autre, du dominé non pas comme un humain, mais comme une machine à contrôler, un sujet réduit à sa seule dimension exploitable et contrôlable pour les fins bien pensées de la mission coloniale comme le dit Auguste Billard, administrateur colonial en Algérie, en 1899 : « La minorité blanche doit établir un régime politique d'exception où l'ordre et la sécurité primeront sur les droits de l'individu ». L' « Autre » le sujet colonisé, dominé se trouve réduit à la couleur de sa peau, à ses déviances et à ses pratiques sexuelles. Le contrôler à travers ces dimensions, c'est contrôler la « race » et donc de maintenir l'ordre colonial, comme le disent Blanchard et al. (2018). Cette vision aboutit à la promulgation en 1881 en Algérie du Code de l'indigénat, qui sera étendu à partir de 1887 à l'ensemble des territoires de l'Empire colonial français. Il permit la constitution des populations autochtones en fin de

compte en un « corps d'exception » soumis à système fonctionnant par discrimination et par racisme jamais inégalés.

Dans cette parenthèse coloniale, les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe et assimilées n'ont pas manqué de connaître une certaine réduction au silence, soit par la force répressive des lois coloniales en la matière, soit par la conversion des populations à la religion du colon qui les a amenées, par conviction et profession de foi, à prendre leur distance de ces pratiques. La colonisation a considérablement contribué à un recul dans la gestion de beaucoup de pratiques et des manières de faire intrinsèques aux cultures africaines : l'éducation à la gestion de la sexualité dans l'espace public et privé, la gestion de la diversité des pratiques sexuelles, la gestion du sexe et surtout de discrétion qui les accompagne.

Dans un entretien accordé à BBC, (Arwa Barkallah & Marta Martinez Rodriguez 2021), intitulé « Aux origines européennes de l'homophobie actuelle en Afrique », Mohamed Mbougar Sarr met en exergue la grande responsabilité de la colonisation dans l'homophobie en œuvre en Afrique Postcoloniale, en ce sens que les mesures coloniales ont contribué aujourd'hui à donner l'occasion de penser que l'homosexualité ou la diversité sexuelle, toutes formes de sexualité non-hétérosexuelle, a été introduite par la colonisation. En effet, la colonisation ayant trouvé dans bon nombre de sociétés sur continent des pratiques sexuelles variées qui ne sont pas en odeur de sainteté avec les convictions religieuses des nouveaux maitres, ne s'est pas interdite de prendre des mesures fortes qui les ont réprimées. Ainsi, de la pénalisation en passant par des postures très sévères envers la sexualité entre les personnes de même sexe et autres pratiques diverses comme le travestisme, le mariage entre personnes de même sexe, tout fut mis en œuvre pour les réduire au silence ou les contenir. Ces mesures coercitives se sont trouvées également renforcées par l'éducation et la religion dans leur version européenne. La force des lois coloniales en la matière, de la religion ainsi que de l'éducation coloniale ont introduit une rupture entre ces pratiques et les chaînes que sont les catégories sociales, l'éducation, la transmission. Mohamed Mbougar Sarr rappelle que la plupart des lois contre l'homosexualité en vigueur aujourd'hui dans les pays africains sont d'inspiration coloniale, donc héritées de la colonisation, à l'instar de celles sénégalaises calquées sur le code juridique français de l'époque. C'est le cas aussi en Afrique du Sud où la législation britannique vint renforcer celle très répressive, mise en place par les Afrikaners contre les sodomites (Crémieux 2013).

Muiga (2019), dans la même logique que Mohamed Mbougar Sarr explique le contrôle des sexualités entre personnes de même sexe, mais cette fois-ci dans les colonies britanniques. L'auteur explique que les colons britanniques, se fondant sur les comptes-rendus de l'explorateur Richard Burton qui « émit le postulat d'une "Sotadic Zone" qui s'étend de 43° au nord de l'équateur à 30° au sud dans laquelle "le vice est populaire et endémique », ont vite fait d'entreprendre des mesures anti-sodomites en faisant des ajouts au code colonial, par crainte de contagion morale de la part des « autochtones ». Par l'élaboration de nouveaux codes coutumiers, les colons britanniques ont ainsi entrepris une sorte de réforme morale des colonisés par une christianisation des coutumes des « autochtones ». Les lois coutumières sont alors, désormais, taillées dans le moule des objectifs des colonisateurs avec des tendances « conservatrices et autoritaires » pour être en phase avec les sensibilités sexuelles chrétiennes. Le code pénal indien de 1860 et le code criminel du Queensland de 1899, qui avaient rendu l'homosexualité illégale, ont servi donc de modèles pour apporter des corrections dans les coutumes des colonisés d'Afrique. Dans certains cas, par-delà toute volonté de moralisation des espaces colonisés, volonté dont on peut à titre mérité douter de la sincérité si l'on s'en tient au paradoxe même de la mission colonisatrice et surtout de certaines pratiques qui y avaient cours telles que les exploitations sexuelles. Par exemple, l'exploitation sexuelle des femmes dites « ménagères » qui est même devenue une institution dans certains espaces colonisés.

Dans les milieux ruraux, où elles se trouvent en général, les « ménagères » étaient supposées plus « propres » et donc plus « saines ». Elles étaient consacrées à dédier exclusivement leurs services qui comprenaient des obligations sexuelles envers leur maître. Son institution avait le double avantage d'éviter l'exercice des sexualités dites de contre-nature telles que la pédérastie et de prévenir les expositions aux maladies vénériennes, notamment à la syphilis, très réputée tout au long du XIXe siècle. Elle persistera encore longtemps, l'institution de la « ménagère » même après l'arrivée massive des femmes blanches dans les colonies, à cause de ce double avantage. Selon Blanchard et al. (2018), dans l'État Indépendant du Congo géré par les Belges, Amandine Lauro expliquait cette sexualisation du corps des « ménagères » par le fait qu'il était admis : « Que le mâle victorien aux pays chauds ne saurait être contraint à la continence ». (Blanchard et al. 2018 : 183). Cette institution était d'abord légitimée par un supposé « droit au coït » car ayant un statut de conquérant. Ensuite, vient s'ajouter la rareté des

femmes blanches dans les espaces colonisés comparativement aux hommes qui constituaient la grande majorité des colons, jusqu'à la Première Guerre mondiale, estimés à trois mille personnes réparties sur un des territoires colonisés les plus vastes d'Afrique. Enfin, le « désir d'une altérité féminine assujettie supposée rétablir un rapport homme/femme « naturel » mis à mal, en Europe ». (Blanchard et al. 2018 : 183). Face à l'avancée des droits des femmes et la percée des féminismes, un peu partout à l'époque, les colons voyaient dans la « ménagère » l'image et l'espoir perdu d'une conception conservatrice patriarcale qui voudrait que la femme reste objet de domination et de contrôle de l'homme. Ce désir pouvait encore continuer d'être assouvi et entretenu dans les espaces coloniaux, à l'abri de cette évolution.

Pourtant, par-delà les raisons évoquées, le contrôle des corps et de la sexualité répondait à une logique économique qui se fera écho dans le système réglementariste de la prostitution qui s'est vite avéré être une source de recettes économiques. De fait, si inspiré du modèle existant déjà dans les sociétés européennes d'alors, créer un statut, donc une reconnaissance officielle de la prostitution en tant que service permettait de faire des contrôles sanitaires régulièrement en les cantonnant dans ces espaces dédiés, il faut dire que cette forme d'organisation avait aussi pour visée inestimable de collecter des taxes. Mis en place à Alger dès 1831 par la bénédiction du lieutenant-général commandant le corps d'occupation d'Afrique :

> « Le système réglementariste ainsi fondé permet de définir clairement ce qu'est une prostituée (une femme qui vend exclusivement du service sexuel pour un prix et un temps donné) ; et de créer un statut unique pour toutes les femmes étant associées, de près ou de loin, à une sexualité marchande (celui de « filles soumises »), des lieux précis de prostitution (bordels, quartiers réservés, BMC)[6] et d'organiser les visites sanitaires tout en mettant en place la perception de la taxe qui en découle. (Blanchard et al. 2018 : 188)

On le comprend dès lors que tous les codes, toutes les lois et les mesures coloniales avaient pour volonté et finalité ultimes le contrôle, l'exploitation, la domination, l'assujettissement des peuples colonisés, contrairement au projet vraisemblable de civilisation et de moralisation. Suivant les espaces, ils ont su se donner les moyens et la

[6] Soumises alors à un capitalisme sexuel organisé dans le cadre d'un système prostitutionnel carcéral et hygiéniste, genré et racialisé, qui vise autant la rentabilité de l'activité (séparation des services et développement généralisé de la passe, qui permet un rendement démultiplié de l'activité) et des établissements - et donc des investissements - que la moralisation du milieu prostitutionnel et la marginalisation croissante des individus, les prostituées « indigènes » sont progressivement transformées en « ouvrières du sexe » cantonnées dans ce qu'il faut bien appeler de véritables « usines sexuelles » (les quartiers réservés en zones civiles et les bordels militaires de campagne - BMC — en zones militaires). (Blanchard et al. 2018 : 190)

supercherie d'atteindre le but. En effet, ces nouvelles lois coutumières ne trouveront pas de mal à s'appliquer dans la mesure où la réforme des coutumes fit émerger une nouvelle hiérarchie, de nouveaux chefs, acquis pour la cause et les besoins des nouveaux maîtres, tel qu'il a été donné de voir dans le Rwanda et dans le Burundi. Cette nouvelle hiérarchie s'est très vite investie à protéger puis à mettre en application ces lois coloniales. C'est pourquoi :

> L'enracinement en Afrique de l'homophobie, des comportements sexuels ultraconservateurs et de l'autorité émanant de ce que l'on prétend être l'authentique culture africaine résultent tous du processus approfondi de tribalisation de l'Afrique et d'application de lois coutumières conçues conformément aux objectifs de domination coloniale.
> Il ne s'agissait pas d'une simple interdiction à ce sujet ou un autre : cela impliquait la recréation complète des africain·es en créatures tribales coutumières ayant toujours adhéré à des traditions conservatrices et immuables. (Muiga 2019)

Par contre, dans d'autres contrées, c'est avec des beaucoup de peines que ces lois finiront par s'imposer. C'est le cas au royaume du Buganda comme le relate Louis-Georges Tin dans un entretien accordé à Anne Crémieux :

> Toutes ces traditions choquaient les colons, bien disposés à imposer dans les nouveaux territoires l'ordre chrétien, et souvent puritain, dont ils se voulaient les hérauts. Ce travail ne fut pas évident. En témoignage, l'affaire des « martyrs du Buganda » (1885-1887). Mwanga, le dernier roi du Buganda, au cœur de l'actuel Ouganda, constata que, désormais convertis au christianisme, les pages avec lesquels il avait d'ordinaire des relations sexuelles se refusaient à lui. Furieux, il en fit exécuter plusieurs dizaines, signe que la condamnation des relations sexuelles lui semblait tout à fait inacceptable ». (Crémieux 2013 : 15)

On peut admettre que même si en Afrique précoloniale, il existait une certaine désaffection pour le fait que des femmes entretiennent des relations sexuelles entre elles et idem pour ce qui est des hommes, et cela du fait de la nature très hétérosexuelle de sociétés qui accordent de l'importance à la famille, on est également contraint de reconnaitre que cette même Afrique était le lieu d'expression de pratiques sexuelles variées allant de jeux sexuels entre des adolescent·es non marié·es, ou même des relations sexuelles entre personnes du même sexe et des mariages entre personnes de même sexe. Pour autant, les violences et l'intolérance à l'égard de telles pratiques ne tenaient pas lieu grâce à l'éducation qui savait comment prendre en charge des telles réalités. C'est pourquoi, Mohamed Mbougar Sarr (Arwa Barkallah & Marta Martinez Rodriguez 2021) considérait que la remise en cause du système d'éducation des sociétés colonisées qui, pourtant, était en mesure d'outiller les hommes à la tolérance, à l'ouverture, à être homme, à soigner les relations avec ses semblables, avec les femmes, etc. est aussi un des effets

de la colonisation et cause de l'homophobie en Afrique actuelle. On peut aussi comprendre la forte tentation et la récurrence de l'argument d'une origine de certaines pratiques telles que le sexe vénal, l'homosexualité, etc. considérées aujourd'hui comme des excroissances honteuses, obscènes de la colonisation. D'ailleurs, l'empressement et la fermeté dont ont fait montre les nouveaux États indépendants à partir des années 1920, dans la fermeture des « maisons de tolérance », des quartiers réservés et des Bordels Militaires de Campagne (BMC) est une illustration du fort lien qui est aujourd'hui pensé et défendu entre colonisation et pratiques dites déviantes en contexte africain postcolonial.

2.3 PÉRIODE POSTCOLONIALE ET LA QUESTION HOMOSEXUELLE

La question homosexuelle en Afrique Postcoloniale se pose dans un contexte dont la compréhension permettrait une meilleure intelligibilité du débat et de l'enjeu de la question. Ce contexte est marqué par un tournant à la fois médiatique qu'économique qui a eu et a encore pour effet la visibilisation de l'homosexualité. Cette visibilisation (elle est relative en ce sens qu'elle produit un effet qui induit à la contrainte à la clandestinité dans certains pays.) a, par la suite, entraîné un vécu de l'homosexualité par les populations comme un phénomène nouveau de société importé/exporté de/par l'Occident, et par voie de conséquence, constitue une négation des pratiques homosexuelles comme faisant ou ayant fait partie des pratiques sexuelles en Afrique.

2.3.1 Homosexualité en contexte Postcoloniale, de la visibilisation à la contrainte à l'invisibilité

La visibilisation du fait homosexuel en Afrique, d'une manière générale, se développe à partir des années 1970 et surtout dans sa partie subsaharienne à partir des années 1980, comme s'accordent Gueboguo (2006) et Broqua (2012b) pour atteindre sa forte croissance dans les années 2000. En effet, selon Broqua, la médiatisation gagne de plus en plus sa place dans les milieux urbains à partir des années 1970 et surtout à être remarquable dans les années 1980 pour atteindre son pic dans les années 2000 avec les luttes contre le VIH/SIDA qui voient certaines associations accorder une place centrale aux HSH (Hommes ayant des rapports Sexuels avec des Hommes). Ses travaux au Sénégal retracent plus ou moins comment le phénomène s'est développé à Dakar. La

visibilisation de la question homosexuelle dans cette période Postcoloniale se comprend alors comme un corollaire de la médiatisation et des mouvements de luttes. Il faut dire qu'à partir des années 90, la majorité des pays africains commencent véritablement à être touchés par les médias qui sont devenus de plus en plus accessibles aux populations. Même si, à cette époque, les médias restent pendant un certain temps l'apanage d'un certain public modeste ayant un certain pouvoir économique, donc un certain niveau de vie relativement hors du commun, il reste vrai qu'ils ont joué un rôle ambivalent dans l'alimentation et la tournure donnée à la question des relations sexuelles entre personnes de même sexe. L'accès aux médias et surtout aux médias étrangers en Afrique a fortement joué une part plus qu'importante dans l'amplification de certaines perceptions sur la question de la sexualité entre personnes de même sexe. Cet accès a même participé à valoriser, dans certains esprits, ces pratiques fort socialement rejetées et jadis contenues par des mécanismes sociaux très coercitifs. Dès lors, on assiste à l'expression d'une homosexualité défiante qui bouscule les habitudes. Voir des images dans des journaux, regarder ou écouter des films documentaires sur des chaînes de télévision ou dans des radios a sans doute donné la conviction à bon nombre de personnes qui s'interrogeaient sur leur orientation sexuelle ou leur identité à trouver des réponses voire pousser à s'accepter, à s'assumer parce que trouvant désormais de quoi justifier leurs pratiques ou ce qu'elles désirent pratiquer :

> Autrement dit, les médias expriment tout haut ce qu'ils auraient ou qu'ils ont toujours pensé tout bas. Toujours est-il que ces modèles nouveaux que proposent les médias, dans une époque idéologique de mondialisation des cultures, sont susceptibles d'influencer d'une certaine manière les représentations. Pour les individus, faire comme ils ont vu dans les médias apparaît comme la manifestation d'un alibi discursif, permettant de sortir de la double tactique dans laquelle sont entrés de nombreux Africains pour masquer leur vie homosexuelle réelle. Ils sont par là même encouragés par ce qu'ils observent dans les médias, et par ce qu'ils croient, à tort ou à raison, être la réalité homosexuelle occidentale. (Gueboguo 2006 : 21-22)

Cette médiation va s'accroître à partir des années 2000 grâce à l'accès à Internet qui commençait à être timidement accessible en Afrique, notamment dans les grands centres urbains. Ce nouveau canal a non seulement largement participé à créer plus de possibilités de rencontres, de socialisation, mais surtout à faire connaître encore plus la communauté en la sortant de l'invisibilité dont elle faisait jusque-là l'objet (Gueboguo 2006), (Crémieux 2013), (Rouamba 2016), (Broqua et Laborde-Balen 2022) etc.). Dans les années 2000, ce canal devient donc le lieu de manifestation privilégié de la visibilité des

personnes LGBT. En plus de cette visibilité rendue possible par conjoncture médiatique, vient s'articuler celle économique.

Il faut dire qu'au plan économique, le tableau des indicateurs économiques des États dits indépendants reste très peu reluisant. Sans nier la bonne trajectoire prise par certains d'entre eux, qui au niveau macro laisse apparaître des signaux intéressants, au demeurant, il reste que les conditions économiques rapportées au niveau individuel s'illustrent par une précarité et une paupérisation endémique. La précarité et la misère sont le quotidien de la plupart des populations. Ainsi, face à cette réalité, l'homosexualité est devenue, telle la prostitution, une tactique vitale ou une stratégie pour parvenir à un lendemain meilleur. Pratiquer l'homosexualité est ainsi non seulement un moyen de subvenir à ses besoins quotidiens par les échanges sexuels en contrepartie de l'argent, mais aussi d'un espoir d'enrichissement lié à une certaine croyance, à une certaine vision mystique de la pratique qui serait source de pouvoir. Les travaux de Gueboguo (2006) et de Eboussi Boulaga et Akana (2007) sur le contexte camerounais, de Broqua sur les contextes du Mali à Bamako (2010 ; 2013), de la Côte-D'ivoire à Abidjan (2012), du Sénégal à Dakar (2017 ; 2022) et les observations que nous avons faites dans le contexte burkinabè en 2022 dans le milieu de la prostitution, témoignent à souhait de cette réalité entre pauvreté et homosexualité. Ce n'est pas anodin s'il est d'une forte conviction chez les homosexuels du Cameroun comme le dit Gueboguo, que : « nkouandengué donne l'argent », « entendez l'homosexualité est source d'enrichissement, de capitalisation économique pour devenir riche matériellement ». (Gueboguo 2006 : 22). C'est une croyance, même si elle s'est pervertie de nos jours en faisant de l'homosexualité un moyen et une fin, qui tire sa source selon l'auteur dans la perception des Pangwé qui autrefois la pensaient comme moyen mystique de transmission de pouvoir entre deux individus. Au Sénégal, la même logique est en œuvre. Selon ce qui s'est laissé entendre par les travaux de Broqua à Dakar, on remarque que, d'une manière plus générale, les dakarois associent fortement l'homosexualité à la paupérisation. Elle est un choix qui est fait par les pseudo-homosexuels pour des motivations matérielles, car plusieurs estiment que la majorité des jeunes « jor-djigen » ne le sont pas véritablement, mais ont simplement emprunté ce chemin tel un raccourci pour se faire de l'argent.

La visibilité de plus en plus prononcée des homosexuels dans les hôtels et boîtes luxueux, ou encore sur les sites internet, se justifie tout simplement par ce désir d'aller à la rencontre de touristes fortunés européens ou occidentaux qui pourraient profiter de leurs

services en échange d'argent. Mieux, certains fondent l'espoir d'y rencontrer de richissimes touristes européens qui pourraient les faire voyager hors du continent en vue de vivre pleinement leur sexualité sans peur d'être réprimandés. La paupérisation liée à l'austérité économique des pays africains est, de ce fait, ce qui pousse les homosexuels africains à s'exposer malgré la conscience des risques qu'ils encourent.

Toutefois, ce rapport entre homosexualité et conditions économiques délétères risque de masquer et de faire de la sexualité, pourtant réelle de ces personnes, un fait de société marginal. On risque, sans clairvoyance, de mettre homosexualité et prostitution sur le même piédestal, comme le dit Broqua. Il faut plutôt, selon lui, articuler paupérisation et homosexualité de telle sorte que la paupérisation ne soit pas vue comme un prétexte dont se servent les homosexuels pour donner une certaine justification sociale à leur pratique sexuelle. Pour lui, il y a véritablement derrière ces fausses représentations sociales de l'homosexualité, un travail de construction identitaire de soi, d'auto-transformation. C'est donc une stratégie diffuse, subversive qui aligne débrouille, ruse et prise de risque. Par-delà la dimension vénale dont on ne saurait nier, il faut au fond prendre en considération le fait que la plupart de ces personnes sont en quête de construction identitaire et d'exercice de leur sexualité.

Si les médias ont contribué à une certaine visibilisation des personnes homosexuelles de par l'établissement d'une possibilité de dialogue à l'échelle mondiale et à créer une large communauté qui va au-delà du local, en assurant à travers Internet plus de sécurité par l'anonymat et la virtualité des contacts qu'il rend possible, il faut tout de même reconnaître qu'elle a eu un effet dangereux en faisant connaître davantage la communauté LGBT, leurs pratiques, leurs codes, etc. La médiatisation a suscité l'homophobie à plusieurs endroits du continent et alimenté ou exacerbé le phénomène sous certains cieux. La clandestinité ou même l'ignorance que les populations avaient de la communauté LGBT et de leurs pratiques étaient gage de sécurité et de tolérance. Ces barrières et ces voiles se levant au fur et à mesure ont rendu plus vulnérable la communauté LGBT. Dans certains pays, comme on le verra un peu plus tard, l'internationalisation médiatisée de la cause LGBT qui a de bon droit donné du zèle et de l'espoir aux personnes LGBT en Afrique a pu inciter bon nombre d'entre elles à sortir de leur silence, de la clandestinité soit à travers des formes de combats solitaires soit à travers des organisations. Entre quête de matière à alimenter les débats pour se positionner dans l'univers médiatique et de l'accaparement d'un droit et devoir de moralisation de la société par la dénonciation et

positionnement de résistance face aux médias internationaux qui vendent une certaine bonne presse de l'homosexualité, les médias africains ont contribué à une dangereuse visibilisation de l'homosexualité. Cet effet de visibilisation constitue encore en Afrique un état de vulnérabilité des homosexuel.le. s qui sont contraint.e.s à une clandestinité en exerçant leur sexualité dans le strict privé en adoptant une « stratégie de discrétion » telle que les unions hétérosexuelles, la procréation, etc.

En clair, le véritable enjeu de l'homosexualité en Afrique Postcoloniale est celui de sa visibilité dans l'espace public et de sa portée qui trouble l'ordre hétérosexuel sur lequel sont fondées les sociétés africaines. Ce que rencontre l'homosexualité comme difficulté dans la période postcoloniale est alors celle de sa visibilité qui voudrait contraindre les homosexuels à la discrétion et à rester dans le cadre du privé sans en faire une affaire publique comme l'est l'hétérosexualité. C'est le prix de la discrétion que les personnes homosexuelles doivent accepter de payer, seule condition de leur survie. Dans les deux études menées à Bamako puis à Abidjan par Broqua, successivement l'une entre 2003 et 2008 et l'autre entre 2009-2013, ce sacrifice à la discrétion est fortement souligné : « […] À Abidjan, la sexualité entre hommes semble beaucoup plus courante qu'à Bamako, mais un point commun relie les deux contextes : le désir de « discrétion » exprimé par la grande majorité des « branchés ». La tolérance ivoirienne à l'égard des pratiques homosexuelles est conditionnée à leur invisibilité » (Crémieux 2013 : 59).

Les homosexuels dans ce contexte doivent user de stratégies de dissimulation pour vivre leur sexualité, entre autres des efforts de se conformer aux normes de genre voulues par la société, en contractant des unions de mariages hétérosexuels. Il est donc évident que la visibilité qui a été développée est loin d'être celle qui est en œuvre dans d'autres contrées comme en Europe. Visible certes, mais avec une certaine relativité et surtout encore non affranchie de l'hétéronormativité des contraintes sexuelles africaines d'aujourd'hui marquées par des séquelles d'un passé colonial qui a troublé ou affecté une certaine conscience des pratiques jadis bien intégrées et qui pendant longtemps n'ont pas suscité de questionnements.

2.3.2 Étrangeté de l'origine des pratiques homosexuelles, un effet d'érosion de mémoire

La question homosexuelle est, en Afrique Postcoloniale marquée par une forte négation ou une non-reconnaissance de l'existence antérieure de la pratique à la rencontre

avec le monde euro-occidental. Malgré quelques travaux d'anthropologues, de sociologues ou d'historiens mettant en lumière que l'Afrique eût connu des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe, les esprits dans une large majorité restent pessimistes ou négationnistes pour certaines personnes qui inscrivent ces travaux dans la continuité de l'œuvre de colonisation par un impérialisme soft des savoirs. En effet, comme évoqué un peu plus haut, la période coloniale s'était illustrée par une répression des pratiques homosexuelles, soit par des lois, soit par le biais de la conviction religieuse. Ce qui était visé, c'était d'épurer l'Afrique de ses pratiques dites obscènes. Cette période a connu une véritable réduction au silence, sinon à faire cesser, les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe. Après les indépendances, beaucoup de choses ont changé, beaucoup de pratiques abandonnées, le problème de transmission des coutumes et traditions est bien réel, tant les désormais libres du joug de la colonisation ne souhaitent plus retourner à certaines de leurs pratiques. Les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe et assimilées dont on reconnaît l'existence en Afrique précoloniale étaient, comme il a été montré, des pratiques ésotériques pour bien d'entre elles. Leur transmission se faisait à l'occasion de rites, des initiations, des cultes, etc. Il est chose rare aujourd'hui les sociétés qui connaissent et pratiquent des initiations. Il est évident que ce silence sur des décennies crée une non-connaissance de ce dont il est question par les générations actuelles qui n'ont connaissance d'elle que par le prisme de la modernité Euro-occidentale. Les plus anciens qui en ont connaissance sont eux aussi, dans leur grande majorité, dans la culture de l'omerta, comme pour dire qu'en parler est humiliant ou craignent d'être incompris et donc jeter à la vindicte populaire. Le cours de l'histoire tumultueuse que le continent a vécu au contact de la culture Euro-occidentale a fini par avoir pour effet une érosion de la mémoire collective, au point que la pratique est désormais dite étrangère à l'Afrique. L'un des cas patents est celui du Soudan, où des travaux d'anthropologues comme Evans-Pritchard font cas de pratiques sexuelles et d'unions entre personnes de même sexe, même si ces pratiques, au fond, peuvent être considérées comme profondément différentes de l'homosexualité telle que pratiquée en Europe et en Afrique de nos jours. Le commentaire de Broqua sur le texte d'Evans-Pritchard attire l'attention sur cet effet du temps sur les mémoires :

> Alors que « Sexual Inversion among the Azande » est souvent cité pour attester l'existence (ancienne) de l'« homosexualité » en Afrique, il importe de souligner que ce qui y est décrit n'a sans doute pas grand rapport avec les formes d'« homosexualité » qui existent probablement de nos jours au Soudan du Sud (puisqu'elles y sont punies de mort !). C'est que le tableau dépeint par Evans-Pritchard est pour le moins daté. Non seulement,

> il s'est écoulé quarante ans entre le recueil de données et la publication de l'article, puis de nouveau quarante ans entre la publication et aujourd'hui, mais en plus les données présentées portent sur une période bien antérieure aux séjours de l'anthropologue sur le terrain (seuls les informateurs les plus anciens avaient pu être impliqués dans ces unions.), ce qui ajoute encore quarante ans d'ancienneté supplémentaire. C'est donc au bas mot cent vingt ans qui nous séparent des faits décrits dans « Sexual Inversion among the Azande », une époque où le mot « homosexualité » venait à peine d'être créé ! Aujourd'hui, ces pratiques « homosexuelles » du passé ont disparu de la mémoire collective et les Azandé nient fortement qu'elles aient existé. (Broqua 2012a : 137)

La période Postcoloniale est celle de l'Afrique libérée du colon de par son absence physique, car il faut le dire, ses instruments que sont les lois et la religion y sont restés et continuent l'œuvre répressive et d'acculturation. Selon Louis-Georges Tin in (Crémieux 2013), la colonisation dans sa dimension mentale a fini par faire des colonisés, plus puritains que les colonisateurs eux-mêmes. De fait, le complexe d'infériorité a conduit les colonisés à vouloir démontrer face au narratif colonial qui les décrivait comme des sauvages avec des pratiques sexuelles obscurantistes, qu'ils ne correspondaient à cette description. Pour réussir ce pari, ils n'ont pas trouvé mieux que de chercher à mettre les pieds dans les pas et les sillons tracés par les colons en faisant preuve d'un sérieux désir du souci pour la morale, surtout de la morale sexuelle. L'homme colonisé a fini par être étranger à lui-même, à avoir honte de lui-même, sa mémoire volée et manipulée puis atteint mortellement dans son être et dans sa dignité psychologique. Il est donc logique que le colonisé ou le « vaincu », pour emprunter le mot d'Eboussi-Boulaga, « après une longue mort ou un long évanouissement, retrouve son bien, parfois transformé jusqu'à être méconnaissable […] ». (Eboussi-Boulaga 1997 : 76). On comprend que bien des années de déconnexion plus tard, que l'on soit parvenu à un stade où l'on affirme et clame à tort ou à dessein pour certains l'étrangéité des pratiques homosexuelles à la culture, à la conscience africaine et qu'elles tirent leur origine de l'Occident : « Aujourd'hui, on affirme souvent en Afrique qu'il n'y a pas d'homosexuels sur le continent, et s'il y en a, que leur existence serait l'effet de la « contagion » occidentale, et de toute façon, que l'homosexualité serait contraire aux valeurs africaines ancestrales » Louis-Georges Tin (Crémieux 2013 : 15). Il semble que si une contestation d'une homosexualité propre à l'Afrique doit se faire et tenir, c'est peut-être au niveau local et de la manière dont elle s'est jadis exercée. Une précédente analyse avait montré que le mot générique d'« homosexualité » n'existe pas en tant que tel dans les langues africaines. Dans les sociétés ayant connu des pratiques entre personnes de même sexe ou pratiques similaires, un vocabulaire spécifique était donné à chacune de ces pratiques, si bien que le terme homosexuel dans sa conceptualisation ne pourrait avoir de correspondant linguistique

dans les langues desdites sociétés. C'est donc le mot en lui-même qui est plus étranger et très générique pour décrire les pratiques qui étaient en cours en contexte africain. En outre, le mode d'exercice de ces pratiques, caractérisé par l'ésotérisme, le sectarisme, la discrétion et l'événementiel, non-identitaire, etc., le rend difficilement contenable dans le concept d'« homosexualité » moderne d'inspiration Occidentale, qui s'illustre par son occupation de l'espace public, la revendication des mêmes droits que confère l'hétérosexualité. Ce qui est nouveau et étranger, c'est plutôt les lois et les morales puritaines coloniales qui ont créé un dysfonctionnement dans l'ordre social de ces pratiques en Afrique, car comme le remarquait Muiga (2019), il y avait bien et bel en Afrique une certaine souplesse dans les pratiques sexuelles et des mécanismes sociaux de leur régulation. La vraie nouveauté, c'est l'homophobie, résultat et fille d'un colonialisme politique, économique et culturel. C'est donc une période qui est assez équivoque quant à réalité de la question homosexuelle : en même temps qu'elle donne quelques lucarnes de visibilité à l'homosexualité, donc d'une sortie a minima de la clandestinité de sorte à donner l'espoir aux personnes homosexuelles de pouvoir vivre pleinement leur sexualité, elle est aussi cette période qui contraint à la clandestinité par la virulence de l'homophobie qu'elle sécrète et exerce, donnant lieu sur le terrain à des luttes entre les homosexuels et les organisations de défense de leurs droits et les personnes ou organisations engagées à barrer contre vents et marées la route à l'expression de l'homosexualité.

CONCLUSION

En inscrivant la question homosexuelle dans une historicisation, il nous a été donné de reconnaître que des pratiques similaires tenaient lieu dans certaines sociétés en Afrique subsaharienne Précoloniale. Ces pratiques étaient occasionnelles, événementielles au regard de leur caractère rituel, initiatique ou même cultuel. De là, il nous semble d'emboucher la trompette d'un certain négationnisme du phénomène en soutenant sa méconnaissance comme pratique en Afrique avant la venue du colon. Il est aussi vrai que leurs formes d'expression et d'exercice amènent à leur non-alignement sur l'homosexualité telle que comprise au sens moderne. L'avènement de la colonisation avec sa volonté de contrôle et d'assujettissement a conduit à une perturbation des cultures endogènes par l'imposition de lois et d'une morale puritaine d'inspiration chrétienne. Par contrainte et par conviction aveugle, l'adhésion des colonisés à la culture du nouveau maître a débouché sur une reconversion au christianisme, entraînant l'abandon des

pratiques traditionnelles, couronné par une non-transmission de bon nombre de pratiques et de savoirs qui s'acquéraient par l'initiation. La réémergence des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe en contexte Postcolonial, comme on l'aura constaté, est largement accompagnée par des formes d'homophobies nourries par des récits d'une origine Occidentale de ces pratiques, le tout dans une posture d'anti-impérialisme qui veut faire barrage à une tentative de néo-colonisation culturelle. L'analyse finit par convaincre que le passé colonial y est pour une grande part dans l'expression de l'homophobie ambiante qui s'exprime aujourd'hui en Afrique d'une manière générale, en ce sens que la colonisation a déstructuré les mécanismes sociaux qui jugulaient ces pratiques au point même qu'elles n'y étaient presque pas questionnées.

3. SENS ULTIME DE L'HOMOPHOBIE

INTRODUCTION

Le continent africain est très souvent cité en exemple des endroits au monde où l'homophobie connaît une expression beaucoup plus prononcée. Les violences exercées sur les personnes homosexuelles et trans à travers des individus ou groupes d'individus (exercice de violence physique, psychologique, etc.) et par des institutions étatiques (adoption de lois répressives et dissuasives) font pléthore, rien qu'à voir le tableau peu reluisant : lancement depuis les années 1990 d'attaques par les présidents Mugabe au Zimbabwe et Nujoma en Namibie contre l'homosexualité, une dépravation importée de l'Occident ; intensification des persécutions policières et judiciaires au Cameroun depuis 2006 ; proposition d'une loi en 2009 visant à imposer la peine de mort pour les cas d'« homosexualité aggravée par de politiciens en Ouganda ; viol collectif de lesbiennes en Afrique du Sud (Awondo et al. 2013) ; chasse aux pédés à Bobo-Dioulasso au Burkina Faso en 2015(rapport d'enquête de Queer African Youth Network (QAYN) et Association Alternative Burkina (AAB), etc.). Cependant, si l'état des lieux sur l'homophobie en Afrique donne incontestablement des raisons d'entériner un tel qualificatif, il reste que les réflexions sur les soubassements de celle-ci sont moins fréquentes. Une telle homophobie pour certains semble incompréhensible, dans la mesure où il est estimé que le phénomène de l'homosexualité n'est pas un fait étranger aux pratiques et cultures africaines. La pertinence de certains travaux sur une existence de la pratique homosexuelle en Afrique, indépendamment de son contact avec des peuples étrangers, rend difficilement contestable de la connaissance de celle-ci par certains peuples africains. Alors, comment peut-on comprendre qu'une pratique qui autrefois faisait partie intégrante des pratiques sociales vient à être autant réprimée et dégoûtée ? Les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe, jadis exercées en Afrique, sont-elles de même nature à l'homosexualité en cours ? Les variations de sens de la pratique homosexuelle dans nos sociétés modernes, ne font-elles pas dissonance avec celle décrite dans les sociétés africaines anciennes ? En clair, qu'est-ce-qui fonde l'homophobie manifeste en contexte africain ? Sans doute, ces questionnements nous mettent face à face avec des enjeux d'ordre moral et identitaire. En effet, comme on le verra, les narratifs qui sous-tendent l'homophobie mobilisent des raisons de risque potentiel pour les cultures et les spiritualités africaines, des suspicions d'atteinte à la souveraineté des pays africains par

le truchement des Droits Humains. La quête du sens ultime de l'homophobie en Afrique nous engage ici dans un périple socio-culturel et politique.

3.1 FONDEMENTS SOCIOCULTURELS DE L'HOMOPHOBIE

Si l'affirmation de l'existence du rejet de l'homosexualité ou des formes manifestations des résistances à celles-ci semble le constat le plus partagé, il reste aussi vrai, qu'aucune expression de l'homophobie ne peut avoir lieu sans raison véritable. Ainsi, les raisons que fondent l'homophobie dans le contexte africain peuvent sembler évidente mais complexes lorsqu'on se met à les explorer. Des raisons socioculturelles font ainsi sans aucun doute des celles qu'il faut creuser pour donner une certaine intelligibilité à l'expression de l'homophobie dans ce contexte.

3.1.1 L'homosexualité, perturbatrice de l'ordre social hétéronormatif

La résistance à l'homosexualité peut s'expliquer par le fait très important qui est la perturbation qu'elle apporte dans l'hétéronormativité en tant que système et mode d'organisation de la société qui fonctionne sur la base de rôles « genrés », mais aussi par le fait qu'elle est vue comme une menace à la pérennisation de la famille.

D'une part, l'homosexualité est vue en tant que perturbatrice de l'ordre social hétéronormatif. En effet, l'homosexualité contraint à définir désormais le genre en tenant compte de la sexualité. C'est donc une inversion qui s'installe, car la société a toujours défini le genre en fonction du sexe biologique, qui rime avec le choix du partenaire sexuel, choix qui, dans tous les cas, aboutit à l'hétérosexualité. En faisant de la sexualité l'élément qui définit le genre, l'homosexualité sème un brouillard dans ce que veut l'ordre hétérosexuel, organisateur des sociétés. Comme le souligne Clair, « […] l'ordre hétérosexuel enjoint à la différenciation entre les sexes, il ordonne leur hiérarchisation » (Clair 2012 : 73). Elle crée donc une dislocation des hiérarchies établies, dans la mesure où les identités qui sont désormais mises en évidence échappent à la binarité et rendent complexe, voire effacent les frontières jadis tracées entre les identités :

> La variété des trajectoires sexuelles dans le contexte de la transidentité illustre cette complexité, dans la mesure où le changement de sexe du « sujet » pose la question de la permanence ou non de l' « objet », et donc celle du changement ou non de l'orientation sexuelle dans un contexte où ma sexualité ne s'avère pas neutre dans la définition et dans la validation du « genre ». En effet, explique Emmanuel Beaubatie, les sexualités « ont

> des significations genrées qui participent pleinement du processus de transition », conduisant à une asymétrie entre parcours Female-to-Male (FtM) et Male-to-Female (MtF) qui, au sein d'un ordre de genre hiérarchisé, correspondent à des « mobilités sociales de sexes » inverses. (Bereni et al. 2020 : 163)

Pour autant, la plupart des personnes homosexuelles ont cette tendance à conserver l'objet du désir pour une question de protection personnelle. Cette stratégie témoigne du danger que représente l'ordre homosexuel aux yeux de la société qui la réprime. Clair fait observer que cette conservation d'objet du désir, majoritairement observée chez les femmes après transition, était justifiée par le besoin d'échapper ou de retarder les invectives sociales. En effet, la construction des identités sexuées qui devrait être réalisée sous l'impulsion de l'ordre hétéronormatif qui impose le genre se trouve remise en cause par l'ordre homosexuel et trans, toute chose qui ne peut être apprécié par la structure de la société hétéronormative, conçue dans un rapport « antagoniste et complémentaire » entre les femelles et les Mâles. Comme le dit Isabelle Clair :

> On partira de l'idée que la sexualité contribue à fabriquer le genre : parce qu'elle est à l'origine de l'identification des individu·es à un sexe, et un seul, dans un rapport antagonique et complémentaire avec un autre sexe, et un seul autre. Le primat normatif de l'hétérosexualité, appelé aussi « hétéronormativité » (Butler, 2005), conduit chaque personne à devenir, de façon la moins ambiguë possible selon les critères de l'époque et du lieu, fille ou garçon, femme ou homme. (Clair 2012 : 67)

Cette lecture de Clair s'inscrit dans une logique toute différente du rapport qu'établit la sociologie entre le genre et la sexualité. En effet, la sociologie selon l'auteure a de tout temps présenté la sexualité comme un produit ou un effet du genre, la subordonnant ainsi aux rapports de sexe, de l'âge, de la classe, de la race. Ce qui signifie que la sexualité est déterminée par le sexe. S'inscrivant dans l'héritage « butlérien », elle fait à l'inverse, du genre le produit de la sexualité. On comprend donc que l'hétéronormativité contraint à l'identité sexuée qui ne doit pas s'écarter de celle assignée par l'ordre hétéronormatif. « L'hétéronormativité – primat normatif de l'hétérosexualité (conduit chaque personne à devenir fille ou garçon, femme ou homme) – joue un rôle clé dans ce processus de construction des identités sexuées et sexuelles des adolescents » (Bereni et al. 2020 : 165). Ce cadre hétéronormatif a par nature ses injonctions de genre et de sexualité suivant les deux sexes. Ainsi, la société veille autant qu'elle le peut et très souvent avec tout ce qu'elle dispose comme mécanisme de dissuasion et de persuasion pour contenir d'éventuels écarts. L'homophobie que l'on observe sur le continent africain comme un peu ailleurs, si l'on en croit Birrillo, est un dispositif pour faire respecter l'ordre

hétérosexuel. Elle trace les limites sexuelles et des genres qui ne devraient pas être franchies :

> La différence homo/hétéro est non seulement constatée, elle sert à ordonner un régime des sexualités dans lequel les seuls comportements hétérosexuels méritent la qualification de modèle social et de référence pour toute autre sexualité. Ainsi, dans cet ordre sexuel, le sexe biologique (mâle, femelle) détermine un désir sexuel univoque (hétéro) ainsi qu'un comportement social spécifique (masculin/féminin). Sexisme et homophobie apparaissent donc comme des composantes nécessaires du régime binaire des sexualités. La division des genres et du désir (hétéro) sexuel fonctionnent davantage comme un dispositif de reproduction de l'ordre social que comme un dispositif de reproduction biologique de l'espèce. L'homophobie devient ainsi la gardienne des frontières sexuelles (hétéro/homo) et celles du genre (masculin/féminin). C'est pourquoi les homosexuels ne sont plus les seules victimes de la violence homophobe, mais celle-ci vise également tous ceux qui n'adhèrent pas à l'ordre classique des genres : travestis, transgenres, bisexuels, femmes hétérosexuelles avec une forte personnalité, hommes hétérosexuels délicats ou manifestant une grande sensibilité […]. (Borrillo et Mécary 2019 : 6-7)

Ainsi, si l'homosexualité dans certains rares cas est acceptée dans la sphère privée, elle ne bénéficie pas de la même tolérance lorsqu'elle veut s'inviter dans l'espace public au même titre que l'hétérosexualité. Elle est perçue par la société comme une menace de l'effondrement de ce mur tracé entre le féminin et masculin, entre une sexualité dite normale et anormale. L'homophobie se présente alors comme une peur suscitée par cette menace, une angoisse permanente de voir s'effacer la hiérarchie qui existe entre le féminin et le masculin et par ailleurs entre hétérosexualité (supérieure) et l'homosexualité (inférieure). C'est pourquoi Herek n'a pas manqué de signaler que la bataille engagée contre l'homosexualité, œuvrant par mécanisme de rejet des personnes homosexuelles, joue et accomplit trois fonctions psychologiques qui ne sauraient être entendues comme des lois psychologiques, mais dépendantes des contextes sociaux. Il s'agit :

1. une fonction d'expression des valeurs, où l'on se sent en concordance avec l'identité à laquelle on s'identifie — par exemple, être un bon chrétien ; 2. une fonction socioexpressive, où l'on reçoit l'approbation des pairs et renforce l'appartenance au groupe lorsqu'on rejette ce qui lui est considéré comme étranger ; 3. une fonction défensive, où l'on se protège de conflits internes en les externalisant et en les reportant sur des gais ou des lesbiennes. (Charlebois 2011 : 144-145)

D'autre part, l'homosexualité suscite réprobation en ce sens qu'elle est considérée comme une menace qui plane sur la possibilité d'une pérennisation de la famille. La procréation perçue dans sa fonction ultime de répondre au besoin social de la pérennité de l'espèce et de la perpétuation de la génération, est aussi l'une des raisons sociales de la non-tolérance de l'homosexualité. Cette réalité n'est pas propre seulement à l'Afrique

toutefois, elle y est plus prononcée comparativement à d'autres sociétés qui sont à un autre niveau de débat.

Les débats font toujours des gorges chaudes toutes les fois que la procréation est touchée dans les questions de la sexualité. On a constaté avec la question de l'autonomie des femmes en matière de sexualité en France dans les années 1920, notamment avec la loi interdisant les techniques de contraception ou de l'avortement, comme le montre Mossuz-Lavau J. (Bereni et al. 2020). Si une telle autonomisation des femmes est rendue aujourd'hui possible, c'est grâce aux luttes séculaires des mouvements de femmes : Information sur la contraception à partir des années 1960 ce malgré l'interdiction qui prévalait en soin temps ; autorisation de l'utilisation des contraceptifs à partir de 1967 avec la loi Neuwirth, cependant avec des restrictions comme par exemple l'autorisation parentale pour les filles de moins de 21 ans. En 1974, sous la pression des luttes féministes, les conditions d'accès aux contraceptifs qui vont connaître un assouplissement avec une nouvelle loi qui les rend anonymes et gratuits pour les mineurs et remboursable par la sécurité sociale. En 1975, on atteint avec la loi Veil un autre stade des droits reproductifs des femmes par une autorisation du droit à l'avortement, une loi qui va connaître successivement une amélioration en 1983 avec le remboursement de l'avortement par le Sécurité sociale et en 2001 par l'assouplissement des conditions d'accès à l'avortement :

- Passage du délai de 10 à 12 semaines de grossesses ;
- Le caractère facultatif de l'entretien pour les femmes majeures ;
- Suppression de l'autorisation parentale pour les mineures ;
- L'accès des jeunes à la contraception d'urgence.

Le but de cette longue et historique résistance n'est rien d'autre que la crainte de tomber dans une sexualité détournée de sa finalité, c'est-à-dire une « sexualité inféconde » telle qu'elle est devenue de nos jours pour utiliser l'expression de Bozon Michel. Dans la Sociologie de la sexualité, on peut lire : « Dans la perception contemporaine, les moments de la vie où l'on pratique une sexualité reproductive et ceux où l'on pratique une sexualité non-reproductive sont pensés comme totalement disjoints […]. Le propre de la sexualité ordinaire est d'être inféconde » (Bozon 2018 : 43). Une telle sexualité inféconde tient lieu par les possibilités que donnent les nouvelles méthodes de contraception qui rendent

autonomes les femmes qui, dorénavant ont la possibilité de contrôler leur corps et les moments de désir d'avoir un enfant. Mieux, les nouvelles technologies rendent possible la procréation en dehors de toute la naturalité qui lui était dédiée. Il est désormais possible de procréer sans la chaleur de l'accouplement, faisant ainsi de non-indispensable la formation de couples hétérosexuels.

Cela dit, c'est là toute la part importante qui fonde l'homophobie en contexte africain, où l'idée de la famille ainsi que toutes les valeurs qui lui sont liées est encore suffisamment ancrée. Ce n'est pas plus le désir homosexuel, c'est-à-dire, le désir d'avoir des rapports sexuels avec une personne de même sexe qui est en jeu que le mode de vie homosexuel. Dans certains discours qui tentent de justifier les violences envers les personnes homosexuelles, cette crainte y est exprimée selon les analyses de Mwaluko (Crémieux 2013). En effet, certaines personnes en Afrique tolèrent l'homosexualité comme elles le font pour ce qui est de la polygamie ou des relations sexuelles hors mariage. Ce qui est réprimé, c'est de faire de son homosexualité une vie qui se mène au vu et au su de tout le monde, en tournant dos au mariage hétérosexuel. Un tel mode de vie est inadmissible, incompréhensible, voire inhumain, donc intolérable. Une telle vie serait inadéquate et aux antipodes de la morale africaine. Pire, dans certaines communautés, l'adoption d'enfant étranger à la tribu étant banni, penser à une relation où la possibilité de poursuivre l'œuvre de procréation, seul mécanisme de pérenniser la tribu, c'est se fourvoyer et s'attirer toutes les misères. En clair, l'homosexualité exclusive est une menace pour l'avenir de la famille, de la tribu, ce qui est difficilement supportable pour des Africains ; et justifierait donc son intolérance, comme le souligne Mwaluko :

> Le mode de vie homosexuel sans la possibilité d'adopter menace la structure familiale, ce qui menace la tribu, ce qui menace la population, ce qui menace le pays. À l'inverse, le désir homosexuel, lorsqu'on est marié avec des enfants, ne menace personne. […] C'est le mode de vie qui est gay, pas le désir, pensent bien des Africains, on peut donc tolérer le désir homosexuel du moment qu'il ne mène à une vie de couple. (Crémieux 2013 : 159)

Comme on peut le constater, l'homosexualité est une réalité qui dérange en ce sens qu'elle est considérée est une pratique qui perturbe l'ordre social et l'organisation sociale qui sont fondés sur le modèle hétéronormatif. Mais, très souvent, la compréhension du rejet de cette pratique se trouve aussi dans le fait que l'on estime qu'il en Afrique l'inexistence d'une catégorie sociale qui ferait partie de l'organisation de la structure des sociétés.

3.1.2 De l'inexistence d'une catégorie homosexuelle en Afrique

L'une des grandes difficultés à laquelle fait face la question homosexuelle en Afrique est celle de l'inexistence, dans l'organisation sociale, d'une catégorie qui pourrait être constitutive des personnes homosexuelles. Même dans les sociétés où la littérature évoque de l'existence des pratiques similaires à l'homosexualité, la description de ces pratiques amène à voir qu'elles ne pouvaient donner lieu à la formation d'un groupe ou d'une catégorie sociale exclusivement, à l'instar des castes que l'on pouvait trouver dans lesdites sociétés. Au centre de ces pratiques, étaient absents des éléments psycho-émotifs tels que le désir ou l'amour. Ces pratiques en Afrique ne seraient pas fondées sur un désir tel que cela est en œuvre dans l'hétérosexualité, ni encore moins en réponse à un sentiment d'amour développé à l'égard de l'autre, au même titre que dans des relations hétérosexuelles. Mieux, même si on pouvait admettre l'existence de désir, il serait entendu au sens érotique, et non pas au sens premier de la notion que lui donne Guy Hocquenghem, qui entendait précisément l'employer comme une arme contre l'ordre sexuel et social dominant (Hocquenghem 1972). Les pratiques entre personnes de même sexe ayant eu cours en Afrique n'avaient rien de volontariste. Comme le note Evans-Pritchard, les hommes « zandé » qu'il a interrogés laissaient entendre que nul ne préférerait volontiers un homme à une femme. Une certaine lecture de Mary Mclntosh par Broqua amène à interroger la nature des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe ayant existées en Afrique et celles en pratique dans les sociétés euro-occidentales. Ces pratiques, de l'avis de Mary Mclntosh sont à considérer comme un « rôle » historiquement et culturellement situé et non comme un « état » :

> Selon cette approche, les comportements homosexuels dans les pays non-occidentaux répondent à des significations variées qui ne correspondent généralement pas à la catégorie homosexuelle telle qu'on l'observe dans les pays d'Amérique du Nord ou d'Europe. La littérature constructionniste s'attache à mettre au jour les conditions de possibilité et les effets du processus de catégorisation. (Broqua 2010 : 38)

Il est difficile, voire risqué, de présenter, à travers les pratiques observées en contexte africain, un processus de construction du désir homosexuel qui pourrait faire des homosexuels et donc, faire exister une catégorie sociale exclusive. Que ce soit dans les cas de relations intimes entre personnes de même sexe ayant lieu dans des contextes d'initiation, d'union de mariage temporaire (chez Azandé) ou encore dans les cas d'inversion d'identité (le gôor-djigen), comme nous l'avions développé dans un chapitre précédent, elles restent des pratiques qui ne donnent pas lieu à la formation ou à l'endossement d'un état et d'un rôle définitif.

L'homosexualité telle qu'elle est connue dans la société occidentale et dupliqué en Afrique constitue une réalité qui disjoncte avec le contenu des pratiques homosexuelles ayant existé en Afrique. Ces pratiques, loin de déboucher sur la constitution d'une catégorie de personnes à orientation sexuelle spécifique, ne se présentaient aucunement comme un va en guerre contre l'hétéronormativité.

L'absence d'une telle catégorie sociale dans les sociétés africaines explique en partie le grand silence qui règne sur le monde obscur des personnes homosexuelles en Afrique d'aujourd'hui. Dans les sociétés occidentales, les individus, par un processus, peuvent parvenir à un accomplissement homosexuel, processus facilité par une modernité incitative à l'extériorisation de soi, au dévoilement, grâce aux technologies de l'information et de la communication qui contribuent à satisfaire une certaine « volonté de savoir » pour emprunter cette expression de Foucault (1976) ; savamment orchestrée par la religion, la médecine, la psychiatrie ou la psychanalyse. Pour Foucault, la religion, la médecine, la psychologie ou la psychanalyse, et bien d'autres sciences, sont des instruments à travers lesquels le contrôle de la sexualité des individus est exercé. De fait, d'une manière historique, la sexualité était admise et légitime qu'à l'intérieur d'un seul canon : le couple. Le couple était le lieu d'exercice légitime de la sexualité. Il s'impose comme modèle, fait valoir la norme, devient la vérité, et garde le droit de parler en se réservant le principe du secret. Ainsi, que ce soit dans l'espace social ou dans maison, un seul lieu de sexualité utilitaire et fécond reconnu, la chambre des parents.

On aura compris que toute sexualité qui se tient en dehors du couple ne peut avoir une légitimité. Sauf qu'avec les modernes, de telles sexualités peuvent trouver une légitimité ailleurs, c'est-à-dire lorsqu'elles sont en mesure de satisfaire à la logique du profit qui les inscrit dans un circuit de la production. Mais puisque la sexualité met aussi en évidence cette réalité qu'est la discussion du rapport de pouvoir, eu égard au contrôle qu'elle permet d'exercer, l'investissement contemporain des personnes qui pratiquent une sexualité non-hétérosexuelle et non inscrite dans une sexualité utilitaire et féconde, à parler de leur sexualité, de rompre avec le silence que devrait régner autour de la sexualité, se présente comme une forme de contestation de ce pouvoir de contrôle. En effet, parler de soi-même, alors qu'on n'est pas vu comme conforme aux attendus sociaux en termes d'identité et d'orientation, se présente comme une stratégie de libération qui fait échapper au pouvoir de contrôle qui était autre fois possible à travers le contrôle de la sexualité des individus. C'est pourquoi, chez Foucault, un Nexus Sexe-Politique est tout évident. Parler

de sexe est donc bénéfique pour le locuteur, étant donné que ce mécanisme transgressif le libère vis-à-vis de l'emprise du pouvoir en le plaçant en dehors de celui-ci :

> Mais il y a peut-être une autre raison qui rend pour nous si gratifiant de formuler en termes de répression les rapports du sexe et du pouvoir : ce qu'on pourrait appeler comme le bénéfice du locuteur. Si le sexe est réprimé, c'est-à-dire voué à la prohibition, à l'inexistence et au mutisme, le seul fait d'en parler, et de parler de sa répression, a comme une allure de transgression délibérée. Qui tient ce langage se met jusqu'à un certain point hors pouvoir ; il bouscule la loi ; il anticipe, tant soit peu, la liberté future. De là cette solennité avec laquelle aujourd'hui, on parle du sexe. (Foucault 1976 : 13)

On aura compris que l'existence d'un tel processus qui a permis la constitution progressive d'une catégorie de personnes homosexuelles dans les sociétés euro-occidentales rend possibles, plus tolérables ou acceptables les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe ou personnes non-ci-genre. À l'inverse de ces sociétés, les sociétés africaines gardent encore le silence par rapport à tout ce qui relève de la sexualité. Même lorsqu'il s'agit de la sexualité dans le cadre légitime du couple hétérosexuel, ou d'en parler dans le cadre d'une éducation sexuelle pour les enfants, une frilosité est encore prégnante. Il est donc difficilement imaginable que les personnes homosexuelles ou celles ayant d'autres formes d'orientations et d'identités puissent trouver l'audace de révéler leurs pratiques et leur véritable identité. Dans ses travaux réalisés en Afrique, notamment au Mali (Broqua 2010) et Sénégal (Broqua 2017), Broqua a rencontré cette réalité du silence ambiant, mais protecteur dont font preuve les personnes homosexuelles et trans. Contrairement aux sociétés occidentales, où parler, extérioriser a du sens, les personnes rencontrées dans ses études ne trouvent pas la nécessité d'en parler ou de se révéler :

> Pour beaucoup d'hommes ayant des pratiques homosexuelles à Bamako, l'idée de coming out, telle que définie par son acception la plus récente, n'a pas de sens. Cette volonté, de faire savoir est, en effet, parfaitement contraire au principe de discrétion, et même de brouillage des pistes, à propos de la vie intime, qui guide plus généralement le comportement de chacun à Bamako. Cela ne signifie pas que la « volonté de savoir » n'y existe pas, mais qu'elle ne peut y être satisfaite par les mêmes techniques qui la servent en France ou aux États-Unis. Contrairement aux pratiques confessionnelles chrétiennes qui cherchent à délier les langues, le contexte musulman de Bamako incite plutôt au silence. Face aux interdits de l'Islam, en matière d'homosexualité comme dans le cas d'autres comportements proscrits, le mensonge représente une ressource inépuisable. Dans le cadre de l'idéologie du dévoilement qui s'impose en France ou aux États-Unis, dire le désir homosexuel est aussi le consacrer, c'est atteindre le stade ultime de l'accomplissement, celui de la libération. (Broqua 2010 : 51)

Le « gundo », issu du bambara, qui signifie « secret » continue de prévaloir autour du sexe dans le contexte malien, et cela, même dans les sexualités admises. La sexualité est dans ces contextes chose connue de tous, mais on évite de la mettre dans des discours. Il est de fait valable pour les sexualités dites illégitimes, où il doit prévaloir encore plus,

parce qu'unique condition de leur sécurité. Au silence, s'ajoute le mensonge. Ce mensonge consiste en une sorte de négation publique de soi-même dans son orientation et dans son identité de genre. Il est très courant que les personnes homosexuelles s'engagent officiellement ou socialement dans les unions hétérosexuelles, pour ne vivre leur homosexualité que dans la clandestinité. Cette stratégie du silence et du mensonge est indispensable pour gérer les stigmates et les violences que leurs pratiques sexuelles pourraient déclencher. En découle que l'inexistence d'une catégorie sociale qui pourrait trouver son origine dans l'organisation sociale par le passé ou historiquement mise en place est pour l'instant absente dans les sociétés africaines. Même, comme dans le cas du Mali, Broqua constatait une mise en place progressive d'un processus de « socialisation homosexuelle » d'une partie des hommes qu'il a rencontrée, il reconnaît que cette socialisation est loin d'être assimilable à celle des sociétés occidentales calquée sur une compréhension du « coming out », qui correspond à une manière de se défaire de sa culpabilité en se révélant à son entourage.

L'absence d'une institution de l'inversion du genre dans une certaine mesure en contexte africain est un révélateur d'une difficile intégration de la catégorie homosexuelle dans le système social. Et même dans les contextes où cette inversion du genre est observée, comme le montrent les travaux d'Evans-Pritchard (2012) chez les Azandé ou par Broqua sur les « góor-jigéen » au Sénégal (Broqua 2017), ces inversions sont soit provisoires ou socialement fonctionnelles, ce qui n'implique pas nécessairement une sexualité. Des individus efféminés de par leur constitution naturelle sont observables dans la société sans que cela ne soit associé à une orientation sexuelle à tendance homosexuelle. On peut aussi observer des comportements efféminés comme au Sénégal (Broqua 2017) à travers la personne du « góor-jigéen ». Mais les individus « góor-jigéen » jouent des rôles bien précis sans que la question à propos de leur sexualité ne soit posée ; du moins jusqu'à un passé récent, avant que la terminologie ne connaisse une certaine resignification qui l'a pervertie. Les « góor-jigéen » avaient un rôle social connu et ce n'est que plus tard que le terme connaîtra une perversion qui le fera sortir de sa signification originelle, instituée, pour être resignifié, les rendant non-intégrable au dispositif de l'organisation sociale. Le « góor-jigéen » existe en tant que catégorie sociale constituée. En tant que telle, il existe une socialisation à celle-ci ; ce qui ne peut être dit de l'homosexualité.

L'étude du contexte de Bamako révèle à suffisance et d'une manière généralisable de l'inexistence sociale de la catégorie homosexuelle. Les personnes qui se déclarent être

homosexuelles dans les entretiens laissent entendre qu'elles y sont généralement passées à l'acte à proprement dit sans passer par le ressenti d'un désir ou d'une attirance pour la personne de même sexe. Certaines d'entre elles y sont arrivées par contrainte et d'autres par décision personnelle, comme en réponse aux injures qui les catégorisaient comme telles. Leur apparence physique, fortement efféminée, était à la base de leur conquête par leurs prédateurs ou les disposait naturellement à être plus enclin à franchir le pas. Le regard social ainsi que les injures sont essentiellement, pour certains, des déterminants de leur entrée dans la sexualité homosexuelle. Les terminologies « góor-jigéen », « homme-femme au Sénégal, ou « sa », serpent au Mali sont autant d'indicateurs qui révèlent que des comportements physiques étaient suffisants pour être considérés comme non-conforme. Cette non-conformité trouve ton sens dans les efforts généralement fournis par la société pour corriger cette anomalie. On peut même penser que les injures participent d'une stratégie qui vise à décourager toute tentative chez la personne présentant ces caractéristiques à ne pas glisser vers le non souhaitable :

> […] à Bamako, comme en France, certains jeunes garçons adoptent précocement des attitudes ou des goûts réputés féminins. Dans la plupart des cas, les rappels à l'ordre scandés par l'environnement social auront pour effet de les réorienter vers des rôles de genre plus conformes aux modèles prescrits. L'efféminement peut alors devenir une partie de la personnalité dont l'expression sera limitée à quelques contextes favorables. Plus rarement, il constitue une caractéristique permanente de l'individu. Mais il n'existe à Bamako aucune institution de l'inversion de genre qui pourrait s'apparenter aux catégories socialement reconnues d'hommes apparentés au genre opposé décrites çà et là dans la littérature anthropologique. Selon certains des garçons interrogés, ce sont leurs attitudes féminines qui ont pu stimuler le comportement sexuel imposé par l'initiateur. Ces nouveaux éléments permettent d'amender l'analyse qui précède, en ce qu'ils suggèrent fortement que l'efféminement qui caractérise certains jeunes hommes dits « déclarés » constitue l'un des facteurs qui déterminent leur entrée dans la sexualité par des effets d'assignation, qu'ils soient de l'ordre du rapport sexuel contraint ou de la stigmatisation provoquant par ricochet le passage à l'acte sexuel.(Broqua 2010 : 45-46)

Dans l'un ou dans l'autre des cas, l'entrée dans la pratique n'est pas un fait qui résulte d'un processus de socialisation, processus qui suppose une institution qui l'assure comme dans certains contextes où l'entrée dans la catégorie homosexuelle résulte d'un parcours de socialisation sexuelle correspondant à un modèle en référence auquel il se structure. Dans ces contextes, contrairement aux personnes homosexuelles en Afrique, elles affirment avoir des attirances sexuelles envers des personnes de leur sexe avant leur passage à l'acte. En contexte africain, l'absence de la catégorie homosexuelle rend impossible une structuration de la socialisation homosexuelle comme il peut être dit de la socialisation « primaire ». On ne peut ainsi avoir un référentiel tant du point de vue de la conception sociale que de l'image publique qui servirait de modèle et qui pourrait

entraîner à l'homosexualité. Les personnes qui arrivent dans le milieu sont généralement entraînées par l'intermédiaire d'autres personnes qui sont considérées comme des initiateurs et qui sont à la base de leur conversion vers une nouvelle identité et une nouvelle orientation sexuelle. C'est ce qui est mis à nu dans les études relatives à la question, comme le témoigne le cas de Bamako :

> La conception de l'entrée dans la pratique homosexuelle comme processus de conversion par autrui apparaît à travers divers éléments de langage. On entend souvent les individus ayant des pratiques homosexuelles dire qu'ils ont été « mis dedans » par quelqu'un, l'expression « être dedans » indiquant dans ce cas le fait de faire partie des personnes qui ont des pratiques homosexuelles. La pratique homosexuelle est ici pensée comme nécessitant un initiateur, c'est-à-dire comme une forme de connaissance et de savoir-faire engendrée par un tiers. (Broqua 2010 : 44)

Ainsi, l'absence d'une catégorie sociale constituée et faisant partie du modèle d'organisation pose problème quant à l'acception des personnes homosexuelles dans bon nombre des sociétés africaines. Cette absence de catégorie fait tandem avec une structure sociale qui est au fondement non-propice à l'acception de telles catégories de personnes.

3.1.3 Une structure sociale défavorable à l'acceptation de l'homosexualité

Nul besoin de démontrer encore que l'homme est un être partagé entre le désir et la volonté d'appartenir à une communauté et le désir de s'émanciper de cette même association. La première tendance témoigne de son besoin de s'associer. Il est mû par « un penchant à s'associer », comme le dit Emmanuel Kant (quatrième proposition de l'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique) ou encore pour Aristote qui le présente comme un animal politique. La seconde tendance révèle sa nature constante à vouloir se focaliser sur lui-même ; une inconditionnelle inclinaison à l'individualisme. De manière incontestable, l'homme se trouve en lutte permanente contre et pour ces deux sentiments contradictoires. Tantôt désir de se noyer dans la communauté, condition de son épanouissement qui pourtant lui donne l'impression d'être prisonnier et tantôt désir d'affirmer son unicité, sa différence en se démarquant de la communauté, véritable révélateur de son insurmontable « insociable sociabilité ».

S'il est vrai qu'on peut affirmer que le rejet de l'homosexualité et de l'homosexuel est un phénomène qui peut s'observer dans toutes les parties du monde, il n'est pas moins vrai de dire que ce phénomène n'est pas vécu de la même manière dans toutes les parties du monde et plus particulière dans les différentes sociétés. L'homosexualité en Occident

trouve une grande acceptabilité. En Afrique, particulièrement, son rejet est plus prononcé. Il nous semble que la nature de la société est très déterminante dans l'analyse et la compréhension de ce qui est réservé comme attitude à l'homosexualité, selon que l'on soit dans une « société individualiste » ou « société holiste » (Dumont 1991). À la première peuvent correspondre les sociétés occidentales et à la seconde, dans une certaine mesure (puisque ces sociétés ne sont pas fermées à jamais aux transformations et à la perméabilité à d'autres pratiques et valeurs) les sociétés africaines.

La société « individualiste » place l'individu au cœur de ses préoccupations, c'est la tendance de l'humain à mettre en avance son unicité, sa spécificité qui se trouve valorisée. Une telle société est caractérisée par l'exaltation de l'individu, manifeste par une autonomie morale qui lui est reconnue, faisant de lui un sujet qui détermine des valeurs indépendamment des valeurs totalitaristes de la société holiste. C'est le lieu du sacre de l'individualisme propre à la société postmoderne où se voit en œuvre le « procès de personnalisation » comme le dit (Lipovetsky 1993), dans son texte « L'ère du vide » consacré à l'étude de l'individualisme contemporain. On peut lire chez l'auteur :

> Négativement, le procès de personnalisation renvoie à la fracture de la socialisation disciplinaire ; positivement, il correspond à l'agencement d'une société flexible fondée sur l'information et la stimulation des besoins, le sexe et la prise en compte des « facteurs humains », le culte du naturel, de la cordialité et de l'humour. Ainsi opère le procès de personnalisation, nouvelle façon pour la société de s'organiser et de s'orienter, nouvelle façon de gérer les comportements, non plus par la tyrannie des détails, mais avec le moins de contrainte et le plus de choix privés possible, avec le moins d'austérité et le plus de désir possible, avec le moins de coercition et le plus de compréhension possible. […] Nouvelles procédures inséparables de nouvelles finalités et légitimités sociales : valeurs hédonistes, respect des différences, culte de la libération personnelle, de la décontraction, de l'humour et de la sincérité, psychologisme, expression libre, qu'est-ce à dire sinon qu'une nouvelle signification de l'autonomie s'est mise en place laissant loin derrière elle l'idéal que se fixait l'âge démocratique autoritaire. Jusqu'à une date au fond récente, la logique de la vie politique, productive, morale, scolaire, asilaire consistait à immerger l'individu dans des règles uniformes, à extraire autant que possible les formes de préférences et d'expressions singulières, à noyer les particularités idiosyncrasiques dans une loi homogène et universelle, que ce soit la « volonté générale », les conventions sociales, l'impératif moral, les règlements fixes et standardisés, la soumission et l'abnégation exigées par le parti révolutionnaire : tout s'est passé comme si les valeurs individualistes n'avaient pu naître qu'aussitôt encadrées par des systèmes d'organisation et de sens s'attachant à en conjurer implacablement l'indétermination constitutive. C'est cet imaginaire rigoriste de la liberté qui disparaît, cédant la place à de nouvelles valeurs visant à permettre le libre déploiement de la personnalité intime, à légitimer la jouissance, à reconnaître les demandes singulières, à moduler les institutions sur les aspirations des individus.(Lipovetsky 1993 : 11-12)

Dans une telle société prévaut une sorte d'atomisation du social où se manifeste une indifférence totale à l'égard du social. Si l'aveu de la Démocratie libérale qui a prévalu à

l'avènement d'une société des hommes libres était de les placer dans des conditions d'exercice libre de leurs droits sur le plan économique, politique et de la connaissance, ce qui se laisse voir aujourd'hui dans les sociétés occidentales a outrepassé ce qui était à l'origine souhaité. L'individualisme des sociétés ouvertes investi aujourd'hui la citadelle des valeurs morales en y introduisant un relativisme sans précédent qui supprime toute hiérarchie et met toutes les valeurs sur le même pied tout en interdisant toute interpellation visant à penser et à dire le contraire. Société individualiste, pour dire narcissique, elle est le cadre d'expression d'une attention particulièrement accordée à son ego, à sa personne avec moins d'égard pour le collectif, le social (sans prétendre dire qu'il serait un sujet incapable de lien social ou ne désirant pas de lien social). (Boro 2022). Narcisse, l'individu, est débarrassé des ultimes valeurs sociales et morales qui étaient intrinsèquement liés à la famille, à la société, à la religion, faisant de lui un sujet émancipé de toute transcendance qui encadrait la vie privée :

> Vivre sans idéal, sans but transcendant est devenu possible. […] Aujourd'hui nous vivons pour nous-mêmes, sans nous soucier de nos traditions et de notre postérité : le sens historique se trouve déserté au même titre que les valeurs et institutions sociales. […] désaffection des systèmes du sens et hyper-investissement du Moi vont de pair : dans des systèmes à « visage humain » fonctionnant au plaisir, au bien-être, à la déstandardisation, tout concourt à la promotion d'un individualisme pur, autrement dit psy, débarrassé des encadrements de masse et tendu vers la mise en valeur généralisée du sujet. (Lipovetsky 1993 : 72-75)

Le narcisse contemporain fabriqué par une telle société est un sujet autonome, responsable de lui-même. Tellement amoureux de lui-même il n'envie personne et ne se préoccupe de personne. Toutes ses énergies ne sont injectées que dans la quête et la réalisation de ses intérêts personnels et surtout de ses désirs, ses plaisirs, ses loisirs. C'est un être qui dit oui à la jouissance sans modération ni limites. Avec lui, tout est de l'ordre du possible et du pensable tant que cela lui procure le plaisir et la joie de vivre ; de vivre-bien. Il n'est donc pas surprenant que la sexualité, autrefois encadrée et embrigadée dans la société occidentale, ne le soit plus aujourd'hui. Ce qui a ouvert la porte à tous les possibles en matière de sexualité, étant donné que tout est désormais arraché au jugement de valeur, où chaque choix n'a que lui-même comme étalon. Toutes les pratiques sexuelles, toutes les orientations sexuelles, la diversification des partenaires sexuels, etc. sont ainsi de l'ordre du normal, tant qu'elles résultent du choix de l'individu. Mais ce qui est ici dit de la société individualiste, n'est possible dans le cas de la société africaine caractérisée par un certain holisme. En effet, les sociétés africaines, même si elles subissent les effets de l'ouverture au monde occidental, connaissent malgré tout, des

lenteurs en matière d'évolution des mœurs et dans leur rapport au social. Pour l'instant, elles sont l'archétype de la société holiste qui place la société elle-même au centre de ses préoccupations. La société est ici la fin ultime de toute action, et tout doit concourir au maintien de son intégralité. Contrairement à la société individualiste qui fait du sujet la valeur suprême, la société holiste se place elle-même comme la valeur ultime.

Dans la société holiste, tous les rapports sociaux sont fondés sur l'idée des valeurs de la société comme absolue ; ces valeurs étant considérées comme tenant les hommes en un seul corps social, en une entité homogène. La communauté est ainsi mise en avant, entraînant moins d'égard pour l'individu qui est atomisé, noyé dans la masse. Ce dernier est comme « mis entre parenthèses » dans l'intérêt d'une orientation communautaire, qui est soucieuse de réussir à faire culminer l'intérêt général sur l'intérêt privé. On peut en déduire de ce qui est décrit que place n'est pas laissée au libre choix du sujet dans ses agirs quotidiens à plus forte raison en ce qui touche à un comportement hyper régulé comme celui de la sexualité. Il appert que l'homosexualité ne peut rencontrer difficilement un écho favorable dans une telle société, où même l'hétérosexualité reste encadrée par des normes de conduite, de vertus autant de la part des hommes que des femmes. S'écarter des normes dans de telles sociétés constitue non seulement une occasion de s'attirer le courroux social, mais aussi de tomber dans un mal-être avec soi-même. De fait, dans les sociétés africaines, la socialisation fait intégrer à l'individu cette coutume de s'éloigner de tout ce qui peut engendrer le déshonneur et surtout lorsque ce déshonneur peut s'étendre jusqu'à la famille élargie, à la tribu. Ainsi, la honte et la culpabilité se présentent comme des mécanismes en œuvre qui régulent les comportements dans les sociétés africaines en vue de garder les hommes dans le cercle contiguë de la normalité. Broqua (2010) dans ses travaux sur la socialisation du désir homosexuel au Mali montre comment ces deux sentiments sont en œuvre et surtout, il montre combien ils sont importants pour faire une approche comparée des pratiques homosexuelles.

Broqua prend le soin d'abord de faire une distinction entre le sentiment de honte et celui de la culpabilité à partir des travaux d'anthropologues telles que Benedict et Mead. Il montre que Benedict, en 1946, dans ses études, faisait l'évocation des cultures dites « culture de la honte » et « culture de la culpabilité ». Dans les cultures de la honte, « les conduites sont dictées par une logique intrapsychique supposant l'intériorisation de la faute et l'examen de conscience », alors que dans les cultures de la culpabilité, « c'est la

crainte du regard des autres et des sanctions extrêmes qui régulent les comportements. C'est ainsi que dans les pays d'Amérique du Nord ou d'Europe, en matière d'orientation homosexuelle, la honte est souvent conçue et désignée comme le sentiment à combattre par excellence (Hillier et Harrison 2004). Les mouvements homosexuels lui ont opposé l'injonction à la fierté (pride). En revanche, la culpabilité, dont la puissance régulatrice est au moins aussi forte, se trouve rarement mise en cause. Lorsqu'elle est évoquée, elle peut même être présentée comme bénéfique ; un psychiatre et psychanalyste écrit ainsi : « La honte pour une faute publiquement découverte est beaucoup plus gravement redoutée que la culpabilité attachée à des fautes qui peuvent rester secrètes. La culpabilité est une forme d'intégration sociale alors que la honte est une désintégration » (Broqua 2010 : 48).

Si les homosexuels en Europe ou aux États-Unis et ailleurs, parviennent à banaliser la stigmatisation qui devrait leur conduire à la honte comme il est dit, cela nous semble en partie possible lié à la structure individualiste de la société dans laquelle il.les vivent. Dans la société africaine, la honte est un motif suffisant pour se donner la mort, dans la mesure où elle touche à la dignité, alors que la dignité est l'élément sensible en Afrique qui ne doit être écorchée. Un adage « mooré[7] » dit ceci : « Sak kûum n zoe yândé ». Ce qui signifie littéralement « Préférer la mort à la honte » ou « Vaut mieux accepter la mort pour éviter la honte ».

Comme on le constate, la honte est un puissant régulateur des comportements en contexte africain et elle l'est encore plus lorsqu'il s'agit de la sexualité et pire de l'homosexualité :

> Dans ce contexte, le comportement homosexuel est bien plus fortement régulé par la honte que par la culpabilité. Un homme qui n'éprouve pas de culpabilité manifeste à adopter des comportements homosexuels peut dire avoir honte de tout geste démonstratif en public avec son partenaire par exemple. Alors qu'en France, les comportements sexuels sont conditionnés avant tout par l'incorporation des normes de la morale chrétienne et des sciences médicales ou psychologiques qui ont progressivement façonné la définition sociale des catégories sexuelles, ce sont davantage les conditions sociales de l'exercice de la sexualité, en particulier celles relatives à l'évitement de la honte, qui s'avèrent contraignantes à Bamako. (Broqua 2010 : 48)

Par ailleurs, cette régulation est doublée par la culpabilité qui vient en plus du joug de la honte peser sur les épaules des individus. Une telle culpabilité est en œuvre à travers ce

[7] Le mooré est une langue majoritairement parlée au Burkina Faso. Selon (Moussa 2015), elle est parlée par 50% de la population nationale et par plus de 70% des habitant de la capitale politique (Ouagadougou) du pays.

rapport que le sujet a avec sa conscience. Cette conscience, dont on sait, chargée des interdits, de valeurs que la société a fait intérioriser à l'individu par le biais de la socialisation. Alors même que l'individu, animé d'un désir homosexuel, même à l'abri de tout regard extérieur pouvant le dispenser de la honte, peut se livrer à l'accomplissement de son désir, il se l'interdit par la culpabilité qui plane sur lui, le rappelant qu'il s'écarte des normes, des valeurs qu'il se devrait de respecter même en l'absence de tout regard. C'est le cas, par exemple, chez Moussa à Bamako dans l'étude de Broqua, qui a toujours été tenté et ressenti le désir homosexuel, mais par culpabilité, n'est jamais allé au bout malgré les conditions favorables qui se présentaient à lui. De cette analyse, il est évident qu'une société fondée sur un modèle holiste, où l'individu doit être le reflet de ce que veut sa société, des mécanismes de répression et de dissuasion comme la honte, le rejet, bannissement, sont à l'œuvre pour ne pas donner lieu d'expression à des pratiques sexuelles qui sortent du modèle connu. On comprend alors qu'une telle structure sociale soit très défavorable à l'expression de sexualités considérées comme déviantes. Mais ne faut-il pas regarder aussi du côté des croyances religieuses ?

3.1.4 Fondements religieux du rejet de l'homosexualité

La religion fait partie intégrante des cultures africaines. Elle est présente partout ; et il ne serait pas exagéré de dire qu'elle structure les pratiques. Ce n'est pas pour rien qu'elle occupe une place importante parmi les variables explicatives des comportements humains. Il serait alors un peu déplacé de ne pas analyser la part de celle-ci dans l'homophobie en contexte africain si l'on sait la force qu'elle a dans les trajectoires et dans les valeurs en lien avec la famille, le genre ainsi que la place de l'individu dans la communauté. En clair, on peut par la religion caractériser les groupes humains. Dans le continent, on note que les pratiques religieuses sont beaucoup ancrées, et qu'elles servent et nourrissent la morale et les conduites des personnes.

Par ailleurs, on note que les pratiques religieuses restent dans l'ensemble dominées par les religions universalistes comme l'Islam et le Christianisme, même s'il ne faut occulter leur cohabitation avec les religions traditionnelles qui occupent encore une place chez bon nombre des personnes qui se déclarent chrétiennes ou musulmanes. L'évocation de ces religions n'est pas anodine, parce qu'elle invite à voir dans le ton et dans le regard moralisateur portés sur les pratiques homosexuelles, une forte contagion de celles-ci

comme le souligne Ndengue dans le cas du Sénégal : « C'est la religion qui fournit les idées sur lesquelles sont bâtis ces discours. L'ensemble du débat est pris en otage par des arguments moraux et axiologiques au détriment du droit et de la justice. La religion donne les armes, puis elle se retire pour conseiller dans l'ombre » (Ndengue et al. 2022 : 122). Alors, comment la religion est-elle mobilisée pour servir de fond de rejet des personnes homosexuelles ?

Premièrement, l'idée de la famille et de la sexualité dans une conjugalité hétérosexuelle qui est très forte et prédominante dans les discours antihomosexualité en Afrique est fortement fondée sur des convictions religieuses. S'il est vrai que la famille est d'une importance capitale dans la structure des sociétés africaines comme nous l'avions développé, il n'est pas moins vrai de dire que les discours qui nourrissent le recours à cette idée sont de nos jours puisés dans les religions chrétiennes et musulmanes qui dominent en termes de pratique sur le continent.

La morale chrétienne, par exemple, en matière de sexualité et de la famille, constitue un dispositif de régulation de la sexualité en général et particulière celle de la sexualité homosexuelle, comme s'écartant de la normalité. En effet, la plupart des discours se fonde sur les directives données par le Vatican. À ce titre, l'un des textes majeurs autour duquel se façonnent les réponses chrétiennes sur la sexualité humaine est le Code de Droit canonique de 1917 qui a été promulgué par Benoît XV qui martèle que « La fin principale du mariage est la procréation et l'éducation des enfants ; sa fin secondaire, c'est l'aide mutuelle des époux et l'apaisement de la concupiscence. » On comprend que du point de vue chrétien, la sexualité est non seulement envisagée que dans le cadre de la conjugalité, mais surtout qu'elle doit être une sexualité féconde. Sans doute, au cœur de cette morale, se trouve la conception des relations sexuelles humaines selon une certaine naturalité et une spiritualité, comme le remarque Perreault (2004). Cette naturalité enjoint uniquement la possibilité d'une sexualité qu'entre personnes de sexes opposés, avec pour finalité la procréation ; ces deux (02) conditionnalités obéissant à l'injonction hétéronormative ; tandis que la spiritualité, invite au surpassement à la soumission au désir charnel :

> Pie XI écrivait dans Casti Connubii que « L'union conjugale selon l'Église est "naturelle" au sens où Dieu a créé l'homme et la femme pour procréer, lieu intime où les âmes s'élèvent et moins les corps. Les humains ne sont pas des animaux instinctifs. » La morale catholique ici prescrite en matière de sexualité tient dans cette énumération : la naturalité de l'acte sexuel entre deux personnes de sexe opposé, la spiritualisation des corps charnels et la négation de l'animalité. (Perrault 2004 : 574)

En faisant de la procréation le but ultime de sexualité, la morale chrétienne n'entend pas pourtant laisser libre cours à son exercice. En effet, si la procréation est assignée à la sexualité humaine comme finalité, il demeure que celle-ci doit trouver son lieu de réalisation dans la conjugalité ; une conjugalité qui reconnaît seulement une mise en commun de l'homme et de la femme, et bien entendu, dans le cadre d'une union scellée idéalement. C'est donc une sexualité encadrée non seulement par son étendue dans la mesure où elle ne devrait pas avoir lieu en dehors du cadre marital, mais aussi par sa finalité qui est la procréation. Ce n'est donc pas une sexualité qui répond à un besoin individuel de satisfaction de ses désirs charnels comme fin. Les pratiques sexuelles qui consistent en un exercice libre de ses envies n'y ont pas place. La pratique homosexuelle est donc aux antipodes d'une telle prescription de par sa finalité et ses manières d'être pratiquée. Le goûter au plaisir qui se trouve dans l'acte sexuel ne devrait pas idéalement être à la base de la consommation de la sexualité, mais un bénéfice qui en résulte, comme on peut le lire chez Perreault :

> Dans la vie intime des époux, exposé complet, médical et moral, Gaston Monin, moraliste français, explique en 1937 quels sont les devoirs sexuels de chacun dans la vie maritale et justifie le plaisir sexuel en écrivant : Le but primordial de l'union conjugale est la procréation et l'éducation des enfants. Elle ne peut s'obtenir que par la fusion des deux sexes, qui ne seront plus qu'une seule chair. […] Sachant, d'autre part, que l'homme hésiterait souvent devant les charges de la paternité et de la maternité [sic], Dieu a déposé en lui un vif désir de goûter la volupté attachée à l'acte procréateur. Ce plaisir, sans être un but lui-même, est donc un moyen établi par Dieu pour atteindre une fin bien noble. Les époux, qui ont le droit et, jusqu'à un certain point, le devoir de goûter le plaisir qui y est attaché. Les relations normales sont celles où « par l'union des corps, l'homme dépose la semence virile (sperme) à l'intérieur de l'organe féminin (vagin) ; toutes les autres relations sont anormales ». (Perreault 2004 : 575-576)

Il est vrai que les auteurs (chrétiens) des années 1950 vont nuancer cette relégation du plaisir dans la sexualité. La recherche du plaisir est enfin reconnue comme commune à l'homme et à la femme. Il est même fait avec insistance de leur coresponsabilité dans la quête et la réalisation de ce plaisir qui est un indispensable à l'épanouissement du couple. La passivité qui était exigée de la femme dans l'acte sexuel se trouve remise en cause, et il est attendu d'elle des qualités d'une maîtresse sachant activer et entretenir la flamme du désir dans le couple. Pourtant, loin de sonner comme une exaltation de la reconnaissance de la naturalité de l'accomplissement du plaisir inhérent à l'homme et à la femme, devant souffler comme un vent de libération pour placer l'individu au centre de l'activité sexuelle, ouvrant à toutes les possibilités et perspectives sexuelles, l'essentiel étant de donner accomplissement au plaisir, il est remarqué avec insistance et constant

rappel, que le plaisir doit seulement être recherché dans le cadre marital, de la conjugalité, c'est-à-dire entre mari et femme, entre époux avec conservation des rôles de genre.

Comme on peut s'attendre, dans les pays où des études ont été menées sur l'homophobie en Afrique (Crémieux 2013), (Broqua 2017), (Ndengue et al. 2022), (Broqua et Laborde-Balen 2022), etc., il ressort que cette posture chrétienne traverse et irrigue tous les narratifs. Au Ghana, par exemple, Amy Kirschke et Helene Kirschke -Schwartz montrent la prégnance de cette part de la religion dans l'exacerbation de l'homophobie : : « La religion joue un rôle dans la façon dont les Ghanéens envisagent l'homosexualité » (Crémieux 2013 : 73). Ces auteures rapportent que 82 % des Ghanéens « abhorrent les gays », et cela, conformément à leurs croyances religieuses et aux opinions de leurs leaders religieux. Ainsi, ce pays, comme bon nombre en Afrique, pourtant connus pour sa culture démocratique, n'a pas pu s'élever au-dessus du primat de la religion qui nourrit l'homophobie :

> Si cette adéquation entre adhésion à une religion et homophobie exacerbée est excessive, on peut néanmoins affirmer que, malgré son histoire ancrée dans la lutte pour l'indépendance et la construction de la démocratie, le Ghana est loin d'être à la tête des nations africaines en matière de tolérance vis-à-vis de ses citoyens séropositifs ou de la communauté gay et lesbienne. (Crémieux 2013 : 73)

L'autre exemple est celui de l'Afrique du Sud, où les militant·e·s anti gays ont un fort écho comme le révèle Nabaneh :

> […] les militant·e·s conservateur·rice·s en Afrique du Sud emploient une rhétorique accordant une importance capitale à la protection des « bébés à naître », des familles nucléaires hétérosexuelles et à la liberté religieuse. Bien que tou·te·s ne soient pas des acteur·rice·s religieux·se·s, ils et elles s'appuient principalement sur des arguments religieux et moraux. (Nabaneh et al. 2022 : 35)

Le choix de ces deux pays en exemple n'est pas anodin. En effet, ils figurent en Afrique parmi les pays qui affichent une certaine maturité et stabilité démocratique, qui devrait en principe rendre moins dominant le discours religieux dans les débats publics et donner plus d'expression à la liberté des individus. Ce qui induit que le constat peut être généralisé à la quasi-totalité des pays africains surtout que des études dans d'autres pays viennent renforcer la pertinence de cette généralisation.

Deuxièmement, il y a l'éternel discours de la nature pécheresse de la sexualité homosexuelle. C'est un refrain bien connu et bien entonné aussi bien par les musulmans, les chrétiens que les partisan·ne·s des religions traditionnelles. Les derniers, même si elles n'évoquent pas la notion du péché, laissent entendre que l'homosexualité est une pratique

hautement détestable du point de vue des valeurs traditionnelles et contradictoire avec les valeurs ancestrales.

Ainsi, dans les pays fortement islamisés, où la morale islamique sert de l'eau au moulin de l'homophobie, l'homosexualité n'est rien d'autre qu'une hérésie, une décadence morale au même titre que la prostitution ou les autres formes de délinquance. Cette approche du phénomène homosexuel se laisse voir dans les discours des leaders religieux dans un pays comme le Sénégal si l'on se fie aux propos de Ndèye Gning :

> Seydina Issa Thiaw Laye, fils ainé du Khalife général des Layennes, considère que « le mariage des homosexuels est un acte abominable ». […] La loi islamique (charia) condamne l'homosexualité de la peine de mort ; les violences dont les homosexuels sont victimes sont de ce fait jugées par une grande partie de la population comme légitimes. Ainsi, lors de l'emprisonnement et de la libération des neuf associatifs, des prêcheurs désapprobateurs ont appelé à leur condamnation à mort. […] Au-delà du devoir moral, condamner l'homosexualité est « un devoir religieux et patriotique, auquel ne peut se soustraire toute personne éprise de paix et soucieuse de préserver notre jeunesse de la turpitude ». (Crémieux 2013 : 28-29)

Ce qui est rapporté ici du Sénégal n'est pas de son exclusivité, il est commun à la quasi-totalité des pays fortement musulmans qui rejette l'homosexualité. Bien évidemment, on pourrait trouver dans ces pays des voix discordantes qui tentent de défendre la cause homosexuelle, mais malheureusement avec moins de visibilité. Or, dans la plupart des pays en Afrique noire, la majorité des populations reste encore analphabète et encore plus sur le plan de la doctrine religieuse qui demande plus d'élévation afin de pouvoir opérer un discernement. Il est donc une réalité que les discours prononcés par les leaders religieux soient pris pour argent comptant et leurs idéaux fortement défendus par leurs fidèles. On a vu au Burkina Faso la force de mobilisation dont les discours des leaders religieux sont capables de faire. En effet, en mai 2015, on assistait à une escalade de violence à travers une chasse aux « pédés » (homosexuels) dans un quartier de la ville de Bobo-Dioulasso (2e grande ville du Burkina Faso et capitale économique). Dans un rapport d'enquête de Queer African Youth Network (QAYN) et Association Alternative Burkina (AAB), il est mis en évidence parmi les facteurs qui ont été l'effet déclencheur de ces violences, une conférence de presse d'un parti politique conservateur et des prêches réguliers d'un imam de la ville qui ne cessait de citer le quartier en exemple de pourriture. Exacerbés par ces discours qui portent atteinte à l'honneur de leur quartier, et partant de la ville de Bobo-Dioulasso, des jeunes vont décider de mener une opération d'assainissement par une purge des personnes supposées homosexuelles et pédophiles.

Comme on peut le constater, les pratiques homosexuelles sont représentées comme des insanités, de « sales pratiques », (pour reprendre l'expression couramment utilisée par certaines personnes sur le terrain), dans la conscience des individus à partir du discours religieux comme par effet performatif. Ces discours ont un impact mobilisateur, à la fois collectivement qu'individuellement pour servir la cause anti-gay.

Aussi, l'étude de Broqua au Mali en 2010 permet de voir également comment le discours religieux contribue à déterminer les comportements des individus vis -à-vis de l'homosexualité. La religion joue à ce titre un effet régulateur, et même d'un garde-fou qui empêche les individus de franchir le mur pour passer de l'autre côté, alors même qu'ils sentiraient le désir et la disposition psychologique de passer à l'acte. La religion agit ici dans la conscience pour créer une culpabilité comme une présence humaine le ferait sous d'autres cieux. Si en Europe le fait de ne pas dire ou de vivre publiquement son désir homosexuel crée un sentiment de culpabilité, alors même qu'on la pratique, ici, c'est l'injonction religieuse qui la fait naître, même en l'absence du regard ou de la connaissance de la pratique par d'autres personnes. C'est l'engagement personnel du point de vue religieux qui interpelle la conscience, la juge, la met devant ses errances impardonnables et joue la régulation, comme on peut le lire chez Broqua :

> […] Ce seul exemple suffit à montrer que la régulation des comportements homosexuels ne relève pas exclusivement des stratégies visant l'évitement de la honte, mais aussi d'un sentiment de culpabilité, puisque certains s'interdisent des pratiques sexuelles qui pourraient avoir lieu sans que quiconque en ait connaissance.
>
> Cette culpabilité découle en grande partie de l'intériorisation d'une conception du rapport homosexuel comme péché et de sa condamnation par l'Islam, sachant que les références à ce comportement ne sont pas rares lors des prêches à Bamako. Aussi bien, pendant le mois de carême, nombreux sont les pratiquants qui s'abstiennent de toute relation sexuelle en général, et homosexuelle en particulier. Si la sexualité se trouvait exclusivement régulée par le risque de honte que peut engendrer le regard de l'autre, pourquoi ici encore certains s'interdiraient-ils des comportements sexuels pouvant s'accomplir à l'abri des regards ? L'intégration et le respect des normes de la sexualité dictées par l'Islam renforcent chez certains l'examen de conscience individuel, et nourrissent en cela un sentiment de culpabilité qui se superpose au sens de la honte. (Broqua 2010 : 49)

Dans la problématique de l'homophobie en contexte africain, il ressort que la spiritualité traditionnelle et celle des religions dites révélées ont une forte part dans l'explication et la compréhension du comportement qui est servi aux personnes homosexuelles et à tous les défenseurs des droits de ces personnes. Mais, n'est-il pas par ailleurs possible de soupçonner la part de la politique ?

3.2 VERSANT POLITIQUE DE LA DIFFICILE ACCEPTATION DE L'HOMOSEXUALITÉ

Ils sont nombreux les liens qui sont établis entre politique et homosexualité en contexte africain. Malheureusement, ces liens parfois mal fondés desservent généralement les intérêts véritables des personnes homosexuelles en justifiant l'homophobie. Même dans les cas où les acteurs politiques eux-mêmes se saisissent de la question, elle est toujours voilée d'intentions manipulatrices. On essaie ici d'analyser la dimension politique de l'homophobie en contexte africain sans prétendre évoquer tous les contours.

3.2.1 Nexus pouvoir -homosexualité -gouvernance

En Afrique, il existe une forte croyance au monde du mystérieux. Il est donc très courant de faire un lien entre le monde de la sorcellerie et la politique, étant donné que la possession de certaines puissances est la garantie ou le déterminant d'un succès politique et économique. Les pratiques homosexuelles sont ainsi vues sous l'angle du pouvoir, de puissance. Par la pénétration anale, on acquerrait une certaine force mystique. L'acquisition d'une telle force débloquerait les difficiles portes du succès, surtout économique :

> En outre, il existe une opinion répandue au Sénégal, et entretenue notamment par les marabouts sénégalais, qui veut que pour un homme, avoir des rapports sexuels avec de jeunes garçons ou un homme adulte procure pouvoir et richesse. […] La richesse soulève ainsi une autre discussion sur l'homosexualité, faisant de l'homosexuel une nouvelle figure de réussite sociale et économique. (Crémieux 2013 : 36)

Aussi, cette pénétration anale symbolise la soumission. Elle est le symbole du règne des plus forts sur les plus faibles. L'occultisme associé à l'homosexualité est très souvent un argument qui se trouve mobilisé dans les discours des mouvements anti-gay ou d'opposants politiques pour attaquer leurs adversaires au pouvoir. Ceux-ci n'hésitent pas à justifier la mauvaise gouvernance qui sombre les jeunes dans la pauvreté et la misère par une intention expresse des gouvernants à vouloir les maintenir dans cette position afin de pouvoir continuer à les utiliser pour leurs besognes, puisque, dans ces contextes, beaucoup de jeunes qui entrent dans l'homosexualité y sont généralement attirés par la recherche de l'argent.

Comme le soulignent Christophe Cassiau-Hautrie et Sylvestre (2009), en Afrique, il est courant d'associer pouvoir et sexualité. Il n'est donc pas étonnant que celle-ci soit liée avec les crises politiques, économiques et sociales. Elle est en général pensée en lien avec le pouvoir et la richesse (Crémieux 2013). La condamnation de l'homosexualité apparaît alors comme une autre manière détournée de manifestation contre les leaders politiques pour leur mal gouvernance puisque, désormais, ils sont considérés comme homosexuels. Dans bon nombre de cas, la question homosexuelle est devenue une sorte d'échappatoire pour extérioriser l'insatisfaction des populations à l'égard de leurs dirigeants. Les populations et les classes politiques n'hésitent pas à se servir de l'arme de l'homosexualité pour construire leurs critiques de la politique et de la gouvernance, allant jusqu'à accuser certaines personnalités publiques d'homosexuelles, comme on l'a souvent vu au Cameroun, au Sénégal, en RDC. Les propos de Ndèye Gning pour le cas du Sénégal sont révélateurs :

> Ces discours d'accusation d'homosexualité peuvent être considérés comme l'expression d'aspirations politiques […] Ils s'inscrivent dans un climat de dénonciation, véritable arme politique, notamment à l'approche des élections présidentielles […] L'homosexualité, comme en témoignent les discours des hommes politiques, est devenue un enjeu électoral considérable au Sénégal, rendu possible par un contexte d'homophobie entretenu par les autorités morales. (Crémieux 2013 : 35-36)

Ainsi, le lien entre homophobie et politique est sans doute tissé à partir d'une insinuation de la corruption des hommes politiques (corruption en termes de gouvernance, mais aussi morale), qui profitent de la précarité des jeunes. Cette situation génère une certaine politisation de la question homosexuelle. Alors même que cet enrichissement des acteurs politiques et des hommes d'affaires pourrait s'expliquer par la corruption et la mauvaise gestion des ressources du pays, l'occultisme en Afrique selon lequel l'entretien de rapports sexuels avec une personne de même sexe ouvrirait des possibilités d'accroître son pouvoir économique prime dans les discours. Étant donné qu'en Afrique, sauf exceptionnellement, la conquête et l'exercice du pouvoir politique sont intrinsèquement liés au pouvoir économique, la triangulation homosexualité -politique -pouvoir économique devient inévitable. Au Cameroun, au Sénégal, en RDC, en Ouganda, etc., comme l'évoque Awondo et al. (2013), cette rhétorique a été à la base des attaques contre les hommes politiques et riches du pays par des publications de listes de noms dans des journaux de presse :

> Dans ce pays (Cameroun), des préoccupations populaires à propos d'une propagation supposée de pratiques de même sexe dans les cercles du pouvoir ont déclenché une attaque ciblée sur l'élite politique et sa dépravation morale. La dénonciation de telles

> pratiques cachées a embarrassé le gouvernement et mené au déchaînement d'une chasse aux sorcières contre les homosexuels, qui, sans surprise, a principalement visé les jeunes garçons de milieux peu favorisés. Un autre aspect frappant – mais celui-ci fait clairement écho à d'autres cas semblables ailleurs – a été le rôle central des leaders chrétiens, en particulier le clergé catholique, dans la mobilisation de la colère populaire. (Awondo et al. 2013 : 99-100)

À côté de cette pression interne, il y a celle qui vient de l'extérieur, liée aux questions de financements des projets et de soutien aux actions des gouvernements en place. Le besoin de capitaux pousse certains gouvernements à céder à des propositions d'autres gouvernements ou Organisations qui ont une politique anti-gay ou de réglementation des droits sexuels. Ces exemples ont été observés en Ouganda à travers l'influence avérée de l'action des missionnaires qui sont des partenaires très importants, donc de puissants soutiens pour l'État dans les actions de développement. Ainsi, leur implication dans la répression de l'homosexualité conduit les décideurs à l'adoption de lois homophobes :

> L'Ouganda est aujourd'hui synonyme d'homophobie en Afrique, notamment du fait de la loi anti-homosexualité proposée par David Bahati en 2009 et désormais célèbre. […] Les membres du Parlement ougandais ont scandé « Notre loi, notre loi ! ». Mais elle est aussi le produit d'interactions internationales. Le rôle des missionnaires américains, ainsi que la manière dont le gouvernement ougandais a manipulé de façon cynique la panique morale autour de cette question, dessinent un tableau très complexe. En Ouganda, les chrétiens évangéliques de droite jouissent d'un accès aux niveaux les plus élevés du gouvernement. […] Les missionnaires étrangers, notamment les missionnaires américains de droite, sont bien implantés dans la société ougandaise et ont une influence politique considérable. Bien sûr, l'action missionnaire en Ouganda n'est pas nouvelle, et les missions font un travail important et nécessaire en intervenant là où l'État a échoué, notamment dans les domaines de l'éducation, de la santé et de la gestion des orphelinats. Toutefois, la nouveauté vient de l'implication de la droite religieuse américaine dans la politique locale : ses membres y font campagne contre l'adoption de lois protégeant les droits des personnes LGBT et en faveur des lois les restreignant. (Awondo, Geschiere et Reid 2013 : 104-105)

Ce Nexus pouvoir -homosexualité -gouvernance n'est pas sans répercussion. Il produit comme effet une forme d'homophobie d'État qui se manifeste çà et là par des adoptions de lois ou de projets de loi. En général, les mesures de répression contre l'homosexualité constituent une manière pour les gouvernants de se donner bonne presse vis-à-vis de leurs citoyens, qui ont tendance à assimiler leur non-prise de décisions contre le phénomène comme la preuve de leur implication et de vérité de ce que disent leurs détracteurs, comme ce fut le cas au Cameroun :

> Pour autant, au même moment, le régime optait pour une attaque ciblée contre les pratiques homosexuelles, apparemment pour se distancier de telles suspicions. Durant les années qui suivirent, une véritable chasse aux sorcières fut conduite par les autorités, menant à une longue série de procès contre des personnes – principalement de jeunes hommes – accusées d'homosexualité. (Awondo et al. 2013 : 102)

En résumé, la question du pouvoir et de la gouvernance est centrale dans la compréhension de l'homophobie. Dans le contexte qui est celui de l'Afrique, comme a pu le constater, elle fait l'objet de manipulations, tantôt de citoyens, tantôt de gouvernants. Le même exercice de la question politique se trouve en œuvre dans les discours anti-impérialistes qui trouvent de plus en plus d'écho en Afrique d'aujourd'hui.

3.2.2 Le narratif de l'anti-impérialisme

L'homophobie trouve un écho politique dans le recours à la symbolique du néocolonialisme.

Sur le plan politique, l'homophobie est vue sous un certain angle positif dans la mesure où elle est convertie avec un malin cynisme en énergie qui rame à contre-courant de la force colonisatrice et impérialiste des cultures Euro-occidentales. Elle est ainsi utilisée politiquement comme une sorte de va en guerre contre une culture occidentale qui viendrait pervertir les cultures et morales nationales. Beaucoup d'acteurs (politique, religieux, activistes) anti-LGBTQ+ sont convaincus que la préservation du social africain passe par des actions préventives, sinon purgatives. Cette étonnante unanimité des différents acteurs témoigne d'une résistance commune au-delà des divergences internes pour contrer une invasion morale venue de l'extérieur qui pourrait saper toute l'institution du social et ses valeurs cardinales sur lesquelles repose l'ordre social. Il est même parfois reproché aux gouvernants d'être responsables de la crise de la famille et de l'institution du mariage à cause de leur laxisme qui a permis l'ancrage des valeurs de libertés occidentales qui inversent les normes :

> Ainsi, d'influents leaders politiques et religieux sénégalais semblent convaincus qu'une véritable infiltration de l'homosexualité, imposée de l'extérieur, menace l'ordre social et l' « intégrité nationale ». Cette idée est répétée régulièrement dans les médias. Elle inspire également d'autres initiatives, telles que des débats sur des chaînes de télévision locales et des représentations théâtrales mettant en scène le destin des homosexuels après leur mort. (Awondo, Geschiere et Reid 2013 : 109)

Mieux, la lutte contre l'homosexualité est envisagée comme une lutte de positionnement des cultures dans un contexte de mondialisation culturelle. Si par le passé, les discours coloniaux ont eu tendance à dénigrer et à sous-estimer les cultures africaines, il est de bon ton pour certains aujourd'hui de ne pas se laisser gagner par un néocolonialisme culturel. Il y a là comme une belle opportunité à saisir pour démontrer aux ex colons que les Africains ne sont pas des peuples inférieurs, des sociétés ayant des valeurs inférieures, ne

pouvant pas prétendre au statut d'universel comme ils ont pensé. Ainsi, que ce soit au début des luttes indépendantistes ou encore les luttes panafricanistes d'aujourd'hui, le combat pour présenter les valeurs africaines à équidistance de celles européo-occidentales relève les intentions manifestes de contestation de la suprématie occidentale. S'attaquer à l'homosexualité comme contre-valeur africaine est un bon feu de bois pour attiser encore plus fort la flamme de l'émancipation qui devrait débarrasser l'Afrique des effets de la colonisation qui a fortement touché les soubassements culturels, spirituels, donc mentaux.

Il est de plus en plus évident que, dans beaucoup de pays en Afrique, la lutte contre les LGBTQ+ est une manière d'affirmer une posture politique qui va à l'encontre de l'impérialisme culturel Occidental et donc, embrayer anti-LGBTQ+ et lutter pour l'indépendance, c'est faire preuve d'un nationalisme et d'un patriotisme assumés. De tels discours et postures sont véritablement mobilisateurs de nos jours sur le continent avec une nouvelle génération de plus en plus animée par un désir et une volonté de rupture avec l'Occident. Jouer sur cette fibre est une véritable potion qui peut donner une bonne impression auprès des citoyens, potentiels électeurs ou à donner plus de légitimité et de force à son pouvoir. Se dresser contre l'homosexualité est une stratégie de mobilisation ou un pari gagnant utile à des fins politiques ou électoralistes. C'est un argument fort mobilisateur, surtout pour une jeunesse aujourd'hui de plus en plus encline à des luttes pour se libérer de l'impérialisme néocolonial. À ce titre, l'exemple le plus récent est le discours du ministre d'État, Bassolma Bazié tenu à l'Assemblée générale de l'ONU en septembre 2023. Dans son discours, il soulignait l'abandon des valeurs et cultures authentiques africaines au profit des cultures occidentales porteuses de contre-valeurs telles que l'homosexualité. Dans un ton menaçant, il a martelé que l'homosexualité n'a pas sa place en Afrique et qu'elle ne sera pas acceptée. On peut lire :

> N'est-ce pas nous, dirigeants africains, qui prêtons le flanc pour qu'on nous piétine ? En effet, nous avons abandonné notre identité pour ne rien être. Nos noms ont disparu pour faire place à d'autres noms importés et qui ne collent pas à nos réalités. Il nous faut reconquérir notre culture. Nous avons singé en copiant l'Occident en monogamie, voilà qu'aujourd'hui, on veut nous faire croire que des contre-valeurs, des attitudes contre-nature relèvent du ressort de la liberté ! Il ne sera pas question d'homosexualité chez nous ! (Bazié 2023 : 40-41)

Il faut noter que ce discours, tenu dans un cadre aussi solennel, s'inscrit sans doute dans une posture révolutionnaire de lutte anti-impérialiste affichée du régime au pouvoir qui jouit d'un soutien inconditionnel de la part d'une certaine génération de jeunes burkinabè,

mais aussi d'Africains et panafricanistes. S'attaquer clairement et officiellement à la question homosexuelle sur une tribune de l'ONU est un message qui renforce déjà la légitimité du régime, mais aussi, de ce qui pourrait être engagé dans l'avenir en matière de dispositif légal dans ce pays en lien avec les droits et la protection des personnes LGBTQ+

C'est donc à dessein que des politiques ou leaders d'opinion partent puiser, comme le dit Awondo (Ndengue et al. 2022) dans une rhétorique d'anti-idéologie néocoloniale pour construire une homophobie d'État (Mugabe au Zimbabwe ou Museveni en Ouganda), hétérosexiste digne d'une « homophobie modulaire[8] » qui leur permet de détourner l'attention des populations des véritables défis et enjeux actuels. Puisque la lutte contre l'impérialisme est une cause qui mobilise à suffisance de nos jours sur le continent, une telle poste politique est nécessairement payante et donc une ressource à exploiter. Ces postures se nourrissent généralement d'un récit bien connu issu du « Panafricanisme », surtout sa tendance culturelle dite « afrocentriste ». Les panafricanistes afrocentristes considèrent en effet la « théorie du genre » comme une menace à l' « authenticité » de l'identité africaine qui est fondamentalement hétérosexuelle et différentialiste des sexes. Une « authenticité qui accorde une place à l'homme et à la femme dans une hiérarchie bien définie, une « authenticité » qui ignore toute sexualité en dehors d'hétérosexualité. Le combat pour l'émancipation de la nation noire est aussi un combat qui doit inclure un projet « anti-genre ». C'est pourquoi, toute politique, toute institution, toute personne qui milite ou prône la « théorie du genre » est un adversaire à combattre et à traiter comme un traître, peut-on lire chez Auque-Pallez :

> Les militant·e·s afrocentriques empruntent à l'afrocentriste américaine Frances Cress Welsing l'idée que les personnes homosexuelles et les féministes noires seraient des « traîtres » à la cause parce qu'elles participeraient à détruire la communauté kamite en voie d'extinction. Elles prolongeraient la volonté de l'Occident, depuis l'esclavage, de dissoudre les familles noires. (Auque-Pallez 2022 : 65)

Le narratif de l'anti-impérialisme est ainsi un autre pan de l'aspect politisé de la question homosexuelle en Afrique comme on a pu le remarquer. C'est un narratif qui a sans doute son pesant au regard du regain des mouvements et pouvoirs à caractère révolutionnaire qui gagnent de plus en plus du terrain. Toutefois, il serait intéressant de s'interroger à

[8] Termes utiliser par M. J. Bosia et M. L. Weiss pour désigner le recours à des scripts homophobes connus, issus et recyclés de contextes nationaux différents par des dirigeant·e·s politiques ou d'autres acteur·rice·s doté·e·s de pouvoir, mettant en avant les minorités sexuelles et de genre « pour détourner l'attention de crises plus vastes et de menaces pesant sur les autorités existantes, y compris celles résultant des pressions de la mondialisation.

savoir si la conception de la sexualité entre personnes du même sexe ne pourrait pas donner une autre compréhension de l'homophobie.

3.3 L'HOMOPHOBIE, EXPRESSION D'UNE CONTESTATION DE LA SEXUALITÉ DES PRATIQUES SEXUELLES ENTRE PERSONNES DE MEME SEXE

La question de l'existence de la pratique homosexuelle en Afrique précoloniale trouve une réponse affirmative dans certains travaux de recherche sur le sujet. S'il est difficile de généraliser l'existence de la pratique sur tout le continent, faute de travaux qui la corroborent, certains travaux donnent cependant plus de précisions dans certaines parties du continent de sa présence en tant que composante des pratiques sociales. Les travaux de Junker, d'Evans-Pritchard sont entre autres des exemples qui offrent de la connaissance des pratiques homosexuelles en Afrique précoloniale. Chez Evans-Pritchard, on peut lire ceci :

> Incontestablement, l'homosexualité masculine, ou plutôt les relations sexuelles entre de jeunes guerriers et des garçons étaient courantes durant la période pré-européenne chez les Azandé. […] il n'y a pas de raison de supposer qu'elles aient été introduites par les Arabes comme certains l'ont pensé. Tous les Azandé que j'ai connus suffisamment bien pour discuter de cette question avec eux m'ont affirmé que l'homosexualité féminine (lesbianisme) avait été pratiquée dans les foyers polygames par le passé, et qu'elle l'était parfois encore (1930). (Evans-Pritchard 2012 : 109)

Si l'existence de telles pratiques ne peut être niée, leur qualification par les acteur-rices sociaux-les peut toutefois donner matière à nuancer ou à discuter de leur assimilation à l'homosexualité telle que nous la connaissons et pratiquons aujourd'hui. On peut se demander comme Louis-Georges Tin s'il est pertinent de confondre les pratiques gays des back rooms de San francisco et les relations sexuelles entre guerrier en contexte zoulou. Les pratiques qui se donnèrent à voir chez les Azandé du Soudan suffisent-elles à considérer les personnes qui les exerçaient de « gais » ou d'homosexuelles ? Finalement, est-il juste de parler d'homosexualité dans ces contextes ?[9] » Les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe qui se sont données à voir à travers les enquêtes des rechercheur-

[9] Ce débat qui a eu lieu dans les années 1980 avait opposé les constructivistes, héritiers de la pensée foucaldienne et les essentialistes d'inspiration de John Boswell. Les premiers considéraient que les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe telles qu'elles se donnaient à voir dans les contextes non occidentale ou européen n'étaient pas de mêmes modèles sociaux que celles européo-occidentaux ; ce faisant, il serait inadéquat de les regrouper sous le même vocable. Les second quant à eux estimaient, que le nom qu'il fallait leur donner étaient sans importance aucune, dès lors qu'il s'agissait de relations sexuelles entre hommes ou femmes.

es, révèlent qu'il y a lieu de faire des considérations importantes à même de ne pas ramener ces pratiques à ce qui correspond aujourd'hui à l'homosexualité qui se laisse voir dans nos espaces. Il semble plus intelligible de faire donc cette distinction qui peut se faire à deux niveaux principalement, à savoir de la portée sociale de la pratique et de la manière de son exercice.

3.3.1 Homosexualité fonctionnelle

Il est vrai que l'Afrique n'est pas un continent à propos duquel on pourrait affirmer qu'il n'a pas existé de pratiques entre personnes de même sexe. Des travaux de recherche, comme nous l'avons développé dans un autre chapitre, donnent à suffisance des informations sur ces pratiques. Pour autant, ce que l'on ne pourrait pas dire sans une certaine réserve et de nuance, c'est le sens et la place que ces pratiques prenaient au sein de l'ensemble des pratiques sociales et de l'organisation des sociétés où elles ont été constatées, comme le montrent certains travaux comme ceux d'Evans-Pritchard (2005), (Gueboguo 2006), (Evans-Pritchard 2012), (Broqua 2012b), (Crémieux 2013), (Broqua 2017), etc. Lesdites pratiques assuraient des fonctions de cohésion du groupe, d'intégration et de maintien d'un certain ordre social, comme le dit Ndèye Gning dans un article intitulé « Les motifs de l'illégitimité sociale de l'homosexualité au Sénégal » (Crémieux 2013). Pour notre part, nous ramènerons ces fonctions essentiellement à celles de la solidarité et de la cohésion sociale qui passent par la contenance de la violence.

Dans la littérature, il se donne à voir que les pratiques homosexuelles avérées ou des pratiques à tendances homosexuelles en Afrique sont essentiellement d'ordre « (trans)générationnel » ; « homosexualité rituelle », et « homosexualité circonstancielle » qui avaient pour but ultime d'assurer la solidarité. Des pratiques homosexuelles générationnelles pouvaient s'observer chez les classes d'âge de jeunes garçons à travers des jeux érotiques. Ces jeux étaient très tolérés dans certaines sociétés qui les considéraient comme faisant partie des étapes de développement de l'enfant, une étape pendant laquelle sa sexualité ne pouvant pas répondre au besoin reproductif, et on n'accordait pas une attention particulière aux rôles de genre au cours de cette étape de leur vie. Ces pratiques érotiques inter-genre (parce que se pratiquant soit entre filles, soit entre garçons) et intergénérationnelles étaient très courantes, et la société était plus ou moins permissive à leur exercice. Des cas chez les Biafa du Cameroun, où les enfants

entre six à quinze ans ensemble dorment, jouent, où les plus grands pénétraient parfois analement les plus jeunes ; chez les Gangellas en Angola, chez les Wahiwé, etc. comme le rapporte (Gueboguo 2006). Dans certaines de ces sociétés (les Wahiwé par exemple) la pratique était « secrète », non pas qu'elle n'était pas connue, mais tout simplement au sens où elle se faisait en l'absence des adultes et dans d'autres cas, (les Gangellas en Angola par exemple) elle était consacrée publiquement sous l'appellation « aponji » par une forme de caution sociale, c'est-à-dire instituée par une demande en mariage. Il reste cependant que cette union et les relations intimes cessaient dès que le garçon époux venait à se marier à une fille ; ce que la société recommandait fortement, même s'il est reconnu que certains pouvaient continuer leur relation, la rendant inappropriée aux yeux de la société :

> Cependant, il a été constaté que certains adultes continuaient d'avoir des relations avec des garçons, sans que cela soit condamné : ils « jouaient » disaient-ils alors (« bia bo pfianga » était l'excuse qui revenait chez les pangwé et la société disait de telles personnes qu'ils avaient encore le cœur pour les enfants, de l'attirance : « a bele nuem e bongo »). Un tel constat était toléré, mais pas publié, car en parler publiquement dans certaines régions était considéré comme dégoûtant, ou vu comme de la sorcellerie. (Gueboguo 2006 : 10)

Comme le remarque Gueboguo, les premières expériences homosexuelles qui ont lieu entre les garçons, parfois issus de la même famille, n'ont d'autre but que d'accroître la confiance au sein des parties prenantes, et ce n'est qu'à cette condition qu'elles sont comprises et tolérées.

Outre ces pratiques intergénérationnelles, on a rencontré des pratiques transgénérationnelles impliquant un adulte et un jeune garçon, à l'instar de la pédérastie dans la Grèce antique impliquant le maître et l'élève qui pouvaient entretenir une certaine proximité allant jusqu'à aboutir à des relations sexuelles, dans le but que l'élève atteigne la connaissance, étant donné que cette pédérastie à implication sexuelle était une composante de la pédagogie d'alors. Les rites initiatiques au cours desquels les relations sexuelles intergénérationnelles avaient cours en Afrique peuvent être assimilés à la pédérastie institutionnelle grecque :

> Ces rites […] sont, pour la plupart, relatifs au modèle ancien, surtout les rites masculins. Dans le modèle ancien, l'homosexualité est le médium pour la transmission du folklore contenu dans la perception sociale du genre masculin, et constitue le second niveau de la parenté qui succède à la relation mère-enfant. (Gueboguo 2006 : 12)

Gueboguo montre que ces rites initiatiques consistaient à transmettre aux jeunes la culture de leur sexe selon que l'on soit garçon ou fille. C'est donc un modèle de socialisation

dans lequel la transmission des valeurs de sa classe de genre est faite. Ainsi, pour les jeunes garçons, le fait de jouer avec le sexe des adultes ou de se faire une pénétration anale par ces adultes était, en plus de la symbolique de l'image de la hiérarchie générationnelle, est surtout une manière de leur transférer un certain héritage comme la force, le pouvoir, la virilité, la taille du sexe de l'initiateur étant perçue comme le symbole, contrairement à celui de « l'initiandus » (l'initié), ou même la richesse. Chez les garçons, le but de ces rites se résume sans doute à une croyance selon laquelle la force, la puissance, la virilité sont des valeurs que le maître, c'est-à-dire, l'initiateur pouvait transmettre à son élève, l'initié.

Ainsi en est-il chez les Azandé comme le montrent les travaux d'Evans-Pritchard (Broqua 2012a). Le mariage des jeunes garçons avec les aînés est une période, si l'on peut le dire, initiatique pendant laquelle se fait une éducation et une formation à devenir homme, époux. Les périodes où celui-ci joue le rôle de l'épouse pour son époux sont essentielles à le préparer à une future position d'époux en s'inspirant de l'exemple de son époux qui d'ailleurs fait tout pour paraître un bon exemple à la fois aux yeux des parents de son « garçon-épouse » et de son épouse. Dans les rites féminins, la même logique tient lieu, se ramenant généralement à la fertilité. Un exemple nous vient de chez les Beti du Cameroun, où est pratiqué le « Mevungu », ou le « Ko'o » un rite d'exaltation du clitoris. En effet, ce rite était l'occasion pour les femmes de célébrer le clitoris. « Les femmes l'admiraient et se frottaient contre lui, allant même jusqu'à le chatouiller, le masser, le nourrir d'une bouillie et l'étirer à la longueur d'un membre viril » (Gueboguo 2006 : 12). C'est un rite qui se tient exclusivement qu'en période de détresse, c'est-à-dire, lorsque la brousse devenait moins généreuse en termes de gibier ou lorsque les récoltes n'étaient pas bonnes. Ce rite avait le pouvoir d'inverser les choses et de faire attirer l'abondance, d'où le lien fait entre la fertilité des femmes et de celle de la nature. Les femmes symbolisant la fertilité, la fécondité, donc l'abondance, étaient alors légitimement détentrices de ce pouvoir. C'est la raison pour laquelle elle avait uniquement lieu entre les femmes faisant preuve de fertilité et celles matures en ménopause.

Comme on peut le voir, qu'il s'agisse des relations intergénérationnelles, toujours intragenre, ou qu'il s'agisse des relations transgénérationnelles, ces pratiques sont à inscrire en lien avec des symboliques et des croyances qui organisent lesdites sociétés et donc jouissent d'une certaine légitimité et d'une certaine tolérance. Il est même très important de constater d'une part que les types de relations étaient débarrassé de toute

finalité jouissive comme on pourrait le dire de l'homosexualité au regard de leur vocation et de leur finalité ultime. D'autre part, le caractère privé, secret, sauf dans quelques cas, est aussi un élément non négligeable dans le rapport de ces sociétés à ces pratiques. Dans les cas où elles résultaient de rites initiatiques, elles étaient inscrites dans le temps, étant donné leur périodicité et dans l'espace, au regard des endroits qui leur étaient dédiés (très souvent dans la brousse, loin des non-initiés). Il faut donc en déduire que ces pratiques, de par leur nature situationnelle, s'inscrivant dans une logique rituelle ou spirituelle, trouvant leur justification dans la coutume ou la pratique sociale ; occasionnelles, pour ne pas dire événementiel ainsi que l'absence de toute volonté d'assouvissement d'un désir sexuel qui leur est relatif, les arrachent à l'homosexualité en tant que sexualité au sens occidental. S'il est donc vrai que des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe ont été constatées, il ne reste pas moins vrai aussi que la vocation de construction d'une solidarité et de renforcement du lien au sein du groupe, comme l'indique Crémieux, « Des unions pédérastiques avaient lieu chez les guerriers zoulous, afin de renforcer les liens de solidarité masculine » (Crémieux 2013 : 14), vient encore créer une distanciation avec l'homosexualité aujourd'hui revendiquée, une distanciation qui pourrait l'être encore davantage si l'on prend en compte la fonction de contenance de violence sociale.

Le texte d'Evans-Pritchard sur l'inversion sexuelle chez les Azandé donne matière à analyser la fonction de contenance de la violence sociale qui pouvait dériver du non-respect de la morale qui prévalait dans cette société. On peut alors reconnaître que les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe, à la fois pour les hommes que pour les femmes, avaient cours chez les Azandé. Alors, que dire des pratiques sexuelles entre hommes chez les Azandé ?

Chez les « aparanga », c'est-à-dire les garçons célibataires, qui composaient les compagnies militaires, guerriers ou au service dans la cour royale, il était autorisé les relations entre homme puis exceptionnellement chez les princes. Les pratiques sexuelles entre hommes se voyaient chez les princes de la cour qui devraient, pendant tout le temps qu'ils sont dans le palais, se tenir loin des femmes de la cour qui étaient les femmes du roi. Ainsi, jusqu'à ce que le roi leur donne une épouse, ils devraient se contenter d'avoir des relations sexuelles avec des garçons qu'ils pouvaient choisir. Les célibataires constituant les compagnies militaires pouvaient se prendre un garçon-épouse. Les Azandé expliquaient cette pratique par une faiblesse numérique des filles qui ne pouvaient non seulement suffire à tous les hommes, mais aussi pas accessibles à tous les garçons dont

les familles étaient économiquement défavorisées. Les hommes nantis pouvant s'offrir facilement le luxe d'en prendre plusieurs parce qu'ayant le pouvoir économique pour payer les lances, les dots qui généralement étaient colossales. Or, non seulement la morale en cours prohibait l'adultère, seul moyen pour ces célibataires de satisfaire les désirs sexuels avec des femmes, mais également le prix à payer lorsqu'ils étaient pris dans une relation coupable avec la femme d'autrui était salé :

> Mais il s'agissait d'une solution dangereuse au problème du jeune homme, car l'amende que son père aurait à payer était lourde – vingt lances et une femme, ce qui signifiait en fait le paiement de deux femmes au mari ; il arrivait parfois que le mari soit tellement enragé qu'il refuse la compensation et choisisse plutôt de mutiler le coupable, lui coupant les oreilles, la lèvre supérieure, les organes génitaux et les mains. Ainsi, le risque étant trop élevé, il était de coutume pour les célibataires prudents dans les compagnies militaires qui vivaient à la cour, s'ils ne pouvaient se contenter de la masturbation – une pratique à laquelle aucune honte n'était associée, bien qu'un jeune homme ne l'eût pas accomplie en public –, de se marier avec des garçons et de satisfaire leurs besoins sexuels avec eux. (Evans-Pritchard 2012 : 110)

On observe une situation identique en ce qui concerne les relations sexuelles entre personnes de même sexe dans l'Ouganda actuel, l'ex Buganda, comme le rapporte Henri Médard (2000) ou Evans-Pritchard (2012) où les relations sexuelles entre personnes de même sexe, notamment chez les pages, étaient situationnelles et visaient à contenir certains dangers ou à parer à des questions morales.

Outre que ce qui se donne à voir chez les hommes, des pratiques sexuelles entre femmes chez les Azandé étaient également reconnues. Même si elle reste moins thématisée du fait que l'homosexualité féminine est d'enjeu politique moindre, comme le dit Médard, des informations à minima existent sur leur existence : (Evans-Pritchard 2005) ; (Medard 2000). Cette pratique des relations sexuelles entre femmes, contrairement à ce qui explique son existence chez les hommes, est liée à la polygamie qui est une pratique courante en Afrique et du fait de l'intolérance sociale de l'adultère de la femme.

La plupart des Notables et hommes fortunés avaient très souvent plusieurs femmes comme épouses. Cette situation de partage du mari commun explique sans doute la rareté du temps de partage de l'intimité avec son époux, toutes les femmes devant se partager des jours à tour de rôle. Ce temps de privation pouvant, dans certains ménages, être aggravé par une inactivité sexuelle chez l'époux commun qui pouvait être très généralement d'un certain âge qui le rendait moins désireux de ses épouses. Le prix de l'adultère étant lourd à la fois pour la femme que pour l'homme coupable, les femmes avaient pour seule parade les échanges sexuels entre elles. Cela les exposait moins, dans

la mesure où il est coutume que les femmes en Afrique d'une manière générale et particulièrement chez les Zandé partagent un espace commun qui leur est réservé. Cette situation était à l'avantage des femmes zandé qui pouvaient s'adonner à une sexualité féminine, soit entre elles soit avec une partenaire (amie) venant de l'extérieur. De fait, il est socialement admis chez les Azandé une amitié entre femmes, une amitié qui était consacrée par l'accomplissement d'un rite. Deux femmes amies pouvaient sceller leur amitié à travers le « bagburu », rite traditionnel qui consistait pour l'une à demander la permission à l'époux de l'autre, lequel époux, qui généralement ne pouvait refuser cette demande. Une fois cette demande acceptée, les deux femmes pouvaient se rendre visite librement et se donner des présents. Il semble que ce soit d'une telle amitié qu'est advenue l'homosexualité féminine dans la société Azandé. Comme en Occident, où l'homosexualité féminine est invisibilisée, et même moins tolérée, il en était de même chez les Azandé. D'ailleurs, Evans-Pritchard, dans ses enquêtes, aura moins de données et de témoignages sur cet aspect de l'homosexualité chez les Azandé. Les seules personnes à discuter de la question de l'homosexualité féminine avec lui sont quelques rares hommes, qui admettent de l'existence de la pratique chez les femmes. Puisqu'elle était réprimée et non acceptée socialement chez les Azandé, elle est supposée ne pas exister, et donc difficile, voire impossible de trouver des femmes lesbiennes faire le témoignage, comme il a été le cas pour l'homosexualité masculine. Celle des hommes était reconnue, acceptée, puisque intégrée dans le mécanisme social du vivre-ensemble. Celle des femmes étant considérée comme une menace à l'ordre social, qui voudrait que ce soit l'homme le pourvoyeur aux désirs sexuels de la femme, de peur que celles-ci, en découvrant qu'elles peuvent trouver entre elles la satisfaction de leurs désirs, viennent à s'émanciper sexuellement des hommes. Néanmoins, les bribes de témoignages récoltés par Evans-Pritchard, informent que les Azandé reconnaissaient l'existence des échanges sexuels entre femmes. On peut lire dans son texte :

> C'était dans ces familles polygames, disent les Azandé, que le lesbianisme était pratiqué. Évidemment, je n'ai pas eu les moyens d'en connaître quoi que ce soit par l'observation, donc tout ce que je peux en dire est ce qui m'en a été dit (par les hommes, uniquement, bien que les femmes aient admis que certaines femmes avaient de telles pratiques). Les épouses pouvaient découper une patate douce ou une racine de manioc en forme d'organe masculin, ou utiliser une banane dans ce but. Deux d'entre elles s'enfermaient dans une hutte et l'une se couchait sur le lit et jouait le rôle féminin tandis que l'autre, avec l'organe artificiel fixé autour de sa taille, jouait le rôle masculin. Puis elles inversaient les rôles. (Evans-Pritchard 2012 : 115)

Dans le mode de consommation des relations lesbiennes, on peut remarquer une certaine similitude avec celles des hommes. En effet, la relation est consacrée par le « bagburu » dans la plupart des cas. Cette cérémonie qui consacre l'amitié entre les deux femmes est, il nous semble, le versant féminin de la demande de main (dot) de ce que les hommes font en demandant la main d'une fille ou d'un garçon-épouse. Cette stratégie féminine, qui pour les hommes n'a rien et devrait avoir pour signification et autorisation à un échange sexuel, est pourtant dans le code de conduite des femmes le symbole d'une relation intime au-delà d'une simple amitié. Il y a dans cette amitié un jeu de rôle d'époux et d'épouse avec les mêmes règles et contraintes comme dans un couple ordinaire (au sens de la société zandé). Les deux partenaires se devaient fidélité et la femme-époux ne tolérait pas l'adultère de son épouse. Il se passe une sorte de transgression qui les amène à une position qu'ont les hommes avec une conservation des rôles (demande de main) et des privilèges (jouissance des droits de mari) des hommes :

> Après cela, (bagburu) elles ne devront plus s'appeler entre elles par leurs propres noms, mais du nom de bagburu. Celle qui est l'épouse prépare de la bouillie et une volaille et les apporte à celle qui est le mari. Elles font cela entre elles de nombreuses fois. Elles ont des relations sexuelles entre elles avec des patates douces taillées en forme de pénis circoncis, avec du manioc taillé également, ainsi qu'avec des bananes. […] Le mari n'aime pas que son épouse converse avec d'autres femmes. Elle bat son épouse exactement comme un mari bat son épouse pour mauvais comportement, tel que le fait d'aller avec un autre homme. (Evans-Pritchard 2012 : 116-117)

La philosophie sociale que justifiait le mariage entre les hommes de même sexe était de garantir une cohésion au sein de la société. Ainsi, on pouvait éviter le viol des femmes, l'adultère avec son lot de violences au regard des sanctions qui en découlent. On imagine des répressions qui peuvent aller jusqu'à des amputations des parties du corps ne sont pas de nature à favoriser un climat de concorde sociale. L'analyse de ces deux principales fonctions permet de voir que ces pratiques sont loin d'être assimilées à l'homosexualité au sens occidental qui se déploie actuellement sur le continent et qui fait l'objet d'une mauvaise digestion.

3.3.2 Le mode d'exercice des pratiques dites homosexuelles en Afrique précoloniale

Les sociétés dans lesquelles les pratiques sexuelles entre personnes du même sexe ou assimilables ont été observées, il est donné aussi à voir que ces pratiques étaient

également définies par un mode d'exercice qui peut les rendre légitimes ou illégitimes socialement parlant.

L'un des modes est celui de cérémonie de demande en mariage (cette cérémonie ne doit en aucune manière renvoyer au mariage entre personnes de même sexe acté ou en revendication dans certains pays du monde, la signification et les implications éloignant foncièrement l'un de l'autre.) qui consacre le droit à un·e partenaire comme époux ou épouse. Comme on peut le lire chez Evans-Pritchard, ce modèle est observé chez les Azandé du Buganda (Medard 2000); (Evans-Pritchard 2012); (Crémieux 2013) ou chez les Gangellas en Angola (Gueboguo 2006) :

> J'utilise ici ostensiblement les termes « épouse », « mari » et « mariage » car, comme le montrera clairement ce texte, la relation était, pour toute sa durée d'existence, une union légale sur le modèle d'un mariage normal. Le guerrier payait la dot (quelque cinq lances ou plus) aux parents de son garçon et leur fournissait les mêmes services qu'il leur aurait fournis s'il avait épousé leur fille ; s'il démontrait qu'il était un bon beau-fils, les parents pourraient plus tard remplacer le fils par une fille. Par ailleurs, si un autre homme avait des relations avec son garçon, il pouvait, m'a-t-on dit, le poursuivre en justice pour adultère. Les garçons étaient des « femmes ». (Evans-Pritchard 2012 : 111)

Après accomplissement de cette demande en mariage, les garçons-épouses pouvaient désormais être reconnus en tant que tels et commencent dès lors à remplir toutes les tâches et rôles ordinaires qui étaient dévolus quotidiennement aux femmes Azandé, mettant en évidence la problématique transgenre qui était sans doute aussi connue en Afrique (on peut à ce titre penser au « Góor-jigéen » au Sénégal). Mais il est important de souligner que les rôles de genre restent maintenus, puisque le garçon-épouse est à son amant ce qu'une fille-épouse est à son mari.

Au plan sexuel, on peut noter que les ébats sexuels entre amants excluaient toute pénétration anale comme cela se pratique entre gays. Les Azandé selon Evans-Pritchard manifestaient d'ailleurs une répugnance pour la pénétration anale. Elle ne faisait donc pas partie des actes sexuels qui pouvaient avoir lieu entre l'époux homme et son garçon-épouse. « En ce qui concerne l'aspect sexuel, la nuit, le garçon dormait avec son amant qui s'accouplait à lui en glissant son pénis entre ses cuisses. Les garçons obtenaient le plaisir qu'ils pouvaient avoir par la friction de leurs organes génitaux contre le ventre ou l'aine de leur mari. » (Evans-Pritchard 2012 : 112)

Aussi, il faut souligner un aspect important qui vient renforcer la thèse de la non-identification des pratiques sexuelles entre hommes chez les Azandé à celle dite homosexualité. En effet, les liaisons étaient conjoncturelles et provisoires. Conjoncturelle

dans la mesure où elles étaient justifiées par l'insuffisance des femmes en termes numériques pour servir d'épouses aux hommes ou par une stratégie de contrôle de la fidélité des femmes dans la cour royale selon l'approche de Médard (2000). D'ailleurs, Evans-Pritchard révèle que lors des entretiens qu'il a eus avec les hommes qui sont passés par cette pratique, ceux-ci montraient leur préférence pour les femmes. Ce qui explique clairement qu'il ne s'agit pas pour eux d'un choix sexuel. Provisoire, parce que ces unions n'étaient que temporaires. De fait, lorsque le garçon-épouse, avait l'âge révolu pour ne plus être dit garçon, il cessait de jouer ce rôle. Au-delà de vingt ans, puisqu'est « kumba gude », c'est-à-dire garçon tous ceux qui avaient l'âge entre douze et vingt. Ainsi, cet âge révolu, ils étaient reversés dans la classe des soldats et pouvaient eux aussi à leur tour se trouver un garçon-épouse.

Un autre mode d'exercice de ces pratiques est le fait qu'elles étaient moins orientées vers la recherche pure et simple de plaisirs.

Même si les colons ont trouvé sur place en Afrique des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe, les travaux montrent que de telles pratiques n'étaient aucunement orientées vers la satisfaction des désirs et ne visaient pas le plaisir tiré de ces pratiques comme ultime fin. En effet, ces pratiques ne pouvaient être dissociées des fonctions sociales qui leur étaient assignées, seules conditions de leur légitimité et de leur justification. Elles sont enracinées culturellement et socialement, ce faisant, en phase avec les modes de vie, d'éducation, de spiritualité, de cohésion sociale, etc. Dans les sociétés où elles avaient cours, la sexualité ne leur était pas appliquée et n'étaient pas du moins, socialement perçues en tant que telle.

Mieux, selon certain.e.s auteur.e.s, les textes utilisant le terme « homosexualité » pour parler des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe en Afrique précoloniale, peuvent être considéré comme une simple volonté de faire coïncider ce qu'il.elle.s décrivaient avec la réalité moderne, en vue de se faire comprendre. Car, l'absence d'une catégorie sociale de ce groupe étant la chose la plus certaine dans ces sociétés, il est difficile de trouver une terminologie qui décrive ces pratiques telles que nous les entendons dans notre modernité. D'ailleurs, l'analyse que fait Broqua de « l'inversion sexuelle chez les Azandé » d'Evans-Pritchard correspond à ce souci, étant donné que lui-même, malgré l'usage de la terminologie « homosexualité », reconnaît que ce qui lui a

été reporté et décrit par rapport aux pratiques sexuelles entre personnes de même chez les Azandé, n'avait rien de commun de l'homosexualité telle que connue aujourd'hui :

> L'utilisation par Evans-Pritchard du vocabulaire de l'homosexualité, alors que les données qu'il présente imposent le constat d'une différence fondamentale avec celle que ce vocabulaire est censé désigner, nous instruit sur ce qu'est pour l'auteur le thème de l'article, que l'on identifie également au niveau du seul point commun qui relie les situations masculines et féminines : il s'agit des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe, possiblement motivées par le désir, mais qui n'impliquent aucunement, comme l'auteur l'affirme lui- même, l'existence d'une catégorie sociale spécifique. Ainsi, l'anthropologue oriente (involontairement ?) la compréhension des faits qu'il décrit vers une conception qui fait sens pour le lectorat mais qui n'existait en aucune manière chez les individus concernés.(Broqua 2012a : 130)

La même réalité, se voit avec le « Góor-jigéen » au Sénégal. En effet, avant la perversion du terme, celui-ci ne renvoyait aucunement à une personne homosexuelle dans la société sénégalaise. Le « Góor-jigéen » de par son accoutrement et les espaces communs qu'il partage avec les femmes, peut faire penser à l'image du transgenre. Ce qui a amené certaines personnes à conclure hâtivement de leur orientation sexuelle qui serait l'homosexualité. Or, comme l'indiquent bien certains textes (Gueboguo 2006) ; (Broqua 2017) ces personnes ou pratiques similaires à ce qu'on pourrait appeler de nos jours d'homosexuelles et d'homosexualité, n'avaient pas les mêmes significations et contenus dans les sociétés africaines où elles ont été observées. À ce titre, dans la société sénégalaise précoloniale et jusqu'à un passé récent, existait bien le « Góor-jigéen » comme catégorie sociale, ayant des fonctions et rôles faisant partie intégrante de la socio-culture du peuple. Mieux, la question de leur sexualité ne traversait l'esprit de personne au point d'en faire vraiment une préoccupation.

La complexité des pratiques qui se sont donné à voir en Afrique est telle qu'elles ne pourraient facilement être réduite à ce qui est nommé homosexualité. Dans l'effort de qualification des formes d'homosexualité, les recherches ont par le passé tenté de faire une classification en deux, tenant compte de certaines nuances : il s'agit de l'homosexualité fondée sur une « différenciation genrée », où les partenaires sont de genre différent, et de celle fondée sur une « différenciation générationnelle », où c'est le facteur d'égalité des deux partenaires qui est central. Alors même qu'on a tenté, par exemple dans le cas des Azandé de la considérer comme relevant de la deuxième forme, il demeure, selon Broqua qu'elle y échappe. En effet, on observe que, le principe d'égalité qui pourrait faire dire que les relations étaient de type générationnel, les relations ont plutôt lieu entre aînés et cadets, aînés qui étaient militaires ou servants au palais du point de vue de

fonction sociale. Les cadets, garçons-épouses, l'étaient de façon provisoire puisque appelés à rejoindre la classe de soldats, avoir des garçons-épouses à leur tour, et même d'avoir des femmes pour épouse. Or, en même temps que le problème générationnel vient perturber l'assimilation de ce qui était donné à voir chez les Azandé, l'arrachant à la seconde forme décrite par les chercheur.e.s, la situation devient encore confuse avec une certaine matérialisation de la première forme. En effet, dans les relations entre aînés et cadets, c'est-à-dire entre hommes-époux et garçons-épouses, la différenciation genrée qui devrait prendre place pour donner raison de classer cette relation dans la première forme, est compromise par le fait que non seulement, on a affaire à deux personnes du même sexe, mais l'une jouant une inversion dans un rôle de genre attribué à la femme ; d'où l'établissement d'un rapport de genre introduit de fait par un rapport générationnel, mais là aussi avec des nuances, étant donné qu'elle n'est pas autorisée socialement à accomplir toutes les tâches ordinaires dédiées à la femme.

De la pratique d'une sexualité entre personnes du même sexe en contexte africain, on ne peut la nier au regard des formes d'exercice de celle-ci que nous venons d'exposer. Formes et modalités d'exercice qui semblent ne pas être en phase avec celles de l'homosexualité moderne, ce qui peut faire comprendre le rejet et la négation d'une certaine reconnaissance de l'existence de la pratique en Afrique, indépendamment de son influence avec d'autres civilisations. Il nous semble, pour terminer l'effort de compréhension du rejet de l'homosexualité en Afrique, de la saisir enfin sous l'angle d'un privilège de transgression qui ne peut être généralisable.

3.3.3 Trouble dans le privilège de la transgression

La transgression a toujours existé dans les pratiques sociales en Afrique. Selon la position sociale que l'on occupe dans les sociétés, la transgression peut être de l'ordre du privilège ou de l'ordre du sacrilège. Pour ce qui est des pratiques homosexuelles qui sont fortement repoussées en Afrique dans certains contextes, on peut les fonder sur cette place diffuse de la transgression dans les consciences qui modulent leurs regards et réactions. Il nous semble que l'homosexualité se présente dans la conscience des personnes ou des sociétés qui la rejettent sous l'angle d'une double transgression du droit à transgresser et de l'espace.

Pour le droit de transgresser, il faut dire qu'un tel privilège n'est réservé qu'à une catégorie de personnes dans les sociétés. Pour le cas des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe, ce privilège était réservé aux rois et aux princes dans certaines sociétés, donc un lien avec l'exercice du pouvoir royal et par les aînés initiés dans le cadre des pratiques rituelles.

Des travaux ont montré (chapitre 2 de ce travail) que des pratiques transgressives telles que l'inceste et les rapports sexuels avec les personnes de même sexe font partie du mode de fonctionnement de certaines chefferies en Afrique ou dans des actes rituels. Pour Médard, par exemple, dans sa réflexion sur l'homosexualité royale au Buganda, (Medard 2000) le modèle transgressif de l'inceste pourrait servir à expliquer l'homosexualité royale au Buganda. En effet, alors même que l'inceste est condamné et interdit au Buganda comme dans presque la quasi-totalité des cultures sur le continent, on trouvait exceptionnellement une illégitimité de cette pratique au palais royal. Le roi, en montant sur le trône, violait l'interdit de l'inceste en allant avec ses sœurs. De par cet acte, il s'excluait de toute parenté, signe désormais de son appartenance à tout le peuple, de son impartialité dans la conduite et les décisions de justice notamment. Il semble, selon l'auteur, que l'homosexualité qui avait cours dans le palais serait donc en lien avec une conception similaire à celle de l'inceste. De même, à l'occasion des rites d'initiation, les aînés détenteurs du pouvoir avaient le droit d'avoir des rapports sexuels avec les adolescents qui sont en phase de passer dans la catégorie des hommes. Ce droit de transgression d'une sexualité, en principe interdite et répugnante (si elle est pratiquée hors contexte) qui leur est réservé est exceptionnel.

Le caractère exceptionnel de ces pratiques les rendait sacrées, et les personnes qui avaient le pouvoir de les transgresser se rendaient elles-mêmes sacrées ou incarnaient une figure du sacré. L'idée du sacré est ce qui accompagne toujours ces actes transgressifs, et ces transgressions sont toujours en lien avec l'idée du pouvoir. Comme on l'a vu lorsqu'on faisait le lien entre homophobie et pouvoir, la croyance en la dimension mystique des pratiques entre personnes de même sexe fait aussi que l'homosexualité n'est pas vu et pensée comme une simple sexualité. Sous l'angle de magico-mystique et de l'exercice et de transmission du pouvoir, elle cesse d'être une pratique qui peut être banalisée ou ramenée à l'expression d'une sexualité ordinaire. Les revendications invitant à la reconnaissance des droits des personnes homosexuelles sonnent, si on peut le dire, comme l'autorisation à offrir à qui le veut le droit de transgresser, en d'autres termes, jouir d'un

droit auquel son statut social ne lui donne pas le privilège. C'est pourquoi, ce droit, à transgresser est vu d'un mauvais œil par certaines personnes qui ne cessent de recourir à un certain discours pour justifier de la recrudescence de certains maux qui touchent nos sociétés. Ainsi, transgresser cette pratique sans avoir le droit de par son statut social, c'est s'attirer la colère et donc expliquerait l'homophobie qui serait en réalité, dans certaines consciences, une façon de protéger une pratique sacrée qui est en passe de devenir banale, accessible à tout le monde. Or, comme le fait remarquer Yengo, transgression du sacré et malédiction font appel à l'une à l'autre. « Parce que le sacré est indissociable de la malédiction, toute transgression devient alors sacrilège et fait peser sur les vivants la menace d'un châtiment. » (Ziavoula et al. 2016 : 249). La portée banalisée de la transgression est très souvent utilisée pour expliquer certains malheurs qui frappent dans certaines situations comme étant les conséquences d'un désordre qui crée un déséquilibre dans la hiérarchie des forces mystiques qui œuvrent invisiblement à la quiétude et au bien-être des sociétés.

L'autre dimension de la transgression est celle de l'espace. Dans les sociétés africaines où les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe avaient lieu, il est ressorti que la majorité des cas était en lien avec des pratiques rituelles ou cultuelles. Cette caractéristique faisait d'elles des pratiques événementielles se déroulant dans une contrainte spatio-temporelle. Les lieux de pratique et les périodes choisis sont très importants dans l'analyse. De fait, les lieux d'initiation ou de rites sont toujours considérés comme des lieux sacrés où les pratiques avaient exclusivement lieu dans le secret. Ces lieux avaient donc une symbolique du point de cosmique, dans l'imaginaire social et ce n'est qu'en de tels lieux que les pratiques prenaient sens et pouvaient ipso facto avoir leur légitimité. Ainsi, ces lieux sortent toutes les pratiques qui s'y tiennent de l'ordre du banal. C'est pourquoi Yengo disait :

> Le sacré fait limite entre territoires. D'un côté, il définit les lieux qui se donnent à voir (dépourvus de la sacralité, accessibles à tous) et de l'autre ceux où l'on ne rentre qu'avec vénération, des espaces exclus du regard, que l'on ne peut occuper ni construire. […] Ce sacré est voué à l'économie du verbe. (Ziavoula et al. 2016 : 251)

Pourtant, les pratiques homosexuelles ainsi que les revendications des droits qui vont avec sont incontestablement une transgression de l'espace. En se visibilisant, l'homosexualité viole l'espace public qui n'est pas censé être le lieu de leur expression, mais viole aussi l'idée selon laquelle elle doit se faire dans un cadre spécifique, en principe inaccessible à tous. Il y a donc une sorte de violation de la sphère cultuelle et du sacré, puisque les

cultures africaines ne conçoivent pas et ne cautionnent pas le mode d'exercice des pratiques modernes de l'homosexualité.

CONCLUSION

Ce chapitre aura permis de faire une analyse de l'homophobie incontestable en Afrique avec pour fil intentionnel de mettre en évidence les raisons qui sous-tendent une telle homophobie, raisons qui trouvent leurs fondements dans des conceptions socio-culturelles, religieuses, politiques, aboutissant à une certaine contestation de la sexualité des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe. L'analyse de ces fondements permet de se rendre compte que la question de l'homophobie en Afrique tient tantôt à des convictions parfois difficilement exprimables, mais pourtant qui opèrent et aiguisent l'élan homophobe des individus, tantôt très objectifs comme elle est en œuvre dans les positionnements religieux et politiques s'inscrivant dans une dynamique de luttes historiques. Sans pourtant nier l'existence ou de la connaissance de pratiques sexuelles et assimilées entre personnes de même sexe en Afrique précoloniale, donc avant toute contagion par les cultures occidentales, il est cependant ressorti avec force que les sens et les désignations de telles pratiques les arrachaient à l'homosexualité dans son expression occidentale comme le faisait remarquer Gueboguo : « S'il est donc vrai que l'homosexualité est et a toujours été de toutes les cultures, sa perception sociale, sa désignation, son interprétation, bref sa conceptualisation par contre, n'est pas la même dans tous les horizons sociaux » (Gueboguo 2006 : 18). Donc, c'est bien plus la forme et le fond de l'homosexualité dans sa déclinaison occidentale qui fait aujourd'hui l'objet de vives contestations à travers des violences multiformes, allant des individus aux États.

CONCLUSION PARTIELLE

Au terme de cette première partie, il apparaît que la question de l'homosexualité ne peut être appréhendée de manière réductrice ou uniforme. Loin d'être un simple fait individuel ou comportemental, elle se construit à l'intersection de dimensions multiples — affectives, identitaires, culturelles, historiques et sociales — qui varient selon les époques et les sociétés. De même, l'homophobie ne saurait être envisagée comme une réaction spontanée de rejet ; elle s'inscrit dans des dynamiques complexes, nourries par des constructions idéologiques, des peurs sociales, des conceptions religieuses conservatrices et des systèmes de pouvoir.

L'analyse historique a permis de déconstruire l'idée, encore largement répandue, selon laquelle l'homosexualité serait une importation étrangère en Afrique. Si les pratiques homo-affectives dans les sociétés africaines précoloniales ne correspondaient pas aux catégories contemporaines occidentales, leur existence, encadrée par des logiques symboliques, sociales ou rituelles, atteste d'une réalité plus nuancée. C'est bien souvent l'héritage colonial — à travers l'imposition de nouvelles normes morales, juridiques et religieuses — qui a contribué à redéfinir les rapports à la sexualité et à institutionnaliser l'homophobie.

De nos jours, les formes de répression et de marginalisation des personnes LGBTQ+ en Afrique s'inscrivent dans des logiques politiques, culturelles et religieuses contemporaines, où l'hétérosexualité, organisatrice du système sociale est érigée en norme exclusive. Cette homophobie structurelle, parfois instrumentalisée par les élites eux-mêmes pris au dépourvu pour certaines puissances occidentales qui font voyager les droits des personnes LGBTQ+, durcit la réception de la pratique en Afrique, engendre des violences multiples. Ces violences contribuent à mettre entre parenthèse la liberté, le bien-être, l'épanouissement, le potentiel contributif, etc., de toutes ces personnes qui sont obligées de mener une existence embrigadée dans nos villes et campagnes et finalement privent les sociétés de la richesse humaine que représente la diversité sexuelle et de genre.

Pourtant, malgré les résistances, les identités transgenres et les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe sont irréversiblement en cours dans nos sociétés contemporaines. Leur reconnaissance ne constitue pas une menace pour les sociétés, mais bien une condition pour un vivre-ensemble fondé sur la dignité, la liberté et l'égalité.

C’est sur cette base que s’ouvre la seconde partie de cette réflexion, laquelle s’attachera à explorer, face à la logique qui consiste à dire que les cultures africaines et l’idée de penser les conditions concrètes d’une inclusion effective des personnes et des pratiques LGBTQ+ sont antinomiques.

DEUXIÈME PARTIE
SORTIR DE L'IMPASSE

INTRODUCTION PARTIELLE

Il y a en Afrique et ailleurs des défis complexes autour de la défense et de la protection des personnes LGBTQ+. Si ailleurs comme il est le cas en Occident, des progrès significatifs en matière de droits des minorités sexuelles sont constatables, dans le contexte qui est celui de l'Afrique subsaharienne, il se donne plutôt à voir des résistances. Ces résistances se nourrissent d'un fond socioculturel qui entremêlent des politique et spiritualités, rendant très délicates les mobilisations qui se veulent produire des changements en faveur des minorités.

Dans ce contexte, la présente partie de la thèse se propose de réfléchir aux possibilités effectives de défense et de protection des personnes LGBTQ+. Pour ce faire, elle s'enracine dans les ressources philosophiques mais aussi contextuelles. Cela permet de ne pas postuler d'une manière assez mécanique ou aveugle, au nom de principes universels, la défense et la protection des minorités, mais au contraire de questionner, tout en ayant en ligne de mire les systèmes de valeurs africains, les dynamiques sociales et politiques en cours, les conditions de réception de ces pratiques.

Le premier chapitre s'attachera ainsi à dégager les fondements philosophiques sur lesquels repose l'idée même de protection des personnes LGBTQ+ : dignité, liberté, égalité, justice… Autant de principes qui constituent l'armature des droits humains contemporains. Le deuxième chapitre tentera d'entrer en dialogue avec certaines valeurs culturelles africaines, dans l'objectif de montrer que ces dernières ne sont pas nécessairement incompatibles avec les idéaux qui sous-tendent les appels à protection et d'inclusion, contrairement au discours dominant. Enfin, le troisième chapitre de cette partie portera une attention sur la nécessité d'intégrer les spécificités sociopolitiques, de la réalité des institutions de socialisation et judicaire dans toute ambition et action militante ou juridique. C'est pourquoi il combine à l'analyse une posture critique vis-à-vis de la notion d'universalité, qui tend à se préoccuper très peu des contextes et de ce fait accentue l'incompréhension et le rejet.

4. FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE LA PROTECTION ET LA DÉFENSE DES DROITS DES MINORITÉS

INTRODUCTION

Les propos qui ont précédé ont prouvé à suffisance des rapports combien difficiles entre les personnes LGBTQ+ et le reste des personnes dans le contexte africain en question dans notre réflexion. Jusqu'ici, du Burkina Faso au Sénégal, du Ghana au Nigéria, du Cameroun au Congo, de l'Angola à l'Afrique du Sud, pour ne citer que ceux-là, ces rapports sont la plupart du temps marqués par des violences physiques, psychologiques, sociales ou économiques du fait de l'hétérosexisme dans presque toutes ses dimensions. Les récits qui alimentent et expliquent cette homophobie ambiante sont elles aussi, sans la justifier, parce que la violence à l'égard de l'humain ne peut se justifier, ont été exposés et sont très souvent d'ordre social, religieux ou spirituel, politique. Pour autant, puisque qu'il s'agit de l'Homme, objet et sujet de cette homophobie, on serait en tort de ne pas comprendre de l'autre côté ceux.elles aussi qui se mobilisent pour la cause des personnes LGBTQ+ en Afrique ou ailleurs. Dans ce sens, on est fondé à rechercher le fond philosophique qui pourrait rendre compréhensible et légitime les luttes au centre des mobilisations pour la cause. Il est par ailleurs vrai qu'il faut se garder de ne pas discerner les revendications en cause selon que l'on soit en Afrique ou en Occident malgré la synergie d'action entre les différents acteurs de la lutte. Pendant que certains sont au niveau de revendication par exemple « du mariage pour tous », de la parentalité des personnes homosexuelles à travers la Gestation pour Autrui (GPA) ou même l'adoption d'enfant par des couples homosexuels, en Afrique, le gros défi et l'urgence se trouvent au niveau de la protection des personnes LGBTQ+ contre toutes les formes de violences qui les discriminent dans les plus heureux des cas ou portent atteinte à leur vie et à leur dignité. C'est cet état qui prévaut et qui justifie le fond philosophique sur lequel la réflexion pourrait s'appesantir. Il sera privilégié la problématique de la protection de ces minorités par rapport à celle de la défense ou de la revendication des droits spécifiques. Ainsi, quel fond philosophique peut-il rendre pertinent ou audible la nécessité d'une protection des personnes LGBTQ+ en Afrique ? Autrement dit, quels principes éthiques ou moraux pourraient-ils justifier un positionnement en faveur de la protection des personnes dont une large majorité des populations pensent qu'elles méritent ce qui leur

est servi ? Le chapitre consacrera aux principes éthico-moraux que sont le respect de la dignité humaine, la reconnaissance et la liberté.

4.1 DE LA « RECONNAISSANCE » DE LA VALEUR HUMAINE

L'idée de faire de la « reconnaissance » un fond philosophique pour justifier de la pertinence de la protection des personnes LGBTQ+ en Afrique, n'insinue pas qu'elle trouve exceptionnellement sens en contexte africain, mais plutôt du fait qu'elle est absolument défendable en faveur de tout homme où qu'il soit, qui qu'il soit. En outre, il faut reconnaitre que l'évocation de la « reconnaissance » prend sens chez beaucoup d'auteur.es, cependant, on l'envisagera ici sous l'approche de Honneth (2013 : 2014), de De Koninck (1995) et Karamoko (2016).

4.1.1 La « reconnaissance »

Un certain humanisme inclusif exige que l'on adopte l'idée et la vérité selon lesquelles tout homme est un être humain et cela sans aucune considération. C'est, du reste, le principe acquis ou la vérité de départ de toute pensée ou de toute théorie de la reconnaissance.

Axel Honneth fait sans aucun doute partie des figures contemporaines qui ont pensé et élaboré une théorie de la reconnaissance. Son ouvrage « Ce que social veut dire » en deux tomes : « Le déchirement social » et « Les pathologies de la raison », le positionne en tant que tel. Il élabore sa théorie de la reconnaissance non pas en faisant table rase de l'héritage philosophique sur le sujet mais en s'en inspirant pour se déployer, en témoigne sa visite des travaux de Hegel et de Sartre. C'est d'ailleurs à partir de « L'Être et le Néant » de Sartre qu'il développera sa théorie en s'éloignant de lui sur un fond plus positif que ce dernier. Sartre trouve à ses yeux une certaine admiration quant à sa manière d'aborder et d'analyser l'intersubjectivité. L'approche de Sartre tient selon lui sa pertinence et son actualisation permanente en ce qu'elle fait de l'expérience quotidienne, des banalités de la modernité son ancrage, donnant ainsi une plus-value à sa théorie de la connaissance dans le champ de la philosophie :

> Si sa philosophie partage avec d'autres projets de la tradition phénoménologique le mérite d'avoir fondé même les catégories les plus abstraites en constante référence aux situations quotidiennes, elle se distingue cependant par le caractère particulier des expériences mobilisées : c'est plus particulièrement la culture quotidienne des grandes villes qui se trouve ici philosophiquement mise en valeur. (Honneth 2013 : 131)

Que retient-il de sa compréhension de Sartre ? Il faut dire que du jeune Sartre, Honneth voit chez lui l'expression et la justification du scepticisme de nos contemporains à l'égard des relations d'intersubjectivité. Sartre, dans « L'Être et le Néant », d'une manière centrale, défend la thèse d'une inévitable négativité des relations humaines, en montrant par avance ou par anticipation de l'échec de toute possibilité d'une rencontre réussie. C'est en cela que *L'Être et le Néant* est, selon Honneth, une réflexion où l'intersubjectivité est présentée essentiellement dans sa dimension de rencontre malheureuse. En effet, en s'attaquant à la problématique de la conscience de soi, Sartre, contrairement à Hegel ou Fichte qui la posaient comme étant possible que dans sa capacité à se reconnaître dans un autre sujet de conscience comme étant lui-même un tel sujet, sa démarche propose une inversion des choses : c'est plutôt la situation où je suis regardé par une autre conscience, un autre sujet, qui est la condition de possibilité pour que le sujet soit renvoyé à lui-même, prenne conscience de lui-même et non pas la situation où je perçois autrui. Ainsi, ce n'est qu'à partir du moment où un autre sujet apparaît dans ma perception par le truchement de son regard, que je commence réellement en tant sujet, à être capable de m'appréhender et de me décrire moi-même. Dans cette situation de regardé, le sujet prend conscience de lui-même, pas en tant que sujet avec toutes ses possibilités, mais en tant qu'objet pour le sujet regardant. C'est donc par voies intersubjectives qu'une conscience de soi devient possible. De cette conception de l'intersubjectivité, il en découle chez Sartre que le sujet regardé est un sujet passif. Ce mode d'apparition du sujet est ce qui conduit Sartre à tirer avec conviction l'idée que la rencontre intersubjective est par avance une situation de communication échouée. De fait, comment cela pourrait-il être autrement, dans la mesure où, en tant que sujet regardé, je m'aperçois comme objet, comme chose, donc perçu par l'autre dans toute ma facticité. En tant que tel, je suis doublement limité en tant que sujet : limité dans mes possibilités parce que l'autre ne me donne qu'une seule possibilité d'être, et limité dans le temps car il ne me projette que dans l'ici et le maintenant, le présent. Pour échapper à cette facticité, le sujet développe à son tour un mouvement similaire en direction de l'autre, le chosifiant par son regard. C'est donc une intersubjectivité marquée par une réification mutuelle des sujets en présence. Dans la description de la situation de rencontre où l'intersubjectivité a lieu, Sartre présente cette situation comme une situation passive. C'est ce caractère passif qui lui permet d'aboutir à l'évidence d'un échec inéluctable de la communication, qui conclut à l'impossibilité d'une communication. De telle sorte, la cohérence de la logique de Sartre de l'impossibilité d'une communication réussie entre sujets se trouve fondée :

> Dans cette situation d'objectivation réciproque entre sujets, Sartre voit le stade initial d'une dynamique négative qui détruit de l'intérieur toutes les formes de communication humaine. Son analyse de l'intersubjectivité aboutit à la démonstration que le monde social se tisse de relations entre sujets qui se réifient mutuellement. […]. Sartre tente finalement de montrer comment, derrière les relations concrètes entre individus, se cachent des modes d'assujettissement et d'instrumentalisation réciproque : l'indifférence, le masochisme, le désir, mais aussi l'amour et le langage, pour peu qu'on les examine avec une lucidité assez impitoyable, apparaissent comme autant de formes d'interaction stratégique. (Honneth 2013 :136)

Mais le recours à Honneth pour nous trouve tout son sens dans la rupture qu'il fait dans son approche de l'intersubjectivité d'avec Sartre, dont on reconnaît qu'il est redevable (c'est à partir de la critique de Sartre qu'il construit sa pensée). C'est la situation de départ, qui constitue pour Sartre la pertinence de sa logique négative des relations interactives, qui fait l'objet d'une attention particulière pour Honneth et alimente sa pensée.

On aura compris qu'avec Sartre, une relation d'entente communicationnelle entre les sujets n'est pas envisageable au regard de la latence incontournable du conflit qui s'y installe à l'occasion de toute rencontre. Pour rappel, c'est la situation de départ, où le sujet prend conscience de lui-même à partir du regard d'autrui, ou en tant que regardé, donc objet, réifié, que Sartre accorde une certaine transcendance à la perception ou à la conscience que le sujet a de lui-même. Autrement dit, dans cette position de passivité, position dans laquelle je suis chosifié, Sartre ne semble pas accorder de la qualité au regard de l'Autre. Alors même que Sartre, dans ce qu'il dit et pense du regard, laisse comprendre à souhait qu'il reconnaît une certaine dimension évaluative au regard que porte l'autre sur moi, il évacue néanmoins cette dimension normative du regard, pour en conclure à la logique négative des interactions entre sujets :

> Il peut être étonnant de constater comment Sartre évacue la dimension normative qui réside dans les interactions entre sujets dans la mesure où lui-même reconnaît que, devenu objet-regardé, le sujet fait objet d'une évaluation. Le regard de l'Autre a donc une intention évaluative. Il n'y a visiblement donc pas chez lui une ignorance de la richesse en termes de signification pour chaque sujet, du regard porté sur lui. Rappelons d'abord que le philosophe lui-même, dans différents passages de son argumentation, indique qu'un sujet devient, sous le regard d'autrui, l'objet d'une évaluation. En choisissant, comme exemple d'une situation où l'on se trouve surpris par un regard étranger, […] il semble en outre vouloir suggérer que de telles rencontres représentent des interactions chargées de contenus normatifs. Aussi, ne parle-t-il pas de la honte comme une réaction affective à caractère moral, ainsi que son propre exemple le suggérait, mais comme une « réaction métaphysique », par laquelle nous répondons en quelque sorte au choc ontologique de la réification. (Honneth 2013 : 139)

De l'avis d'Honneth, il semble que c'est le point de départ, la situation d'« être-regardé », qui est le fondement de la théorie sartrienne, qui l'induit à cette posture qui neutralise

le regard de ses qualités normatives dont il est porteur ou de sa potentialité à provoquer des attitudes chez le regardé. En tant que tel, le regard semble ne pas nous arracher ou nous limiter dans nos possibilités. La situation d'« être-regardé » conduit Sartre à une conclusion d'interaction négative en ce sens aussi qu'il a des raisons d'opérer des différenciations entre les divers contenus de signification d'un regard. Cela se voit dans l'autre versant de la relation d'interaction ouverte par le regard : le sujet regardé, quelle qu'en soit la signification qu'il apporte au regard, reste limité dans ses possibilités. Cet état de fait trouve sa justification par le fait que les sujets de Sartre sont des sujets incapables de projection au-delà du présent :

> Si les sujets étaient au contraire en mesure d'accéder à une compréhension d'eux-mêmes, qui durerait au-delà de l'instant présent, alors la qualité particulière de chaque regard devrait être pour eux immédiatement significative : car ils pourraient se voir par lui renforcés et interpellés, encouragés ou critiqués dans l'image de soi sur laquelle ils règlent leur agir. Ils pourraient en outre réagir positivement ou négativement, en fonction de la manière dont ils se perçoivent eux-mêmes, à l'image que leur renvoie le regard étranger. (Honneth 2013 : 140)

C'est comme s'il était présent chez Sartre une conception des « sujets vivant constamment en-deçà de toute auto-interprétation déterminée », qui, dans l'ouverture qu'ils ont dans l'expérience du regard, manquent de capacité à donner forme cohérente et durable à leurs projets multiples d'existence, de telle sorte qu'ils ne sont plus en mesure de s'identifier. Pourtant, Honneth reste convaincu que, par coutume, nous avons conscience que les regards posés sur nous portent à des interprétations qui vont au-delà d'une limitation à une simple chose, qu'ils sont parfois des interrogateurs, nous amenant à nous poser des questions sur nous-mêmes, sur une action posée par nous ou confirmatifs car venant valider ce que nous pensons ou ce que nous avons fait comme choix dans une action ; réprobateurs parce que révélateurs de l'expression d'une contestation ou encourageants, et enfin pouvant porter le signe d'une invite. De ce constat, « Il apparaît que les rencontres communicationnelles du genre décrit possèdent une infrastructure normative qui exige indirectement de nous une sorte de prise de position » (Honneth 2013 : 138). En faisant des situations de rencontres intersubjectives, des situations marquées par l'échec d'une possibilité de communication réussie, du fait de la réification mutuelle des sujets en présence, Sartre finit par offrir, selon Honneth, une vision réductionniste de la situation de l'être-regardé. C'est une telle approche réductionniste qui fait sans doute conclure à Sartre à l'impossibilité d'une communication réussie entre sujets en situation de rencontre. Mais Sartre débouche sur une construction négativiste de l'interaction

humaine tout simplement parce que son ontologie duale ne laisse pas envisager les sujets comme des personnes potentiellement capables de prendre en compte dans leurs projets d'action la durabilité, organisée sur une compréhension qu'ils ont d'eux-mêmes. Cette construction négativiste des interactions humaines, à en croire Honneth, résulte d'un problème inhérent au système du jeune Sartre. En effet, en l'absence de « moyens catégoriaux » indispensables pour permettre aux individus de se voir comme des personnalités identifiées, il est difficile de parvenir à une vision selon laquelle les sujets pourraient avoir une compréhension d'eux-mêmes par le biais du regard bénéfique de l'autre. Ce faisant, Sartre est amené à associer le « concept d'identité à la sphère de l'en-soi chosal », de sorte qu'il n'est plus possible chez lui de penser l'individu comme un être capable de se trouver une identité personnelle autre que celle que lui attribue le regardant. Or Honneth pense que Sartre aurait pu appréhender autrement les choses. De fait, si on vient un instant à faire des sujets, des êtres dotés d'une capacité de compréhension normative d'eux-mêmes, autrement, comme des sujets en mesure d'acquérir une identité personnelle, la situation d'interaction qui est nécessairement malheureuse ou conflictuelle dans le système de Sartre peut changer à deux égards : premièrement, la signification qui sera donnée par le sujet au regard ne serait plus négligeable. Cette signification aurait une importance particulière dans sa manière d'agir car sa réaction serait différente suivant l'idée qu'il se fait de lui-même en partant des interprétations qu'il assigne au regard d'autrui posé sur lui.

Deuxièmement, si Sartre n'avait pas exclu la possibilité de prolonger dans le langage l'interaction à laquelle invite le contact visuel, le sujet deviendrait un être en mesure de prendre la situation d'attente, en lien avec ses projets particuliers, par des moyens d'ententes langagières. Le langage devient alors un élément structurel impliqué dans toute interaction qui servira au sujet, à thématiser en termes de réaction l'attente formulée par le regard de l'autre. On peut lire à ce propos :

> Le sujet qui se comprend lui-même en fonction d'un projet de vie particulier n'est pas condamné à seulement réagir, positivement ou négativement, à l'attente qu'il lit au regard de l'autre, il est aussi en mesure de prendre cette attitude d'attente elle-même pour thème de sa réaction, par le moyen de l'entente langagière. […] Mais Sartre semble exclure entièrement cette possibilité de prolonger dans l'élément du langage une interaction inaugurée par contact visuel. (Honneth 2013 : 141)

C'est pourquoi, on peut observer chez Honneth, une certaine déception vis-à-vis du jeune Sartre quant à son attente relativement à une élaboration d'une théorie de la connaissance à partir de l'intersubjectivité, même s'il formule plus loin l'hypothèse d'une probable

évolution de Sartre dans sa théorie dans des écrits (notamment l'ouvrage sur la question juive) qui viennent plus tard. Il considère que Sartre a manqué de parvenir au niveau déjà bien atteint par des penseurs comme Hegel. Pour lui, le niveau de réflexion de Sartre sur la question de l'intersubjectivité reste en-deçà des attentes. Pis, la réflexion de Sartre finit par faire de l'intersubjectivité qui devrait être le lieu de mise en œuvre d'un processus de reconnaissance mutuelle, une simple lutte pour l'auto-affirmation individuelle ; ce qui sans doute rend une telle lutte moins noble. L'œuvre de Hegel sur la question, loin de voir dans le conflit inhérent à l'intersubjectivité quelque chose de négatif, surmonte cet état de fait par une dialectique positive des interactions qui conduit les sujets qui se reconnaissent mutuellement, à accéder à des interprétations encore plus rigoureuses d'eux-mêmes lors des rencontres entre sujets. Avec Hegel, les interprétations que l'on peut faire des interactions vont au-delà des formes établies des rapports de connaissances. Sartre, lui au contraire, court le risque de nous ramener aux origines hobbesiennes, où « la lutte pour la reconnaissance redevient une simple lutte pour la conservation de soi ». (Honneth 2013 :143)

Lorsqu'on a dit tout ceci à propos de la reconnaissance avec Honneth, on peut se demander ce que son approche vient faire dans une problématique comme celle de la question de l'homophobie en contexte africain. Dans le Tome 2 *« Pathologies de la raison »* de son ouvrage *« Ce que social veut dire »*, le Chapitre X intitulé : *Le « Moi » dans le « Nous », La reconnaissance comme force motrice du groupe* (Honneth 2014), il semble qu'il est possible de découvrir la dimension et la valeur que vaut la reconnaissance pour l'individu.

Son exposé sur le groupe l'amène à faire le constat selon lequel, de tous les temps, il y a eu une multitude de conceptions de l'idée du groupe, conceptions qui peuvent principalement être ramenées à deux, à savoir : celles négatives d'une part et celles positives d'autre part. Il reste constant que chacune des conceptions ne retient qu'un seul aspect possible pour finir par la suite par le généraliser. C'est ainsi que celles négatives n'ont mis en évidence que les aspects régressifs du groupe qui mettent en mal le Moi, tandis qu'avec celles positives, c'est le lieu de l'exaltation idéalisée des éléments civilisateurs du Moi qui sont mis en honneur, tout en occultant la menace de perte d'autonomie par le sujet. Cette double perception du groupe continue de persister que ce soit à travers la psychanalyse (par exemple dans la lignée de Freud, l'image négative du groupe expliquée par un besoin de compenser les faiblesses du Moi) ou en sociologie et

même en théorie politique (la conception positive du groupe expliquée par le phénomène de la communauté culturelle), avec comme dénominateur commun le fait qu'aucune ne perçoit à quel point son objet est forgé par l'autre. Les occultations propres à chacune des approches ne sont pas sans conséquences. En effet :

> Ces occultations réciproques ont pour effet qu'aucune des deux orientations ne perçoit plus combien son domaine d'objet est aussi modelé par l'autre. […] Mais une conséquence plus lourde est que ces réductions unilatérales semblent interdire d'emblée une mise en commun des fonds conceptuels respectifs des deux disciplines. Les motifs auxquels on impute dans chaque cas l'adhésion au groupe sont tellement éloignés qu'on a l'impression d'être devant deux phénomènes sociaux totalement différents. (Honneth 2014 : 234)

Mais pour surmonter ces approches antagonistes du groupe, la solution réside chez Honneth à choisir comme point de départ une terminologie qui serait neutre face à ces approches positives ou négatives. Dans son analyse des groupes sociaux ainsi que dans sa démarche, il s'agit pour lui de faire comprendre le groupe indépendamment de toute considération de nature ou de taille, en l'envisageant comme un mécanisme venant répondre aux besoins ou aux intérêts psychiques de l'individu. C'est du concept de « reconnaissance » qu'il se saisit pour développer son idée de cet appareil catégorial unifié. Se fondant sur les travaux en lien avec le développement social et personnel des théories de la reconnaissance, notamment la théorie de la relation d'objet et de la psychologie sociale américaine, il formule que le Moi serait constitué à partir de l'intériorisation progressive d'un type de réaction sociale qui présente le caractère de la reconnaissance intersubjective. Dans ses développements sur la lecture qu'il fait du groupe, Honneth fait trois observations.

D'abord, le sujet individuel est dépendant d'un certain nombre d'expériences de reconnaissance sociale, et s'efforce dans cette mesure d'intégrer différentes sortes d'associations. À chaque forme de reconnaissance dont l'individu est tributaire au cours de son développement correspond analytiquement la quête d'une autre forme d'appartenance collective. De fait, le groupe prend un sens pour le sujet adulte dans la mesure où il est le lieu de satisfaction de ses besoins, de renforcement de ses capacités et de ses jugements dans les interactions directes. Par le groupe, il voit confirmée ou revit à l'âge adulte cette reconnaissance directe qu'il avait eue à l'enfance de la part de ses référents. Mieux, à l'âge adulte, le groupe représente pour l'individu ce par quoi il expérimente le sentiment de sa propre valeur. Cette expérience a incontestablement une importance dans la construction de sa personnalité. Les différents efforts qu'il fournit

dans les différents milieux de socialisation comme l'école, le lieu de travail constituent la quête d'une confirmation, d'une validation de ses capacités par les autres. Parvenu à la reconnaissance de ses capacités, de ses potentialités, il prend conscience de sa propre valeur. C'est dire qu'il ne prend de la valeur qu'à travers la confirmation, la reconnaissance qu'il reçoit de ses semblables. Honneth fait observer que ce besoin de reconnaissance est permanent chez les humains et qu'ils ont besoin d'avoir la confirmation de cette reconnaissance aussi longtemps qu'ils persistent dans leur existence :

> Le besoin de voir ses capacités appréciées d'une manière directement perceptible, dans un cercle de personnes dont on partage les idées, constitue aujourd'hui un motif, sinon le motif central de la formation de groupes. Cette tendance n'a sans doute fait que renforcer cette pluralisation des valeurs et l'éclosion des sous-milieux les plus divers, car il n'existe plus guère à l'échelle de l'ensemble de la société de critères unifiés susceptibles d'informer de façon, pour ainsi dire, anonyme sur la valeur de ses prestations. (Honneth 2014 : 241)

Ensuite, Honneth tente de corriger cette image idéalisée du point précédent, qui laisse de côté les besoins fusionnels de l'individu. Il trouve qu'il y a pourtant, dans la flagrance de ce besoin naturel de formation de groupe chez les individus, une bonne dose d'inconscient. L'expérience de l'isolement et de l'indépendance des autres, demandent à l'individu beaucoup d'efforts, un grand sacrifice, c'est-à-dire « sursollicité ». C'est la peur d'assumer ce prix à payer qui se trouve enfouie dans les superficiels mobiles auxquels on a recours pour justifier d'une manière rationnelle le besoin de groupe. Les travaux de Donald Winnicott sur les tendances régressives qui souvent codéterminent les expériences du groupe lui servent à cette fin. Selon Winnicott, en effet, l'intersubjectivité en groupe est très souvent marquée par des états épisodiques marqués par des facteurs d'effervescence collective et récurrents qui entraînent un rapprochement fusionnel des individus, suivant un schéma caractérisé par une identification progressive dans un premier temps, un pic soudain dans un second temps et un troisième temps qui voit une retombée de ces rapports d'identification. Ce qui révèle qu'il n'y a pas seulement que le besoin de reconnaissance de ses propres valeurs qui motive et incite au grégarisme primitif, mais qu'à celui-ci il faudrait ajouter la prise en charge du besoin psychique, fusionnel. La peur de l'autodétermination, du prix de l'indépendance vis-à-vis des autres, amène constamment le sujet à éprouver la nécessité de s'associer, et les tendances régressives que l'on peut parfois observer ne changent en rien cette caractéristique du Moi.

Enfin, en dernière analyse, Honneth réalise ce qu'il nomme la suppression progressive des idéalisations qui ont fondé la prémisse initiale d'une résorption harmonieuse du « moi » dans le « nous » du groupe. Quand on parle du groupe comme lieu de réalisation des besoins de reconnaissance et fusionnels de l'individu, on semble faire comprendre que le groupe est lui-même neutre en termes de sécrétion de conflits de nature pathologique. L'approche faite par Freud, selon Honneth, montre que le groupe est en partie source de perversion du Moi. Freud laisse comprendre à travers ses travaux sur la psychologie des masses, que c'est la vie du groupe qui est responsable des régressions qui incitent les sujets qui y prennent part à se soumettre à la figure du chef et à sa toute-puissance imaginaire. Ainsi, la faute n'est pas du fait des faiblesses de l'individu lui-même, mais plutôt de l'atmosphère envoûtante de la foule qui neutralise les fonctions de contrôle individuel, faisant alors en sorte que les projections issues de l'enfance deviennent les moteurs de l'action sociale. On pourrait tenter de montrer, comme chez certains auteurs (Otto Kernberg), contre Freud, pensent que c'est la convergence des énergies primitives négatives qui finit par entraîner tout le groupe, mais il est difficile de ne pas prendre en compte que c'est par la possibilité même du groupe qu'une telle convergence est possible et qu'elle n'aurait certainement lieu si le groupe n'existait pas. Ce qui, en partie, peut fonder l'idéalisation du groupe dont évoque Honneth, une idéalisation qui impute les tendances régressives aux seuls individus. Ces énergies régressives constituent des pathologies individuelles qui finissent par infester le groupe par une sorte de contagion pathologique. Ainsi, en s'inspirant des travaux de Balint et Bion, Honneth distingue deux types de pathologies individuelles qui semblent entre autres, avoir d'une manière particulière de l'influence et qui peuvent jouer un rôle dynamique dans ce processus de pathologisation du groupe.

D'une part, la surreprésentation d'un type de personnalité qui peut en premier lieu être cause de l'évolution pathologique du groupe. En raison de ruptures affectives inachevées, ce type de personnalité est resté bloqué au stade des idéalisations primitives. Les individus de ce type, auxquels il faut peut-être associer le comportement « ocnophile » décrit par Balint, tendent à s'attacher anxieusement à un objet d'amour, auquel ils prêtent un pouvoir sans limites.

La pathologisation du groupe intervient à partir du moment où le nombre d'individus ayant ce type de personnalité psychique l'emporte sur les autres. En effet, dès cet instant, on fait face aux limites des effets que la civilisation était censée induire. Le groupe se

trouve infesté par contamination ou par transfert. Un tel groupe se caractérise par ce que Bion a appelé « groupes de dépendance », types de groupes qui ne peuvent plus offrir à leurs membres la culture de la reconnaissance. D'autre part, une seconde forme d'évolution de pathologie du groupe que relève Honneth se trouve dans la personnalité de certains individus possédant un potentiel d'agressivité difficilement contrôlable.

> Des individus de ce type auront tendance à projeter leurs fantasmes destructeurs sur l'environnement, de sorte qu'ils s'imaginent constamment entourés et menacés par des ennemis extérieurs. Si de tels fantasmes se communiquent aux autres membres en se renforçant par stimulation réciproque, sans que les esprits plus matures parviennent à ramener les choses à une mesure réaliste, le groupe ne tardera pas à développer à son tour un style collectif pathologique. Honneth (2014 : 250-251)

Dans de tels groupes ainsi devenus pathologiques, la solidarité de l'ensemble finit par s'effriter sous l'effet des antagonismes. Ils finissent inévitablement par se diviser en sous-groupes parce qu'ils sont incapables de contenir ou de tolérer les contestations des idéologies élaborées qui justifient leurs fantasmes paranoïdes. De tels groupes dits d'« attaque-fuite », selon Bion, sont caractérisés par la lutte, l'angoisse, la méfiance et marqués par l'accentuation des agressions contre des ennemis extérieurs. Mais si de tels groupes continuent d'exister malgré tout, ils doivent leur existence à cette soif permanente des individus de trouver des formes personnelles de reconnaissance, d'où la thèse de Honneth :

> Le « moi » recherche le « nous » de l'expérience de groupe parce que, même parvenu à maturité, il a besoin de formes de reconnaissance sociale qui lui offrent un réseau serré de signes directs d'encouragement et de confirmation. Il ne peut conserver ni le respect de soi ni le sentiment de sa propre valeur s'il n'est pas soutenu par l'expérience d'une pratique collective fondée sur des valeurs communes. Dans cette mesure, le groupe, loin de représenter une menace pour l'identité personnelle, constitue comme le dit Adorno une « source de sentiment d'humanité ». Les déviations pathologiques que nous observons régulièrement dans la vie du groupe résultent de son parasitage par des troubles individuels de la personnalité (Honneth 2014:251-252)

Comme on le remarque, chez Honneth, le besoin de reconnaissance est essentiel et même existentiel pour l'individu. Les tendances, même pathologiques, des groupes ne peuvent lui faire renoncer ou lui faire perdre le goût de cette envie d'appartenir au groupe. Or, ce qui se passe avec le phénomène de l'homophobie ou de la LGBTphobie, c'est qu'elle porte atteinte à la reconnaissance des individus ayant une sexualité ou une identité différente de l'hétérosexualité. Il y a, dans les manifestations de l'homophobie, une menace à la reconnaissance. Les différentes formes de mépris que subissent les personnes homosexuelles un peu partout dans le contexte africain subsaharien constituent une forme de non-reconnaissance de leur humanité, donc de leur dignité. Trois formes de violences

expriment l'expérience du mépris chez Honneth, si l'on s'en tient à la lecture qu'offre Karamoko (2016) dans son texte « Homophobie en Afrique : conformisme social, défi éthique et épreuve de reconnaissance ». On peut lire :

> Chez Honneth, l'expérience du mépris conduit à une altération de la dignité humaine et couvre trois formes. Il y a les violences qui portent atteinte à l'intégrité physique, les humiliations et les jugements dépréciatifs qui portent un coup au rapport positif à soi, dont les manifestations psychologiques sont la ruine de la confiance en soi et le fléchissement de l'estime de soi. (Karamoko 2016 : 41)

Pour lui, l'hétérosexisme, de par la hiérarchie qu'il instaure entre les différentes sexualités, ouvre la porte à toutes les formes de violences à l'endroit des personnes homosexuelles. Les raisons ou la symbolique qui sont très souvent mobilisées par les auteur.es des violences ne changent en rien le fait qu'elles sont dégradantes, rabaissantes, et donc desservent le besoin de reconnaissance propre à chaque sujet. Par exemple, au titre des violences physiques et psychologiques, on a le viol des lesbiennes, considéré non seulement comme une punition contre l'indisponibilité de leur corps pour les hommes, mais aussi comme une souillure dont elles se couvrent par leur pratique sexuelle. Les violences physiques contre les gays seraient un moyen d'exorciser ces derniers et de les rendre purs. Toutes ces violences physiques ont pour conséquence, si on les ramène à la théorie de la reconnaissance d'Honneth, le refus aux personnes homosexuelles de la capacité à disposer de leur corps et exacerbent encore plus la minorité de celles-ci par l'accentuation de leur invisibilité. C'est pourquoi, pour Karamoko, ces formes de violences constituent « le genre le plus élémentaire de l'abaissement personnel » et le « signe de l'anonymat social par lequel le sujet est mis en marge de toute action participative de construction de la vie sociale ». Ces violences, parfaites expressions du mépris, ont pour conséquence de contraindre les homosexuels à l'isolement social, à l'invisibilité.

Une autre forme de mépris à l'endroit de la reconnaissance de la personne homosexuelle réside dans la violation de ses droits en tant que personne humaine. Elle résulte nécessairement du processus de réification de la personne homosexuelle. Réduite à une chose, « une entité chosale », on ne peut lui reconnaître des droits en tant que telle. Cette forme de mépris trouverait sa légitimité dans l'idée selon laquelle la bipolarisation sexuelle constitue la ligne rouge à ne pas franchir et devrait être conservée comme telle aux fins de l'harmonie organique de la société. « La parfaite organisation patriarcale des

communautés africaines ne doit pas être fissurée par l'égalitarisme sous-jacent à l'homosexualité » (Karamoko 2016 : 43).

La conséquence de ce mépris des droits conduit à une perte de reconnaissance par les autres et même de l'identité de la personne homosexuelle. Dans certaines sociétés, comme on peut le rencontrer au Burkina Faso ou ailleurs dans d'autres pays, les personnes homosexuelles font l'objet d'un rejet familial, d'un bannissement. Par de tels actes, on espère préserver l'honneur de la famille, du clan, de la communauté. En tant que telles, elles sont désormais exclues de la famille, du groupe ou de leur communauté. Cela signifie que plus aucun contact ne peut être initié, ni par elles, ni par aucun membre de la famille. L'individu ainsi banni perd toute son humanité, perd de sa valeur et est réduit à l'inexistence en tant qu'homme.

Par ailleurs, ce que Karamoko découvre chez Honneth, c'est qu'il ne se contente pas de mettre en évidence les formes de mépris qui menacent la reconnaissance. L'intérêt de sa pensée est qu'il propose, en partant de ces formes de mépris, des modalités de restauration de la reconnaissance. Ces modalités sont de trois ordres, à savoir : l'amour, le droit et la solidarité. C'est par ces modalités, en contexte d'interaction, que se trouvent restaurées l'estime de soi, mise à mal par la non-reconnaissance.

4.1.2 Restauration de l'estime de soi

On sait qu'Axel Honneth, dans son ouvrage *La lutte pour la reconnaissance*, suivant le modèle hégélien, fait de l'amour une première forme de reconnaissance, offerte en premier par la sphère familiale, complétée ensuite par le respect, la reconnaissance permise par le droit, enfin par l'estime de soi, lorsque l'égalité est effective dans la société. L'amour, le droit et la solidarité représentent ainsi des modalités de restauration de l'estime de soi. En tant que telles, leur effectivité rend possible les conditions par lesquelles on peut préserver et réparer les écorchures subies par la personne humaine. On s'attardera sur les modalités de l'amour et du droit, sachant que la solidarité, dont la visée est chez l'auteur une condition de cohésion sociale, transparaît dans d'autres développements que nous ferons dans d'autres lignes.

Voyons dans un premier temps l'amour en tant que modalité de restauration de la reconnaissance. Il se présente comme une solution, une parade positive à cette atteinte ou

à ce mépris de la liberté des personnes homosexuelles. Dans le contexte africain marqué par la fragilité des institutions, la question de la liberté des citoyen.nes se pose d'une manière globale. Elle l'est encore plus lorsqu'il s'agit des personnes LGBTQ+. Là où la politique et les politiques sont mal à l'aise pour se prononcer d'une manière moins ambiguë sur les droits et libertés des personnes LGBTQ+, au regard de la prégnance des us, des croyances, des convictions et, bien entendu, de calculs politiques électoralistes, le concept de l'amour en tant que forme de reconnaissance peut être exploré. Comme le note Karamoko : « Aimer l'autre, c'est d'abord le considérer comme sujet d'interaction sociale dont l'autonomie est le fondement. Le véritable amour de l'autre suppose l'autonomie de l'autre. Ce postulat normatif peut réussir là où l'action politique échoue déjà » (Karamoko 2016 : 44). L'amour de l'autre le pose en tant que sujet autonome, capable de faire des choix. Ce n'est pas décider pour lui ni le contraindre par quelconque mécanisme que ce soit à aller dans une direction souhaitée par nous. S'inscrivant dans la même vision de l'amour, De Koninck (1995) présente l'amitié comme mode authentique d'expression de la reconnaissance authentique. De Hegel (*Phénoménologie de l'esprit*, IV A), il retient l'omniprésence de la reconnaissance. Une forme de reconnaissance particulière, authentique, qui se manifeste par un laisser-place à l'autre ; une reconnaissance qui n'est pas effacement de l'autre, mais plutôt est solidarité avec l'autre ; cette forme de solidarité universelle atteinte par le biais d'une intersubjectivité réciproque. Une telle reconnaissance authentique revêt les caractéristiques suivantes : primo, elle n'est pas, à l'instar du désir, réduction de l'autre au même. En d'autres termes, elle est coïncidence avec soi sans élimination de l'autre, de telle sorte qu'elle n'est pas négation et suppression de l'autre comme cela est à l'œuvre dans le désir. Au cœur de la reconnaissance authentique s'exprime la liberté reconnue à l'autre d'être lui-même. Deuxio, le mouvement de reconnaissance est celui de deux consciences de soi se reconnaissant en tant que telles, elle est libre. Tertio, De Koninck, citant le § 7 : « la reconnaissance est essentiellement les deux relations dans la réciprocité : à soi et à l'autre ; témoin de la dernière ligne : Ils se reconnaissent comme se reconnaissant mutuellement » (De Koninck 1995 : 204). C'est de là tout l'objet de la dialectique du maître et de l'esclave, où l'on voit au départ s'exprimer une extrême exclusion de l'un et de l'autre : l'un reconnu et l'autre reconnaissant. Cette dialectique révèle en fin de compte que la reconnaissance est le but et la valeur ultime du combat, à tel point que le sujet engage sa vie dans l'épreuve de la mort. Comme le révèle cette dialectique du maître et de l'esclave, une reconnaissance acquise par la contrainte n'a pas valeur de reconnaissance véritable. Elle ne le devient que

dans un mouvement libre. La reconnaissance authentique est par essence abstraite de tout contrainte, elle doit être libre et mutuelle et se manifester dans l'amour de l'autre sinon elle court le risque d'être le type de reconnaissance que l'esclave voue du maitre, parce qu'il n'est pas auto conscience indépendante.

> De sorte que la maitrise se meut en échec : la reconnaissance forcée n'a aucune valeur. […] le désir de reconnaissance impose la liberté de l'autre, son rapport autonome à soi, et cette reconnaissance doit être mutuelle. Or l'accomplissement de la reconnaissance mutuelle, son *telos*, n'est donné que dans l'amour, qui renonce à la servitude et à la maitrise parce qu'il découvre la valeur intrinsèque de l'autre. Le jeune Hegel déclare : « Concevoir, c'est dominer… ce n'est que dans l'amour seul qu'on est avec l'objet, sans le dominer ni être dominé. » Il ne fait qu'un avec notre être propre ; nous nous voyons nous-même en lui, et cependant il n'est pas nous – un miracle que nous ne pouvons pas comprendre. (De Koninck 1995 : 205)

Parvenu à une telle reconnaissance authentique, caractérisée par l'amour ou l'amitié authentique, on peut supposer que l'homophobie manquerait de place dans nos sociétés. En effet, une telle reconnaissance ne repose aucunement ni sur le sexe ni sur l'orientation sexuelle. Elle ignore toutes autres qualités ou descriptions pour ne se fonder que sur la seule humanité, la seule conscience qui fait l'homme. Cette dimension de la reconnaissance est sans aucun doute une condition de possibilité d'une harmonie sociale, d'une entente entre citoyen.nes. Ce n'est donc pas sans intention que De Koninck revisite, chez Aristote, son concept de « l'amitié civile ». De fait, l'amitié se présente à Aristote comme nécessaire à la vie, et par ce fait même, doit être l'œuvre du politique, qui doit la créer. D'elle dépend la vie épanouie des citoyen·nes dans un souci réciproque. C'est ce souci réciproque qui sert de fondement à « l'amitié civile », seul type d'amitié authentique, se souciant de l'autre dans ses intérêts et rendant ainsi la communauté possible. C'est donc une amitié, in fine, d'une dimension à la fois morale **et** politique, loin de toute la banalité qui la réduit aujourd'hui au sentiment, donc à la sphère privée[10].

Dans un second temps, le droit comme modalité de restauration de la reconnaissance. Karamoko découvre que, chez Honneth, en plus de la reconnaissance dans sa dimension identitaire, que le droit vient ajouter une dimension statutaire, dans la mesure où il assure un principe d'indifférenciation et d'indiscrimination. En tant que tel, le droit pose et rappelle le caractère égalitaire de tous devant la loi et garantit la possibilité de choisir qu'a chaque citoyen·ne dans un État démocratique. En effet, dans l'État de

[10] Éric Weil plaidait pour que le « mot d'amitié » puisse « reprendre ce sens moral et politique qu'il a perdu dans le monde moderne au profit d'une signification privée et sentimentale » (Éric Weil, Philosophie politique, 3e édition, Paris, vrin, 1971, p. 245) (De Koninck 1995:209)

droit, la juste application du droit préserve contre l'arbitraire en soumettant l'État lui-même au droit et par ricochet les citoyen.nes dans leur ensemble. Comme le décrit Mockle :

> L'État de droit suppose la liberté d'action de tous les organes de l'État, à quelque niveau que ce soit, doit être limitée par l'existence de normes juridiques supérieures dont le respect est garanti par la saisine éventuelle d'un juge, peu importe qu'il s'agisse de justice constitutionnelle, de justice judiciaire ou de justice administrative. (Mockle 1994 : 833)

C'est une soumission de l'État au droit par l'existence d'une hiérarchie des normes, par la possibilité de recourir à des instances indépendantes. L'État de droit, selon Mockle, grâce à un système « autoréférentiel » vertueux reposant sur des moyens tels que les recours, les garanties formelles, les contrôles, les procédures contentieuses et non contentieuses, les droits, les tribunaux judiciaires et administratifs, etc., permet au droit de faire jaillir ses propriétés que sont la stabilité, la cohérence, les actions curatives, la prévisibilité, la force obligatoire et la sanction. Mieux, dans un système démocratique, une telle primauté du droit permet de satisfaire aux exigences de liberté dont les citoyen.nes doivent jouir d'une manière égale. Pour l'auteur, dans l'État de droit, les fonctions de l'État sont définies et réparties entre des organes spécifiques et spécialisés par une constitution. C'est la prise en compte de cette conscience que la société est une entité différente de l'État, ayant ses propres lois différentes de celles de l'État lui-même, c'est l'aménagement des rapports entre l'État et la société civile, et enfin c'est le lieu de l'expression et de la reconnaissance de droits fondamentaux opposables au gouvernement. En clair, une telle conception du fonctionnement de l'État fondée sur une philosophie libérale et un positivisme du droit fait que, dans l'État de droit, la démarcation entre le public et le privé est un fait réel, marqué par une reconnaissance et une garantie de la coexistence de droits rattachés à chacune des sphères. C'est un cadre de reconnaissance de l'individu en tant que sujet autonome pouvant et devant jouir de libertés fondamentales dont il faut garantir les conditions. Dans un tel État, les citoyen.nes victimes de violation de leurs droits et libertés ont la possibilité de demander réparation et rétablissement de ceux-ci, que ces violations proviennent de l'État lui-même, d'autres citoyen.nes ou d'organisations. Dans des contextes d'homophobie d'État, une telle suprématie du droit, caractérisée par une autolimitation fonctionnelle de l'État, donne des moyens aux minorités victimes de revendiquer et d'exiger le respect de leurs droits au nom de l'égalité qu'ils.elles ont devant la loi. C'est pourquoi le droit apparaît comme un instrument non seulement indispensable pour protéger les personnes, quelles qu'elles

soient, contre l'arbitraire, mais aussi pour faire la restauration de leur dignité lorsqu'elles sont violentées dans leurs droits et libertés fondamentaux en tant que citoyen.nes.

Aussi, on peut penser que l'égalité des citoyen.nes, qui est au fondement des États démocratiques modernes, est un principe qui permet de faire l'unité par le rejet d'une société qui fonctionne par division et hiérarchie. Dans sa thèse intitulée « L'impossible indifférenciation : le principe d'égalité dans ses rapports à la différence des sexes », Fondimare (2019) montre que ce sont les penseurs du contrat social, par leur théorisation de la société démocratique moderne, qui ont découvert que l'égalité et la liberté civile ne sont pensables que dans une affirmation de la réciprocité des personnes en termes de dignité. Chez Rousseau (1966), par exemple, la soumission volontaire de chaque individu à la volonté de tous, marquée par l'aliénation volontaire de chacun et de ses droits à la communauté, est ce qui conditionne la possibilité de fonder une communauté ou une société unifiée. Puisque l'égalité est ce qui fonde la réciprocité des citoyen·nes en dignité, elle leur permet aussi une pleine participation à la vie de la communauté. Une telle participation est inclusive, de sorte à ce que tou·tes apportent leur contribution à la vie politique, économique, socioculturelle, sans tenir compte des différences individuelles. C'est une condition de construction d'une société cohérente, paisible et où chaque personne s'épanouit pleinement dans ses choix. Fonder la société sur l'égalité, c'est faire du droit un cadre dans lequel l'ordre social est pensé et conditionné selon l'équivalence des individus et la reconnaissance de la valeur d'un certain individualisme qui fait du sujet un être doté d'une autonomie, principe de tout choix responsable. Ainsi, lorsque l'égalité devant la loi est entendue et vécue, (non pas au sens de son imposition aux organes (administration, juges) en charge de l'application de la loi, qui, dans ce cas, se contentent de l'appliquer de la même manière à tous ceux et celles qu'elle vise sans tenir compte du principe d'égalité des sujets, de telle sorte que l'égalité se contente et se réduit à la légalité, étant entendu que l'application d'une loi générale et abstraite est suffisante), mais dans la généralité du contenu de la loi, dans lequel cas il y a exigence de traiter les individus sur le même pied en termes d'application des droits, le droit crée des conditions dans lesquelles les privilèges, hiérarchies et les inégalités sont réduits à leur maximum parce qu'il place tout le monde sous les mêmes règles de droit, efface les différences fondées sur d'autres considérations que la personne humaine. C'est par lui que l'intégration de tous est possible, comme on peut le lire :

> L'abstraction de l'individu-citoyen par l'indifférenciation des membres de la collectivité est ainsi une condition de la construction d'un nouvel ordre social, et est elle-même fondée sur l'idée d'équivalence entre les individus [..]. La proclamation de l'égalité suppose de penser l'individu comme détenteur d'une autonomie lui permettant de participer et de consentir à sa soumission au pouvoir : « En devenant citoyen, l'individu s'extirpe de son statut de minorité ; il est reconnu comme un être autonome et rationnel capable de s'émanciper de ses déterminismes sociaux, religieux et culturels ». Cette approche individualiste et égalitariste suppose le rejet de toute communauté intermédiaire, d'ordres inégalitaires, entre l'individu et le pouvoir politique de l'État et entre les individus entre eux, l'individu étant à l'origine du pouvoir et y participant directement ou indirectement. Elle exige la relégation des différences et des appartenances à la sphère privée. (Fondimare 2019 : 37)

Dans l'idéal, le droit offre ou vise l'égalité des conditions, nécessairement complémentaire de l'égalité des droits, en traitant les individus à égalité devant la loi qui les vise de par son caractère général et qui fonctionne par la non-distinction. En tant que tel, il est unificateur de la communauté des citoyen.nes. Le caractère universel ou général du droit conditionne le traitement égalitaire des citoyen.nes au-delà des différentes catégories qui peuvent exister. De fait, l'origine de la loi, qui n'est rien d'autre que l'émanation de la volonté générale, lui donne un caractère général et universel. En partant du principe de l'égalité des individus qui la fonde en tant que telle, la loi est en fin de compte source d'exigence de non-distinction et d'indifférence. Le caractère général de la loi est en principe contraire à toute volonté d'exclusion, de mise à part d'une catégorie de personnes. L'indifférence dont sont faites les lois fait que le droit permet ainsi de rejeter et de condamner les différences fondées sur le sexe, la race, l'orientation sexuelle et de genre, etc. Elle doit protéger et punir tou.tes de la même manière. La loi vise, dans l'idéal, à réunir les conditions de non-réalisation des inégalités, de l'expression des différences de traitement fondée sur autre chose que l'intérêt commun et la personne humaine. À vocation inclusive, le droit est ce qui permet aussi l'expression des différences, de la prise en compte de certaines catégories sans ramener tous·tes à l'identique. En cela, il protège et défend les expressions des différences en termes de pratiques. Son caractère général n'est pas contraire à cette finalité. Il garantit, s'il est bien pensé, les mêmes droits, les mêmes libertés pour tou.tes, dans le respect des différences, en s'élevant au-dessus de toute tendance de légitimation des inégalités fondées sur des différences de situation. Comme le dit Fondimare : « La naturalisation de la différence des sexes comme différence ontologique a, en ce sens, servi à justifier les inégalités juridiques entre les femmes et les hommes, sous l'égide même du principe d'égalité » (Fondimare 2019 : 72). Ce qui est dit des femmes est aussi valable pour les minorités. Car une naturalisation de l'hétérosexualité, qui procède par illégitimation des autres formes de sexualités, des

autres formes d'identités, est ce qui légitime l'homophobie dans toutes ses formes (violences sous toutes leurs formes, lois de pénalisation et de criminalisation, exclusion sociale et économique), etc. Le droit, comme on le voit, est ce qui peut créer des conditions égales sans égard à la catégorie de sexe, de couleur, d'orientation de genre et de sexe, sauf à des fins de l'intérêt général. Mieux, si, par les droits politiques, l'individu peut concourir ou participer à la formation des lois — ce par quoi il est détenteur d'un certain pouvoir de légitimité de la loi et du pouvoir —, par les droits civils dont il peut jouir, il est mis à l'abri de l'arbitraire. L'affirmation d'une telle égalité est matérialisée d'ailleurs dans presque toutes les lois fondamentales des pays démocratiques du monde par l'appropriation de cet article 1er de la DDHC selon lequel : « Les hommes naissent libres et égaux en droits » ; « Les distinctions ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune ». Pour Fondimare, cette disposition renvoie à une exigence de non-distinction par la condamnation des inégalités fondées sur la naissance. On pourrait ajouter qu'elle fonde la condamnation des discriminations qui tiennent compte de l'orientation sexuelle, du genre et bien d'autres. Il faut donc dire et attendre que ce que la loi garantit aux personnes hétérosexuelles, binaires en termes de libertés, de droits, elle garantit indistinctement les mêmes droits et libertés aux personnes homosexuelles, non cisgenres, etc. C'est lorsqu'il manque à cette vocation que des communautés intermédiaires à l'instar de celles LGBTQ+ prennent forme. Car très souvent ce sont des traitements inégalitaires, d'infériorisation qui finissent par les pousser à constituer des communautés à part entière entre elles, soit pour mieux résister soit pour viser un épanouissement qu'ils.elles ne peuvent avoir à cause du rejet ou du sentiment de rejet. C'est donc par le moyen des lois que le droit réalise les conditions de possibilité de l'égalité en assurant la liberté, la sûreté et la propriété de manière égale pour tou.tes : « la réalisation juridique de cette égalité des droits s'exerce au moyen de la loi. Cela signifie, d'une part, que le principe d'égalité s'entend comme l'égalité de tous les citoyens devant la loi et, d'autre part, que la loi devient l'instrument de mise en œuvre de l'égalité des droits » (Fondimare 2019 : 74).

La reconnaissance a une dimension éthique centrale au regard de ce qu'elle vaut pour l'individu en termes d'estime de soi, de son épanouissement par le témoignage qu'elle lui donne de son appartenance au groupe. En tant que telle, elle est ce que nous devons à chaque homme, indépendamment de son sexe, de son âge, de sa sexualité, de son identité

de genre, de son appartenance culturelle, politique ou idéologique. Elle est sans doute une expression préalable au respect de la dignité humaine et de l'effectivité de la liberté.

4.2 DE LA DIGNITÉ ET DE LA LIBERTÉ

La dignité est une valeur à la fois morale et éthique. Elle est l'essence de la personne humaine. C'est pourquoi elle fait partie de ces droits qui ne connaissent pas de limitation pour des raisons de nécessité du vivre-ensemble. En tant que telle, elle est un droit absolu. Quant à la liberté, même si elle est bornée pour des mêmes raisons de nécessité de vivre-ensemble, il faut dire qu'elle est une valeur fondamentale, ce par quoi l'homme est défini dans sa grandeur et sa différence avec les autres êtres. Il n'est pas arbitraire alors de leur accorder une place de préférence dans une réflexion qui cherche à fonder les revendications des droits des personnes LGBTQ+ d'une manière générale et particulière dans le contexte de l'Afrique subsaharienne.

4.2.1 La dignité humaine

La question de la dignité se pose en rapport avec la personne humaine. Toute autre considération qui entre en ligne de compte dans la reconnaissance et le respect de cette dignité est fallacieuse et mal fondée. De Koninck (1995) considérait la dignité dans les termes kantiens comme ce qui est au-dessus de tout prix et n'admettant nul équivalent, n'ayant pas une valeur relative, mais absolue. L'auteur constate malheureusement que toutes les exactions contre la dignité humaine résultent de tout fondement autre que celui de la personne en tant que valeur, valeur qui ne devrait pas être arrimée à d'autres considérations. Un peu partout, se donnent et se construisent des motifs, parfois logiques, d'exclusion de tels ou tels groupes ou catégories de personnes de l'humanité. Ce qu'il appelle « crime logique », expression qu'il emprunte à Camus, est relatif à tous ces crimes fondés sur un récit, sur un discours, logiquement correct, cohérent. On peut lire :

> « Ainsi, des idéologies ont autorisé, au XXe siècle, des humains à torturer et à exterminer massivement, par millions, d'autres humains, en gardant « le regard clair ». Voici que telle idée de l'humanité sert à justifier, à rendre logiquement louables, les actes pourtant les plus vils » (De Koninck 1995 : 2).

La pensée, l'idéologie est sans doute la source originelle de toutes les atteintes à la dignité de la personne humaine à travers des actes de crime, de violences psychologiques dégradantes, de maltraitances etc. C'est pourquoi, aussi logique que peut être une idée ou

une idéologie, tant qu'elle perd de vue la dignité humaine, elle tombe inévitablement dans des bassesses teintées de tout ce qui dévalorise l'humanité. Dans les cœurs prennent source les crimes, dans les concepts et les mots ils sont verbalisés, avant de se donner à manifestation concrète dans des actes tels que les massacres, les génocides, les viols, les maltraitances corporelles etc. Prenant l'exemple du conflit en Bosnie[11] qui a connu le massacre des musulmans, il montre comment la logique du raisonnement, de l'idéologie peut donner raison de penser et fonder ce qui est fait. Les Serbes dans ce conflit justifiaient leur crime par une certaine idéologie de purification qui passe par une purge afin de laisser place à l'authentique. Dans ce sens, la pensée qui sous-tend ce projet laissait entendre qu'il fallait faire une nette distinction entre les « véritables humains » et les « pseudo-humains ». En opérant par un recours à la catégorie des « human » et « non-persons » pour exclure certaines personnes ou groupes de l'humanité, on a pu et on continue de rendre logiquement fondées les exclusions :

> « Ce sont là, explique-t-on, des human non-persons. Voici donc une catégorie inédite (ou que l'on croit l'être), celle d'humains qui ne sont pas des personnes ; or comme c'est à la personne telle qu'alors définie que reviendrait en droit la dignité, on n'a pas à accorder à ces human non-persons le même respect ». (De Koninck 1995 :6)

La logique des Serbes de l'époque était qu'idéologiquement, ils rendaient service à l'humanité en purgeant le monde des personnes qui sont des « pseudo-humains ».

Le même raisonnement opère partout en Afrique subsaharienne où on constate les violences anti-LGBTQ+. On considère, comme il a été développé (chapitre 3), que l'homosexualité constitue une menace à la culture locale ou à la culture africaine. La

[11] Le conflit Bosnien se déroule entre 1992 et 1995. Il peut être considéré comme une guerre fondée dur une idéologie d'épuration de la Bosnie en la purgeant de ses musulmans.

Le but annoncé est de « nettoyer » le territoire des populations musulmanes par le meurtre et la terreur. Durant ce conflit, qui dura près de quatre ans, la même stratégie sera reconduite dans des centaines de villages bosniaques, principalement contre les populations civiles : l'armée et la police s'assurent de la prise de contrôle de la ville, puis les milices entrent dans la ville. Suivant des listes, ils passent de maison en maison. La déportation, les arrestations et les exécutions sommaires, les viols et les pillages commencent. Ce sont des actes hautement inhumains portant atteinte à la dignité humaine qui se sont donnés à voir. On note entre autres : Viol de plus de 300000 musulmanes par les Serbes de Bosnie afin de « salir la race » ; Déportation et meurtre de masse des Musulmans que l'on voit comme une maladie à éradiquer, raison de tous les problèmes du pays ; Propagande antimusulmane très forte qui favorise la haine contre les Musulmans ; Actions de pillage, de mise à mort, de viol et de déportation des communautés musulmanes par l'armée serbe et croate afin de nettoyer et de semer la peur ; Création de camps de concentration (408 sur le seul sol serbe de Bosnie) ; Entre 100000 et 200000 morts sont officiellement comptés. (Sivane Hirsch et Sabrina Moisan 2023)

tolérer, c'est se rendre coupable d'une inaction contre une profanation de l'authenticité de la culture.

Lorsque des quartiers se mettent à la chasse aux personnes homosexuelles (cas de Bobo-Dioulasso en 2015) (rapport 2015 de Queer African Youth Network (QAYN) et Association Alternative Burkina (AAB)), c'est pour justifier la logique de préserver leur milieu de vie contre des personnes insoucieuses des valeurs et de la pudeur et donc qui mettent en péril la réputation de leur quartier. Lorsqu'en Ouganda on adopte des lois drastiques contre les personnes gays, qu'on multiplie les actes de violence, c'est pour, dit-on, purger l'Ouganda de ses homosexuels (Crémieux 2013), lorsque sur les réseaux sociaux en Côte-d'Ivoire, se déchaîne une campagne contre « anti-woubis », (Sarah-Lou Bakouche 2024 ; Hélène Ferrarini 2024 ; Sandrine Blanchard 2024) qui a abouti à des manifestations dans les rues, c'est pour faire barrage à la pollution que cela représente pour la culture ivoirienne et à la réputation des Ivoiriens. On pourrait multiplier les exemples à l'échelle du continent.

Il est donc évident, que dès lors que l'on perd de notre ligne de mire la dignité de la personne comme une valeur absolue, non déductible de quoi que ce soit, de telles pensées peuvent se trouver logiquement tenables, alors même qu'un certain égard à la personne, ouvre les yeux sur la déraison qui est au fondement de toute exclusion de la personne humaine de l'humanité. Il faut alors, selon De Koninck, enraciner la raison dans la réalité, dans le vécu concret afin d'éviter des crimes qui pourraient en toute logique se justifier. Car « Dès l'instant que le crime se raisonne, il prolifère comme la raison elle-même, prend toutes les formes de syllogisme. » En réalité, laissée à elle-même, déracinée du concret, la raison se mue facilement en déraison (De Koninck 1995 :2).

L'absence d'une conscience de la dignité humaine est au fondement des projets de purification. Cette non-reconnaissance de l'humanité dans le différent peut expliquer la décision et l'acte de passer à son élimination, à son exclusion de l'humanité. Il y a dans toutes ces violences, ces rejets, ces discriminations, etc. qui réduisent les minorités à une catégorie de sous-hommes, l'expression d'une indignité dont ils.elles sont frappé.es ; ce qui représente une non-reconnaissance de la réciprocité en égale dignité dont devrait jouir tout humain pour autant qu'il.elle soit une personne. La différence dans l'orientation sexuelle, dans l'identité de genre ou dans quoi que ce soit ne devrait pas être une raison pour remettre en cause cette égalité en dignité, cette reconnaissance de la personne

humaine en l'autre. Tous, autant que nous sommes, avons droit à être intégrés dans la société, dans la communauté, sans égard aux considérations raciales, ethniques, religieuses, aux mœurs, aux conditions sociales, etc. Il est vrai que plus l'autre est différent, moins on est enclin à s'ouvrir à lui et à l'adopter, mais la grandeur humaine réside dans la capacité qu'offre la raison à réussir les efforts d'aplanissement des différences pour tendre vers une ouverture authentique à l'autre, à une acceptation de l'autre dans ses différences. Il ne faut donc pas chercher à justifier les multiples formes d'exclusion, de rejet des minorités. Dès qu'il s'agit de la personne humaine, la justification du mal devient indigne et donc à éviter. L'adoption de l'autre dans sa différence se révèle dans ce sens dans une dimension éthique qui marque et témoigne de sa prise en compte dans la logique qui fixe la réciprocité dans la reconnaissance ; l'effectivité de cette réciprocité étant elle-même marquée par la reconnaissance de l'altérité, de la parité, de l'égalité dans la liberté. Être humain, c'est voir en l'autre, aussi différent que soit-il, une figure humaine. Une telle posture préserve contre toutes les tendances réductionnistes de l'autre au même, réduction contre laquelle il résiste en permanence. De Koninck adhère à cette idée selon laquelle le droit à la parole marque en premier la reconnaissance de la dignité. Il écrit :

> On conviendra que la pleine reconnaissance de la dignité de qui que ce soit commence par celle de sa parole. Tel était le principe de la *politeia* grecque comme de la *république* moderne (Lyotard). Le contraire n'est pas moins éloquent : il n'est guère de pire misère pour un être humain que de se voir réduit au silence forcé, comme on l'est dans les camps de concentration, ou comme peuvent l'être les jeunes enfants. (De Koninck 1995 :34)

La reconnaissance véritable de la dignité humaine dans la personne de l'autre et le respect de celle-ci ne doit pas oblitérer les différences, dans la valorisation du pluriel, de multiples formes d'expression de la liberté humaine dans un élan continu de contrôle des tendances permanentes d'homogénéisation qui planent et menacent de surgir à tout instant. Car le souci d'homogénéisation produit la négation des identités individuelles qui sont assujetties à la collective. La quête de l'unité, de l'harmonie dans une société démocratique n'est pas incompatible avec le fait de laisser place à l'expression des identités individuelles. Dans ce sens, la reconnaissance place chaque personne à équidistance en dignité et rompt avec une certaine tolérance qui ressemble à des faveurs exceptionnelles que l'on accorde à l'autre. Lorsque la reconnaissance s'exprime comme une sorte de tolérance, elle devient une sorte de non-reconnaissance de l'autre comme égal. La véritable reconnaissance de la dignité de l'autre, c'est de ramener sa dignité à la même échelle que celle qu'on veut et pense pour soi-même.

Dans le contexte africain subsaharien où l'on peut constater l'anti-LGBTQ+, force est de constater la réduction au silence des personnes LGBTQ+ et des mouvements qui les protègent : contrainte au silence par des lois, droit de manifestation et d'opinion pour les anti-LGBTQ+ d'une part, et menaces pesantes sur les LGBTQ+ ainsi que leurs soutiens, d'autre part. Manifester, donner publiquement son opinion, c'est s'exposer à des risques pour soi-même et pour la communauté LGBTQ+. Exister, c'est accepter de vivre dans le silence, dans l'ombre de l'inexistence. Le non-droit à la parole est devenu pour les uns un moyen de contrecarrer le phénomène, et paradoxalement pour les autres une stratégie existentielle. Il n'est pas étonnant de voir par endroits le durcissement de ton et la mobilisation des minorités face à cette injustice, à cette inégale dignité qui leur est servie comparativement à certains. La reconnaissance devient pour eux encore quelque chose à conquérir dans des sociétés fortement hétérosexualisées et surtout où foisonnent l'envie et des tentatives permanentes de faire taire et de réduire au néant les pratiques considérées comme intolérables. S'organiser, se mobiliser, lutter à travers l'engagement est pour les minorités un moyen de conquérir et d'exiger la reconnaissance de leur égale dignité avec les autres citoyen.nes hétérosexuel.les.

Dans un texte intitulé *Engagement et dignité*, Savadogo (2016) montre qu'il y a un lien entre le développement de la conscience de la dignité et les mouvements sociaux. Par engagement, l'auteur entend :

> L'attachement à une cause impliquant la participation à des actions censées la défendre. Il conduit un individu à entrer en rapport avec d'autres individus en vue d'initier un projet, voire de mettre en œuvre une idée. […] L'engagement constitue toujours une manière pour un groupe social déterminé de faire entendre sa voix et prévaloir son droit. L'engagement oppose un dominé à un dominant, un inférieur à un supérieur. Il suggère que les hommes n'ont pas tous les mêmes droits, qu'il se distingue parmi eux des privilégiés et des oubliés.(Savadogo 2016:54)

Considérant la dignité comme une valeur transcendante par-delà les différences, valeur propre à l'homme sans distinction aucune, valeur devant laquelle tous les autres buts devraient être relégués pour secondaires, Savadogo estime qu'elle est cette valeur qui concilie les hommes et conditionne la recherche des autres valeurs. Si l'évidence de l'égale dignité des hommes et des femmes est aujourd'hui largement partagée, y compris dans les différentes cultures et dans les déclarations et textes de lois des Nations, son effectivité pour toutes et tous est loin d'être réelle, fait-il remarquer. Le sentiment et la réalité de l'injustice et de l'inégalité en dignité sont plus prononcés du côté des plus faibles comparativement aux plus forts, du côté des minorités en rapport aux majoritaires,

etc. C'est à cet égard que la mobilisation et les luttes prennent sens pour l'accomplissement de la réalité de la dignité. La dignité se trouve empiétée très souvent sous le poids de ce désir permanent et menaçant de se créer une position privilégiée, dominante, hiérarchisée en termes de valeur, comme dans le cas de l'hétérosexualité contre l'homosexualité. Car il existe une différence radicale entre l'affirmation de cette dignité et son effectivité. Il écrit :

> La proclamation de la dignité de chaque être humain n'empêche pas les relations de domination, de manipulation et même d'exploitation. L'égalité en dignité des êtres humains est une conviction qui n'interdit pas la compétition entre eux pour s'attribuer des privilèges, voire accumuler des biens tant matériels que symboliques. (Savadogo 2016 : 56)

Le sens et l'enjeu des actions LGBTQ+ et proLGBTQ+, c'est de rendre effective la dignité affirmée dans les différentes Déclarations, lois fondamentales, conventions (internationales, régionales, sous-régionales), accords, etc. ; les premiers étant engagés pour une cause qui est la leur et les seconds étant solidaires et conscients de la nécessité de leur contribution à la réalisation de la dignité humaine dans la personne des premiers. Face au mépris de leur dignité, la mobilisation collective se présente aux minorités comme une alternative pour réclamer les conditions d'effectivité de la reconnaissance de leur égale dignité en tant que personne humaine. Face à l'injustice, la conquête de la dignité exige et justifie les mobilisations pour demander une juste répartition des privilèges et libertés reconnus et affirmés, mais dont certains ne peuvent véritablement en jouir, car « la dignité se défend moins par un effort individuel que par un engagement collectif » (Savadogo 2016 : 58). Mieux, l'auteur montre que l'engagement à travers l'adhésion à un groupe, en formant une communauté, permet à l'engagé.e de recouvrer une dignité humaine, parce qu'il engendre une conscience de la dignité. Adhérer à un groupe pour défendre une cause ou un idéal forge une perception positive de soi. En effet, tandis que la société le rejette, le méprise, le marginalise, l'avilit, le groupe auquel il est partie prenante lui accorde de l'importance en lui donnant un rôle, lui confiant des missions, toute chose qui participe à rehausser son estime de soi, parce que sa communauté, son groupe l'entraîne et lui donne la conscience de participer à la réalisation d'un but. Tout en accomplissant un but, en tant qu'humain, l'individu a le sentiment et l'expérience de la dignité par le sentiment de valoir quelque chose. Il faut dire alors que les actes homophobes, tôt ou tard, finissent par engendrer la conscience de la nécessité de s'organiser, de se mobiliser pour conquérir sa dignité, car il est chose courante et le propre de chaque humain de tenir à la reconnaissance en tant que valeur, en tant qu'égal à ses

semblables en droits et en dignité. Ce n'est pas une question d'orientation sexuelle, de choix de partenaire qui remettrait en cause cette dignité consubstantielle à l'homme ; c'est le sens des revendications des mouvements LGBTQ+ et de leurs soutiens. Comme le dit Karamoko, en tant qu'accomplissement d'un ordre biologique par objet différencié, « l'homosexualité n'est pas moins digne que l'hétérosexualité », car fondamentalement, « la reconnaissance des droits inhérents à la dignité humaine doit passer par la mise en œuvre d'un principe d'équité ou de respect des besoins de tous et chacun dans la société » (Karamoko 2016 : 39). L'homosexualité ne devrait pas rimer avec la proclamation d'indignité sur la personne qui se réclame et se définit comme telle. Son rejet est une atteinte à la dignité humaine et une négation du principe d'équité qui doit fonder une société juste. Cette exigence d'équité a pour lui une dimension éthique reposant sur un besoin de justice sociale qui voudrait que des conditions de vivre ensemble soient posées de manière équitable pour tous les membres de la société. Une telle équité doit être matérialisée par la jouissance des mêmes droits, que l'on soit hétérosexuel.le ou homosexuel.le. On n'est pas moins citoyen.ne lorsqu'on est homosexuel.le. Il faudrait donc parvenir, selon l'auteur, à conjuguer les conditions d'effectivité de réalisation de l'individu et le partage juste et équitable des libertés par « l'instauration d'un ordre politique moins discriminant ». C'est pourquoi, loin de revendiquer des droits spécifiques pour les personnes homosexuelles, l'auteur pense qu'il s'agit plutôt de leur reconnaître non seulement les mêmes droits reconnus à tous, mais aussi de rendre possible leur jouissance. En d'autres mots, que soit une réalité pour les homosexuel.les « la liberté de choisir son partenaire sexuel, de fonder une famille et d'avoir des enfants et de s'intégrer socialement par le travail » (Karamoko 2016 : 40).

Il faut donc, pour résumer, dire que la reconnaissance de la dignité humaine est à la fois une valeur éthico-morale et une exigence légale qui peut se revendiquer en cas d'entorse à son respect. Cette dignité, en tant que valeur inaliénable, ne peut, sous le prétexte de l'orientation sexuelle, de l'identité de genre ou de quelques pratiques assimilables arracher l'individu au droit à la reconnaissance de sa dignité. C'est donc en toute légitimité et en toute logique que l'on peut tendre à fonder la défense ou la protection des minorités sur cette valeur communément partagée mais mitigée dans son effectivité. En tant que valeur qui exige la réciprocité entre personnes raisonnables, sa reconnaissance prépare aux conditions de la réalisation de la liberté.

4.2.2 Liberté comme fondement

L'invocation de la liberté dans un discours qui porte sur la problématique de la défense et la protection des personnes LGBTQ+ semble presque inévitable, dans la mesure où elle fait appel à l'autonomie, concept particulièrement devenu central dans la pensée politique depuis les Lumières[12]. Chez Rousseau, elle détermine l'avenir d'une communauté de liberté véritable, et chez Kant, elle conditionne la possibilité de la responsabilité et de l'obligation morale. Autrement dit, son oblitération engendre une hétérogénéité de la loi et, par ce fait, efface l'effectivité de la liberté. Rousseau fonde la pensée politique sur le principe d'autonomie. Dans le même élan, Kant se positionne aussi comme l'un des penseurs qui a suffisamment thématisé le concept dans le champ de la réflexion morale. L'autonomie vient pour servir à penser la problématique de la liberté du sujet dans le champ de la politique et de la morale, autrement dit de la liberté de l'individu en tant que citoyen.ne et responsable de l'action morale. Entendue comme renvoyant, si l'on s'en tient au texte de Jolibert (2023), essentiellement à la faculté d'agir par soi-même en se donnant ses propres règles, autrement dit ses propres principes régulateurs d'action et de s'y conformer, ou encore telle la situation à la fois cognitive, morale et politique d'un être qui vit selon ce que sa raison lui indique comme légitime, l'autonomie sert à fonder une véritable liberté morale et politique qui s'entend comme la capacité à vivre en ayant égard à des règles à la fois sociales et morales et s'écarte donc de l'idée d'une liberté absolue. On peut comprendre que la liberté se réalise dans l'autonomie, ce principe qui fonde, justifie et légitime la nature, l'origine et la destination des règles. Que l'on pose la liberté du sujet comme condition de possibilité d'une citoyenneté ou comme condition de possibilité de l'action responsable, l'autonomie est sans équivoque ce qui permet de poser la question de l'obéissance volontaire du sujet à des règles qui tirent de lui leurs origines et qui lui sont destinées, ce par quoi il est responsable. L'autonomie est donc ce principe qui conditionne la liberté véritable de l'individu parce que c'est par elle qu'il y a une obéissance à des règles que l'on aura soi-même participé à choisir. C'est là sa pertinence chez Rousseau, notamment dans le *Contrat social* (Rousseau 2012) et dans le champ de la politique, et chez Kant dans le domaine de la morale, dans les textes sur les *Fondements*

[12] L'autonomie n'est pas une invention des Lumières. Elle a connu une conceptualisation dans la tradition de la pensée philosophique. On la retrouve par exemple chez Thucydide dans son texte « La guerre du Péloponnèse, III, XLVI » lorsqu'il parle d'un peuple qui se soulève pour se libérer du joug de l'occupant afin de « se donner sa propre loi » ou chez Xénophon dans « Helléniques, V, I, 36 » qui disait que les Béotiens cherchaient à se rendre « autonomes » par rapport aux Thébains. Il ne s'agit pas seulement pour la Cité de se libérer d'une puissance étrangère, mais de décider en toute indépendance de ses propres lois politiques.(Jolibert 2023)

de la métaphysique des mœurs (Kant 2019) et la *Critique de la raison pure* (Kant 2001). Leurs réflexions parviennent à envisager la liberté dans une conciliation avec l'obéissance aux règles à caractère universel. Ainsi, « La loi trouverait sa légitimité dans ce retour sur soi singulier qui s'impose à la personne comme sujet moral et comme citoyen. Le citoyen est en même temps l'homme qui dit la loi, qui commande et celui qui s'y soumet ; le sujet éthique est celui qui indissolublement pose la règle et s'efforce de ne pas y déroger » (Jolibert 2023 : 4). Si l'on enlève à l'homme cette autonomie, il cesse d'être un sujet moralement et légalement responsable. Et cette responsabilité n'est supposable que parce qu'il y a, en l'homme une force pouvant remettre en cause les diverses formes de déterminisme (internes et externes) qui pèsent sur « notre constitution sociale ». C'est donc à penser qu'il faut : pour être véritablement efficace, la liberté se doit de prendre une forme lui permettant de surmonter ces déterminismes (naturels et sociaux). C'est la forme de la loi qui définirait cette forme de la liberté. Plus précisément, c'est la loi autonome qui produit cette forme de liberté résistible aux divers déterminismes. Comme le dit Jolibert, c'est là que réside le mérite de Rousseau et de Kant, qui « est sans aucun doute d'avoir réussi à montrer qu'à travers l'idée d'autonomie, on pouvait faire se rejoindre la liberté et l'obéissance à la loi » (Jolibert 2023 : 5). Ce n'est donc pas arbitrairement que Rousseau pense que c'est la loi qui détermine l'état de droit**,** qui crée un environnement de sécurité des personnes et de leurs biens, puisque par le contrat social, chacun transforme sa liberté individuelle, absolue mais précaire, en liberté autonome, véritable par sa soumission volontaire aux règles faites par lui et pour lui. Et Kant, lorsqu'il pense la question de l'autonomie morale, il ne la fonde sur rien d'autre que sur la libre volonté. C'est cette volonté, « causalité des êtres vivants, en tant qu'ils sont des êtres raisonnables ». La causalité est en effet dans son entendement ce qu'une même cause sera toujours suivie d'un même effet, et cela nécessairement. Ainsi, la volonté est causalité dans la mesure où ce que je veux sera. C'est elle qui détermine mon action, c'est elle qui est cause de sa détermination : voilà pourquoi, dans le champ de la morale, en découvrant la loi de la volonté, on peut savoir ce qui sera. Il reste à préciser que ce libre vouloir apparaît très spécifique chez Kant, parce qu'il ne suffit pas de vouloir de n'importe quelle manière, n'importe quelle chose suivant notre égoïsme individuel, mais en l'inscrivant dans le critère d'universalité. C'est une universalité qui donne à l'action voulue une valeur moralement louable. C'est parce que l'action morale louable est universalisable, que l'introduction de l'autonomie de la volonté dans sa réflexion sur la liberté, arrache la liberté à une dimension personnelle, privée, communautariste pour

l'inscrire dans le rapport avec les autres par l'existence des normes et par l'acceptation de se soumettre volontiers à elles. Car :

> Ce qui passe par la loi vaut pour tous et pas seulement pour moi ou « les miens ». L'intérêt de l'idée de législation est que l'objet auquel elle renvoie est à la fois universel, donc valable pour tous, et objet d'une régulation personnelle possible. Pour que cette liberté devienne positive, c'est à-dire efficace dans le champ de l'action pratique, il est nécessaire qu'elle prenne la forme de la causalité elle-même. Pour ce qui est de la nécessité naturelle, on parlera d'hétéronomie des causes efficientes ; pour ce qui touche à la liberté de la volonté, on parlera d'autonomie, c'est à-dire « de propriété qu'a la libre volonté rationnelle de se donner à elle-même sa loi ». C'est alors l'universalité, propriété essentielle de la loi, qui donne à ma liberté son efficacité et sa légitimité. Cela vaut dans le champ de la morale subjective comme dans celui de la relation citoyenne.(Jolibert 2023:7)

Parce que la loi est volonté autonome, la liberté qui en découle est nécessairement authentique. Cette non-hétéronomie de la loi, résultante d'une volonté libre, est en quelque sorte ce qui garantit la liberté et rend ainsi conciliable**s** liberté et loi. Parce que volonté libre signifie pour le sujet moral l'existence de cette possibilité de choix, choisir de vouloir ce qui est bien ou ce qui est mal, sa responsabilité se trouve fondée en tant que citoyen lorsqu'il pose des actions politiques et en tant que sujet moral. Qu'il s'agisse chez Rousseau dans le domaine de la politique ou chez Kant dans le domaine de la morale, l'autonomie, comme le dit Jolibert, est ce qui libère les hommes des divers déterminismes et fait de la loi autonome, qu'il s'agisse de la loi politique ou morale, une condition d'effectivité de la liberté. C'est la reconnaissance commune de l'autonomie dont jouit chaque personne humaine qui fait des citoyen.nes égaux en dignité, en droits et en possibilité de choix libre. Selon Marzolf (2014), c'est par cette reconnaissance de l'autonomie chez Kant que chaque personne humaine peut prétendre à l'expérience de cette fierté entendue comme le « respect » auquel tout homme peut légitimement prétendre. Une fierté saisie positivement comme « l'amour de l'honneur » qui consiste à ne renoncer à aucune portion de sa dignité humaine en comparaison avec les autres. C'est en cela que l'amour de l'honneur est pour lui une aspiration légitime que l'on peut tous attendre les uns des autres en ce qui concerne nos actions morales. De cette reconnaissance de la valeur de mon action morale découle en même temps la reconnaissance de la valeur de ma personne, du respect qu'autrui a pour moi. Et elle doit être mutuelle dans le rapport avec l'altérité. Car, il ne s'agit pas de se revendiquer un respect que les autres doivent nous accorder sans un élan réciproque. L'amour de l'honneur exclut la différenciation dans le respect à servir :

> Car il ne peut s'agir de réinstaurer des différences, des "préférences" entre les hommes. Au contraire, l'honneur semble ici désigner non pas la volonté de se distinguer des autres, mais de valoir autant qu'eux, de mériter à égalité leur respect. Mais l'accent est mis de cette manière sur l'apparence, sur la dimension extérieure, publique, où se joue aussi la morale chez Kant. Le respect « intérieur » que je ressens pour autrui peut et doit aussi se manifester à l'extérieur. […] Les « rapports d'altérité » où se joue le respect de la loi morale au sein de la réalité sensible sont aussi des rapports de comparaison des hommes entre eux. Ma valeur ne dépend pas seulement de la loi morale, mais aussi du regard des autres, de l'opinion et du jugement qu'ils portent sur moi : de leur reconnaissance. (Marzolf 2014:83)

Le recours à ces penseurs est pertinent dans la mesure où ils parviennent à penser et à théoriser l'égalité de l'homme et de la femme, de la reconnaissance de l'autonomie commune aux deux sexes. Cependant, il ne faut pas croire qu'ils sont parvenus, à travers leur conceptualisation de l'égalité et de l'autonomie, à prendre en compte la problématique LGBTQ+ qui nous concerne. Cela non seulement parce que leur approche essentialiste les en empêcherait, mais aussi parce que la naturalité de l'hétérosexualité leur apparaissait évidente. En effet, tout en affirmant l'égalité et la liberté communes à l'homme et à la femme, ils en rappellent constamment les différences naturelles de sexe, qui justifient la nécessité naturelle et sociale de garder une hiérarchie entre les deux. La faiblesse naturelle de la femme ainsi que sa destination à la procréation, mission de perpétuation de l'espèce, avec ses lots de contraintes (physiques et physiologiques) à elle confiées par la nature, servait par exemple de justification d'une différence naturelle entre homme et femme. Ainsi, Rousseau pouvait écrire :

> Il n'y a nulle parité entre les deux sexes quant à la conséquence du sexe. Le mâle est mâle qu'en certains instants, la femelle est femelle toute sa vie, ou du moins, toute sa jeunesse ; tout la rappelle sans cesse à son sexe ». […] La rigidité des devoirs relatifs aux deux sexes n'est ni ne peut être la même. Quand la femme se plaint là-dessus de l'injuste inégalité qu'y met l'homme, elle a torts, cette inégalité n'est point une institution humaine, ou moins, elle n'est point l'ouvrage du préjugé, mais de la raison.(Rousseau 2014:450)

Kant, de son côté, tout en admettant l'idée d'une égalité devant la loi morale et dans l'union matrimoniale en termes de possession, au nom d'un commun partage de la Raison et de l'autonomie, reste cependant convaincu que les deux sexes n'ont pas la même Raison, notamment dans l'usage qu'il.elle.s en font. Dans *Anthropologie du point de vue pragmatique* (Kant, 1986), il affirme que la Raison féminine est plus orientée vers cette destination naturelle de la femme à la procréation, la mission naturelle de perpétuer l'espèce humaine et le rôle naturel d'en assurer les soins qui vont avec. La nécessité naturelle s'assure pleinement dans une union avec un homme qui assure sa protection, du

fait de sa faiblesse naturelle, entraînant de ce fait nécessairement une soumission naturelle et volontaire de la femme à l'homme. Il affirme :

> Il faut qu'une dose d'art soit mise dans des machines destinées à accomplir avec une force réduite autant de travail que d'autres avec leur puissance. Aussi peut-on déjà admettre par avance que la prévoyance de la nature a mis plus d'art dans l'organisation du sexe féminin que dans celle du sexe masculin, parce qu'elle a pourvu l'homme de plus de force que la femme afin de les rapprocher l'un de l'autre pour l'union intime des corps, mais aussi, à leur titre d'humains raisonnables, en vue du but qui lui est le plus cher, c'est-à-dire du maintien de l'espèce; et que, d'autre part, en cette qualité (d'ani-maux raisonnables), elle leur a donné des inclinations sociales destinées à perpétuer leur communauté sexuelle dans une alliance domestique. Pour l'unité et l'indissociabilité d'une alliance, la rencontre occasionnelle de deux personnes ne peuvent se passer l'un de l'autre, l'amour-propre n'entraîne que dispute. Dans le progrès de la civilisation, une partie doit l'emporter sur l'autre de manière hétérogène : l'homme sur la femme par sa force corporelle et son courage, et la femme, de son côté, sur l'homme par son don naturel de se rendre maîtresse de l'inclination que l'homme a pour elle. […] Lorsque la nature confia au giron de la femme son gage le plus cher, l'espèce, dans le fruit par qui le genre humain devait se reproduire et se perpétuer, elle craignit en quelque sorte que l'espèce ne survécût pas, et elle implanta dans la nature féminine cette crainte, c'est-à-dire celle d'atteintes corporelles, et la timidité face à des dangers de cet ordre ; faiblesse qui autorise ce sexe à réclamer la protection masculine.(Kant 1986 : 1116-1118)

Aussi, sur la question de la sexualité, il semble que la naturalité de l'hétérosexualité était une idée partagée. Kant la considérait comme la sexualité humaine et à l'inverse affirmait les autres pratiques sexuelles de contre nature. Il écrit dans Métaphysiques des mœurs(Kant 1993) :

> La communauté sexuelle (commercium sexuale) est l'usage réciproque qu'un homme peut faire des organes et des facultés sexuels d'une autre personne (usus membrorum et facultatum sexualium alterius) et cet usage ou bien est naturel (c'est celui par lequel on peut procréer son semblable) ou bien est contraire à la nature, et ce dernier peut avoir lieu, soit avec une personne du même sexe soit avec un animal d'une autre espèce; ces transgressions des lois, ces vices contraires à la nature (crimina carnis contra naturam), que l'on dit aussi innommables, sont des injures <Läsion> envers l'humanité en notre personne qu'aucune restriction ou exception ne saurait sauver d'une réprobation totale.(Kant 1993:156)

Ainsi, comme le fait remarquer Fondimare (2019), l'universalité du principe d'égalité et les inégalités sociales, juridiques n'étaient donc pas inconciliables dans l'approche de ces auteurs puisque les différences naturelles étaient d'évidence admises et non discutées. Sujétion des femmes dans la sphère privée, infériorité des femmes, semblaient tout à fait logiques et ne choquaient pas les consciences. Il faut ajouter que dans la même approche, les sexualités autres que celle hétérosexuelle étaient marginales, infériorisées, puisque relevant de contre-nature. La différence d'orientation établissait de facto une inégalité dans l'ordre des sexualités, l'une naturelle et légitime, les autres non naturelles et illégitimes. Bref, mais faire de telles précisions n'a pas pour but d'évacuer ces penseurs

dans une réflexion sur une problématique contemporaine qui est la nôtre. Au contraire, leur théorisation de la liberté, de l'autonomie, de l'égalité nous sert de fond solide pour discuter de nos préoccupations. Chaque philosophie étant fille de son temps, les questions LGBTQ+ ou de genre ne se posaient pas explicitement à eux. La différence entre les hommes et les femmes est considérée comme un principe évident, indémontrable, qui conduit logiquement à une inégalité de genre, l'évidence et l'incontestabilité de la naturalité de l'orientation sexuelle rendait pertinente l'« anormalisation » des autres formes d'expression de la sexualité humaine.

Partout où l'homophobie est ambiante, c'est incontestablement le lieu de marginalisation et d'aliénation de cette liberté propre à chaque personne humaine dont on n'a pas nié le commun partage. Ce commun partage de la liberté n'exclut pas le libre choix de sa sexualité, de son identité de genre, etc. Karamoko (2016) voyait d'ailleurs, dans le principe d'autonomie de Kant, au plan social, l'expression possible de la nécessité de respecter les libertés individuelles dans les limites contemporaines du droit et des impératifs sécuritaires, c'est-à-dire rendre possible l'expression et l'expérimentation individuelle de la liberté autant que possible.

On ne le dira pas assez, la grandeur de l'homme gît dans sa liberté. C'est elle qui l'arrache de l'animalité pure par les possibilités qui lui sont données d'échapper aux codes. Il ne faut pas attendre de l'homme qu'il se conduise comme une chose programmée ou comme un animal régi par les lois instinctives naturelles. Comme le dit De Koninck, « L'homme, à la différence de l'animal et bien sûr des choses, est le seul être qui n'est pas programmé par un code, et la liberté, de Rousseau jusqu'à Sartre, dans cette tradition, se définira comme arrachement ou transcendance, comme capacité à s'arracher aux déterminations particulières » (De Koninck 1995 : 133)[13]. En tant que telle, cette liberté, dans une société pluraliste (logique démocratique dans laquelle sont inscrits les pays concernés par cette réflexion), s'étend aux droits de l'individu à choisir librement son partenaire, quel que soit le sexe, de jouir de son corps comme il l'entend. Les discriminations qui sont observées et vécues par les personnes LGBTQ+ révèlent un mépris pour leur liberté, mépris très souvent suivi de violences qui contraignent leur liberté sexuelle. Pour ceux.elles qui parviennent à défier ces contraintes de choix, c'est leur liberté dans l'espace public qui reste problématique. En effet, une fois hors des murs, le quotidien des

[13] Cette citation est un extrait tiré du Débat Luc ferry -François Laruelle, La cause de l'homme ou La nouvelle querelle de l'humanisme, in *La décision philosophique*, n°9, octobre 1989, p. 42.

LGBTQ+ est pointillé de l'expérience de la haine, et ce que ce soit dans les petits centres ou les grands centres urbains, bien sûr avec des degrés différents, mais l'expérience de l'exposition à la menace est le commun partage de toutes ces personnes considérées comme dissidentes. Didier Eribon (2012) fait observer que toutes les enquêtes conduites auprès des gays et des lesbiennes corroborent que l'insulte, par exemple, faisait partie de l'expérience communément partagée :

> Toutes les enquêtes menées auprès des gays et des lesbiennes attestent que l'expérience de l'insulte (sans même parler de l'agression physique) est l'un des traits les plus communs de leur existence. […], c'est une réalité vécue par presque tous. Ce qui signifie que même ceux qui se sentent aujourd'hui les plus libres, dans les grandes villes des pays occidentaux, doivent savoir négocier à chaque instant leur rapport avec le monde alentour : savoir où il est possible de donner la main à son partenaire, où il est possible de laisser transparaître de l'affection pour l'autre du même sexe, et où il vaut mieux éviter de le faire. […] L'expérience de l'agression physique ou la perception de sa menace obsédante sont si présentes dans la vie des gays qu'on les retrouve dans presque tous les récits autobiographiques et dans de nombreux romans dont les personnages sont des hommes gays. Parfois, aucun geste n'est nécessaire : l'allure générale, la démarche ou les vêtements suffisent à déclencher la haine. […] la possibilité d'être l'objet de l'agression verbale ou physique reste omniprésente et, en tout cas, elle a été souvent déterminante dans la manière dont ils ont construit leur identité personnelle, en développant notamment une capacité à percevoir le danger ou en apprenant à contrôler très strictement leurs gestes et leurs paroles.(Eribon 2012:29-30)

Cette menace permanente est, selon l'auteur, à l'origine des déplacements de la majorité des gays et lesbiennes en direction des grandes villes où il.elle.s espèrent jouir d'une certaine quiétude et de sécurité, mais aussi de pouvoir vivre leurs expériences plus librement. Si cela est vrai en partie, il reste que les grandes villes sont elles aussi loin d'être des îlots de bonheur pour les LGBTQ+. En effet, dans une enquête publiée par Alessandrin et Dagorn en 2023 intitulée : *Discriminations dans la ville : sexismes, racismes et LGBTphobies dans l'espace public*, on voit comment opère cette entorse à la liberté des minorités dans les grands centres urbains. Traitant de la manifestation de la LGBTphobie dans la ville, l'enquête met le doigt sur l'expression des violences. Ces violences se voient et se vivent dans des regards insistants et menaçants, des présences assez inquiétantes, des commentaires ou observations non désirés, des injures, des menaces physiques, des agressions physiques et sexuelles, des tentatives de viol. Et dans la plupart du temps et des cas, les actes LGBTphobes se passent en présence de témoins qui, pour une raison ou une autre, restent sans agir ou y participent. L'enquête explique l'inaction des témoins entre autres par le fait que :

> Les témoins sont, dans bien dans cas, aussi surpris que la victime ; les témoins, encore plus parfois que les victimes, doutent de la réalité des propos ou des gestes observés et n'interviennent donc pas ; l'effet spectateur, (qui situe les témoins dans une position

> passive, dans laquelle ils n'interviennent pas non plus, lorsque personne n'agit par ailleurs) ;être témoin et devenir acteur de la lutte contre le harcèlement peut sembler empiéter sur les stratégies et la subjectivité de la victime ; les témoins comme les victimes relativisent les faits lorsque ces derniers sont répétés ; dans de très nombreux cas, les témoins ne savent pas comment intervenir et préfèrent ne pas s'interposer ; le sentiment légitime de la peur, qui fait les témoins expriment avoir eu physiquement peur et s'être sentis vulnérables même s'ils n'ont pas été directement attaqués ; les témoins peuvent se trouver dans des situations hiérarchiques ou de dépendance face à l'agresseur, limitant d'autant leur intervention. (Alessandrin et Dagorn 2023 : 92-93)

Cependant, cette inaction ou non-intervention peut sembler signifier une certaine manière d'adhérer ou de soutenir tacitement l'acte de violence, même si, dans la plupart des cas, lesdits témoins mobilisent d'autres raisons pour justifier leur non-intervention. D'autres même prennent part aux violences.

Aussi, malgré l'existence de lois interdisant les discriminations dans les services publics et privés, il est ressorti que les minorités sont fréquemment victimes de discriminations lorsqu'il.elle.s sont amené.es à fréquenter ces services. Que ce soit au niveau de la force publique (police, gendarmerie, etc.), de la santé, des espaces de sport et de loisirs, des écoles et universités, on note que ces espaces n'échappent pas à la LGBTphobie, avec un effet sexe. En effet, la neutralité qui devrait prévaloir dans les services publics et privés n'est pas toujours la règle d'or au regard de la force des préjugés, des stéréotypes, des discriminations (volontaire**s** ou involontaire**s**). Cette non-neutralité provoque chez les minorités une crainte permanente, un sentiment d'inégalité de traitement, etc. D'une part, ces violences ont pour effet d'imposer aux victimes certaines postures : modification des horaires ou des lieux de déplacement, modification des comportements dans l'espace public, arrêt d'une démarche administrative ou de santé, arrêt d'une occupation (travail ou loisir) ; ce qui sans doute présente des contraintes à leur liberté et à leurs droits. D'autre part, elles ont des répercussions négative**s** comme le font observer les auteur·es : « L'ensemble de ces discriminations ne reste pas en lévitation : elles retombent sur des subjectivités, se transforment en émotions. Méfiance, défiance, éloignement » (Alessandrin et Dagorn 2023 :100). De fait, ces discriminations finissent par produire des effets néfastes chez les victimes. Il est courant d'observer chez elles, des conséquences sur la santé, sur leurs études (changement d'école, baisse de la participation, abandon, démotivation) ou sur leur emploi, renonciation aux loisirs, changement d'habitudes dans l'espace public, démission ou perte d'emploi, perte de relations (amicales, familiales, professionnelles), perte de confiance en soi, changement de travail, sentiment de perte totale de sa liberté en tant que citoyen·ne. Il est évident que la LGBTphobie, avec ses

effets directs et indirects tels que la modification des rapports de l'individu à l'espace urbain et aux services, le coup porté à l'estime de soi et la mise à mal de la santé (physique et psychologique : angoisse, suicide et tentative de suicide), donne une pertinence à en faire une préoccupation importante. On ne peut donc pas sous-estimer le traumatisme provoqué par les violences homophobes manifestées dans les brimades, les coups, les injures. Ces traumatismes ont tendance à remonter à l'esprit des victimes à chaque fois qu'elles repassent dans les lieux où elles ont subi les forfaits, et certaines continuent d'être hantées les nuits lorsqu'elles sont seules. C'est pourquoi :

> Nous aurions tort de considérer l'espace public comme un théâtre clos, dont les portes se referment une fois l'individu passé du côté du privé. Les personnes qui sont cible de discriminations voient leurs citoyennetés se reconfigurer, parfois se réduire, d'autres fois encore se redéployer différemment. Les discriminations modifient donc souvent les pratiques urbaines des victimes – déplacements et usages – mais impactent aussi d'autres aspects de leur vie. (Alessandrin et Dagorn 2023 :92-93)

Ces haines, ces menaces, ces harcèlements, violences physiques, etc. ne sont pas sans conséquences sur la vie et la personnalité des victimes. Eribon (2012) considère à juste titre que les « conséquences psychologiques en sont considérables ». De fait, leurs vies étant soumises de manière permanente à un « harcèlement social », cela finit par avoir un impact sur la construction de leur identité et leur personnalité, façonnées par cette condition de permanent·e·**s** menacé.es (l'injure, la moquerie, l'agression, l'hostilité ambiante...). Il n'est pas étonnant de voir ainsi, que nombreux sont les gays et lesbiennes qui vivent dans un repli mortifère, dans une anxiété, des troubles de personnalité, une dépression, etc. C'est donc un coût psychologique assez lourd qu'il faut s'apprêter à payer en tant que personnes LGBTQ+.

Alors même que ce que font observer Eribon et Alessandrin et Dagorn tient compte du contexte occidental et français, ces travaux ne reflètent pas moins les réalités vécues par les minorités en contexte d'Afrique subsaharienne. Dans ce contexte qui est le nôtre, leur liberté est doublement compromise par le mécanisme social de contrainte à l'hétérosexualité, qui est farouchement intolérante à d'autres pratiques et attitudes, et par l'impossibilité de fréquenter l'espace public et les services au regard des conditions sociales et légales fortement répressives. D'une manière générale, le contrôle social est assez accentué encore dans les cultures d'Afrique subsaharienne. Ce contrôle est marqué par des assignations et attendus fondés sur le schéma hétérosexuel. Ainsi, les acteurs.trices de l'éducation : parents proches, les groupes des pairs, les enseignant.es, les religieux, bref, la société tout entière, sont guidé.es par des normes et valeurs

hétéronormées largement définies par la séparation des rôles sociaux en fonction du sexe, qui détermine les fonctions de genre. Les écarts vis-à-vis des attendus sociaux en termes d'identité de genre ou d'orientation sexuelle sont très mal vus, c'est pourquoi tous les efforts éducatifs consistent à éliminer, sinon à rendre presque impossible l'avènement des écarts. C'est aussi pourquoi le contrôle opère par des mesures de dissuasion et de persuasion contre toute transgression de ces attendus et normes. Les insultes (moqueries, harcèlements, etc.), les menaces, les violences physiques et l'exclusion (le bannissement) sont des attitudes que l'on peut observer lorsque l'on vient à constater des pratiques sexuelles suspectes, des conduites et apparences assez efféminées chez les hommes ou assez masculines chez les femmes, etc. Les actes dissuasifs et persuasifs sont encore plus forts en ce qui concerne la famille proche, dans la mesure où celle-ci vit ces transgressions comme une mise en mal de sa réputation. Il faut dire que le but visé par ces mesures est de provoquer un inconfort, ce qui est très souvent le cas : il en résulte une perte de sa position dans la famille, dans son quartier, la perte de ses sources de revenu, etc.

CONCLUSION

Le présent chapitre a été le lieu de réflexion sur la légitimité et la pertinence philosophique d'une revendication de la protection et de la défense des personnes LGBTQ+ en contexte d'Afrique subsaharienne. De l'analyse, il ressort qu'au nom des valeurs et principes communément partagés tels que la reconnaissance, la dignité humaine, la liberté et des droits fondamentaux, il n'était pas absurde de penser que les personnes LGBTQ+ de l'Afrique, du fait de leur appartenance à l'espèce humaine, méritent que le respect de ces principes et valeurs leur soit reconnu et effectif**s**. En effet, le contraire constituerait une exclusion de cette partie de l'espèce humaine de l'humanité en raison de leurs pratiques sexuelles, de leur identité, etc. Or, l'appartenance à l'humanité n'est pas tributaire de la race, du sexe, de l'âge, de l'appartenance sociale, encore moins de la pratique sexuelle, etc. Il en est aussi ressorti qu'une certaine exigence de cohérence devrait être de mise. Cette exigence de cohérence se décline d'une part dans un réalisme de la dynamique qu'impose le modèle démocratique qui rime avec ouverture au monde, donc ouverture aux autres cultures, à d'autres pratiques, d'autres manières de penser, de faire, etc. Dans ce sens, les libertés individuelles en matière de sexualité n'échappent pas à cette dynamique de transformation des sociétés modernes qui fonctionnent par emprunt,

par contagion. D'autre part, l'exigence de cohérence voudrait que les pays respectent les conventions, les accords, traités internationaux, régionaux et sous-régionaux auxquels ils ont soit adhéré, soit ratifié, ou même leur propre loi fondamentale, car s'engager c'est prendre la résolution de réunir les conditions d'effectivité des différents contenus en matière de respect des droits de l'homme, des droits du citoyen, de la personne tout court. Par ailleurs, on aura observé que le contexte socioculturel caractérisé par la prégnance de liens, l'attachement encore fort à des valeurs et normes hétérosexuelles ou la volonté de préserver les cultures africaines de la contagion occidentale, rend complexe le débat. Le dénouement des liens, l'attachement à certaines valeurs ne sont pas de nature à faire entendre les arguments de protection et de défense des minorités, aussi pertinents que soient-ils, donnant lieu à une nécessité d'interroger les cultures africaines dans leur rapport aux principes et valeurs éthico-morales qui sont mobilisés pour la défense et la protection des personnes LGBTQ+.

5. CULTURE.S AFRICAINE.S ET L'IDÉE D'UN PROJET DE DÉFENSE ET DE PROTECTION MINORITÉS

INTRODUCTION

L'homophobie en contexte d'Afrique subsaharienne est un phénomène réel. Elle a été démontrée dans les analyses précédentes à travers ses manifestations un peu partout dans cette partie du continent. Des arguments mobilisés pour la compréhension du phénomène et de sa persistance encore malgré des actions multiformes (lois, sensibilisation, militantisme, etc.), la question de la culture revient d'une manière transversale. Il est considéré que l'homosexualité est une pratique ignorée et étrangère aux cultures africaines et par conséquent, se heurte aux consciences des individus et de la collectivité. On aura constaté aussi dans nos réflexions au précédent chapitre, que sous certains cieux comme en Occident, les droits de l'homme ont servi de fond pour élaborer des lois garantissant la protection et les droits spécifiques aux personnes homosexuelles. Sur le terrain africain, il se donne à voir depuis deux décennies maintenant des efforts de duplication d'une telle démarche portée soit par les États soit par des Organisations Non Gouvernementales, des Mouvements, des Associations. On peut se demander si un tel projet de défense des droits ou de protection des personnes homosexuelles est réalisable à partir du fond culturel africain. Autrement dit, peut-on retrouver les valeurs et principes éthico-moraux qui fondent les droits de l'homme dans les cultures africaines ? Si de telles valeurs et principes sont enfouis ou vécus dans les cultures africaines, cela reviendrait à penser la possibilité de postuler une chance de réussite du projet de défense des droits et de protection à partir des droits de l'homme. Mais, la contestation de l'homosexualité en Afrique est souvent accompagnée d'une contestation des droits de l'homme dans leur principe d'universalité qui comporterait un certain impérialisme culturel du monde euro-occidental, et ce malgré la ratification de conventions et accords par des États. Si donc, il faut partir des droits de l'homme, peut-être faut-il penser à leur contextualisation en évitant une généralisation de leur application qui ne tiendrait pas compte des réalités socioculturelles ?

Le présent chapitre s'attachera à penser la possibilité de recours aux droits de l'homme pour défendre et protéger les homosexuels en Afrique. Il partira d'abord de l'idée d'une certaine universalité des droits de l'homme, ensuite l'exigence de cohérence des États

avec les accords et conventions auxquels ils ont adhéré, enfin tenter de montrer comment le fond culturel africain n'est pas incapable de penser un recours aux droits de l'homme pour assurer une sécurité et une protection des personnes homosexuelles dans le contexte qui nous préoccupe.

5.1 DROITS DE L'HOMME, FONDEMENT LÉGITIME D'UNE DÉFENSE ET DE PROTECTION DES MINORITÉS

Les droits de l'homme sont des instruments mobilisés par les mouvements de défense des droits des personnes LGBTQ+. Ils offrent des principes et des valeurs qui sont sans aucun doute bien fondés, surtout lorsqu'il s'agit de violences qui touchent à l'humain. Parce que l'homme est leur finalité, ils trouvent une certaine légitimité à être utilisés dans les luttes pour la protection et la défense des LGBTQ+. Ici, on s'attardera d'une part sur le principe d'universalité qui fait qu'ils transcendent les espaces géographiques et le temps pour penser leur applicabilité au contexte qui est le nôtre. D'autre part, on évoquera l'exigence de cohérence pour les pays africains face à la gestion de l'expression multiforme de l'homophobie.

5.1.1 Principe de l'universalité des droits de l'homme

Le *Vocabulaire juridique* de Gérard Cornu (2004), présente l'universalité comme ce qui est admis dans tous les pays, mondialement reconnu ou ayant vocation à l'être. L'universalité des droits de l'homme ou droits humains est en général posée comme un principe. Elle fait partie d'ailleurs des caractéristiques des droits de l'homme. L'universalité fait des droits de l'homme, des types de droits intemporels et qui débordent les frontières géographiques. Ce faisant, ils valent pour tous les hommes où qu'ils soient et de toutes les époques. Dans un texte intitulé « L'universalité des droits de l'homme », Guyomar[14] (2022) affirme et pense fortement que « Parler des droits de l'Homme ou des droits humains conduit assez naturellement à affirmer qu'ils sont universels, car l'homme est un, l'humanité est une. » et que « La question de l'universalité est bien inhérente à la question des droits de l'Homme » (Guyomar 2022 : 29). Pour lui, les droits de l'homme

[14] Mattias Guyomar est juge français qui a exercé pendant 25 ans des fonctions de juge dans la plus haute juridiction administrative et conseiller d'État en France. Il est Juge à la Cour européenne des droits de l'Homme, au moment où il écrit ce texte. Son mandat a débuté le 22 juin 2020.)

ne peuvent qu'être envisagés sous l'angle de l'universalité, autrement dit ce serait penser que, de tout temps, les hommes et les femmes ont été différents. L'invariance d'essence, qui est la caractéristique des hommes, malgré les progrès et les évolutions, oblige à renoncer à toute idée de non-universalité des droits de l'homme. L'humanité est une et une seule famille et elle le restera telle. Homme averti, il n'est pas étranger aux contestations du caractère universel des droits de l'homme. Qu'il s'agisse du statocentrisme, qui donne à État seul la puissance de réglementation des rapports sociaux, ou de l'anthropocentrisme, qui fait de l'individu le but et la finalité de ces droits, donc de l'humanité la source de toutes les valeurs, ou encore de l'occidentalocentrisme, qui fait des droits de l'homme le véhicule des valeurs occidentales, Guyomar reste attentif à ces contestations, qui lui semblent compréhensibles et légitimes dans certains cas. Mais, cela n'enlève en rien à la ferme conviction de l'auteur du caractère universel des droits de l'homme, qui reste inébranlable, parce que dans ces droits, il s'agit de valeurs universelles qui sont mises en évidence. Ce qui est primordial, ce sont ces valeurs qui permettent d'assurer de manière légitime la mission de défense et la protection de la personne humaine. On lit :

> Ces différents procès, il nous faut les entendre ; nous ne pouvons pas les écarter d'un revers de la main. Il est vrai que ces valeurs ont été proclamées, à un moment et à un endroit donnés. Dans ces conditions, comment continuer de dire qu'il ne peut pas y avoir de droits de l'Homme autrement qu'à vocation universelle ? Comment, tout en nourrissant notre réflexion de ces contestations, objecter valablement en présentant des arguments qui permettent d'assurer la légitimité de la mission des juridictions chargées de la protection des droits de l'Homme ? Dans cette perspective, il n'est pas nécessaire de déterminer d'où viennent ces droits, droits naturels, droits issus de la Déclaration de 1789, ou encore droits dérivés de la dignité humaine, matrice retenue dans la Déclaration en 1948 et par la Convention européenne des droits de l'Homme signée deux ans plus tard. En effet, plus que leur source, c'est la portée des droits de l'Homme qui en fonde la dimension universelle. (Guyomar 2022 : 30)

Poser l'universalité des droits de l'homme, c'est prétendre et se projeter dans la réalisation d'un « idéal commun » par-delà les spécificités historiques et géographiques, par-delà les pratiques culturelles et traditionnelles variées et multiples. Cet « idéal commun » cherche « à réconcilier la nécessaire prise en compte du monde dans sa totalité et son unicité et le respect de la diversité. […] Cet horizon commun vise à essayer d'atteindre l'objectif ultime que constitue le respect de la dignité de la personne humaine » (Guyomar 2022 : 30). Aussi utopique que cela soit, cet idéal vaut la peine d'être envisagé, et sa possibilité ne peut être pensée en oblitérant le principe de l'universalité des droits de l'homme. Faire respecter la dignité de l'homme, c'est ce qui est visé, et cette vision transcende les

espaces, les lieux, les époques, les cultures, car elle est présente chez tous les peuples, quelle que soit la forme dans laquelle elle s'y décline. C'est pourquoi l'auteur pense que consacrer la diversité n'efface en rien l'universalité qui caractérise les droits humains, qui du reste, doivent être pensés comme tels. Il écrit :

> Il me semble tout à fait possible d'admettre le pluralisme et, dans le même mouvement, de combattre le relativisme. C'est ce que traduit, dans la jurisprudence de la Cour de Strasbourg, le refus du double standard. L'admettre serait la consécration juridique du relativisme. In fine, les hommes n'auraient plus la même valeur. (Guyomar 2022 : 31)

À cette première lecture qui consacre l'universalité des droits de l'homme, Guyomar ajoute l'idée selon laquelle les droits de l'homme ne sont pas une propriété de l'homme, mais des qualités avec lesquelles on naît. La terminologie anglophone « human rights » lui semble mieux traduire cette idée. Les penser comme des valeurs ou des qualités innées, les arrache à toute tendance qui les réduirait à une interprétation subjective. Les droits de l'homme sont des qualités propres à chaque être humain de par le seul privilège d'être né Homme. Ce sont des valeurs en tant que telles que nous reconnaissons à nos semblables et que nous partageons avec eux. Cet état de fait enjoint à une reconnaissance mutuelle de ces droits pour tous et par tous et partout, d'où leur expression dans toutes les communautés sous des formes diverses : « Ces tables de la loi de l'humanité peuvent s'exprimer sur plusieurs plans. On peut les trouver dans les registres de la morale, de l'éthique, de la théologie, de la politique ou de la justice ». (Guyomar 2022 : 32). C'est donc au nom de ces valeurs communément partagées que les droits de l'homme prennent un sens universel. Roman (2020) considérait que l'universalité des droits de l'homme, à travers notamment la DUDH (Déclaration Universelle des Droits de l'Homme), comportait trois dimensions d'universalité, à savoir : l'universalité axiologique, l'universalité juridique et l'universalité de mise en œuvre. C'est alors la communauté de valeurs, la proclamation univoque et l'existence de mécanismes à même de rendre justifiable et garantir l'effectivité des droits proclamés, qui ensemble caractérisent chez cette auteure l'essence universelle des droits de l'homme. Il n'est pas étonnant de voir que la DUDH trouve l'adhésion de tous les pays qui s'efforcent de rendre réels les droits qui y sont cités. On peut donc penser avec Cassin que la DUDH, loin d'être des droits d'un sujet abstrait, concerne la personne humaine même dans toute sa dignité. En tant que tels, les droits de la DUDH ne sont pas une affaire des États, mais au fond, une affaire des humains. Dans ses textes intitulés *L'homme, sujet de droit international et la protection*

des droits de l'homme dans la société universelle et *La Déclaration universelle et la mise en œuvre des droits de l'homme*, on peut lire :

> Elle (DUDH) est « universelle par son inspiration, par son expression, par son contenu, par son champ d'application, par son potentiel. » Cassin (1950) ; et écarte « délibérément le système d'après lequel la société dite internationale ne serait composée que d'États et ne comprendrait pas les êtres humains eux-mêmes. » Cassin (1951). C'est cette visée de la personne humaine, qui est partout la même, qui donne un pouvoir à la DUDH qui transcende de loin tous les *droits positifs* des États. Comme le dit Fia, « Dès lors qu'on admet que les droits et libertés fondamentaux sont ceux « de tout homme, tout l'homme et tous les hommes », l'universalité de ces droits apparaît comme une évidence » (Fia 2023: 19).

En plus de cette universalité théorique des droits de l'homme que l'on vient de montrer, il faut dire qu'ils connaissent aussi l'expression concrète de leur universalité. On peut voir cette concrétisation à travers les Nations Unies et ses organes spécialisés, des organes régionaux et le droit international (Fia 2023). En s'engageant dans l'Organisation des Nations Unies, les différents pays du monde, affirment leur adhésion à la défense et à la protection des droits et des libertés fondamentaux de l'homme qui sont portés par cette Organisation transnationale. Ce quitus donné à l'ONU est un facteur qui lui a permis de travailler à une universalisation des droits de l'homme partout dans le monde. L'ONU a donc offert un cadre de réalisation de ce que l'on appelle une universalisation normative des droits et libertés fondamentaux. Comme le pense Fia, l'œuvre des Nations Unies a, de manière concrète, permis sur le plan normatif la réalisation de l'universalité des droits de l'homme, qui sont aujourd'hui considérés comme adoptés et acquis par presque tous les pays du monde. Ajouter à cette universalité internationale, on peut constater l'universalité ou l'universalisation des droits de l'homme au niveau régional. Les différentes unions telles que l'Union Européenne (UE), l'Union Africaine (UA), etc. disposent d'instruments de protection et de défense des droits de l'homme calqués ou fortement inspirés du système des Nations Unies.

La Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales du Conseil de l'Europe de 1950 et ses protocoles, la Convention américaine relative aux droits de l'homme du 22 novembre 1969 et ses protocoles, la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples du 27 juin 1981 et ses protocoles, sont des illustrations régionales de la matérialisation du caractère universel des droits de l'homme. Sur la base de certains principes généraux du droit et de certaines valeurs communes, les instances

juridictionnelles de ces organisations entretiennent un dialogue entre elles pour rendre possible la protection de la vie et des droits fondamentaux de l'homme.

En outre, cet effet d'adoption généralisé, marqué par l'univocité et la pluralité des adhérents, a sans doute par ailleurs rendu possible une seconde dimension de l'expression de l'universalité des droits de l'homme. En effet, elle a été un catalyseur dans l'émergence et l'affirmation de cette justiciabilité internationale qui s'exprime à travers le droit international. Ainsi, l'individu non seulement est sujet d'un droit contextuel à son pays, mais aussi sujet de droit international. Au nom de cette inscription de l'individu en tant que sujet du droit international, il peut être appelé à être défendu et protégé par des instances supranationales. C'est pourquoi, même en l'absence d'une cour mondiale des droits de l'homme, l'ONU peut, à travers ses organes spécialisés, porter toute violation ou toute atteinte à l'humain. Ses organes sont des instances qui, saisies sous certaines conditions, sont en mesure d'interpréter les différentes conventions auxquelles les différents États sont adhérents et de statuer. Ces organes sont : le Comité des droits de l'homme, le Comité des droits économiques, sociaux et culturels, le Comité pour l'élimination de la discrimination raciale, le Comité contre la torture, le Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, le Comité des disparitions forcées, le Comité des travailleurs migrants et le Comité des droits de l'enfant. La réalité des droits de l'homme en droit international garantit la défense et la protection de la vie humaine et la liberté corporelle. Selon Fia, ces droits ont :

> En droit international général la qualité de normes de jus cogens[15]. À cet effet, la Cour internationale de justice reconnaît, dans son arrêt du 5 février 1970 […], que certains principes et règles « concernant les droits fondamentaux de la personne humaine » font naître des « obligations erga omnes[16] ». Au nombre de ces droits « indérogeables », il y a

[15] *Jus cogens* (droit impératif) dans la pensée juridique ancienne a la connotation de ce qu'on appelle jusnaturaliste. Les deux Conventions de Vienne définissent la règle de *jus cogens* (règle impérative) comme une norme impérative découlant du droit international général et qui est acceptée et reconnue par la communauté internationale des Etats dans son ensemble en tant que norme aucune dérogation n'est permise et qui ne peut être modifiée que par nouvelle norme du droit international général ayant le même caractère. En tant que tel, le *jus cogens* est une limite à la limite contractuelle des Etats dans le cadre du droit des traités.

[16] Les obligations *erga omnes* sont définies par la Cour Internationale de Justice positivement, comme des obligations au respect desquelles chaque Etat possède un intérêt juridique, et négativement en les opposant aux obligations invocables dans le cadre de la protection diplomatique. Il ressort de cette définition que la caractéristique des obligations *erga omnes* est d'être fondamentalement indivisible : leur contenu juridique ne peut être divisé en une série de relations juridiques bilatérales. Il s'agit d'obligations instituées pour la protection d'intérêts collectifs et dont le respect est dû simultanément à l'égard de l'ensemble des membres de la collectivité. Par obligation *erga omnes*, en entent seulement celles protégeant les intérêts collectifs et

> notamment le droit à la vie, l'interdiction de la torture et des traitements inhumains ou dégradants, l'interdiction de l'esclavage et du génocide. (Fia 2023 : 21-22)

Les principes et les valeurs défendus par les droits de l'homme, les normes ou les règles générales du droit sont, entre autres, les arguments qui prévalent à défendre l'idée de leur universalité. Aussi pertinents que soient-ils, ces arguments de l'universalité des droits de l'homme ne sauraient voiler certaines réalités qui sont noyées dans cette universalité proclamée et proférée. Une certaine critique s'impose afin de rendre possible la réception des droits de l'homme dans une cause comme celle de protéger et de défendre la personne et la dignité des personnes homosexuelles. En effet, lorsqu'on se tourne vers les droits de l'homme pour en faire des instruments de défense et de protection des personnes homosexuelles en Afrique, une réalité saute à la figure : celle d'une flagrante dissonance entre les traditions et cultures africaines et les droits de l'homme quant aux valeurs au nom desquelles une telle défense et protection doit avoir lieu. Poser la question homosexuelle aujourd'hui en Afrique sous l'angle des droits humains qui se veulent universels serait une manière de venir à bout de l'homophobie, si seulement l'approche droits humains n'était pas elle-même suspectée. Bon nombre de voix qui se lèvent contre cette approche s'accordent à dire que les droits humains sont une façon très subtile d'introduire la perversité des valeurs euro-occidentales en Afrique, et que les traditions et cultures africaines seraient foncièrement incompatibles avec la promotion de l'homosexualité, qui passerait comme une lettre à la poste si on s'engage dans le chemin tracé par les droits humains. Dans un article *"Culture, Human Rights and Homosexuality in Ghana : What is The Way Forward?"*, Azabre met en évidence le contraste entre droits humains et traditions au Ghana :

> […] la constitution reprend certaines coutumes et traditionnelles à valeurs de lois. Selon la coutume et la tradition, l'homosexualité est interdite au Ghana et les Ghanéens doivent la rejeter. Je dirai même que si les Ghanéens doivent véritablement respecter leurs normes et valeurs culturelles et religieuses, il n'y a aucune raison de tolérer l'homosexualité (une pratique étrangère) dans notre terre sacrée. […] Les Ghanéens doivent interdire l'homosexualité et faire barrage à « tout ce qui nous est imposé par les Européens.(Crémieux 2013 : 79)

---

qui sont dûs, à chaque fois, d'une manière indivisible à l'égard de tous les membres de la collectivité. D'autres terminologies sont utilisées dans la pratique pour désigne le caractère indivisible de l'obligation internationale. Dans le domaine des droits de l'homme, il est fréquent de parler d'obligations « objectives », voire d'obligations « absolues », ou d'obligations « intégrales » dans le cadre du droit des traités (proposition de Sir Gerald Fitzmaurice adopté dans l'article 60 § 2 de la Convention de Vienne). On utilise aussi et très récemment le terme d'obligations « multilatérales » assez étroite, par opposition aux obligations bilatérales ou bilatéralisables.(Voeffray 2004)

Mais cette dissonance ou cette incongruité tiennent justement au fait qu'il faut être attentif et réceptif à ce qui est reproché au principe et à l'idée de l'universalité des droits de l'homme. Quelquejeu (2011), dans un texte intitulé *De quelle universalité les droits de l'homme relèvent-ils ?* essaie de pointer du doigt la pertinence des reproches faits à l'universalité des droits de l'homme. L'auteur admet et affirme qu'une observation historique des luttes et du recours aux droits de l'homme est incontestablement une preuve de leur universalité. Partout dans le monde, à des époques et dans des contextes parfois très différents, la contestation et l'invocation des droits de l'homme n'ont cessé de s'inviter. Il tient pour fait, les invocations de droits de l'homme par les populations dans presque tous les systèmes politiques d'oppression. Les exemples de la Russie soviétique avec le comité Sakharov, aux États-Unis avec les luttes de Martin Luther King pour conquérir les droits civiques, en Argentine avec des mouvements comme les Folles de Mai, en Pologne avec la résistance à l'oppression organisée par Lech Walesa et ses amis, en Afrique du Sud avec les luttes contre l'apartheid sous l'égide de Nelson Mandela, en Birmanie avec les organisations démocratiques animées par Aung San Suu Kyi, etc. lui servent d'illustration. Dans tous ces contextes, il fait observer que les droits de l'homme se retrouvent mis en scène. Les opprimés les invoquant tandis que les oppresseurs les contestent. Dans tous les deux cas, il demeure pour Quelquejeu que les droits de l'homme font preuve ici de leur universalité spatiale et temporelle, et de l'aspiration de tous les humains à s'y référer :

> Des contextes culturels extrêmement divers, des destins historiques ayant chacun leurs particularités, des expériences politiques très différentes : et cependant toutes, absolument toutes, ont, sous une forme ou une autre, placé leur indignation, leurs soulèvements, leurs luttes contre l'oppression, leur résistance civile, sous l'égide des droits de l'homme, et ont compris ces droits dans les termes mêmes tirés de la Déclaration universelle de 1948. (Quelquejeu 2011 : 620)

Toutefois, ce n'est pas là ce qui est vraiment problématique dans l'universalité des droits de l'homme. Ce qui est en question, c'est d'une part, l'influence de leurs origines et inspirations historiques, qui font qu'il faut se méfier de la proclamation de leur universalité absolue. Ce débat, Quelquejeu montre qu'il n'a pas pu s'empêcher de se poser même au sein des Nations Unies. En effet, à la Commission des droits de l'homme de l'ONU, dans les diverses instances politiques européennes, et même dans plusieurs rencontres internationales, le débat de l'universalité se pose au regard de l'histoire des origines des droits de l'homme. On sait qu'ils se sont timidement forgés en Europe au cours des XVIIIe et XIXe siècles, que l'histoire politique anglaise, la naissance des États

nord-américains qui se constituent en 1787, la Révolution française de 1789 qui accouche de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, la Deuxième Guerre mondiale dont les leçons tirées ont conduit à l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'homme en décembre 1948, sont tous des événements et histoires spécifiques de peuples et de nations. Certes, les droits de l'homme parvenus à maturation, à l'issue de chacune de ces histoires et de ces contextes, sont un bien précieux dont l'humanité peut se réjouir et s'en servir, pour la protection et la réalisation du projet de rendre à l'homme sa dignité partout, en tout temps ; mais il faut être lucide et admettre que c'est donc l'esprit de ces luttes, de ces peuples, qui constitue l'âme des droits de l'homme. La conception et le contenu de ces droits ne sont donc pas exclus de contestation. Les valeurs et idéaux qui sont prônés restent sans doute universels mais, leur contenu ne saurait prétendre à une universalité absolue. Quand on s'accorderait à dire, par exemple, que la liberté est un droit de tout sujet et qu'il est légitime que tous y aspirent, on reconnaîtra en même temps que, pendant que le modèle euro-occidental privilégie et exalte la liberté individuelle, ailleurs, dans d'autres cultures comme en Afrique ou dans certains pays d'Asie elle a tout autre contenu, avec moins de privilège accordé à l'individu. C'est dans ce sens que les voix contestatrices de l'universalité des droits de l'homme ont la ferme conviction selon laquelle :

> Tels qu'ils figurent dans la Déclaration universelle, les droits de l'homme sont les fruits de l'histoire européenne, ils reflètent les richesses et les acquis de l'humanisme occidental, ils sont l'expression de conceptions sociales et politiques qui valorisent unilatéralement l'autonomie et l'individualisme aux dépens des liens sociaux traditionnels qui ont pu se tisser dans d'autres cultures ou tels qu'ils dérivent d'autres conceptions anthropologiques et/ou religieuses. (Quelquejeu 2011 : 620)

En tant que tels, on peut entendre que s'ils sont chantés et proclamés comme des droits universels, cela résulte de la puissance et de la force de l'idéologie euro-occidentale qui a réussi à triompher un peu partout dans le monde grâce, à des péripéties et des trajectoires que l'on connaît. Ce n'est pas anodin que, de plus en plus, l'évocation des droits de l'homme sonne comme un impérialisme culturel dans certains pays de l'Afrique.

D'autre part, il ressort chez Quelquejeu la reconnaissance de la pertinence des contestations de l'universalité, qui repose sur la diversité des droits de l'homme. En effet, une certaine généalogie des droits de l'homme laisse dire qu'ils ne sont pas tous nés au même moment. On parle de générations de droits de l'homme, avec bien évidemment la prise en compte de droits spécifiques à chaque génération. Ainsi avons-nous : les droits

dits de « première génération », encore dits droits civils et politiques. Ils sont d'une part, accordés indifféremment au citoyen et à l'étranger (parce qu'il est un être humain) pour assurer sa dignité, et d'autre part, accordés au citoyen en vue de permettre sa participation à la vie publique de son pays. Ces droits constituent en quelque sorte les droits de l'individu face à l'État. Ces droits sont généralement considérés comme des droits fondamentaux inaliénables (les grandes libertés, les « droits-attributs, parce que ce sont des droits naturels propres à tout homme en tant que sujet humain. Ils sont, entre autres, les droits de (penser, avoir une opinion, la manifester, professer ou abandonner une religion, etc.). En tant que droits fondamentaux, naturels, ces droits ne devraient souffrir en principe d'aucune restriction dans leur exercice par les individus. Antérieurs à tout droit positif, les droits issus de cette première génération transcendent les exigences temporelles et les droits particuliers propres aux États, qui ont pour obligation d'en garantir la jouissance à leurs différents citoyen.nes À cette première génération vient s'ajouter une deuxième génération de droits. La DUDH, intervenue dans l'après-Seconde Guerre mondiale, viendra marquer une évolution dans la première génération des droits de l'homme depuis le XVIIIe siècle, en faisant une extension sur ce qu'on a nommé les droits socioéconomiques et culturels, d'inspiration socialiste du XIXe siècle. Ces droits sont orientés vers les droits sociaux, économiques et culturels, qui sont des droits individuels à exercice collectif. C'est l'ensemble des droits qui garantissent l'épanouissement économique, social et culturel de la personne humaine : le droit à un niveau de vie suffisant pour soi et sa famille (droit à l'alimentation, au logement, à l'habillement, droit à l'eau, le droit d'être à l'abri de la faim, le droit à la santé, le droit à l'éducation, le droit au travail et à un revenu décent, etc.) Ces droits se caractérisent par le fait qu'ils constituent les devoirs de l'État envers l'individu, auquel il doit assurer les conditions sociales d'une vie meilleure et sécurisée. Ce sont entre autres les droits au travail, à l'instruction, à la santé, à la sécurité sociale, à la vie culturelle, etc**.** Et enfin, les droits de « troisième génération », qui sont des droits collectifs. Avec la montée en expansion de la machine de l'économie capitaliste qui touche le monde entier, marquée par la surproduction, la recherche inhumaine et déraisonnée du profit, le danger et les menaces de l'avenir et la survie des États pauvres se trouvent être réels. Les organisations internationales se sentiront interpellées et leurs actions feront naître une troisième génération de droits dits « les droits-solidarité ». Ils sont dits « droits de solidarité », parce qu'ils exigent une solidarité effective de tous les États pour leur plein épanouissement. Ces droits prônent entre autres le droit au développement, le droit à la protection de

l'environnement, le droit à la paix internationale. Il s'agit, entre autres, du droit à la paix, du droit à un environnement sain, du droit au développement, etc.

Cette diversité des droits de l'homme serait une sorte d'expression de leur non-universalité. Mieux, la conviction se renforce lorsque l'on remarque que ces divers droits ne bénéficient pas d'une même prédilection dans leur mise en œuvre et dans leur exercice dans les différents pays. En fait, selon les pays, un point d'honneur peut être mis sur ceux de la deuxième génération plutôt que sur ceux de la première ou de la troisième, et vice-versa. Cet état de fait témoigne que ces droits n'ont pas la même universalité en termes de nature et qu'ils ne sont pas appréciés ou ne possèdent pas la même valeur partout comme l'écrit Quelquejeu :

> La liberté de pensée et de religion n'est évidemment pas de même nature que le droit à la santé ou le droit au loisir. […] Un simple examen de la diversité que représentent ces trois générations de droits amène donc à observer qu'ils ne sont pas de même espèce, et à conjecturer qu'ils ne relèvent pas nécessairement de la même universalité (Quelquejeu 2011 : 622-623)

On veut bien croire à la pertinence des arguments déployés pour justifier le bien-fondé de l'universalité des droits de l'homme, mais l'acuité avec laquelle se pose la résistance de l'esprit, à partir de certains constats, de certaines réalités, exige que l'on soit enclin à faire preuve d'une retenue objective.

D'une part, Fia (2023), dans sa critique de l'universalité de la DUDH, présente deux états de fait qui semblent non négligeables. Le premier correspond à l'argument d'une contestation de l'universalité axiologique. Sous cet angle, la DUDH est vue dans son élan non pas comme une promotion d'un universalisme global, mais comme un universalisme fondé sur un ensemble d'idéologies, de doctrines qui reflètent d'un point de vue éthique un universalisme européen teinté de son ancrage dans le contexte culturel de cette partie du monde. En tant que tel, les mécanismes de défense et de protection des droits de l'homme, suivant la vision euro-occidentale, voudraient qu'il y ait un contrôle objectif des États qui sont redevables à la communauté internationale. Un tel mécanisme de redevabilité est, et a toujours été, un prétexte pour les États européens de contrôler les États africains. En effet, au nom de l'appartenance des États africains à la communauté internationale, les États européens ou occidentaux trouvent des stratagèmes pour interférer dans les affaires intérieures de ces pays. Alors même que le principe de souveraineté des États est une des conditions intrinsèques qui guide les rapports entre

États dans cette communauté internationale, il est contourné et phagocyté par les « Puissants États » du Nord pour imposer leur vision du monde, et sinon leurs intérêts, d'où cette inquiétude soulignée par Fia :

> Par conséquent, certains États redoutent que les actions en faveur de la sauvegarde des droits de l'homme ne constituent en réalité des tentatives déguisées d'ingérence dans leur affaires internes. C'est pour cette raison que, dans le communiqué final de sa 11e session des 13 et 14 mars 2008 à Dakar, l'Organisation de la Coopération Islamique a ressenti le besoin de réaffirmer. (Fia 2023 :24)

Mieux, la contestation axiologique des droits de l'homme peut être audible lorsqu'il leur est reproché le fait de ne pas être en cohérence, dans certaines de leurs valeurs, avec celles des pays africains, qui sont pour la plupart encore très attachés à la spiritualité (religions traditionnelles, christianisme, islam). C'est ainsi que les États membres, par exemple de l'Organisation de la Coopération Islamique, considéraient que le contenu donné à la liberté de religion, la liberté d'opinion et d'expression et les droits de la femme étaient en contradiction avec les enseignements et la pratique islamique. Cette forte part de l'ancrage religieux ou spirituel propre aux pays africains s'accommode parfois assez difficilement avec le contenu donné à certains droits du point de vue de la pensée dominante en la matière. Il est donc évident que la plupart des pays du Sud voient dans les droits de l'homme exportés et parfois imposés par les pays du Nord, une réinvention d'une nouvelle forme de domination culturelle, un impérialisme des valeurs euro-occidentales qui visent à compromettre les identités multiples et variées des peuples, surtout africains. Cette lecture des choses, qui n'est pas erronée dans tout son ensemble, constitue un véritable handicap aujourd'hui en Afrique lorsque l'on veut se servir des droits de l'homme pour défendre et protéger les personnes homosexuelles. Les valeurs de dignité, d'humanité, au nom desquelles une telle défense et protection est possible, sont voilées par la vision qui fait des droits de l'homme une forme de néocolonialisme contre lequel il faudrait être vigilant et toujours en état d'alerte. La rhétorique semble encore pertinente si l'on pense que les valeurs de liberté, de dignité, d'égalité, etc., prônées par les droits de l'homme dans son format euro-occidental sont de nature à accorder plus de point d'honneur à l'individu.

Dans un contexte comme celui africain, même si aujourd'hui on assiste progressivement à un relâchement de l'esprit collectif, communautaire, du fait des effets de la mondialisation et de la modernité, on est encore loin de l'individualisme occidental, de telle sorte que l'on puisse accorder plus d'attention à l'individu. Sociétés encore à

caractère holiste, les sociétés africaines privilégient encore la famille, la communauté, la tribu ou le clan à l'individu, et tout l'effort de l'éducation est orienté vers ce but. C'est ce qui justifie que les droits civiques ou politiques peinent à trouver leur véritable expression dans ces pays, témoignant certainement de leur déclinaison occidentale difficilement en phase avec la sociologie des contextes.

D'autre part, l'argumentaire de Fia repose sur le constat de la non-effectivité des droits de l'homme. Cette non-effectivité affecte, à son avis, l'universalité spatiale de la DUDH. En fait, le constat laisse voir qu'il y a une tension entre la théorie qui affirme et profère l'universalité de la DUDH et la pratique qui montre sa violation permanente un peu partout dans les États du monde. Respecter les libertés fondamentales et les droits n'est pas chose universellement constatée, en effet. Tout se passe, selon l'auteur, comme si la violation de la DUDH était plus universelle que son respect. Plusieurs décennies encore après la proclamation théorique des droits de l'homme et les efforts de leur effectivité portés par les Nations Unies et ses organes spécialisés, des principes tels que l'égalité naturelle de tous les hommes restent et demeurent un discours. Les faits ne l'accompagnent pas, ni dans les rapports entre États, ni entre les individus. Si l'on a proclamé que tous les hommes naissent libres et égaux, on peut voir dans les faits et les attitudes que cette affirmation n'est manifestement pas une réalité. Des inégalités existent et persistent, des injustices sont le partage quotidien, et cela du fait de facteurs naturels et socio-économiques tels que le sexe, la force naturelle, le milieu social, le pouvoir politique, l'environnement culturel, etc., de sorte que l'égale dignité proclamée n'est que mirifique. Les rapports entre États sont marqués par une volonté de domination et de désir permanent d'assujettir, d'exploiter sans aucun égard à l'humanité qui est censé habiter les hommes. La jouissance des droits est à l'épreuve de la réalité, fonction de la catégorie sociale ou du pouvoir, et même de l'espace auxquels on appartient, la marge de liberté aussi. Et mieux, l'interprétation et le sentiment du degré de jouissance de ces droits et libertés sont parfois subjectifs et localement situés.

Cette non-effectivité de l'universalité des droits de l'homme est, selon Fia, perceptible aussi dans la non-uniformité de la mise en œuvre des différentes catégories de droits. S'il est dit que les droits de l'homme sont indivisibles, qu'ils se valent en termes d'importance et donc sans ordre de grandeur entre eux, il reste à dire que, de manière générale, dans les faits, les pays n'accordent pour autant pas un point d'honneur à chacune des catégories.

On voit certains pays, en fonction de leurs capacités économiques, privilégier ou pas certains droits. Dans les pays à ressources « limitées », comme dans la plupart des pays africains, les droits socio-économiques sont très souvent mis en berne et les droits civiques et politiques parfois compromis par des politiques malsaines et liberticides. « Il en résulte une différenciation dans l'exigence d'effectivité des diverses catégories de droits de l'homme, ce qui remet en cause le principe d'indivisibilité de ces droits et rend difficile l'affirmation d'universalité. » (Fia 2023 : 26). Si la violation des droits civiques et politiques dans les pays du Sud a toujours été un bon alibi pour les pays du Nord d'intervenir, au nom des droits de l'homme, on remarquera que les manquements aux droits socio-économiques, très souvent en raison des possibilités économiques limitées de ces mêmes États, n'ont pas toujours mobilisé ceux du Nord à agir avec justice et justesse, au nom des droits de l'homme, afin d'assurer, dans un élan de solidarité, des coopérations internationales bilatérales ou multilatérales à visage réellement humain. Il semble pourtant que le recouvrement et la défense de la dignité humaine implique aussi celui de conditions socio-économiques meilleures et devrait mobiliser autant que les droits civiques et politiques. Cette disproportion de sensibilité et d'agir à l'égard des conditions socio-économiques et des droits et libertés civiques et politiques donne sans aucun doute une force de justesse à ceux et celles qui pensent que les droits de l'homme sont juste un instrument et une stratégie permettant aux pays du Nord d'exercer leur hégémonie culturelle dans le monde. Il est clair qu'il y a un écart entre ce qui est déclaré et ce qui se passe et vécu au quotidien. Dans ce sens, Paul Ricœur, sans être un partisan de la contestation de l'universalité des droits de l'homme, offre dans sa lecture des idées assez intéressantes. Ricœur, à l'occasion du cinquantième anniversaire de la Déclaration Universelle, dans une communication intitulée « *1948-1998 : Les droits de l'Homme : un nouveau souffle* » (Karim Mahmoud-Vintam 2008), s'affronte à ce débat de l'universalité des droits de l'homme.

Dans les propos de l'auteur, il se dégage une objective reconnaissance de l'utopie de l'affirmation de l'universalité absolue des droits de l'homme. En effet, Ricœur affirme que, du point de vue empirique, constatatif, les hommes sont pluriels, l'humanité est plurielle, de telle sorte que l'égalité des hommes dont il est question dans l'article premier de la Déclaration reste factuellement contestable car comme l'affirme Mahmoud-Vintam, « nulle part les hommes ne sont égaux ; ils sont inégaux de multiples façons, physiquement, culturellement, etc… » (Mahmoud-Vintam 2008 :1).

Mais, si l'auteur demeure attaché à l'affirmation et à la défense de l'idée de l'universalité de la Déclaration, c'est parce qu'il la fonde sur une tout autre approche que les faits. Pour lui, la Déclaration possède en elle quelque chose de constitutif, de fondamental qui fait en sorte qu'il est possible de céder à sa prétention à l'universalité. Cet élément fondamental qu'est « l'être de l'homme », « la dignité de l'homme » est pour lui anhistorique. Dire que « Tout homme naît », c'est à entendre selon lui au sens d'« appartenir » à la pluralité des mondes humains. C'est cette essence anhistorique, fondamentale, qui est pour lui constitutive et qui peut être revendiquée sous l'angle de l'universel. Ainsi, la Déclaration est une attestation de l'universalité de cette réalité constitutive et qui ouvre ainsi les possibilités à chacun, à chaque humain appartenant à la condition humaine, le droit/pouvoir de s'affirmer, de réclamer des droits égaux par-delà les différences empiriques : « Et je dirais que l'attestation sous-jacente à cette Déclaration, c'est que "ta vie vaut autant que la mienne" ; et c'est cette égalité de valeur, cette égalité de dignité, qui est affirmée comme constitutive. » (Mahmoud-Vintam 2008 : 1)

Aussi, c'est conscient de l'écart abyssal entre ce qui est affirmé, ce qui est attesté et ce qui est constaté, factuel, donc de fait, que l'idée de droit prend tout son sens chez l'auteur. C'est par le droit que la Déclaration elle-même acquiert le statut de norme qui la fait sortir de la simple attestation du fondamental pour en faire quelque chose d'exigible, de revendicable sous forme de droits affirmés par la communauté diversifiée des hommes. Mais là encore, c'est sans compter sur la fragilité de la Déclaration elle-même qui repose et n'a de chance que dans « la capacité des différentes cultures, des différentes confessions, des différentes politiques de se recouper sur quelque chose de commun. Et c'est pourquoi cette déclaration devient fragile, puisque l'attestation fondamentale ne repose que sur la reconnaissance mutuelle. » (Mahmoud-Vintam 2008 : 1)

Il semble qu'on peut faire la remarque chez lui d'un fait qui a déjà été évoqué par Fia comme argument mobilisé dans la contestation de l'universalité des droits de l'homme. Ce fait est celui de la diversité des droits. Ricœur fait une corrélation entre obligations et droits. Il y a, selon lui, à chaque instant qu'il est affirmé un droit, une obligation qui est attendue d'une tierce partie. Les différents articles de la Déclaration sont justement à ses yeux des déclinaisons énumérées de cette réalité fondamentale attestée qu'est la « dignité de l'homme ». Cette dignité attestée dans la Déclaration est en sorte unitaire, et exige dans la pratique qu'elle soit énumérée sous forme de droits particuliers, identifiables. La

nécessité d'une telle énumération engendre une diversité de droits qui ouvre la porte à d'inévitables difficultés pratiques :

> Cette énumération alors présente justement des caractères propres et aussi des difficultés propres à cause du caractère d'abord multiple de ces droits. L'idée de droit se trouve en quelque sorte dispersée en fonction d'une multiplicité de situations, de manières d'être sociales et c'est donc cette dispersion qui fait problème. Ce problème vient d'une certaine hétérogénéité qui est assez troublante dans la nature des droits affirmés. (Mahmoud-Vintam 2008 :2)

Ces difficultés dans l'approche qui est celle de Ricœur trouvent leur explication dans la contagion qu'ont subi les droits sociaux. En fait, dans la Déclaration, on peut distinguer deux grands groupes de droits. Ceux dits de « droit de… » et de « droits à… ». Les premiers sont généralement les droits de penser, d'expression, de réunion, de publication, de rassemblement et éventuellement de protestation, d'insoumission, entre autres. Ces droits sont, selon l'auteur, des droits de revendication face à la force publique. Ils fixent les limites individuelles dans le cadre des relations de collectivité. Ces droits sont aussi dits formels. Et justement, selon Ricœur : « Et le grand événement du milieu de ce siècle, c'est d'avoir complété, d'avoir élargi ces droits formels à toute une série de droits qu'on pourrait appeler droits sociaux, qui vont être des "droits à … ». Ce sont des droits tels que le droit à la vie, le droit à la protection, droit à la santé, droit à l'éducation, à la culture, etc**.** Ce deuxième groupe de droits est de l'avis du penseur des droits « ouverts » car ayant, par leur nature, un destinataire indéterminé, ayant pour effet **«** une sorte d'incertitude dans la nature du "qui va appeler" le combat ». Or, en l'absence de sujet revendiquant, les déclarations restent des attestations non traduites en droits réellement vécus. Il faut tout de même dire que dans l'approche de l'auteur, cette diversité n'est pas perçue comme un problème en soi, dans la mesure où un peu plus loin il considère que cette multiplicité peut se ramener à une seule, à savoir « la dignité ». Ce quelque chose de singulier, de commun, de l'être-commun qui est fondamental est, par-dessus tout, la constante qui peut se donner à voir dans la multiplicité des expressions de son attestation : « Il y a donc, je dirais, une sorte de pulsation dans la Déclaration des Droits de l'Homme, qui tantôt se rassemble dans un seul droit, le droit à la dignité, et se disperse dans des droits non seulement multiples mais à bien des égards hétérogènes » (Mahmoud-Vintam 2008 : 3). Mais cette dispersion est à prendre au sérieux dans la mesure où elle n'est pas sans sens dans l'affirmation d'une universalité des droits de l'homme car, parlant de la difficulté qu'engendre l'extension du concept des droits de l'homme, Médevielle disait :

> Au lieu de contribuer à leur garantie, l'extension du concept, aboutissant à une prolifération des droits, affaiblit la notion même de droits de l'homme. Ils peuvent être alors identifiés à un souhait, une exigence ou une utopie. Dans le cadre de la troisième génération des droits de l'homme on cesse de voir précisément qui en est le titulaire, quel est leur objet propre, qui en est le débiteur, à qui ils sont opposables. (Médevielle 2008 :72)

Il faut bien admettre que la diversité et l'hétérogénéité des droits semblent inévitablement problématiques. Il est évident que cela nous met face à leur non-effectivité largement constatée par leur violation ou leurs appréciations diverses par les acteurs, qui tantôt font des options en établissant une priorité entre eux dans les efforts de leur satisfaction. Cette non-effectivité est par ailleurs constatée du point de vue logico-grammatical par Quelquejeu.

L'analyse de l'article premier de la DUDH selon lequel « tous les hommes naissent égaux en dignité et en droits » remet en cause la vérité qu'il formule selon Quelquejeu. Même s'il trouve le moyen de justifier l'universalité des droits de l'homme en la fondant sur les principes généraux du droit, sur une attestation et une requête, et sur une identité herméneutique. Cette remarque logico-grammaticale vaut aussi pour ce qui est de l'effectivité de ces droits dans leur déploiement entre États et Nations. Pour lui en effet, si l'on considère cet énoncé dans sa formulation grammaticale, il serait difficile voire hilarant d'affirmer une telle vérité étant donné que l'observation empirique ne la valide pas en tant que telle. Du point de vue constatif, les hommes sont universellement inégaux en droit et en dignité, comme nous l'avons affirmé dans un propos précédent. Elle serait, en tant qu'énoncé constatif, « une illusion ou une erreur, au pire un mensonge ou une tromperie » (Quelquejeu 2011 : 625). Aussi, l'énoncé n'est-il pas une simple déclaration d'intention, encore moins un impératif ou une recommandation, car grammaticalement celui-ci ne répond pas aux modes grammaticaux de l'indicatif qui devrait servir pour la formulation d'une déclaration d'intention, ni de l'impératif, du subjonctif et du gérondif qui suggèrent des commandements, des devoirs catégoriques, des recommandations ou souhaits. Ainsi, selon l'auteur, l'universalité des droits de l'homme ne pourrait tenir que sous une seule approche, celle du principe général du droit moderne.

En tant que principes généraux du droit, ils auraient les caractéristiques propres à ceux-ci, telles que leur applicabilité même en l'absence de texte, « le fait qu'ils sont dégagés par la jurisprudence » et par le fait qu'ils sont « découverts » par le législateur à partir de l'état du droit et de la société, évitant par ce fait qu'ils soient créés de toutes pièces. Il faut

donc dire, selon Quelquejeu, que les droits de l'homme, en tant que principes généraux du droit, sont universels dans la seule mesure où l'on les conçoit comme des énoncés « régulatifs ». Par cette nature, ils ne sont ni des énoncés constatifs, ni des énonciations expressives, ni des prescriptions ou recommandations normatives. En tant qu'énoncés « régulatifs », qui visent à instaurer une attitude de principe qui s'affranchit, de la situation présente, du réel tel qu'il se donne à voir et à constater, défiant alors la factualité, autrement dit, des énoncés de type « contrefactuel ».

Que l'on envisage l'universalité des droits de l'homme sous l'angle de la prétention, c'est-à-dire en référence à un universalisme d'entendement, scientifique, ou sous l'angle d'une universalité d'intention, qui fait d'elle une porteuse d'une réelle généralité comme une sorte de potentialité qui devrait trouver son effectivité comme le dit Quelquejeu au travers « du dialogue, de la pratique interculturelle et de la libre confrontation (un dévoilement progressif) et la reconnaissance mutuelle d'une universalité pleinement actuée » (Quelquejeu 2011 : 622), l'utopie de l'universalité se heurte à bon nombre de faits et mérite une flexion dans la défense et la foi en une telle universalité. Il est donc possible, au nom d'une universalité des Droits de l'homme, de postuler la légitimité du recours à ceux-ci pour une défense et protection des personnes homosexuelles dans le contexte africain de notre réflexion.

Car l'analyse et l'évocation de la remise en cause de l'universalité de ces droits, n'avaient pas pour visée de les évacuer des dispositifs pouvant servir à cette fin, mais de permettre une certaine lucidité qui impose l'objectivité avec laquelle on devrait faire preuve dans le recours à l'argument des Droits de l'homme. Une telle attention à l'universalité discutée est un cheminement nécessaire pour un fructueux usage des Droits de l'homme dans la défense et la protection des minorités en Afrique subsaharienne (nous y reviendrons dans des propos ultérieurs). Mais, si l'on évoque de bon droit le recours à ces droits comme des fondements possibles, c'est parce que la plupart, pour ne pas dire la quasi-majorité des pays du contexte concerné, sont signataires de plusieurs conventions internationales, sous-régionales et même disposant de lois internes qui devraient, en toute cohérence, résonner comme des obligations envers cette couche de la population.

5.1.2 Faire preuve de cohérence

Les pays africains, à l'instar d'autres pays des autres continents, sont, dans le cadre des organisations internationales et des multiples coopérations, soit signataires ou parties prenantes de beaucoup de conventions et d'accords, soit ont adopté ou ratifié ces conventions et accords. Ces engagements exigent d'eux une certaine attention à la situation ou aux conditions des personnes LGBTQ+ qui ne sont pas exclues des droits exigibles dans lesdits conventions et accords.

Aussi, la question LGBTQ+ est en Afrique comme partout dans le monde, une dynamique nouvelle qui s'inscrit dans le rapport des individus aux valeurs, dans leurs rapports aux droits dont ils peuvent user, et donc le signe de grandes mutations et de grands changements qui affectent toutes les sociétés modernes. C'est pourquoi, dans cette analyse, nous allons focaliser l'exigence de cohérence autour des engagements pris par ces pays et de la dynamique des changements qui nécessitent une certaine flexion ou adaptation.

D'une part, pour ce qui est des engagements, il faut dire que le cadre de protection des droits humains dans la région étudiée se base sur trois niveaux, à savoir le niveau international, régional et national. En Afrique subsaharienne, la majorité des pays ont « adhéré, adopté ou ratifié[17] » différents traités relatifs aux Droits de l'homme.

---

17 Selon le glossaire des termes relatifs aux formalités se rapportant aux traités **:**

-L'« adhésion » est l'acte par lequel un État accepte l'offre ou la possibilité de devenir partie à un traité déjà négocié et signé par d'autres États. Elle a le même effet juridique que la ratification. L'adhésion se produit en général lorsque le traité est déjà entré en vigueur. Le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies a cependant déjà accepté, en tant que dépositaire, des adhésions à certaines conventions avant leur entrée en vigueur. Les conditions auxquelles l'adhésion peut se faire et la procédure à suivre dépendent des dispositions du traité. Un traité peut prévoir l'adhésion de tous les autres États ou d'un nombre d'États limité et défini. En l'absence d'une disposition en ce sens, l'adhésion n'est possible que si les États ayant participé à la négociation étaient convenus ou sont convenus ultérieurement d'accepter l'adhésion de l'État en question. [Art. 2, par. 1, al. b) et art. 15, Convention de Vienne de 1969 sur le droit des traités]

-L'« adoption » est l'acte officiel par lequel la forme et la teneur du texte d'un traité sont fixées. En règle générale, l'adoption du texte d'un traité s'effectue par le consentement des États participant à son élaboration. Tout traité négocié dans le cadre d'une organisation internationale est habituellement adopté par une résolution d'un organe représentatif de l'organisation dont la composition correspond plus ou moins au nombre des États qui participeront éventuellement au traité en question. Un traité peut aussi être adopté par une conférence internationale spécialement convoquée à la majorité des deux tiers des États présents et votants, à moins que ces États ne décident, à la même majorité, d'appliquer une règle différente. [Art. 9, Convention de Vienne de 1969 sur le droit des traités]

D’abord, au niveau international, les pays de la région ont adhéré à la Déclaration universelle des droits de l’homme. Ils ont également ratifié la majorité des traités internationaux ; entre autres, on peut faire allusion à la Convention sur l’élimination de toutes les formes de discriminations à l’égard des femmes (CEDAW), le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (CDESC), le Pacte international relatif aux droits civils et politiques, la Déclaration sur la protection de toutes les personnes contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants de décembre 1975.

Ensuite, au plan sous-régional, on peut faire référence à la Charte africaine des droits de l’homme et des peuples. On fait remarquer que, depuis le milieu des années 1980, la quasi-totalité des pays africains l’ont ratifiée. La Charte a développé et adopté quatre protocoles majeurs, dont le Protocole relatif à la création d'une Cour africaine des droits de l’homme et des peuples de juin 1998, et le Protocole relatif aux droits de la femme en Afrique en juillet 2003, aussi appelé le Protocole de Maputo, le Protocole à la Charte africaine des droits de l’homme et des peuples relatif aux personnes âgées de janvier 2016 et le protocole relatif aux droits des personnes handicapées en Afrique de janvier 2018 à Addis-Abeba.

Il convient de faire observer que le Protocole relatif aux droits de la femme de cette Charte est un instrument juridique important dans la mesure où il aborde d’une manière ferme les droits des femmes, leur autonomie corporelle et leur autodétermination, mais aussi de l’engouement suscité par lui. Déjà en mai 2004, 28 pays l’avaient signé. Ce sont : Afrique du Sud, Algérie, Bénin, Burkina Faso, Burundi, Côte d’Ivoire, Congo, Djibouti, Gambie, Ghana, Guinée, Kenya, Lesotho, Libéria, Libye, Madagascar, Mali, Mozambique, Namibie, Nigéria, Ouganda, République démocratique du Congo, Rwanda, Sénégal, Sierra Leone, Tanzanie, Togo et Zimbabwe. Il est aussi un texte inspirant, car c’est de lui

---

-La « ratification » désigne l'acte international par lequel un État indique son consentement à être lié par un traité, si elle est la manière dont les parties au traité ont décidé d'exprimer leur consentement. Dans le cas de traités bilatéraux, la ratification s'effectue d'ordinaire par l'échange des instruments requis ; dans le cas de traités multilatéraux, la procédure usuelle consiste à charger le dépositaire de recueillir les ratifications de tous les États et de tenir toutes les parties au courant de la situation. L'institution de la ratification donne aux États le délai dont ils ont besoin pour obtenir l'approbation du traité, nécessaire sur le plan interne, et pour adopter la législation permettant au traité de produire ses effets en droit interne. [Art. 2, par. 1, al. b), art. 14, par. 1 et art. 16, Convention de Vienne de 1969 sur le droit des traités]

que s'est en grande partie inspirée la rédaction et l'adoption de la Résolution 275 qui offre un cadre de protection spécifique en ce qui concerne l'orientation sexuelle et l'identité de genre en Afrique.

Enfin, au niveau national, les instruments juridiques nationaux font expressément référence à la Déclaration universelle des droits de l'homme dans leurs préambules. De même, les dispositions de ces différents instruments internationaux et régionaux sont majoritairement reprises dans les différentes législations nationales (Akpokli et al. 2023). En effet, la plupart des pays en Afrique ont leur loi fondamentale calquée et inspirée des constitutions euro-occidentales. Ces constitutions, adoptant les valeurs universelles de la démocratie telles que la liberté, l'égalité en termes de droits et de devoirs, engagent les gouvernants à la protection de tous leurs citoyens au sens large, sans quelconque exception. L'esprit de ces valeurs contenues dans les lois implique une impartialité. Par exemple, dans le PRÉAMBULE[18] de la Constitution du Burkina Faso, révisée par la loi 072-2015/CNT du 05 novembre 2015, on peut lire à quel point y transparaissent les valeurs de la DUDH ainsi que l'affirmation de l'attachement aux autres chartes sous-régionales. Et la Constitution, en son article premier, stipule que :

> « Tous les Burkinabè naissent libres et égaux en droits. Tous ont une égale vocation à jouir de tous les droits et de toutes les libertés garantis par la présente Constitution. Les discriminations de toutes sortes, notamment celles fondées sur la race, l'ethnie, la région, la couleur, le sexe, la langue, la religion, la caste, les opinions politiques, la fortune et la naissance, sont prohibées ».

[18] Le Préambule de la Constitution est énoncé selon qu'il suit :

Nous, Peuple souverain du Burkina Faso ;

CONSCIENT de nos responsabilités et de nos devoirs devant l'histoire et devant l'humanité ; FORT de nos acquis démocratiques ; ENGAGE à préserver ces acquis et animé de la volonté d'édifier un Etat de droit garantissant l'exercice des droits collectifs et individuels, la liberté, la dignité, la sûreté, le bien-être, le développement, l'égalité et la justice comme valeurs fondamentales d'une société pluraliste de progrès et débarrassée de tout préjugé ;[…] RECONNAISSANT que la promotion du genre est un facteur de réalisation de l'égalité de droit entre hommes et femmes au Burkina Faso ; SOUSCRIVANT à la déclaration universelle des Droits de l'Homme de 1948 et aux instruments internationaux traitant des problèmes économiques, politiques, sociaux et culturels ; REAFFIRMANT solennellement notre engagement vis-à-vis de la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples de 1981 ; CONSIDERANT notre attachement aux valeurs et principes démocratiques tels qu'inscrits notamment dans la Charte africaine de la démocratie, des élections et de la gouvernance du 30 janvier 2007 et dans le Protocole A/SP1/12/01 du 21 décembre 2001 de la CEDEAO sur la démocratie et la bonne gouvernance ; […] APPROUVONS ET ADOPTONS la présente Constitution dont le présent préambule fait partie intégrante.

Comme on le constate, le cadre juridique international, sous-régional et national dans lequel les différents États se reconnaissent et qu'ils s'approprient est suffisamment riche pour garantir la protection des minorités. Or, d'une manière largement répandue, les violations des droits des personnes LGBTQ+ en Afrique subsaharienne sont très courantes et prennent des formes multiples. Les États, en s'engageant dans ces conventions internationales et en adoptant la Déclaration universelle, affirment leur adhésion à la logique démocratique et donc au respect des valeurs de la communauté internationale. Les répressions dont font l'objet les personnes LGBTQ+, les coups et blessures, les assassinats, les tortures, etc., constituent des manifestations de défaut de concrétisation réelle des engagements pris. Pourtant, de tels actes sont supposés ne pas avoir lieu dans les pays concernés, qui devraient à ce jour être en mesure de garantir l'intégrité physique et morale de toute personne humaine sans exception, selon la Déclaration sur la protection de toutes les personnes contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants, dont ces pays sont partis prenantes. Cette Déclaration stipule en son article 2.2, à propos de la torture[19] et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants, que : « Aucune circonstance exceptionnelle, quelle qu'elle soit, qu'il s'agisse de l'état de guerre ou de menace de guerre, d'instabilité politique intérieure ou de tout autre état d'exception, ne peut être invoquée pour justifier la torture. » Recueil des Traités, Vol. 1465, 1-24841, 1987. Cet article lui-même se fonde d'une part sur l'article 5 de la DUDH et sur l'article 7 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques, qui affirment que nul ne sera soumis à la torture, ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants, et d'autre part sur la Déclaration sur la protection de toutes les personnes contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants, adoptée par l'Assemblée générale le 9 décembre 1975. Il en est de même lorsque des lesbiennes ou des trans sont frappées ou violées sexuellement, cela constitue une violation totale du Protocole relatif aux droits de la Femme de la Charte africaine des Droits de l'Homme et des Peuples, qui exige des États l'adoption de mesures

[19] Aux fins de la présente Convention, le terme "torture" désigne tout acte par lequel une douleur ou des souffrances aiguës, physiques ou mentales, sont intentionnellement infligées à une personne aux fins notamment d'obtenir d'elle ou d'une tierce personne des renseignements ou des aveux, de la punir d'un acte qu'elle ou une tierce personne a commis ou est soupçonnée d'avoir commis, de l'intimider ou de faire pression sur elle ou d'intimider ou de faire pression sur une tierce personne, ou pour tout autre motif fondé sur une forme de discrimination quelle qu'elle soit, lorsqu'une telle douleur ou de telles souffrances sont infligées par un agent de la fonction publique ou toute autre personne agissant à titre officiel ou à son instigation ou avec son consentement exprès ou tacite. Ce terme ne s'étend pas à la douleur ou aux souffrances résultant uniquement de sanctions légitimes, inhérentes à ces sanctions ou occasionnées par elles. Art. 1 du protocole.

spécifiques afin de combattre les violences faites aux femmes sans tenir compte de leur orientation sexuelle ou identité de genre et de la Résolution 275 qui garantit la protection des droits fondamentaux tels que la liberté d'expression, le droit à la vie, le droit de ne pas faire l'objet d'arrestations arbitraires, le droit à la liberté de réunion, entre autres.

Par ailleurs, qu'il s'agisse de la DUDH ou d'autres déclarations, pactes ou traités, ils formulent expressément l'obligation pour les différents États de garantir les droits sociaux, culturels, économiques, et d'interdire toute discrimination, et l'exercice de toute forme de violence, qu'elles soient physiques ou morales. Il en est ainsi pour le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (CDESC), en sa 2e partie, Art. 2.2, et la 3e partie, Art. 6.1 :

> Art. 2.2. Les États parties au présent Pacte s'engagent à garantir que les droits qui y sont énoncés seront exercés sans discrimination aucune, fondée sur la race, la couleur, le sexe, la langue, la religion, l'opinion politique ou toute autre opinion, l'origine nationale ou sociale, la fortune, la naissance ou toute autre situation.
>
> Art. 6.1. Les États parties au présent Pacte reconnaissent le droit au travail, qui comprend le droit qu'a toute personne d'obtenir la possibilité de gagner sa vie par un travail librement choisi ou accepté, et prendront des mesures appropriées pour sauvegarder ce droit. Recueil des Traités, Vol. 993, 1-14531, 1976

Or, elles sont nombreuses les personnes LGBTQ+ qui sont dépouillées de ces droits. Leur orientation sexuelle ou de genre est motif de discrimination, à exclusion sociale (le bannissement) ou professionnelle (difficile acceptation dans les emplois). Ces discriminations de tout genre sont une atteinte à leur dignité parce qu'elles leur enlèvent toute possibilité de vivre une vie digne et en qualité égale à celle des personnes hétérosexuelles. Être banni, c'est être exclu de la vie sociale, c'est être condamné à la clandestinité pour certains, ne pas avoir accès à l'emploi expose à une vie de précarité, de misère et donc à une qualité de vie médiocre, toute chose qui porte atteinte à la dignité humaine, sans compter leur mise à l'écart de l'économie nationale, de l'action politique, etc. À ce titre, l'homophobie n'est pas seulement une violation des droits humains, mais elle a des revers retentissants dans la vie sociale et économique des sujets qui en sont victimes et pour la société elle-même qui favorise sa manifestation, que ce soit avec des instruments idéologiques ou à travers des institutions. Dans son entretien accordé à Anne Crémieux, Louis-Georges Tin s'exprime dans ce sens :

> Il faudrait s'interroger sur le cout humain, mais aussi économique de l'homophobie et du racisme. […] il est évident que le racisme et l'homophobie ont coûté très cher à

> l'humanité, même si ce coût est en général invisible, pour ne pas dire invisibiliser. Encore n'a-t-on rien dit des autres dommages causés par ces discriminations : vies gâchées, opportunités sacrifiées, possibilités supprimées, développement entravé…(Crémieux 2013 : 19)

Les contenus de la DUDH ou des autres Déclarations, Pactes, Traités ou lois fondamentales des pays dans lesquelles sont reprises les dispositions de ces différents instruments internationaux ou sous-régionaux, on le sait, concernent tous les humains ou citoyen.nes en exigeant la protection de leurs droits fondamentaux. Ils n'excluent donc pas les minorités. Il s'agit de veiller à garantir, par une protection, la jouissance des valeurs et droits qui y sont affirmés à tou.tes les citoyen.nes. Cette protection concerne alors tou.tes les citoyen.nes, qu'ils soient homosexuels ou hétérosexuels, trans, queers, etc., à la fois dans l'espace public que dans l'espace privé. Comme le note l'avocate camerounaise Alice Nkom :

> L'État s'engage par la constitution à protéger la vie privée et le domicile. Il n'est pas précisé « sauf le domicile des homosexuels ». Il ne s'agit pas de protéger les murs, mais ce qui se passe à l'intérieur, et donc la sexualité avec laquelle on exprime les sentiments les plus nobles qui caractérisent l'humanité, c'est-à-dire l'amour, la perpétration de la race humaine, une certaine forme de joie de vivre.(Crémieux 2013 : 175)

D'autre part, l'exigence de faire preuve de cohérence réside dans la nécessité de s'ouvrir à des pratiques nouvelles. En effet, depuis la colonisation et les périodes postindépendance, l'Afrique n'est plus la même. Elle a connu des changements qui ont affecté les pratiques culturelles, économiques, politiques, pouvoirs, les comportements, etc. Et elle ne serait pas restée stagnante même si elle n'avait pas connu la colonisation, parce qu'elle n'était pas une Afrique fermée au reste du monde, en témoignent les échanges commerciaux d'avant la colonisation, les pèlerinages, etc. Ce n'est donc pas une histoire nouvelle que l'ouverture de l'Afrique à d'autres mondes, d'autres cultures, même si la colonisation a été la forme de fréquentation la plus marquante, qui a profondément modifié l'Afrique. Cette réalité historique, avec tout son corollaire, a fait place à une Afrique autrement culturelle, autrement politique, autrement économique. Les efforts et les tentatives de sortie des eaux de noyade de la culture euro-occidentale avec toutes ses valeurs sont nobles et justement légitimes. Pour autant, il faut être lucide et éviter de tenter une sorte de lutte pour une survie de la « culture et des valeurs africaines » par une utopie qui voudrait un retour à l'authenticité par une négation ou un refus de la culture occidentale qui s'est donnée les moyens de s'ériger en une culture mondiale. Que l'on continue de brandir l'argument, fort discutable, d'une origine occidentale de

l'homosexualité, cela n'empêche en rien que des hommes et des femmes, aujourd'hui en Afrique, vivent et s'identifient par cette pratique. Il semble qu'avec Eboussi-Boulaga (1997), c'est cet effort de compréhension de cette nouvelle réalité de l'Afrique post-coloniale et ce réalisme d'accepter que les dynamiques des changements impulsés et engagés exigent une accommodation. En effet, l'auteur décrit le *Muntu* comme un procès de sa propre culture, un effort consistant à discerner le facteur ou les éléments objectifs ayant fait sa faiblesse, c'est-à-dire sa « colonisabilité », avec en fond de toile la découverte de comment s'accommoder de sa nouvelle condition de vaincu. Ce n'est qu'en comprenant et en expliquant cette situation historique qu'un ressaisissement véritable est possible : « L'explication, la compréhension naissent ainsi de la volonté d'avoir quelque prise sur cette situation historique, d'en amorcer ainsi l'annulation ou le renversement » (Eboussi-Boulaga 1997 : 70). Dans sa réflexion, Eboussi-Boulaga laisse voir avec lucidité cette réalité selon laquelle un rêve pour une Afrique qui redeviendrait comme celle d'avant la colonisation en termes de valeurs traditionnelles est irréaliste. L'accommodation à laquelle il invite, c'est une posture dans laquelle on accepte d'adopter de nouvelles pratiques, de nouvelles mœurs, de nouvelles manières de vivre et de faire qu'impose la nouvelle condition, car il constate :

> La vérité est que les modes de vie de l'autre dominent l'existence journalière. Le travail, l'alimentation, l'habillement, la façon d'apprendre et d'enseigner vivent d'emprunter ou du désir de le faire. Pour ne pas parler des institutions étatiques, qui ne sont que décalques, les mœurs familiales, la morale de dépassement du cadre tribal, se réfère aux normes éthiques de l'autre. (Eboussi-Boulaga 1997 : 79)

Pour lui, le réalisme et l'objectivité, preuve de la sagesse, consistent à reconnaître et à admettre, malgré le coup que peut prendre l'amour-propre de soi, l'évidence selon laquelle le monde entier est en train de s'occidentaliser, et que la civilisation occidentale est en train de réussir le pari de s'ériger en une civilisation universelle. Quand on a adopté la démocratie occidentale, les modèles économiques occidentaux, cela s'accompagne nécessairement de la culture et des valeurs qui leur sont propres, à moins que l'on ne soit induit en erreur par sa faculté logique. C'est une prise de conscience réelle, assumée de cette réalité qui permet de reconnaître que les valeurs traditionnelles ou la morale traditionnelle ne peuvent pas être reconduites et réexploitées dans notre condition actuelle sans une certaine accommodation, sans céder à une certaine porosité qui décomplexe les modes de vie, les rapports à la vie privée, etc. Cette accommodation est pour lui une sorte

de compromis culturel conséquent et cohérent au regard du chemin de la modernité occidentale emprunté par les pays africains. À ce propos, il écrira :

> Car les compromis, les demi-mesures, ne résistent pas non plus. Car cette civilisation est un tout. On ne peut garder par devers-soi l'éthique traditionnelle, tout en adoptant les objets manufacturés, les techniques modernes de travail, d'administration et d'organisation sociale. Il est impossible de saisir l'un de ces collectifs sans dérouler aussitôt tout l'écheveau : une civilisation est une concaténation logique, la civilisation moderne, en tout état de cause. Il s'ensuit que les qualités et les vertus qu'elle exige ne sont pas celles de l'éthique traditionnelle, l'éthique des sociétés prétechnologiques. Il y a incompatibilité. (…) Soyez conséquents avec vous-mêmes, en entrant résolument dans la logique d'un système qui est une totalité. Les amalgames ne donnent rien, ou plutôt ils ne provoquent que la confusion et le désarroi. À moins que la délectation morose ne pousse à entretenir un déchirement intérieur et impuissant. Il est clair qu'une morale qui ne propose plus que la mort ou le déchirement de la contradiction vécue en permanence ne mérite plus son nom. Elle ne s'adresse qu'à des héros ou à des pathétiques victimes, et non à l'homme ordinaire, à l'homme commun. (Eboussi-Boulaga 1997 : 79-80)

Dans la même veine, Torno Soro (Karamoko 2016), dans un texte intitulé *« Progrès de la RDTS et l'expansion de l'homosexualité en Afrique »*, pointe du doigt la question de la nécessité pour les pays africains de s'ouvrir à l'extérieur. Deux raisons principales sont évoquées par l'auteur : une endogène, fondée sur l'aspiration des pays africains au développement suivant le modèle occidental, et l'autre exogène, c'est-à-dire leur disposition à accueillir le progrès biotechnologique.

De fait, l'Afrique et les peuples d'Afrique aspirent aussi, comme le reste du monde, au développement holistique. Une telle aspiration au développement est inspirée du modèle économique, politique, technologique et scientifique de l'Occident. Et puisqu'il est d'une acuité incontestable qu'aucune nation, aucun peuple ne peut aujourd'hui se développer selon ce modèle évoqué dans un enfermement ou un repli total sur soi, la coopération avec d'autres nations s'impose. Et plus généralement, pour leurs projets de développement, les pays du Sud sont plus largement tournés vers des coopérations bilatérales ou multilatérales avec les pays du Nord, qui constituent leurs principaux bailleurs. Cette indispensable et impérieuse coopération n'est pas sans incidence sur les modes de vie, car tout modèle de développement véhicule un mode de vie, une culture, une morale, etc. Puisqu' un tel modèle de développement ne peut être impulsé sans une technoscience adaptée et ajustée à cette fin, la nécessaire adoption de la science et de la technologie occidentale devient le second impératif à l'ouverture. La fulgurance avec laquelle la biotechnologie atteint toutes les contrées du monde, selon l'auteur, fait que ses applications deviennent transculturelles, car elles infiltrent toutes les sociétés,

indépendamment de leurs cultures et de leurs idéologies. Or, le poids du transfert de technologies du Nord vers l'Afrique est énorme, du fait du "déficit" technologique et scientifique que connaît le continent africain dans sa large majorité. Il est clair que l'exigence qui oblige à l'ouverture à la technologie et à la science occidentales s'accompagne d'une importation de la culture d'origine de celles-ci, car toute science ou toute technologie est porteuse de la culture qui l'a conçue. Les facilités qu'elles donnent, les libertés qu'elles rendent possibles, les modes de vie qu'elles inventent et réinventent continuellement les accompagnent lorsqu'elles sont adoptées, même s'il est possible de se protéger à minima de certains de leurs travers. Il est vrai que l'auteur, malgré sa conscience de la nécessité de s'ouvrir, préconise par ailleurs une certaine prudence dans cette ouverture, notamment quant à la problématique de l'homosexualité. Pour lui, l'Afrique, malgré encore la force de ses cultures et de ses valeurs traditionnelles sociétales, malgré ses normes traditionnelles, subit avec évidence des contagions culturelles qui, sans doute, affectent ses normes et valeurs anciennes, et elle est contrainte de faire avec cette réalité. La prudence consiste à adopter des tactiques dans l'accueil des valeurs nouvelles venant d'ailleurs, en vue de leur bonne assimilation. C'est pourquoi il estime que, même si l'on convient qu'il y a une nécessité de s'ouvrir à d'autres cultures, il faudrait tout de même le faire avec une dose de prudence, notamment au niveau de l'ordre sociétal et axiologique, de telle sorte à ne pas compromettre totalement les valeurs africaines et les normes qui organisent les sociétés africaines. En effet, des pratiques nouvelles telles que l'homosexualité, telle qu'elle se donne à voir aujourd'hui en Afrique, sont en général perçues comme des éléments qui accompagnent les politiques de coopération. Loin d'être la résultante de pratiques individuelles ayant, par un processus progressif, trouvé place dans les consciences et les mentalités, tel que cela s'est donné à observer en Occident, les pratiques homosexuelles sont perçues comme une sorte d'importation, qui s'improvise et s'impose aux mentalités des sociétés africaines par le fait de l'ouverture à la civilisation occidentale. Ce vaste mouvement de changement, cette mondialisation de la culture occidentale dont serait issue l'homosexualité, ne peut en aucun cas épargner l'Afrique, au regard des obligations à nouer des partenariats qui ont sans doute des répercussions sociopolitiques : « L'Afrique n'est nullement en reste devant ce mouvement expansionniste des LGBT » (Karamoko 2016 : 199), même si, dans un souci de préservation de l'identité culturelle des peuples, il faut savoir s'enrichir de ce que les autres nous apportent sans pour autant tout prendre chez eux.

De ce qui précède, on peut comprendre les efforts visant à se protéger contre l'invasion culturelle euro-occidentale, à laquelle on rattache la visibilité croissante de l'homosexualité dans le contexte qui est le nôtre. Mais il serait bon de garder à l'esprit que, si l'homosexualité est tributaire de la culture euro-occidentale, alors elle est aussi le fruit de notre adoption de la culture démocratique occidentale, de notre ouverture à la mondialisation, par nos engagements d'une part. Et que la cohérence avec ces engagements exige de nous une certaine flexibilité. D'autre part, l'homosexualité est une réalité que vivent aujourd'hui presque toutes les sociétés, soit du fait des possibilités de rencontres entre peuples rendues plus faciles, soit du fait de la culture démocratique avec ses marges de liberté, qui libèrent de plus en plus les esprits, décontractent les modes de vie d'une manière générale et, plus particulièrement, les rapports des individus à la sexualité. Cette dynamique aussi impose une cohérence avec les postures à adopter face aux pratiques homosexuelles en Afrique subsaharienne. Mais, lorsque cela est dit, il reste à se demander s'il existe des valeurs culturelles africaines sur lesquelles on pourrait fonder un discours d'acception et de protection des personnes LGBTQ+.

5.2 PENSER LA PROTECTION ET LA DÉFENSE DES PERSONNES LGBTQ+ À TRAVERS LE FOND CULTUREL AFRICAIN

L'Afrique est un continent culturellement riche, et cette richesse offre un important contenu en matière de valeurs dans lequel on peut puiser toutes les ressources indispensables pour faire face à n'importe quel problème social, pourvu qu'on se donne les moyens et la volonté. Il semble que les leviers tels que les Droits de l'homme, les valeurs de reconnaissance, de respect de la vie et de la dignité humaine, de la tolérance, etc., sur lesquels les sociétés démocratiques modernes s'appuient pour défendre et protéger les personnes LGBTQ+, ne sont pas étrangers aux cultures africaines. Il s'agira ici de voir comment de tels outils sont enfouis dans les cultures des sociétés africaines et de légitimer la possibilité de penser et d'espérer, à travers eux, une condition humainement acceptable pour les minorités.

5.2.1 De l'obligation de respect de la dignité et de la vie humaine dans les cultures africaines

Dans nos sociétés modernes, le respect de la dignité et de la vie humaine ainsi que l'égalité sont affirmés et attestés par les droits de l'homme, puis repris et matérialisés dans les différents droits positifs des États ou des Organisations Internationales. Pourtant, on peut faire observer que ces valeurs, déclinées en droits, ne sont pas ignorées en Afrique. Elles y ont même connu des formulations sous la forme d'injonctions à travers les coutumes et des règles communes de conduite. La preuve de leur connaissance et de leur prise en compte dans la vie et la gestion publique des hommes et des femmes se laisse observer dans des lois, et ce**,** avant même la formulation moderne des différentes déclarations sur les Droits de l'Homme. Selon certains auteurs, comme Golo (2020), on peut remarquer que les prérogatives affirmées dans la DUDH étaient déjà connues et vécues en Afrique. En effet, les droits de l'homme, en tant que prérogatives reconnues à chaque personne humaine, garantissent la liberté, le respect de la dignité et le plein épanouissement à la fois physique, moral et intellectuel. En tant que tels, les droits de l'homme présentent certaines caractéristiques qui leur sont reconnues et qui font leur essence. On peut citer, entre autres :

- Leur inhérence à l'être humain : ils s'attachent à chaque être humain dès sa naissance, indépendamment de son sexe, de sa race, de son rang social, de son orientation de genre ou sexuelle, de sa religion, de sa culture, de ses opinions politiques ou idéologiques, etc.
- Leur inaliénabilité : ils ne peuvent faire l'objet d'aucun marchandage juridique ni d'une confiscation.
- Leur imprescriptibilité : ils ne peuvent être perdus à aucun moment de la vie de l'homme, et leur non-revendication par l'individu, aussi longtemps qu'elle dure, ne lui fait pas perdre ces droits.
- Leur indivisibilité : ils fonctionnent dans une interdépendance, donc sont inséparables, sans hiérarchie ou ordre d'importance entre eux.
- Leur universalité : les droits de l'homme sont les mêmes pour tout le monde, de tout temps et en tout lieu.

Or, lorsqu'on observe de près, on peut constater que les valeurs prônées et visées à travers les droits de l'homme ne sont pas étrangères au système traditionnel africain. En d'autres

termes, les cultures africaines, même en l'absence ou avant la proclamation moderne des droits de l'homme, avaient en elles une reconnaissance et une expérience de ces droits. Ainsi peut-on lire : « Les traditions identifiées en Afrique ancienne et précoloniale indiquent l'existence de règles témoignant de normes culturelles fondées sur l'attachement à la dignité et à l'égalité en droits de tous les êtres humains » (Golo 2020 : 11).

Dans ses travaux, Diodore de Sicile quant à lui, laisse entendre dans le Livre Ier de l'Histoire universelle (notamment le texte 1737 : LXXVII), que l'on pouvait observer dans l'Égypte négro-pharaonique l'existence, dans l'esprit des lois, de valeurs et de principes qui sont de nos jours prônés par les droits de l'homme. Entre autres on retrouve : le principe d'une justice transparente et équitable ; l'égalité de tous les humains devant la loi ; le respect de la vie humaine, marqué par une sorte d'abolition de la peine de mort (car malgré son existence dans les lois, elle n'était presque jamais appliquée ; on préférait assigner les condamnés à mort à des peines de travaux d'intérêt public) ; le devoir d'assistance à la personne en danger (qui était puni de mort en cas de non-assistance à une personne victime de violence) ; l'interdiction de la contrainte par le corps (« les créanciers qui demandaient le remboursement ne pouvaient s'adresser qu'aux biens du débiteur, la contrainte par le corps n'étant en aucun cas admise »). On voit ici un souci pour le respect de la dignité humaine. Il en allait de même pour ce qui est des commandements religieux qui portaient en eux les mêmes exigences de respect de l'humain : « ne pas affliger, ne pas affamer, ne pas faire pleurer, ne pas tuer, ne pas ordonner de tuer, ne pas donner de la peine à autrui » — sans distinction ni discrimination.

Dans l'empire du Mandé (actuel Mali), on trouve dans le serment du Mandé une lecture forte du respect de la vie d'autrui et de la dignité de la personne. En effet, dans ce serment (Aboubakar Fofana et Youssouf Tata Cissé 2003), datant de 1222, on peut voir une grande attention accordée au respect de la vie, à la dignité humaine et à l'égalité sans distinction ni discrimination. Dans leur texte il transcrit :

Les enfants de Sanènè et Kontron déclarent :
Toute vie humaine est une vie,
Il est vrai qu'une vie apparait à l'existence avant une autre vie,
Mais une vie n'est pas plus « ancienne »,
Plus respectable qu'une autre vie,

De même qu'une vie ne vaut pas mieux qu'une autre vie,

Toute vie étant une vie,

Tout tort causé à une vie exige réparation.

Que nul ne s'en prenne gratuitement à son voisin,

Que nul ne cause du tort à son prochain,

Que nul ne martyrise son semblable.

Dans le même Mandé, la Charte de Kurukan Fuga[20], qui date de 1236, tout en reprenant les principes déjà édictés dans le Serment du Mandé, stipule en son article 5 : « Chacun a le droit à la vie et à la préservation de son intégrité physique. » En ses articles 14 et 16, on peut lire : « N'offensez jamais les femmes, nos mères. » ; « Les femmes, en plus de leurs occupations quotidiennes, doivent être associées à tous nos Gouvernements ». Cette charte comme on peut le voir, prône le respect de la vie mais aussi la participation de tous, sans exception, à la vie de la nation. Elle ne fait d'exclusion d'aucune personne, et ce**,** sans aucune considération.

Dans le contexte de l'Afrique australe, on trouve le concept de l'« Ubuntu ». Il renvoie à l'essence de l'être humain. Il est de coutume, et spirituellement ancré dans les esprits, que cette essence de l'être humain est intrinsèquement inséparable de la personne des autres. Nous appartenons tous à tous, et à un ensemble plus vaste, de telle sorte que nous nous sentons diminués lorsque l'autre est humilié, diminué, torturé ou opprimé. Golo rapporte que dans l'Oubangui-Chari, actuelle République centrafricaine, on rencontre un autre concept très proche du Mbuntu, c'est le concept de « zo kwe zo », qui signifie « tout homme est un homme ». Il est l'expression de la reconnaissance d'une même dignité pour tous les êtres humains.

Il faut donc dire que les traditions africaines, qui sont très largement fondées sur le lien communautaire, ne manquent pas pour autant d'une conception des choses qui laisse

[20] La Charte de Kurukan Fuga est un ensemble de principes transmis oralement jusqu'à leur codification controversée au XXème siècle. Son origine remonte à l'avènement de l'Empire du Mali entre le XIIIème et le XVème siècle. Le processus de l'édification de la Charte de Kurukan Fuga se situe dans le contexte historique de l'effondrement de l'Empire du Ghana, de la longue période intérimaire jusqu'à la chute de Soumahoro Kanté suite de la bataille de Kirina en 1235 et de la prise du pouvoir par Soundjata Keïta. La Charte de Kurukan Fuga est ainsi liée au processus d'institutionnalisation de l'Empire du Mali au XIIIème siècle et au processus de « pacification » post chute de Soumahoro Kanté. Après cette victoire, Soundjata Keïta s'est imposé dans le Mandé à la suite du ralliement des différents chefs malinkés à son pouvoir. La charte comporte 5 chapitres que sont : du respect de la vie et de la dignité humaine ; • du respect des droits de la personne humaine ; • de la question de la femme ; • de l'épineux problème de résolution des conflits. • du problème de la préservation de la nature.(Ambroise Dakouo 2017)

place à un certain équilibre entre les droits et les devoirs, individuels et collectifs. Autrement dit, le système juridique coutumier africain traduit les droits traditionnels, qui tirent leur source des modes de vie, des coutumes ou de la civilisation de chaque communauté. L'individu, tout en restant attaché et dépendant de sa communauté, trouvait également des possibilités de jouir de certains droits qui participaient à son épanouissement personnel. Golo écrira :

> Bien que sa personnalité soit inséparable de celle de son groupe, l'individu n'est pas soumis à la tyrannie de celui-ci. Au contraire, le groupe auquel il appartient lui permet de s'épanouir, en jouissant de tous les droits reconnus dans le cadre de l'organisation politico-sociale traditionnelle. Parmi les droits reconnus et protégés, (…) le droit à la vie, la liberté d'association, le droit à l'éducation (droit à l'initiation), la liberté d'aller et de venir, le droit d'asile, le droit au travail, le droit de propriété, et le droit des personnes âgées, des femmes et des enfants à une protection spéciale. […] Quant à la communauté, elle avait le devoir d'assurer une portion de terre à l'individu pour lui permettre d'exercer son droit de travail, de l'initier à la vie à partir d'un certain âge, de lui fournir sécurité et de lui porter secours en cas de catastrophe ou de malheur et de lui rendre justice en cas de conflit dans le respect des procédures propres à l'arbre à palabres. (Golo 2020 : 25-26)

Ainsi, les lectures qui laissent croire que la structure des sociétés africaines fonctionnant par communauté est une structure qui ne laisse pas de droits à l'individu peuvent être révélatrices d'une certaine interprétation peu fondée. Dans un texte intitulé *« Féodalismes et collectivisme africain »,* Raymond Verdier (1961) montre que, dans le contexte africain, la communauté ne rime pas avec absence de droits reconnus et réservés à l'individu. Selon lui, une telle compréhension découle d'une certaine théorie juridique d'inspiration belge qui tire son fondement du « paternat » romain. Ce concept, dans son origine romaine, se définit comme une situation de droit dans laquelle le sujet, l'individu, n'est rien par lui-même indépendamment de l'autorité ancestrale. Dans une telle configuration, la famille ou le clan, qui est le représentant de l'ancêtre, est le père commun de tous les membres du clan de par la consanguinité et de par le « jus soli », père juridique. De ce fait, il est « sui juris », c'est-à-dire détenteur des droits, faisant alors des membres du groupe ou du clan des sujets sans personnalité juridique propre, donc des « alieni juris » qui ne tiendraient leurs droits que par une délégation du chef. Ils sont donc des détenteurs de simples droits précaires.

C'est cette théorie, soutenue par des juristes belges, qui a servi à certains auteurs français, selon Verdier, dans la formulation de leur description de la situation de dépendance des individus vis-à-vis de leur chef, de leur communauté. De cette vision découle nécessairement le rôle dominant de l'autorité ancestrale dans les sociétés noires

africaines, et l'affirmation de l'idée selon laquelle le principe de l'égalité serait totalement étranger au système d'organisation africain ou aux droits coutumiers africains. Pour Verdier, le droit coutumier africain ne saurait se fonder sur l'inégalité, comme on a tenté de le faire croire. L'interprétation de cette situation de dépendance serait même allée très loin en confondant le « paternat » avec une « patria potestas », qui implique la propriété de la personne du fils. C'est pourquoi il considère qu'une observation et une connaissance profonde du mode de fonctionnement des sociétés traditionnelles africaines n'autorisent pas à penser la dépendance des individus de leur groupe une condition d'aliénation qui ferait d'eux une propriété exclusive :

> De la constatation vraie d'un principe de hiérarchie sociale, fondement de toute organisation de groupe en Afrique, on ne saurait déduire que, sur le plan individuel, les membres puînés du groupe n'ont pas de personnalité juridique propre ; souvent le patrimoine est considéré comme la propriété personnelle de l'ancien, mais ce n'est ~ qu'une fiction, car cette propriété est grevée de droits sociaux au profit de tous les membres du groupe en leur qualité d'enfants. Le patrimoine est la propriété collective du groupe.(Verdier 1961 : 92)

Par ailleurs, il souligne que cette théorie collective a tendance à faire coïncider les principes d'indivisibilité et d'inaliénabilité dans son approche des sociétés africaines. Si l'inaliénabilité est le caractère traditionnel et fondamental de la tenure (mode de concession d'une terre, en vertu duquel une personne n'en possède que la jouissance, à titre précaire), l'indivisibilité, quant à elle, est fonction du niveau d'intégration et d'organisation du groupe. Ainsi, même si l'on admet que l'individu, dans le contexte et dans la conception des sociétés traditionnelles africaines, ne peut être envisagé en isolement avec son groupe, de par sa consubstantialité à celui-ci, force est de dire que cette posture ne lui enlève aucunement la reconnaissance de son individualité, reconnaissance elle-même qui ne remet pas en cause l'indivisibilité du groupe. Il bénéficie d'une personnalité qui lui est reconnue. C'est pourquoi Verdier considère que les thèses individualistes ou collectivistes qui tentent vainement de rendre compte des droits des individus passent toutes à côté d'une réalité intrinsèque des sociétés africaines : celle de la complémentarité entre les individus et le groupe ou de l'articulation entre l'individu et la collectivité.

> En réalité, individu et groupe sont complémentaires l'un et l'autre ; le groupe n'est pas une entité abstraite, pas plus que l'individu n'est en réalité autonome ; ils sont l'un et l'autre, l'un par l'autre; il y a d'un côté les droits du groupe en tant que ses membres le constituent; de l'autre, il y a des individus qui tiennent leurs droits de leur appartenance du groupe.(Verdier 1961 : 99)

Cette réflexion révèle que les valeurs de respect de la vie, de la dignité humaine, de la liberté, etc., qui sont déclinées dans les différents instruments juridiques, ont existé et existent aujourd'hui encore dans les cultures africaines et peuvent servir d'arguments pour endiguer les violences exercées sur les minorités. Toutefois, n'est-il pas aussi possible en plus des considérations d'ordre juridique, d'identifier dans les riches cultures africaines d'autres valeurs fondamentales telles que la tolérance ayant une dimension éthique ?

5.2.2 La place importance de la tolérance dans les sociétés africaines

Les sociétés humaines sont spécifiques par le fait même qu'elles connaissent une hétérogénéité interne et externe, qui peut se rapporter à bien des faits tels que les us, les coutumes, les visions du monde, les intérêts, etc. Ces hétérogénéités auraient laissé les sociétés dans un chaos si les hommes n'avaient pas appris à les surmonter par certains mécanismes assez policés, tels que le recours aux lois, à la morale et à l'éthique, etc. Dans bon nombre de sociétés, et surtout africaines, la problématique LGBTQ+ se présente comme l'introduction d'une certaine hétérogénéité sur le plan des identités de genre et de l'orientation sexuelle, au point où elle pose un véritable problème de vivre-ensemble. C'est pourquoi la défense et la protection des personnes LGBTQ+ ne reposent pas seulement sur les questions de droits, mais mobilisent également pour cette fin des valeurs du vivre-ensemble, qui peuvent être des comportements, des postures ou même des états d'esprit. Et la tolérance, en tant que valeur morale et éthique, est très souvent évoquée pour pacifier les contradictions liées à la cohabitation d'identités et de sexualités différentes. La tolérance est donc une valeur sociale cardinale et indispensable. Sans elle, l'existence des différences serait impossible et la diversité serait une chimère, pour paraphraser Walzer (1998). Sans la tolérance, la survie et la coexistence des groupes humains seraient impensables, car elle prend sens non pas dans les similitudes communes, ou dans l'appréciation qu'on a des différences de l'autre, mais dans sa vocation à rendre effective une existence pacifique avec les autres. Sans elle, selon Walzer, l'humanité court à sa destruction, car les sociétés humaines sont faites d'histoires différentes, de cultures différentes, d'identités différentes, etc. On peut lire : « la tolérance est la condition de la vie collective au sein des communautés dans lesquelles nous vivons » (Walzer 1998 : 118). C'est elle qui rend possible l'acceptation mutuelle, le partage d'un espace de vie

commun dans la différence. C'est à ce titre qu'elle a, à ses yeux, un enjeu politique, qui est celui d'asseoir « un ordre politiquement stable et moralement légitime ». C'est un effort qui permet une coexistence des différences. Du moins, c'est ce sens qu'elle prend chez certains auteurs, à en croire Lidia Denkova (2011). Selon cette philosophe, une genèse du concept de la tolérance fait voir qu'elle est présentée depuis Platon et Aristote :

> Comme une tentative très ardue (sinon comme une aporie) de concilier les différences inconciliables, non en les réduisant ou en les soumettant à un seul principe, mais en maintenant entre elles un dialogue permanent. Soutenir, et non supprimer, les contraires permettrait de garder la richesse de toutes les modalités de l'être entre lesquelles il s'agit d'établir, non pas une égalité, mais une juste (au sens d'exacte et d'équitable) proportionnalité de valeurs, d'essences, et de fonctions dont l'interaction sera arrêtée par des lois. (Denkova 2011 : 7)

La tolérance est donc cette vertu, cette valeur humaine qui nous permet de nous maintenir dans nos différences. En tant que telle, elle est une valeur et une vertu qui a toujours existé et qui a été fortement cultivée et même exigée dans les cultures africaines d'une manière générale. Ce principe et éthique, dont l'indispensabilité est reconnue dans nos sociétés modernes, n'est pas étranger aux sociétés africaines. Il semble possible de faire appel à celle-ci pour contenir les actes d'homophobie. On peut même dire que sans elle, la coexistence serait impensable en Afrique au regard de la structure des peuplements, marquée par une multiethnicité des sociétés africaines.

Yago dans sa thèse intitulée *« Réflexion sur la tolérance et le vivre ensemble au Burkina Faso : esquisse pour une éducation à la tolérance à l'école primaire »*, montre comment cette pratique de la tolérance a rendu possible une coexistence pacifique malgré la diversité des groupes ethniques en présence. En effet, au Burkina Faso vivent et cohabitent plus d'une soixantaine de groupes ethniques, l'ethnie ou le groupe ethnique désignant une population ayant un territoire commun, une civilisation originale, différente de celle de ses voisins, une histoire-légende (ancêtre commun), une organisation politique et sociale, et une langue spécifique. Du Burkina Faso, on dira qu'il est pluriethnique et plurilingue du fait l'existence de plusieurs ethnies, et que chaque ethnie dispose d'une langue spécifique. De cette diversité de groupes ethniques découle l'expression de cultures différentes, de croyances ou de spiritualités différentes, de systèmes de valeurs différents. Si les peuples sont parvenus à coexister, c'est grâce à une certaine culture de la tolérance, exprimée à travers le respect de certains codes de conduite. Yago explique que, selon les sociohistoriens, c'est le principe d'arrivée et certains mécanismes sociaux de coexistence qui seraient à la base de la réussite de pareille coexistence.

Par le principe d'arrivée, le premier groupe à occuper un espace géographique devenait de fait autochtone, et les autres, qui arrivent par la suite, sont allochtones. L'autochtonie donnait le droit au pouvoir politique, magico-religieux et de propriété des terres. Il s'ensuit que le rapport entre autochtones et allochtones devait se fonder sur un certain socle qui garantit les possibilités de vivre ensemble, à savoir l'appartenance sociale, la participation politique, l'accès et le contrôle des ressources naturelles. Les premiers, c'est-à-dire les autochtones, avaient le devoir d'accueillir et d'accepter les autres, car, comme on le verra, l'hospitalité les y obligeait, et aux autres de reconnaitre et d'accepter leur statut d'allochtones, de se tenir à distance des affaires politiques et foncières.

Quant aux mécanismes sociaux de coexistence, ils reposaient sur des systèmes traditionnels de coexistence, qui sont des intermédiations sociales matérialisées par une certaine praxis. Si des frontières spirituelles et culturelles ont toujours existé, il faut dire qu'elles ont aussi toujours été surmontées grâce à des régulations intra et interethniques, inter-villageoises et interreligieuses, toute chose qui a rendu possible le partage pacifique de l'espace commun et a rendu moins atroces les guerres de conquête, qui étaient courantes par le passé. Les praxis qui rendent effectives ces régulations sont des expressions de la tolérance, chère aux communautés ou sociétés africaines. Comme le souligne Yago, la tolérance et la recherche de la paix étaient importantes, et ces sociétés avaient pensé des stratégies à ces fins :

> Des parties en guerre ou en voie de l'être parvenaient à se tolérer mutuellement et à conclure la paix par des pratiques multiformes de conjuration de la violence et la haine à jamais. Ces pratiques variaient d'une région à une autre, d'une ethnie à une autre et pouvaient aller jusqu'au sacrifice d'animaux pour conjurer, à jamais, la haine et la violence entre les parties en conflit. Les personnes ou les groupes qui s'engageaient dans cette voie à la recherche de la paix prenaient à témoins, en plus des hommes, les êtres invisibles que sont les esprits des ancêtres et les dieux. Une malédiction allant même jusqu'à la mort était réservée à ceux qui contreviendraient à ce pacte.(Yago 2020: 22-23)

Il serait intéressant d'évoquer quelques-unes de ces praxis, qui sont entre autres : le dialogue social, l'hospitalité, la parenté et l'alliance à plaisanterie, les intermariages.

D'abord**,** le dialogue social : il est un cadre de reconnaissance d'égalité réciproque. Dans les sociétés traditionnelles africaines, l'arbre à palabres était le lieu, l'espace dédié par excellence au dialogue social. L'arbre à palabres était un modèle de cadre de concertation lorsqu'il s'agissait de discuter des problèmes importants touchant la communauté. Il pouvait mobiliser toutes les couches de la société selon l'envergure du problème à discuter. C'était aussi l'occasion pour les plus jeunes d'apprendre auprès des anciens les

mécanismes de résolution des problèmes communautaires. Ils s'exerçaient à l'écoute, à la patience et à la prise de parole en public. Sous l'arbre à palabres, les discussions étaient faites dans un esprit de quête sincère de solution. Il était posé comme vérité que tous étaient des partenaires égaux dans le dialogue, que chacun avait son opinion, qu'elle pouvait être contraire à celle des autres et qu'il fallait la défendre. Le respect mutuel y était de rigueur, car comme le dit Diané : « N'importe qui n'a pas le droit de dire n'importe quoi n'importe où, puisque la parole passe à travers des réseaux de diffusion et d'expression précis. Il faut assimiler le cadre de référence de l'interlocuteur pour le comprendre et être capable de le résumer » (Diané 2017 : 526).

Aussi, selon Diané, on peut comprendre qu'en ce lieu, la tolérance est privilégiée, car même lorsqu'il arrive que la discussion soit vive, que les passions se déchaînent, l'espace en lui-même permet d'évacuer les rancœurs et d'instaurer un climat apaisé entre les interlocuteurs. C'est un exercice exigeant car il demande de la patience, de la maitrise de soi et du contrôle de ses émotions, ainsi que l'acceptation d'opinions différentes. C'est aussi pourquoi les hommes y sont préparés en amont. Pour Diarra (2021), c'est l'une des finalités de l'initiation qui avait lieu dans les sociétés traditionnelles africaines. Elle forgeait, chez le futur homme, l'esprit d'ouverture, le respect d'autrui et de la vie. C'était une école de socialisation, de sagesse et de courage (Diarra et Dembélé 2010), parce qu'à cette école, le jeune était exercé au dialogue, à l'écoute, à entendre des points de vue divergents des siens, à faire et à recevoir des confidences. C'était une école hautement indispensable, d'abord pour la société elle-même, ensuite pour l'individu lui-même, car :

> L'avenir des individus comme celui des groupes humains dépendent de l'initiation, car le néophyte doit apprendre à cohabiter avec d'autres personnes, différentes de lui. Les raisons de vivre et le devoir de trouver, avec les autres, des compromis sont des exigences pour espérer ensemble. C'est ainsi que l'on construit une société et un monde où la possibilité est donnée au plus grand nombre de vivre et même d'améliorer les conditions de vie. (Diarra 2021 : 27)

Ce n'est pas pour rien que l'initiation a une dimension hautement sacrée pour les anciens. En passant par elle, l'homme subit une transformation, découvre ses limites et ses imperfections, découvre que des autres dépend sa survie et que sa vie ne tient pas sans celle des autres, en un mot, elle fait naître l'esprit de solidarité. C'est toute l'herméneutique de la souffrance qu'ils endurent ensemble.

La force du dialogue social, est de finir toujours soit par un consensus, un compromis ou un pardon, qui permet aux sociétés de maintenir un équilibre entre les tensions, de sorte

à rendre possible la vie par-delà toutes les bonnes raisons qui auraient pu justifier les conflits. Il est par excellence un cadre de négociation, de conciliation et de réconciliation. Il peut aussi, selon Yago, conclure en cas de fautes jugées très graves telles que le meurtre, le viol de la femme d'autrui, l'inceste, etc., à des sanctions comme le bannissement ou l'exclusion du ou des fautifs à vie du groupe familial, ethnique ou communautaire, avec la déchéance de l'identité. C'est par lui, par exemple, par le passé — et encore aujourd'hui — au Burkina Faso, que sont résolus les conflits entre agriculteurs et éleveurs, entre villages, entre autochtones et allochtones, etc. Modèle de rencontre, d'ouverture et d'interaction, il est ce par quoi les hommes et les femmes découvrent le sens commun de leurs convergences et de leurs divergences, et autour de l'essentiel : vivre paisiblement ensemble dans les différences.

Ensuite, en dehors du cadre du dialogue social, on trouve une autre praxis sociale qui n'est pas la moindre en termes d'expression de la tolérance : il s'agit de l'hospitalité. L'hospitalité est une pratique qui fait partie des us et coutumes des sociétés africaines. Dans son expression, elle est ouverture et acceptation de l'autre, de l'étranger, donc forcément de celui qui est différent. Car, comme il a été dit plus haut, l'autre, qu'il soit un individu, est étranger et différent de par son histoire, sa culture, sa spiritualité, etc. C'est donc par avance et par principe un inconnu. Et il y a chez les africains un certain devoir de respect et d'accueil de l'inconnu. La seule appartenance de cet inconnu à l'espèce humaine oblige à l'hospitalité lorsque celui-ci en fait la demande. C'est une pratique qui permet aux groupes ethniques, aux communautés de vivre ensemble dans la paix, de s'accepter dans leur étrangeté. Selon Boudou (2012), dans un texte intitulé *« Éléments pour une anthropologie politique de l'hospitalité »*, on peut dégager deux types de rituels qui définissent l'hospitalité : celle encadrant l'hospitalité interindividuelle et familiale et celle de l'hospitalité intercommunautaire.

Pour ce qui est de l'hospitalité interindividuelle et familiale, elle concerne des rapports d'accueil plus étroits, qui concernent des individus. C'est lorsqu'un individu décide d'accueillir un autre individu, un étranger qui lui en formule la demande. Cet accueil peut être d'une durée courte ou longue selon les situations. Dans tous les cas, il s'agit d'accorder un séjour à une tierce personne au sein de sa famille, chez lui, tout en assumant les responsabilités individuelles et familiales qui vont avec. Il peut s'agir d'un étranger en voyage qui demande à passer la nuit ou quelques jours avant de poursuivre son chemin,

ou d'un individu qui fuit une persécution en vue de se mettre dans un endroit plus sécurisé, une sorte de demande d'asile pour employer l'expression moderne.

L'hospitalité intercommunautaire, quant à elle, est une forme de solidarité et d'entraide que des communautés manifestent les unes à l'égard des autres. Elle a lieu généralement dans des situations de persécution, d'austérité de la nature comme la sécheresse, qui pousse à partir vers de meilleures conditions, ou encore dans le cas de peuples nomades. Cette hospitalité est d'une durée longue et parfois définitive, et demande des dispositions et des responsabilités encore plus grandes, car elle implique qu'un espace de vie leur soit accordé pour s'abriter et pour leur production (il peut s'agir d'une communauté d'éleveurs ou d'agriculteurs). Dans tous les cas, la communauté a l'obligation d'accorder un accueil, tant que celle qui reçoit l'hospitalité accepte de vivre dans le respect des principes d'accueil (reconnaître et accepter leur statut, se tenir à distance des affaires politiques et foncières), le respect des valeurs de la communauté hôte. En retour, celle qui accueille est tenue de leur reconnaître le droit de vivre selon leur culture, leurs croyances, leurs valeurs, et tout cela dans une bonne intelligence.

Ainsi, une praxis telle que l'hospitalité n'est rien d'autre qu'une expression de la tolérance, en ce sens qu'elle manifeste l'acceptation de l'autre avec ses différences, pour la seule raison de son appartenance à l'espèce humaine.

Enfin, on peut ajouter la parenté et les alliances à plaisanterie aux praxis de tolérance. Appelées « cousinage à plaisanterie », « parenté à plaisanterie », « alliance cathartique », « alliance à plaisanterie » ou encore « relation à plaisanterie », on les retrouve dans la plupart des sociétés africaines, notamment chez les peuples de l'Ouest de l'Afrique, comme le remarque Sten Hagberg :

> Les institutions à plaisanterie entre différentes catégories de personnes, définies selon les relations parentales ou affinales ou bien à partir des clans, groupes ethniques et villages sont très fréquentes en Afrique. La plaisanterie entre grands-parents et petits-enfants est par exemple connue dans de nombreuses sociétés africaines. (Hagberg 2006 : 862-863)

Elles fonctionnent par des moqueries (on peut se moquer de tout, même de la mort), des injures, etc. Certains auteurs comme Sissao (2008) pensent que la parenté et l'alliance à plaisanterie sont une sorte de supra-langage et de supra-culture par lesquels différents groupes ethniques peuvent cohabiter dans une parfaite sympathie multiculturelle. Par l'alliance à plaisanterie, chaque groupe ethnique a son alter ego avec lequel il sympathise. Plus étendue que la parenté à plaisanterie, l'alliance touche toute l'existence des groupes

alliés. Ainsi, par l'alliance et la parenté à plaisanterie, les tensions, les conflits interindividuels et intercommunautaires sont facilement jugulés, de sorte à préserver la symbiose et la quiétude. C'est une sorte de pacte social qui exige et induit parfois une obligation d'assister, d'être solidaire, d'être aidant envers son parent ou son allié à plaisanterie. Elle est sans doute un levier très utile pour la médiation et la gestion des conflits et des différends.

Il faut donc penser et dire que les traditions africaines promeuvent et recherchent le souci de l'autre, son bien-être, encouragent la culture de la concorde, etc. On peut ainsi se référer à ces valeurs culturelles positives, qui sont attentives au principe d'égalité en droit, à la reconnaissance de la dignité humaine partagée par tous les humains, et à la promotion de leurs droits fondamentaux. Il y a, dans le fond culturel africain, une culture de la tolérance distillée à travers tout un ensemble d'échelles de valeurs, comme la solidarité, l'esprit de communauté, la famille, le respect des ancêtres, le respect de l'humain dans sa dignité et pour sa vie, ou encore la sacralité de la vie humaine, marquée par des rituels destinés à la protéger et à l'honorer, pour ne rappeler que celles-là.

CONCLUSION

Des violences à l'endroit des personnes LGBTQ+ sont très courantes en Afrique de manière générale. Dans sa partie subsaharienne, cette réalité est partagée, donnant lieu à une description, qui généralise de l'homophobie à l'échelle du continent. Une telle homophobie est très souvent expliquée par l'idée d'une incompatibilité des cultures et des pratiques africaines avec les pratiques sexuelles émergentes ou qui réémergent, avec les nouvelles expressions d'identités de genre. Les combats en faveur de la défense et de la protection des minorités sont toujours mal vus, et le ton monte encore plus lorsque l'argument des droits de l'homme est mobilisé à cette fin. C'est ainsi que, nonobstant les différents instruments juridiques internationaux, sous-régionaux, nationaux, etc., qui sont censés assurer une protection, on assiste à l'expression continue des violences.

Pourtant, l'analyse a permis de mettre en évidence que les cultures africaines ne sont pas des cultures à même de justifier de telles violences, et mieux, qu'il y a au fond d'elles tout ce qui est mobilisé comme valeurs et principes au nom desquels la revendication de

la défense et de la protection des personnes LGBTQ+ est construite. On a vu que les sociétés africaines, malgré leur structure communautaire, n'étaient pas le lieu d'une négation de l'individu avec tous ses droits et libertés. Que ces sociétés ont culturellement, des impératifs de respect de la dignité de la personne humaine, de respect de la vie qu'il faut d'ailleurs protéger et entretenir au nom de sa sacralité, qu'elles ont des cultures et des valeurs qui invitent constamment à un égard pour le bien-être et l'épanouissement de l'individu par le devoir de lui garantir des conditions favorisant son intégration économique et sociale en lui fournissant, un espace de production, de se marier, etc. Que toutes ces valeurs, ces principes soient repris en des termes plus modernes et mis en exécution par des mécanismes de fonctionnement des sociétés modernes, cela ne les rend pas étrangers aux cultures africaines et ne devrait pas non plus faire oublier aux Africains eux-mêmes, pris par la panique face à ces expressions nouvelles, que les origines des droits modernes n'enlèvent en rien leur finalité, qui n'est autre que l'Homme. On aura aussi constaté que des valeurs morales et éthiques telles que la tolérance sont présentes dans les cultures africaines. Elle est manifeste à travers plusieurs pratiques sociales telles que le dialogue social suivant le modèle traditionnel de l'arbre à palabres, l'hospitalité interindividuelle et intercommunautaire, la parenté et l'alliance à plaisanterie. Que l'impératif de la tolérance fût et est toujours, dans les contextes africains, une valeur humaine qui permet de vivre avec ses semblables dans la différence sans compromettre le climat social. Tout cela conforte dans l'idée qu'il est possible d'envisager, contrairement à ce que l'on pourrait croire d'une manière hâtive, une protection et une défense des droits des personnes LGBTQ+ à partir du fond culturel africain. C'est pourquoi, même si l'on convient qu'il est fondé de revendiquer la protection et la défense des minorités dans ledit contexte, il y a lieu de penser la mise en discours et en pratique d'un tel projet dans une prise en compte des expériences déjà en œuvre sur le terrain. Car, les expériences du terrain et les dynamiques en cours obligent à penser une réelle mise en discours et en pratique d'un tel projet, à même d'être cohérent avec les spécificités et les mentalités du moment.

6. MISE EN DISCOURS ET EN PRATIQUE DE LA DÉFENSE ET DE LA PROTECTION PERSONNES HOMOSEXUELLES

INTRODUCTION

La question homosexuelle d'une manière particulière et celle LGBTQ+ de façon générale posent aujourd'hui avec acuité des débats d'ordre éthico-morale dans le contexte de l'Afrique subsaharienne. En effet, caractérisées par une mentalité et des pratiques sociales qui s'accommodent difficilement des changements qu'implique l'acceptation de ces pratiques considérées comme dissidentes et contraires aux normes et valeurs, les sociétés de l'Afrique subsaharienne, comme il a été analysé, développent des résistances multiformes.

Bousculant l'ordre hétéronormatif, l'homosexualité, malgré les résistances, fait pourtant désormais partie des pratiques qui révèlent une dynamique de transformations ou de changements qui affectent les comportements, les habitudes, les mœurs des sociétés qui se modernisent sous l'influence incontestable des effets de l'ouverture aux autres mais aussi par les dynamiques internes. Ce constat, on peut le faire par la visibilité des personnes homosexuelles de plus en plus courante dans les grands centres urbains.

Vécue comme une nouvelle tribulation des valeurs et un signe des sociétés en crise défiant le lien ontologique traditionnel entre l'homme et la femme, entre le mâle et la femelle, il reste tout de même, tel qu'il s'est révélé à l'analyse, que les valeurs éthico-morales qui servent de soubassement à l'idée d'une défense et d'une protection des personnes LGBTQ+ pouvaient trouver un écho dans des cultures et l'art de vivre des sociétés africaines, témoignant de l'évacuation possible de l'idée d'une incompatibilité entre valeurs dites africaines et celles servant à la défense de la cause des minorités, eu égard aux valeurs et aux principes de l'autonomie, de la reconnaissance, de la dignité, de la justice qui ne sont pas étrangers aux cultures africaines.

Cependant, il reste tout de même une exigence de lucidité qui fait dire que porter une telle ambition nécessite de faire face aux réalités du contexte en termes de la perméabilité limitée des consciences à discuter et à accueillir ces pratiques. Les efforts et les actions déjà sur le terrain, parfois précipités ou mal inspirés, ont par ailleurs montré des effets inattendus tels que le durcissement du ton des résistances des populations ou des

institutions, de sorte à dégrader davantage la quiétude déjà précaire des minorités et à rendre leurs conditions encore pires. Dans un contexte où le sujet est tabou et choque par le simple fait même de prononcer le mot « homosexuel », il semble qu'il y a lieu de penser spécifiquement comment mettre en discours, d'une part, toute ambition de défendre et de protéger les personnes LGBTQ+, et d'autre part, penser les pratiques qui guident les actions sur le terrain. Car dans un contexte aussi fébrile, la noblesse de l'ambition doit s'articuler avec des approches adaptées, au risque de nuire. C'est pourquoi, sans prétention, ce dernier chapitre se veut soucieux d'apporter une analyse à même d'éclairer ou de réajuster les actions engagées.

6.1 MODÈLE OCCIDENTAL DE LUTTES POUR LES DROITS DES PERSONNES LGBTQ+, UN MODÈLE À RISQUE

L'état des lieux qui a été fait a montré que le contexte africain subsaharien est loin d'être un terrain inactif. Autant à l'interne se développent des mouvements, organisations et même des lois antiLGBTQ+, autant des dynamiques de résistance y sont impulsées et mises en œuvre en vue de défendre la cause LGBTQ+. Cependant, un constat demeure incontestable : c'est l'omniprésence de l'ombre du modèle occidental de la lutte qui caractérise les mouvements et organisations proLGBTQ+. Alors même que les deux contextes sont différents, on a tendance à transposer les acquis de luttes historiques du contexte occidental pour servir d'instruments et de moyens de lutte dans le contexte africain. On fera un bref aperçu des trajectoires militantes états-uniennes et françaises qui ont abouti aux résultats en termes d'acquis dans le contexte occidental afin, de mettre en lumière la nécessité d'une adaptation au contexte qui est le nôtre.

6.1.1 L'historicité des luttes LGBTQ+ dans le monde occidental

L'acceptation de l'homosexualité, marquée par sa moindre stigmatisation telle qu'elle l'est de nos jours en Occident, est le fruit d'environ sept décennies de luttes. Ces luttes font partie des grands changements qui ont affecté les sociétés occidentales au cours du XXe siècle, plus précisément dans les années d'après-guerre. Dans l'ouvrage *La militance LGBT aux États-Unis : Sexualité et subjectivité*, on trouve chez Guillaume Marche (2017) un rappel des moments décisifs du parcours des luttes depuis les années 1950 jusqu'aux

années 2000, dans un contexte états-unien. On retient chez lui trois moments importants des luttes aux États-Unis.

Le premier moment est marqué par les actions s'inscrivant dans ce qu'on a convenu d'appeler le « mouvement homophile ». Il faut dire que le contexte de la Seconde Guerre mondiale a fortement contribué à l'émergence de l'expérience homosexuelle. Loin de leurs régions et de leurs milieux d'origine, de nombreux jeunes Américain**.**es en service militaire ou civil dans l'armée, ont vécu dans le contexte de la guerre des expériences sexuelles avec des personnes de même sexe, ou ont pris conscience de leur orientation. Selon Eribon (2012), dans son livre *Réflexions sur la question gay*, à la fin des années soixante, une ville comme San Francisco était décrite comme un « camp de réfugiés », car elle était le refuge de toutes ces personnes qui fuyaient l'environnement des petites villes qui leur était hostile, dans le but de pouvoir vivre leur sexualité. C'est donc la forte pression de l'homophobie et de la discrimination qui a fait des villes des enclaves gays de l'époque. En plus, pendant la Seconde Guerre mondiale, il arrivait que, suite à la découverte de l'homosexualité de certains soldats par l'armée, qu'ils soient radiés. N'étant plus question pour ceux-ci de retourner dans leurs petites villes d'origine, la plupart d'entre ceux ont décidé de rester dans les grandes villes telles que Los Angeles, San Francisco et New York, pour la chance que ces villes leur offraient de vivre leur homosexualité. Et cette dynamique s'est poursuivie même à la fin de la guerre selon l'auteur :

> Pendant la Seconde Guerre mondiale, les soldats qui étaient chassés de l'armée américaine en raison de leur orientation sexuelle restaient souvent sur le lieu de leur démobilisation (San Francisco pour la marine, par exemple). II n'était guère possible de retourner dans sa petite ville après avoir été exclu des forces armées. Pour d'autres, le simple fait d'avoir pu nouer des relations avec d'autres gays, pendant la période passée sous l'uniforme, les conduisait à la décision de ne pas rentrer dans leur commune d'origine où les attendait la fatalité d'un mariage hétérosexuel. (Eribon 2012 : 31)

C'est donc à partir de ces grands centres que vont émerger les premières mobilisations militantes. Ainsi, à partir des années 1950, naissent les premières organisations telles que la Mattachine Society, créée en 1950 sous le leadership d'Harry Hay à Los Angeles, et les Daughters of Bilitis, fondées par Del Martin et Phyllis Lyon à San Francisco en 1955. Très vite, elles donnent une dimension politique à leurs mobilisations. En se positionnant comme des organisations ayant pour visée de défendre une identité collective homosexuelle qui se démarque de celle hétérosexuelle, Mattachine Society et Daughters of Bilitis incarnent la figure du mouvement homophile de l'époque. Agissant dès sa

naissance comme une organisation politique, la Mattachine Society se veut construire une conscience politisée pour faire barrage aux stigmatisations du moment à l'égard des homosexuel.les, considéré.es comme exerçant une sexualité aux antipodes de la norme. Elle est beaucoup plus axée sur les hommes homosexuels, tandis que Daughters of Bilitis se veut, quant à elle, dès sa naissance, militer pour la cause lesbienne en créant des cadres de rencontre en vue de nouer et de renforcer les liens entre elles, dans une certaine solidarité face à une société hostile. Sa vocation politique étant de faire la promotion de l'acceptation, voire l'intégration des lesbiennes dans la société en tant que femmes ordinaires, sans égard à leur sexualité perçue comme déviante.

Toutefois, cette tendance différentialiste qui caractérise le mouvement homophile à ses débuts s'estompe et finit par désexualiser leurs luttes. Autrement dit, le mouvement adopte une approche intégrationniste, moins tournée vers la différence sexuelle. En effet, des débats idéologiques et de positionnement vont s'installer au sein du mouvement. Par exemple, si au départ les tendances communistes du fondateur de la Mattachine Society ont fait de cette organisation un mouvement politique contestataire, considérant que les homosexuel.les devraient se considérer comme une classe sociale victime d'injustices politiques et que seul·es eux/elles devaient s'organiser pour lutter pour leur propre cause, à partir de 1953 cette vision va être contestée au sein du mouvement, parce que jugée très différentialiste et trop politisée. Il semble que, pour la majorité qui l'emporte, le positionnement politique et la défense d'une identité homosexuelle distincte en tant que telle n'étaient pas de nature à aider, mais, au contraire, alimentaient les critiques et le rejet social :

> Cette vision différentialiste et politisée de l'homosexualité est mise en cause au sein de Mattachine dès 1953. Dans le climat d'anticommunisme maccarthyste, les membres fondateurs de Mattachine sont mis en minorité par des adhérent.e.s souhaitant au contraire minimiser leur différence en tant qu'homosexuel.le.s.[...] Ainsi, le mouvement homophile évolue dans un sens assimilationniste, ses activités deviennent moins militantes et incluent notamment des actions caritatives où il n'est nullement question d'homosexualité. (Marche 2017 : 32-33)

Sous le maccarthysme, au début des années cinquante, comme le laisse comprendre Eribon (2012), les communistes et les homosexuel.les n'étaient pas en odeur de sainteté. Pourchassé**.**es et radié.es de la fonction publique pour certain.es, licencié.es de leurs métiers, etc., on peut supposer qu'il n'était pas stratégiquement productif et sécurisant pour des organisations de militer en brandissant une étiquette de communiste, encore moins lorsqu'elles articulaient cette idéologie avec la lutte pour la cause homosexuelle.

En plus, c'est un contexte et une époque où les homosexuel.les sont considéré.es comme des dangers pour la société américaine, parce que l'homosexualité était vue comme une maladie. Il faut dire, en effet, que déjà en 1952, l'American Psychiatric Association faisait de l'homosexualité un trouble sociopathologique de la personnalité. La stratégie de désexualisation de la lutte permet de se protéger, mais surtout de convaincre la société que les homosexuel.les sont des personnes à ne pas considérer à part entière sur la base de leur sexualité, dans le but de renvoyer une image respectable de l'homosexuel.le à la société. Les masques de respectabilité permettaient, sans affront, de mener des actions en faveur des homosexuel.les. Cette stratégie permit la poursuite d'activités diverses en faveur des homosexuel.les, telles que des services d'aide psychologique et psychiatrique, ou encore d'assistance juridique par l'intermédiaire d'avocat.es.

Ces aides visaient, à une période et dans le contexte américain d'alors qui considérait l'homosexualité comme une pathologie ou une perversion, à donner l'impression d'un alignement du mouvement homophile à cette vision, dans le sens d'esquiver les obstacles. La stratégie est payante, parce que les différentes activités vont contribuer à changer significativement la vision que les expert.es avaient des homosexuel.les, et à lutter, de concert avec les défenseur.es de la liberté d'association et d'expression, contre le harcèlement policier dont étaient victimes les propriétaires de bars fréquentés par les homosexuel.les et les client.es. C'est donc un mouvement homophile, dans un contexte assez virulent à l'égard des homosexuel.les, qui a pu malgré tout engranger quelques victoires.

Le prochain moment de la lutte voit l'entrée sur scène du mouvement gai de libération.

La deuxième moitié des années 1960 marque l'arrivée sur la scène de ce qui a été nommé le Mouvement gai de libération. La culture des bars contribue à son essor. En effet, à la fin de cette deuxième moitié des années 1960, les bars ont offert un cadre de sociabilité aux homosexuel.les. Véritables lieux de rencontres et de séduction, ils ont, selon Marche (2017), permis la floraison et le renforcement d'une culture homosexuelle. Pourtant, ces lieux sont loin d'être des cadres de tranquillité et de quiétude où l'on peut vivre un tant soit peu sans crainte. En effet, les descentes policières musclées y étaient très courantes. C'est dire que, même là, le harcèlement est au rendez-vous. Il faut donc être prêt.e à payer le coût financier qu'exige le besoin de protection et les pots-de-vin, sans compter le coût

politique (le bar marquant la frontière qui devrait en principe séparer les client.es des attaques du dehors).

Il se produit alors, avec le mouvement gai de libération, ce qui avait été étouffé vers la fin du mouvement homophile : c'est-à-dire la réémergence du « séparatisme » par le renforcement d'une culture homosexuelle distincte, voire la naissance d'un véritable groupe. Les mouvements qui émergent à cette époque sont fortement influencés et inspirés par l'idéologie de la Nouvelle Gauche, caractérisée par son manque d'orthodoxie marxiste vis-à-vis de la lutte des classes et de l'horizon indéterminé de la révolution :

> La division est politique, mais aussi générationnelle et sociale : les partisan.e.s de la libération gaie […] appartiennent à une jeunesse imprégnée des idées de la Nouvelle Gauche et fréquentent les bars du quartier en déshérence du Tenderloin. Dans la lignée du mouvement étudiant des années 1960, incarné par Students for a Democratic Society (SDS) de Tom Hayden et le Free Speech Movement de Mario Savio, cette Nouvelle Gauche se distingue de l'ancienne par son insistance sur l'épanouissement personnel - y compris sexuel – immédiat. (Marche 2017 ; 36-37)

Contestataires, ils se distinguent par le peu d'importance accordé à l'orthodoxie politique et par leur opposition au système patriarcal dominant. De fait, l'après-Seconde Guerre mondiale voit le renforcement du modèle démocratique national qui fait de la famille son pilier, fondé sur une certaine conception de l'homme et de la femme : l'homme, le père chef de famille, et la femme, mère au foyer. Il était, pour cette nouvelle génération, un défi à relever que de se dresser contre cette norme hétéronormative hiérarchisante.

Dans cette résistance aux conventions hétéronormatives, des stratégies performatives, à travers la théâtralisation, la banalisation et même la provocation sont mobilisées comme tactiques sur le terrain par le mouvement gai de libération. Dans ce sens, on assiste par exemple à un retour à l'usage, avec fierté, du terme « gay », qui avait pris la connotation d'une insulte, contrairement à sa signification primitive qui voulait qu'il désigne « un mode de vie brillant et permissif, la joie et la fierté d'être homosexuel ». Re-signifier l'insulte, c'est rompre, selon eux, avec ce que le mouvement homophile a cherché à esquiver : ne céder à aucune forme de normalisation. Plutôt que de chercher à faire accepter les homosexuel.les en réduisant au silence les différences, il est question, pour cette nouvelle génération, de restaurer et de revendiquer la valeur de l'homosexualité, c'est-à-dire re-sexualiser la lutte. Et pour faire défiance, ils ne s'interdisent presque rien et défient même la pudeur sociale, comme l'écrit Marche :

> Le mouvement gai de libération fait donc étalage d'érotisme et de désirs homosexuels, par exemple dans les kiss-in au cours desquels les participant.e.s embrassaient soudain

> une personne du même sexe afin, littéralement, de démontrer leur homosexualité. Théâtraliser la sexualité gaie visait à critiquer la norme qui désigne les homosexuel.le.s comme déviant.e.s. […] « Pour vous faire réformer, sucez des bites » (Suck cock to beat the draft), lisait-on notamment sur le tee-shirt de certains participants à la première manifestation commémorant Stonewall à New York en 1970. Employer sans vergogne un langage familier à connotation sexuelle faisait partie intégrante de la tendance contre-culturelle des mouvements sociaux des années 1970 et témoigne ici d'une volonté de s'opposer à la norme : le comportement sexuel déviant, source de stigmatisation et d'exclusion, se mue en arme permettant de saper la conscription et d'opposer une résistance pacifique à la guerre. En d'autres termes, c'est la sexualité, motif d'oppression, qui devient outil de libération. (Marche 2017 : 38-39)

Avec le mouvement gai de libération, c'est un nouveau son de cloche appelant les homosexuel.les à renoncer à la placardisation et à prendre d'assaut l'espace public : action sur le terrain, mais également rencontre des pairs de la culture gaie. C'est la lutte contre l'invisibilisation. Ainsi, une nouvelle dynamique militante prend corps « […] Tandis que le mouvement homophile avait finalement refoulé la sexualité pour favoriser l'intégration des homosexuel.les, le mouvement gai de libération fait sortir dans la rue la culture sexualisée des bars » (Marche 2017 : 39). Les rues deviennent désormais les lieux de résistance, et les rencontres dans les bars n'ont plus vocation unique à permettre le renforcement des liens entre les membres de la communauté gaie, comme s'ils devaient se contenter de ces lieux. En plus des bars comme lieux de résistance, l'invitation est faite d'occuper l'espace public tout en affirmant sa sexualité — contre ce que veulent la convention sociale et les mœurs dominantes. Ce qui est visé, c'est « une vie homosexuelle sans complexe avec le déploiement d'une identité homosexuelle offensive ». L'ambition et le but sont tout tracés : politiser le mouvement gai de libération par une mobilisation de chaque acteur.rice en tant que force militante potentielle. Avec cette deuxième période de la lutte, les organisations et mouvements issus de cette philosophie du mouvement gai de libération vont, sans complexe, revendiquer une identité gaie et lesbienne à travers une forte politisation des revendications portées par des instances représentatives :

> L'apparition de ces trois organisations nationales témoigne d'une délégation de l'initiative politique à des instances représentatives nationales. De plus, le communautarisme local contribue à déléguer l'action publique à des représentants. Là où le premier mouvement de la fin des années 1960 faisait de chaque dissident.e sexuel.le un acteur social en puissance, dès le milieu des années 1970 l'accent est mis sur l'accès collectif des homosexuel.le.s à la sphère publique institutionnalisée. (Marche 2017 : 44-45)

Les organisations les plus emblématiques et influentes qui voient le jour, selon Marche, sont entre autres : la National Gay Task Force. Elle sera renommée plus tard pour prendre l'appellation National Gay and Lesbian Task Force (NGLTF), dans le souci de prendre en compte les femmes homosexuelles. Dans la foulée, Lambda Legal Defense and Education

Fund se crée en 1973, et la Gay Rights National Lobby **(**GRNL**)** en 1978. Ses fondateurs seraient également à l'origine de la création, en 1980, du Human Rights Campaign Fund, qui devient plus tard Human Rights Campaign (HRC).

Avec la force de la mobilisation, les résultats ne se font pas attendre. Ainsi, grâce aux actions de la NGLTF, on obtient dès 1973 la reconnaissance par l'American Psychiatric Association du fait que l'homosexualité n'est pas une maladie, et plus tard son retrait de la liste des pathologies. De même, la NGLTF parvient à obtenir la révision des statuts de la fonction publique fédérale, qui jusque-là refusait le recrutement des personnes homosexuelles. C'est alors qu'en 1975, les gais et lesbiennes sont explicitement autorisé.es à être recruté.es. De son côté, Lambda Legal Defense and Education Fund travaille notamment sur les aides juridiques en faveur des victimes d'agression et de discrimination du fait de leur homosexualité, le but étant d'obtenir des victoires marquantes. Leurs actions conduisent dès 1975 à l'adoption, par plus d'une vingtaine de villes, de mesures antidiscriminatoires.

HRC en fera de même en inscrivant ses luttes dans le sens d'obtenir l'adoption de lois faisant barrage aux discriminations dont sont victimes les gais et lesbiennes. C'est donc à travers l'organisation structurée de la lutte au sein d'institutions représentatives que se caractérisent les mobilisations des années 70. Cette option a sans doute porté ses fruits, au regard des grands résultats obtenus. Toutefois, elle a contribué à un affaiblissement de l'engagement personnel de chaque acteur.rice. Il faudra attendre les années 80, avec l'apparition du sida, pour renouer avec la mobilisation — et cette fois-ci avec la naissance d'une certaine forme de professionnalisation.

En Europe, précisément du côté de la France, l'influence et les échos des luttes américaines des années 70 se font entendre. Selon Lerch (2013), les événements de Stonewall, marquant l'arrivée en force sur scène du mouvement gai de libération, ont eu pour conséquences en France la politisation de la question homosexuelle avec une certaine radicalité. En effet, en France, les années 70 voient la remise en cause des « normes sexuelles et familiales » dans le cadre de stratégies d'émancipation collective.

Une des stratégies, selon Lerch, est l'incitation individuelle et collective à la visibilité. Les pratiques du coming out et les marches collectives, telles que les gay prides, se multiplient pour témoigner d'une certaine révélation publique de son homosexualité et de son engagement à la défendre contre les hiérarchies hétérosexistes encore fortes à cette

époque : « Cette stratégie a pour objectif de contrecarrer la dynamique de la honte infligée par l'ordre social et d'inverser, par la proclamation d'une fierté homosexuelle » (Lerch 2013 : 13). La détermination et l'acharnement dans la lutte produisent leurs effets. Car même si les pratiques et l'identité homosexuelles restent marginales au vu des pratiques sexuelles dominantes et socialement légitimes, on est parvenu à obtenir la dépénalisation de l'homosexualité en 1982, ce qui peut être considéré comme une grande victoire d'étape dans la lutte.

Le troisième moment de la lutte aux États-Unis se manifeste dans la résurgence de l'activisme avec l'avènement du SIDA dans les années 1980. C'est une période de rude épreuve pour la communauté gay, mais qui va surtout se caractériser par une remobilisation des acteur.rices en créant un degré de solidarité jamais égalé. C'est aussi à ce tournant que les luttes états-uniennes prennent une dimension plus centralement politique qu'elles ne l'ont été auparavant, parce que l'épidémie met aussi bien la communauté LGBTQ que ceux.elles qui lui sont farouchement opposé.es devant les défis sanitaires, moraux et sexuels.

Au début des années 80, c'est aussi une communauté LGBTQ, heureusement forte par le nombre de ses militant.es, disposant de structures associatives et commerciales à même de faire face aux atrocités de l'épidémie et à toutes les discriminations dont elle est la cible, qui se renforce. Il fallait être plus forts et plus solidaires que jamais au sein des différentes organisations. Marche écrit : « La maladie accroît le fossé qui isole la communauté homosexuelle et contribue à en faire un groupe minoritaire : tandis qu'elle ravive, au-dehors, les conceptions les plus naturalisantes et les plus pathologisantes de l'homosexualité, elle renforce, au-dedans, la cohésion du groupe » (Marche 2017 : 47). Ainsi, on a assisté à un rapprochement renforcé et à une solidarité accrue entre lesbiennes et gais. En effet, il faut dire que les hommes homosexuels étaient majoritairement touchés par la maladie, ce qui a contribué à renforcer les préjugés faisant le lien entre leur sexualité et la maladie du SIDA. La haine et la stigmatisation finissent par accentuer l'isolement des homosexue.les au sein de la population. Le rôle que vont jouer les lesbiennes dans ce contexte est décisif pour la communauté LGBTQ : elles s'investissent pleinement dans la prise en charge des malades. Progressivement, se réduit le fossé qui s'était creusé entre-temps entre les deux. De fait, l'identification d'une part de l'homosexualité des hommes par une conduite sexuelle hypermasculinisée, et celle lesbienne, d'autre part, caractérisée

par un féminisme-lesbien associé à des schèmes féminins, est surmontée, faisant place à une mixité.

Une identification commune, c'est-à-dire gaie et lesbienne, se met en place, et on voit ainsi s'exprimer cette unité sur le terrain, que ce soit à l'occasion des manifestations, dans les lieux socio-culturels, dans les associations et même dans les styles vestimentaires, etc. Dans ce contexte qu'est l'épidémie du SIDA, plusieurs organisations voient le jour. En 1981, sous le leadership de Larry Kramer, est créée l'Association Gay Men's Health Crisis (GMHC), qui devient AIDS Coalition To Unleash Power (Act Up) (« coalition du sida pour le déchaînement du pouvoir ») en 1987. Elle vient en soutien aux malades en l'absence d'une réponse étatique face aux drames de la maladie. En 1984, à San Francisco, se crée le Stop AIDS Project ; celle-ci se démarque par l'organisation de réunions d'information et de prévention chez des bénévoles. Son objectif : permettre aux bénéficiaires de parler librement de leurs pratiques sexuelles sans jugement. San Francisco, quant à elle, voit apparaître Citizens for Medical Justice (CMJ) dans son paysage. Elle est connue pour s'être battue contre le coût élevé de l'AZT. À Chicago, c'est Chicago For AIDS Rights (C-FAR) qui émerge, puis se fait connaître par sa promotion d'un activisme antisida très offensif. Mais c'est Act Up qui demeure l'organisation la plus emblématique, de par sa capacité à se déployer dans presque toutes les grandes villes et par l'ampleur de sa mobilisation. Dans les autres villes, elle s'appuie sur d'autres organisations déjà existantes. C'est le cas, par exemple, à San Francisco, où elle est fondée sur la base de Citizens for Medical Justice (CMJ), devenue plus tard AIDS Action Pledge. À Chicago, elle naît à partir de Chicago For AIDS Rights (C-FAR). Le contexte est plus que décisif, et il y va de la survie de la communauté LGBTQ. Act Up ne veut plus avoir aucun égard pour la stratégie de masque respectabilité. Il faut plus d'audace si l'on veut plus de résultats : « Dans le contexte extrêmement conservateur du moralisme reaganien des années 1980, marqué par une forte influence idéologique de la droite chrétienne, ses militant.e.s s'opposent de manière tonitruante à toute stigmatisation des sexualités homosexuelles. Il y va de leur vie ; « silence = mort, action = vie » » (Marche 2017 : 49).

Le mouvement, par son engagement et sa mobilisation, dans le contexte des années SIDA, au-delà de sa contribution significative à lutter contre la maladie et son expansion, a permis également d'importantes avancées sociales et juridiques en faveur des personnes LGBTQ.

De cette troisième génération de combattant.es émergera dans les années 2000 la légalisation du mariage entre les personnes du même sexe, notamment en 2013. Depuis lors, la visibilité du mouvement s'est accrue et, sur le plan institutionnel, sa reconnaissance et sa légitimité ont connu un renforcement, donnant lieu à l'arrivée de personnalités au sein des institutions, capables de parler au nom de la communauté LGBTQ. Dans les institutions, on voit des positions occupées par des personnes dont l'homosexualité était publiquement connue. C'est le cas de Roberta Achtenberg, nommée en tant qu'adjointe chargée de l'égal accès au logement dans le Ministère fédéral du Logement et de l'Urbanisme, ou de Nan Hunter à la direction du service des droits civiques au ministère fédéral de la Santé et des Affaires sociales.

En France, cette troisième période de la lutte est aussi marquée par l'épreuve de la pandémie du SIDA. Mais à ce facteur, il faut ajouter deux autres éléments d'une importance décisive : les débats sur le PACS et sur le mariage et la famille (Lerch 2013).

Avec le SIDA, les représentations sociales commencent à bouger positivement en faveur des gais et des lesbiennes. En effet, la pandémie réussit à révéler et à faire prendre conscience de la souffrance, des sentiments authentiques et forts des couples homosexuels. On se rend compte que ces couples étaient fondés sur les mêmes raisons que les couples hétérosexuels, et que, devant la maladie et la souffrance, le visage humain est le même, rappelant notre commun partage de l'humanité. Cette prise de conscience d'une égale dignité que l'on peut considérer comme une nouvelle conscience éthique et sociale, est ce qui va inciter à la mise en place de projets de leur reconnaissance juridique et aussi à une « bienveillance accrue de l'opinion publique » vis-à-vis de ceux.elles qui étaient autrefois considéré.es comme pathologiques et déviant.es. De l'élan compassionnel des associations, à travers des activités caritatives, va émerger un discours politique qui conduit à la prise de mesures en faveur des homosexuel.les, fondées sur l'épidémie. Comme le montrent Borrillo et Lascoumes (2022), jamais la mobilisation de la communauté gay et lesbienne n'a été aussi forte que pendant les périodes de l'épidémie du SIDA. La posture des institutions étatiques et des gouvernant.es est restée très hésitante, dans les prises de position et les actions véritables, par peur de porter un projet perçu comme une promotion de l'homosexualité, ou de renforcer la stigmatisation des personnes homosexuelles. Face à l'absence d'actions à la hauteur de la situation et aux affres de la maladie au sein de la communauté homosexuelle, la mobilisation retrouve un regain après un temps de somnolence. Après quelques moments de réticence de la part

des premiers concernés, la mobilisation prend véritablement son élan, dans un certain militantisme qui commence à peine à émerger. Ainsi, la lutte s'organise autour d'une communauté de destin, qui va déclencher une véritable action politique sans précédent. La mobilisation est historique et bat tous les records jusque-là enregistrés en matière de mobilisation homosexuelle en France comme le constate Borrillo et Lascoumes :

> Aucune autre situation n'avait déclenché une telle mobilisation des homosexuels. Ni les appels d'Arcadie pendant les années soixante, ni les slogans révolutionnaires du FHAR (Front homosexuel d'action révolutionnaire) ou du GLH (Groupe de libération homosexuelle) des années soixante-dix, ni les manifestations du CUARH (Comité d'urgence ami-répression homosexuelle) du début des années quatre-vingt n'avaient réussi à faire prendre conscience de la nécessité d'une action collective comme l'a fait l'épidémie du VIH. (Borrillo et Lascoumes 2002 : 21)

Pendant que la maladie mobilise les acteur.rices dans la prise en charge des malades, elle génère par ailleurs d'autres débats qui vont toucher aux droits des personnes homosexuelles, et qui vont bousculer et bouleverser les normes hétérosexistes de la famille et du couple. En effet, pour Borrillo et Lascoumes, la maladie et ses conséquences lourdes — que sont la mort, la souffrance atroce, l'abandon par les membres de la famille — modifient fortement le rapport des homosexuels à leurs relations. Si, jadis, leur mode de vie était caractérisé par des tendances libertaires et non conventionnels, consistant à multiplier les partenaires, à vivre une sexualité diversifiée et débridée, les interrogations et les incertitudes que le mal suscite font naître le besoin de vivre des relations de couple plus stables, concrétisant l'idéal sentimental. La conjugalité devient donc nécessaire pour faire face aux dures conditions imposées par la maladie du SIDA. Les années SIDA consacrent une conjugalité de plus en plus assumée dans le milieu gay, notamment dans les classes urbaines, et marquent surtout un changement progressivement positif de l'opinion publique sur les personnes homosexuelles, comme le montrent les données relatées par Borrillo et Lascoumes :

> En 1995, 86 % des répondants aux enquêtes de la presse gay manifestent avoir ou avoir eu une relation privilégiée avec un homme. Cette nouvelle forme de valorisation de la •domesticité", ainsi que la démarche consécutive de réalisation dans la sphère privée contrastent fortement avec la rhétorique des militants homosexuels des années soixante-dix. […] Auparavant considérée comme réactionnaire, la revendication du couple commence à être assumée (P.23) progressivement chez les gays des classes moyennes urbaines. Si, en 1987, seulement 40 % des enquêtés sont pour le Contrat d'union civile (CUC), en 1995 le pourcentage s'élève à 79 %, et 88 % parmi ceux qui vivent avec un compagnon. Qui plus est, depuis la dépénalisation de 1982, l'opinion publique se montre de plus en plus tolérante à l'égard des homosexuel.les). Si, en 1968, d'après l'IFOP, 32 % des Français interrogés considèrent que l'homosexualité ... constitue un problème alarmant, en 1986, 54 % des personnes interrogées estiment qu'elle représente une manière comme une autre de vivre sa sexualité. Le nombre des personnes favorables

> s'élève à 61 % deux ans plus tard. Cette opinion de plus en plus libérale facilite la visibilité des modes de vie gays. (Borrillo et Lascoumes 2022 : 23-24)

Pour autant, ce changement du regard social ne rime pas avec ce qui est le plus essentiel aux homosexuel.les dans ce contexte qui prévaut : la reconnaissance du couple de personnes de même sexe et les droits qui l'accompagnent. C'est pourquoi, devant l'urgence de la situation, comme le fait remarquer Lerch (2013), dans les années 1990 en France, naissent des revendications politiques portées par les associations au cœur de la lutte et de la prévention contre le SIDA, telles que AIDES et Act Up-Paris.

Le Contrat d'Union Sociale (CUS), qui devient plus tard le Pacte civil de solidarité (PACS), devient le terrain de combat pour la reconnaissance et les droits des homosexuel.les, notamment des conjoints survivants. La non-reconnaissance du concubinage homosexuel, selon Borrillo et Lascoumes (2022), rend impossible l'accès à des droits, ce qui constitue une injustice en comparaison avec les couples hétérosexuels en situation de concubinage. C'est le cas de l'article 14 de la loi du 6 juillet 1989 sur les baux d'habitation, permettant le transfert de bail au profit du concubin notoire dans les cas d'abandon du domicile ou de décès du locataire — disposition dont ne pouvait bénéficier le partenaire survivant des couples homosexuels — ou encore des droits successoraux dont ils sont exclus.

Ce contraste révolte les associations au cœur de la lutte contre le SIDA auprès des homosexuel.les, ainsi que la communauté gay et lesbienne. La lutte pour le PACS mobilise, témoignant d'une part d'un changement du rapport de l'opinion à l'égard de l'homosexuel.le et des préjugés établissant un lien SIDA-homosexualité, et d'autre part de la capacité des homosexuel.les à se mobiliser (à travers des marches, des batailles juridiques, des actions militantes), dans des contextes qui les contraignent à impulser une dynamique de changement en leur faveur : « […] on en compte presque trois cent mille dans les rues de Paris, en juin 1997, pour soutenir le Pacs. […] En effet, en 2001, le nombre de participants s'élève à cinq cent mille. Le sida a sans aucun doute constitué un élément fondamental dans cette évolution ». (Borrillo et Lascoumes, 2022 : 21)

Cette troisième phase de la mobilisation de la communauté homosexuelle, et des homophiles, produit en France des acquis considérables à partir des années 2000 (Lerch, 2013) : au plan civil et légal, le vote du PACS, qui ouvre la voie au mariage des personnes de même sexe ; des amendements aux lois antidiscrimination réprimant l'homophobie publique. Au plan culturel, la visibilité et la mise en visibilité — sans grand scandale —

à travers le cinéma, la télévision, les articles de presse, les magazines de marques et de mode, de personnages publics et d'amours de même sexe, etc., contribuant à changer davantage le regard et les représentations sociales sur l'homosexualité en particulier, et sur les personnes LGBTQ+ de manière générale. Bref, même s'il faut nuancer, on pourrait dire qu'il y a une véritable acceptation sociale de l'homosexualité par rapport aux années précédentes. Même si quelques frictions existent encore, telles que certaines injustices non encore comblées, ou des voix contestataires à tendance rétrograde qui se font entendre par moments, il y a lieu de reconnaître une réelle décrispation du climat social autour du sujet.

Ce bref retour sur le parcours des luttes pour la reconnaissance et les droits des personnes homosexuelles — prenant naissance dans le mouvement homophile des années 1950, poursuivi dans la deuxième moitié des années 1960 par le mouvement gai de libération, avant de connaître un tournant décisif dans les années 1980 sous la pression de l'épidémie du SIDA —, loin de nous éloigner de notre propos, a pour intention de montrer que les conditions des homosexuel.les ainsi que leurs droits, tels qu'ils se donnent à voir aujourd'hui dans les pays du Nord, sont les fruits d'une longue tradition de luttes qui ont permis de transformer les mentalités, les institutions et les pratiques. Autrement dit, cet état de fait mérite d'attirer l'attention sur les stratégies et contenus des revendications dans le contexte de l'Afrique au sud du Sahara.

6.1.2 Spécificité du contexte, l'impératif d'une prudence à dupliquer le modèle de luttes et les acquis du monde occidental

L'état des lieux sur la mobilisation LGBT dans le contexte africain a permis de constater les forces en présence sur le terrain. Les connexions et les affinités des associations ou mouvements pro ou anti-LGBTQ+, en termes de positionnement idéologique et de soutiens financiers, ne souffrent d'aucune ambiguïté. Telles qu'elles se donnent à voir aujourd'hui, les luttes et les revendications sur le terrain sont calibrées sur la logique des trajectoires et des luttes historiques du monde occidental.

Une certaine clairvoyance s'impose au regard du contexte : les mentalités ne sont pas suffisamment prêtes, et l'emphase parfois discutable sur les contenus des Droits de l'Homme entre en tension avec les valeurs et représentations locales.

D’une part, il y a la problématique de la non-préparation des mentalités à l’adoption de la réalité homosexuelle. Il est certes vrai que l’Afrique subsaharienne n’est pas entièrement étrangère aux pratiques sexuelles entre personnes de même sexe ou encore aux transgressions des normes de genre. Cependant, il reste aussi vrai, comme il a été démontré, que de telles pratiques avaient lieu dans des circonstances et conditions bien déterminées, dans lesquelles elles prenaient sens et étaient exclusivement admises. Frappées par le silence et le secret dans les sociétés où elles avaient cours, elles étaient peu connues en tant que pratiques par la large majorité des populations. En tant que telles, elles ne s’imposaient pas comme normes régissant la sexualité dans lesdites sociétés, les normes hétérosexuelles demeurant la référence.

Lorsque la sexualité homosexuelle et les identités non-binaires se révèlent en Afrique, autour des années 2000 — en tout cas pour ce qui est de la grande majorité des pays d’Afrique au sud du Sahara —, elles le sont dans une certaine visibilité fracassante. L’épidémie du SIDA est le facteur qui amplifie la question et l’introduit progressivement dans les débats publics, surtout au sein des associations de lutte contre le SIDA. Ce n’est pas par simple coïncidence si la plupart des travaux sur la question homosexuelle en contexte africain gravitent autour des années 2000 : Patrick Awondo, Charles Gueboguo, Anne Crémieux, Christophe Broqua, etc. Mais lorsque les mobilisations s’organisent sur le continent, elles sont orchestrées et axées sur des revendications fondées sur des référents occidentaux, où les pays, après des luttes historiques, sont parvenus aujourd’hui à une transformation des mentalités qui sont désormais, dans une banalisation de la réalité homosexuelle qui coexiste avec l’hétérosexualité et ses normes. Pendant que le défi — il nous semble —, en ce qui concerne l’Afrique subsaharienne, est de réussir l’ancrage de la tolérance, le monde occidental vit une véritable phase d’institutionnalisation. Telles qu’elles se manifestent sur le terrain, les luttes LGBTQ+ et les revendications semblent se situer au même niveau que celles actuellement portées dans les sociétés occidentales. Cet état de fait se constate aussi bien dans l’attitude des acteur·rices locaux·les que dans celle des pays occidentaux.

Sans revenir sur les stratégies qui consistent à glisser la défense des droits des personnes LGBTQ+ dans l’octroi des aides au développement, il faut dire que celles-ci ignorent ou négligent les réalités sociologiques et psychologiques qui organisent et guident les mentalités des populations locales. D’un côté, il est vrai que l’institutionnalisation consacre une reconnaissance à une pratique à travers les canons de l’État moderne,

contribuant à garantir une certaine sécurité et à protéger contre l'arbitraire. À ce titre, dans son texte intitulé *« Homosexualité : de la tolérance à l'institutionnalisation d'une pratique controversée »*, Tiené écrit :

> Le principe de l'institutionnalisation se distingue de celui de la tolérance dès lors qu'il constitue en un effort de dépersonnalisation. La première signification de l'institutionnalisation est qu'elle est un processus qui vise à formaliser une chose ou une pratique qui existait de façon informelle dans un milieu social. (…) La dépersonnalisation signifie que le choix de l'acceptation est arraché à la volonté subjective pour devenir un impératif officiel et objectif. (Karamoko 2016 : 71)

Mais, d'un autre côté, l'institutionnalisation ne peut tenir sa promesse que lorsqu'elle suit une certaine dynamique, qui résulte d'une ouverture progressive des esprits parvenant à un certain moment historique à une assimilation et une digestion de pratiques autrefois considérées comme inconfortables. En effet, l'institutionnalisation comporte une implication qui se rapporte à la fois à l'individu en tant que sujet social, et à la communauté, la collectivité.

Au niveau individuel, l'institutionnalisation appelle au respect. Elle est une injonction, et porte donc un caractère impératif. Elle l'est encore plus lorsque le fait institué ne découle pas d'une adhésion des individus, qui dès lors la vivent et la pratiquent comme une contrainte.

Dans son versant collectif, le caractère contraignant au respect reste constant ici aussi. Car l'institutionnalisation, selon Tiené, accorde au fait institutionnalisé une dimension axiologique nouvelle. En tant que tel, ledit fait peut, être pris comme référent idéologique et pédagogique. Dans ce sens, le fait en question se positionne comme venant enrichir ou faire évoluer positivement le fond éducatif de la société, en entraînant une modification ou un réordonnancement des droits, des devoirs et même des rôles. Au plan axiologique, il faut s'attendre au même impact. En cela, le fait institué est élevé au rang d'une valeur culturelle, avec l'exigence et la justification de son respect, qui ne sauraient désormais être réduites à une simple tolérance.

Pour l'instant, deux logiques incontestablement ancrées caractérisent les mentalités des populations : l'une relative à l'inscription de la sexualité dans une finalité reproductive, et l'autre révélatrice de la force encore réelle des différentes spiritualités. Il n'est plus besoin de mobiliser d'autres facteurs, ces deux logiques, à elles seules, suffisent largement à révéler l'impréparation des esprits à l'acceptation de l'homosexualité, surtout lorsque les revendications tendent à vouloir son institutionnalisation. Le désir d'enfant et

le besoin de progéniture sont très généralement exprimés par la famille et la société, et apparaissent comme un impératif social.

C'est pourquoi la prégnance et la force de la finalité reproductive assignée à la sexualité est sans doute un facteur majeur à prendre en considération. Même au sein des couples hétérosexuels, le moindre retard observé dans l'arrivée d'un enfant suscite des réactions, et même des actions, de la part des membres de la famille proche, et parfois de personnes lointaines. Dans ce sens, on peut rappeler que, même dans les sociétés où était pratiquée l'homosexualité, elle n'était pas vécue comme une homosexualité exclusive, et les individus ne se définissaient pas selon une telle orientation sexuelle. Or, ce que les revendications actuelles, caractérisées par leur visée égalitaire, font retentir dans les esprits en Afrique subsaharienne, c'est la menace de voir disparaître l'idée de la famille et des principes et valeurs qui la fondent, et qui sont les piliers de stabilisation de la société tout entière. Le mariage, c'est une alliance entre des familles et non une affaire de deux individus ; du couple est attendue une perpétuation de la famille, au sens large et généalogique africain. Que la sexualité entre deux personnes soit une affaire privée, elle doit toujours être adossée et alignée sur les normes et les attentes sociales. Et les attentes, comme on le voit, vont au-delà de la quête du plaisir et du confort individuel. Une sexualité qui s'inscrit dans des visées autres que ce qui est dit est toujours perçue comme dissidente, contraire aux valeurs sociales établies. L'attachement au groupe, c'est-à-dire à la famille, au clan, à la tribu, à la religion, est encore une réalité en œuvre dans le mode de vie des Africain.es, aussi bien en milieu rural qu'urbain, à tel point qu'il serait utopique de voir les personnes homosexuelles ou leurs proches assumer véritablement la pratique. Et ce n'est pas le recours à des lois qui changera quelque chose de sitôt. Le groupe définit les attitudes et les valeurs à suivre, et c'est en lui que les individus se sentent plus protégés, par le bénéfice de la solidarité ethnique ou tribale. Se mettre en dehors de celui-ci en assumant une sexualité qu'il ne tolère pas, c'est faire appel à tous les dangers. Comme le dit Assoumba Bamaba : « […] les Africains, ruraux comme urbains, ne sont pas des individus complètement dégagés, comme en Occident, de la famille, du clan, de la tribu, de la région, de la religion, etc. pour assumer correctement l'homosexualité » (Karamoko 2016 : 131). Même s'il faut nuancer par le fait que dans les grands centres urbains on observe une certaine tolérance, cela ne signifie pas une acceptation réelle. Pour arriver à une acceptation véritable de la pratique, il faudrait encore un chemin. Qu'il s'agisse des villes ou du milieu rural, l'éducation et la transmission des valeurs restent aujourd'hui

encore indexées au système de valeurs coutumières ou traditionnelles et religieuses, qui organisent toute l'organisation sociale suffisamment hétéronormée.

Ne pas inscrire la lutte dans cette réalité des mentalités peut rendre inefficaces les efforts, dans une certaine mesure, et par ailleurs durcir les résistances et, partant, dégrader encore plus les conditions de ceux·elles qui luttent ou pour qui l'on lutte. Ce n'est pas parce que quelque chose est institué, consacré par la loi, qu'elle fera nécessairement l'objet de respect. Au contraire, lorsqu'elle ne résulte pas d'un parcours et de changements progressifs des mentalités, elle est vécue comme une injonction incompréhensible par les populations. Au Burkina Faso, par exemple, le Code des personnes et de la famille (CPF) interdit le versement de la dot. (L'actuel CPF étant en révision, à ce qui se laisse entendre dans les discours politiques en cours, le futur CPF pourrait exclure cette interdiction, au regard de la volonté politique affichée de donner une légitimité et une légalité à la pratique du mariage coutumier.) Pourtant, cette interdiction n'a jamais été respectée, et jamais une affaire judiciaire n'a fait preuve de sa répréhension devant aucune instance d'une manière effective. Inscrite dans le CPF au nom du respect des droits de l'homme et de la promotion des droits de la femme, cette interdiction est restée sans effet : il est courant d'observer que personne ne s'y soumet. Bien au contraire, aucune femme ne souhaite être mariée sans que son futur époux ne se soit acquitté de cette obligation sociale, qui, du reste, est considérée comme déshonorante si elle n'a pas lieu. Toutes les couches sociales, sans distinction, du paysan dans les villages, du fonctionnaires, symbole de l'intellectuel et de l'esprit libéré, du magistrat et des gouvernants figures représentatives de la loi et garants de son respect, tou.tes sacrifient à cette tradition dans une impunité généralisée. Les propos du sociologue burkinabè Zakaria Soré, recueillis par le journal *Le Faso.net* à l'occasion d'un « café politique » le 9 décembre 2022, initié par l'Alliance pour refonder la gouvernance en Afrique, section du Burkina Faso (ARGA Burkina), et son partenaire, l'Institut néerlandais pour la démocratie multipartite (NIMD) :

> La Constitution burkinabè a été inspirée par celle française, alors que les réalités ne sont pas les mêmes, soulève le sociologue. « On s'est laissé à un moment embarqué par une dynamique qui n'est en réalité pas celle de nos populations » […] le Code des personnes et de la famille dispose à son article 244 que « le versement d'une dot, soit en espèces, soit en nature, soit sous forme de prestations de service est illégal », alors que dans les réalités de la société burkinabè, « aucune femme ne va accepter le mariage sans dot et aucun homme ne peut obtenir sa femme sans dot ». (O.L.O 2022)

Aussi, lorsque la sociologie qui prévaut n'est pas prise en considération, la volonté de faire respecter ou accepter certaines pratiques peut être perçue par les populations comme

une injonction, une contrainte à adhérer à une réalité que leurs consciences ont du mal à intégrer dans leurs repères culturels. Bien au contraire, cela contribue à renforcer la conviction selon laquelle la lutte pour la cause homosexuelle est une injonction de l'Occident, qui contraint les pays africains à l'adoption de lois. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'une certaine perception du recours au droit pour défendre et protéger les personnes LGBTQ+ en Afrique présente cette démarche comme une sorte d'impérialisme. L'analyse de Assoumba Bamba, dans sa réflexion *« Je suis gay : qui suis-je ? »*, s'inscrit dans une telle logique des choses. L'auteur estime que les lois adoptées en Afrique pour autoriser l'homosexualité comme une pratique sexuelle normale résultent d'un « impérialisme culturel » de l'Occident, et non pas comme la résultante d'un besoin réel des populations locales. Cet état de fait s'explique par l'ascendance occidentale sur les dirigeants africains, par les bourses que les Occidentaux contrôlent. Pour bénéficier des aides ou même d'une certaine protection de leur pouvoir, nombreux sont les dirigeant qui cèdent à de telles propositions et injonctions. En plus, l'auteur voit la justification de l'importation de telles pratiques dans un certain mysticisme, à travers des rites initiatiques, des sortes de sociétés secrètes d'obédience occidentale dans lesquelles se trouvent mêlés certains dirigeants africains :

> C'est certainement l'un des pouvoirs régaliens de l'État africain que de susciter des lois, mais encore faut-il que les populations se sentent concernées et suivent. [...] Tout le problème est là, : qu'un petit groupe d'hommes veuille en imposer à toute une société dans un domaine aussi décisif que celui du sexe au nom du droit au des minorités. La chose est d'autant plus délicate qu'il s'agit de l'orientation sexuelle des hommes de laquelle dépend l'avenir de la société. (Karamoko 2016 : 126-127)

Une telle perception durcit le ton et rend violentes les réponses antiLGBTQ+. D'ailleurs, on ne pourrait s'empêcher de faire le lien entre la montée des violences en Ouganda et au Cameroun, qui ont conduit respectivement en 2011 puis en 2013 aux assassinats de David Kato et d'Éric Ohena Lembemba. Les différentes résistances que l'on observe çà et là témoignent de l'inadéquation des lois avec les mentalités ou avec la réalité sociale. Ce manque d'ancrage laisse croire et donne raison à ceux qui pensent que ces lois ne sont qu'une promotion d'une pratique que l'Occident cherche à imposer aux Africains. Elles ne témoignent pas d'un processus qui vient valider ce que la conscience majoritaire partage, mais sont la manifestation du règne de l'hégémonie culturelle de l'Occident sur la culture africaine, en se servant du fallacieux prétexte des droits de l'homme, qui pourtant ignorent ou marginalisent certaines pratiques africaines (comme la polygamie, la polyandrie, le sorrorat, etc.) jugées pertinentes aux yeux d'une large majorité

d'Africains. Les violences exercées prouvent que l'existence des lois ne garantira pas forcément la protection des personnes LGBTQ+ en Afrique.

D'autre part, le recours aux Droits de l'Homme, même s'il est pertinent dans un projet de mobilisation en faveur de la défense et de la protection des minorités, n'est pas sans difficulté.

L'argument des Droits de l'Homme sonne comme une imposture, tant ils sont mobilisés et appliqués dans le contexte qui est celui de l'Afrique au sud du Sahara, sans aucune précaution pour les contextualiser, au nom de leur universalité supposée. Pourtant, tel que dit dans des propos antérieurs, l'universalité des Droits de l'Homme n'est pas vraie à tous égards au point de prétendre les appliquer sans nuance. Il y a lieu, lorsqu'on veut s'inspirer de modèles issus de leur usage dans des luttes, dans des contrées comme celles de l'Occident, il faut songer à ajuster les principes et valeurs de ces Droits à la réalité locale. À ce titre, la réflexion de Thula Rafaela de Oliveira Pires dans l'ouvrage *Pensée féministe décoloniale* (Carneiro et al., 2022) à propos des droits humains peut être édifiante.

L'auteure explique que, devenus hégémoniques à partir de la deuxième moitié du XXe siècle, les droits humains, par la défense de l'universel qui les caractérise, ont été considérés comme ayant la capacité de faire la promotion de conditions nécessaires à l'idéal d'une vie libre, égalitaire et digne. En plus d'être universels, la naturalité qui leur est attribuée a fait d'eux des droits anhistoriques, ce qui laisse entrevoir leur potentialité à satisfaire aux désirs de dignité et de plein développement de la personne humaine, et cela quel que soit le temps et les lieux.

Si l'enjeu reste noble, une certaine clairvoyance a manqué — à dessein ou par manque suffisant de discernement — conduisant à évacuer le débat de leur contextualisation suivant les spécificités des peuples et les époques.

Or, ils ont bel et bien des racines historico-géographiques et des fondements anthropologico-philosophiques (luttes politiques anglaises, françaises et nord-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles, et à la tradition théorique rationaliste de la modernité, qui s'articule avec le projet libéral-bourgeois de société). Cette première critique, si elle est prise en compte dans la mobilisation des droits humains dans la lutte en Afrique, pourrait produire plus d'effets, dans la mesure où elle pourrait introduire l'idée selon laquelle les droits de l'homme ne reflètent que la culture occidentale, les

valeurs de l'Occident que l'on cherche à perpétuer et à introduire en Afrique dans une insouciance totale vis-à-vis de celles du continent. C'est pourquoi la critique des droits humains apparaît pour l'auteure comme une critique de la cosmovision spécifique européenne et occidentale, qui cherche à s'imposer au reste du monde, dans une négation totale d'autres rationalités.

La deuxième critique que Thula Rafaela de Oliveira Pires porte sur l'universalité des droits humains est celle qui laisse penser que la norme d'humanité est quelque chose de figé.

En effet, l'universalité telle que déployée a laissé supposer une seule possibilité de nature humaine. Ainsi, on a pensé qu'une appréhension de cette nature garantirait de manière suffisante la protection de l'homme et lui assurerait une expérience humaine bien réussie. La visée de cet idéal est ce qui a conduit à la conception d'une norme d'humanité incapable de s'accommoder d'autres possibilités : « Le modèle de normalisation de la condition humaine choisi par la modernité fait référence au sujet d'origine européenne, masculin, blanc, chrétien, hétéronormatif, détenteur des moyens de production et sans handicap » (Carneiro et al. 2022 : 192). On pourrait donc envisager une certaine universalité des droits humains qui ajuste les valeurs et principes à la diversité des milieux. Des droits tels que la liberté, l'égalité, la sécurité, le bonheur et la dignité, reconnus comme universels, en ce sens que tout temps et partout, ils sont des aspirations de tout être humain. On pourrait cependant, reconnaître que, selon les sociétés et selon les époques, des différences sensibles, voire abyssales, peuvent se laisser observer. Le sentiment de sécurité ou d'insécurité n'est jamais le même : à une même époque, à des endroits différents, des hommes et des femmes peuvent ne pas être alignés sur la même perception de la sécurité. Il en est de même pour ce qui est du contenu de la liberté. Il n'est pas rare d'ailleurs que des conditions parfois considérées comme liberticides ou aliénantes ici soient ailleurs vécues et appréciées autrement. Les sociétés ne conçoivent pas la liberté de la même manière, alors même que l'idée et le désir de liberté restent constants et universels et propres à tous les humains.

Une approche de la multitude des contenus qui peuvent être donnés aux mêmes valeurs sied, au risque de tomber dans l'imposition d'un idéal particulier à d'autres mondes. Oui pour une universalité des droits humains, mais il faudrait prendre en compte la possibilité de contenus que peuvent avoir les valeurs en fonction d'autres expériences. Il s'agit d'être attentif à d'autres identités, d'autres cultures, bref, à l'intégrité et à la conscience d'être

de l'Autre. Il s'agit alors pour Thula Rafaela de Oliveira Pires d'une perspective qui propose une acception des droits humains qui les sortirait d'un certain purisme, selon elle, suivant le modèle de Herrera Flores : « un universalisme impur qui ne cherche pas la suppression mais l'entrecroisement. Une proposition qui n'est ni universelle ni particulariste, mais interculturelle ». (Carneiro et al. 2022 : 196) En effet, selon Herrera Flores, les droits humains sont des réalités culturellement produites, ayant une force humaine de transformation et de changement en faveur de la prise en compte de la dignité.

Il pose sa vision des droits humains en opposition aux essentialismes et aux formalismes d'obédience libérale occidentale et à la perspective juridico-formelle qui ont soutenu et justifié tous les projets funestes de l'Occident avec un objectif précis : « L'objectif est de refonder les bases des droits humains à partir d'une notion d'humanité qui nous concerne, qui soit capable de nous toucher, et qui ne reproduise pas la colonialité de l'être, du savoir, du pouvoir et de la nature » (Carneiro et al. 2022 : 200-201).

C'est une approche des droits humains qui est proposée en ayant conscience de l'interconnexion étroite des problèmes de la société (problèmes socio-culturels, politico-économiques), sachant que la culture doit s'entrevoir en connexion avec les stratégies d'action sociale qui doivent répondre aux problèmes en tenant compte du contexte. Autrement dit, en l'absence d'une reconnaissance de la possibilité de l'expression diverse que peuvent avoir les droits humains, on tombe dans l'imposition d'une idéologie dominante. Mieux encore, Thula Rafaela de Oliveira Pires pense qu'une telle approche des droits humains fait que la reconnaissance ne se limite pas aux choses comme la propriété et les prérogatives, mais s'étend jusqu'à l'individu en tant que sujet, en embrassant son existence tout entière, son estime de soi, et fondamentalement son identité.

Il semble que le recours à l'analyse et la critique que dresse Thula Rafaela de Oliveira soit assez pertinente dans l'approche des droits humains dans une perspective de défense et de protection des minorités en contexte d'Afrique subsaharienne**.** La valeur de la critique décoloniale des droits humains se révèle comme une œuvre d'importance, en ce sens qu'elle apporte un fléchissement de la vision et de l'ambition hégémonique que l'Occident a longtemps propagée, et qui fait qu'on est aujourd'hui, en Afrique ou ailleurs, soupçonné toutes les fois que l'on évoque les droits humains pour défendre une cause aussi polémique que celle des minorités. S'il faut donc prendre pour modèle les luttes

occidentales, il y a lieu de s'en servir comme d'une expérience particulière et non générale qui pourrait s'appliquer sur d'autres terrains de luttes comme en Afrique, sans se rappeler que le contexte et l'histoire de chaque peuple sont fortement importants dans la détermination des moyens et des stratégies de luttes. Le risque d'échouer ou même de dégrader la quiétude très précaire est encore élevé, surtout si l'on transpose les acquis historiques des luttes occidentales pour en faire des revendications dans le contexte qui est celui de l'Afrique au sud du Sahara, et cela même au nom des droits humains. Sur un terrain de lutte comme celui de la lutte contre l'homophobie, la nature du sujet et la situation actuelle des institutions contraignent à faire preuve d'ingéniosité et à un long travail en amont.

6.2 IDENTIFIER LES DÉFIS, PRÉPARER LES RÉPONSES

Les défis font partie des réalités auxquelles on est appelé à faire face dans toute entreprise de lutte ou de combat. Cela est un fait et un préalable qu'il faut avoir à l'esprit. Les identifier permet déjà de savoir et de mesurer ce qui est en jeu, d'intégrer dans son état d'esprit la rudesse de la tâche, mais surtout de pouvoir adopter les postures, les moyens ou stratégies à même d'être en phase avec ces défis. Sur le terrain de la lutte contre l'homophobie en Afrique subsaharienne, le tabou qui caractérise le sujet de la sexualité homosexuelle et l'impréparation des institutions à juguler les problèmes que soulèvent ce sujet sont entre autres défis en la matière qui méritent une certaine attention.

6.2.1 L'homosexualité, un sujet tabou

Le mot « tabou » peut être polysémique selon ses usages. On peut faire la remarque aussi selon laquelle, en tant que fait social, la littérature est assez abondante sur le sujet, rendant parfois très complexe et diverse la saisie du concept. Néanmoins, on s'intéressera à quelques sens qui seront simplement utiles aux analyses que nous envisageons d'entreprendre en articulation avec le sujet de l'homosexualité. Dans l'ouvrage « *Le tabou : une étude sociologique* », Webster et al. (1952) offrent certains sens que peut prendre le mot tabou dans les sociétés dites « primitives ». C'est ainsi qu'en Polynésie le *tabu* renvoie au « sacré » sans aucune connotation morale. En tant que « sacré », il exprime une relation avec les divinités, il fait une part claire entre ce qui est ordinaire et ce qui n'est pas de cet ordre. En rapport avec le « sacré », il peut parfois signifier « dévoué »

dans la mesure où il désigne des choses, des personnes auxquelles on dévoue un certain respect, adresse des vœux, etc. Le tabou dans certains dialectes se trouve exprimé par le mot « *rahui* » qui désigne la prohibition. Dans ce cas, lorsqu'il est employé, c'est dans l'intention de désigner ce qui sort du général, du commun, étranger ou impropre.

En Afrique, précisément à Madagascar, les auteurs laissent entendre que tabou renverrait au mot « *Tady* », qui est utilisé pour exprimer toutes les actions qui sont considérées comme contraires aux bonnes manières. En tant que telles, elles ne peuvent que susciter que la désapprobation populaire. Il exprime également des actions qui offensent les ancêtres et exposent par ce fait à un châtiment surnaturel. Chez les Tswana et autres tribus apparentées, notamment dans le protectorat du Bechuanaland, « *moila* » est le mot correspondant à tabou. Il signifie « chose prohibée ». Il peut être appliqué à tout acte interdit, quelle qu'en soit la sanction : « On l'emploie plus particulièrement à propos des prohibitions dont l'inobservation est automatiquement suivie de ses conséquences, sans intervention directe » (Webster et al. 1952 : 15).

De son côté, Ritimo (2018), en tant qu'acteur de terrain, dans un guide intitulé *« Droits humains et sujets tabous : l'ECSI peut-elle parler de tout ? »*, offre une définition non moins pertinente. En effet, y est considéré comme tabou, lorsqu'à l'échelle d'un groupe, c'est-à-dire, en lien avec la collectivité, une société, une classe, un sujet est pressenti comme étant dangereux pour la cohésion, pour la bonne entente et le vivre-ensemble de manière générale. En gros, un sujet est tabou, dans ce sens lorsqu'il qui divise, fâche, fait peur, provoque polémique et divergence. Dans ce sens, le sujet tabou est comme une boîte de Pandore, dont on craint la non-maîtrise de la libération de la parole à son sujet à tel enseigne que l'on privilégie le silence des opinions, surtout l'opinion publique à son propos.

Il faut souligner que les pays africains, avant d'entrer dans l'ère des États modernes qui fonctionnent par un système de lois positives, connaissaient les coutumes comme formes de règles qui régissaient les conduites et définissaient les manières de vivre ensemble. Ces coutumes définissent les conduites qui sont acceptables, approuvées ou désapprouvées et entretiennent un fort lien avec des croyances. Ces coutumes n'ont cessé de se transmettre même si des événements historiques ont engendré à certains moments des perturbations. L'engagement dans les formes de l'État moderne a certes relégué aujourd'hui au second rang le recours à ces coutumes dans la gestion de la vie publique,

et même parfois privée, des citoyens, mais celles-ci continuent d'avoir leur influence dans la vision du monde, dans les conduites à l'échelle du/des groupe.s. En Afrique, les ordres se côtoient et agissent sur les conduites des femmes et des hommes. Il faut même dire qu'en manière d'échelle des valeurs, la référence aux coutumes est un réflexe presque naturel et relève d'une grande importance. Les faits désapprouvés entrent dans le champ de l'interdit, du prohibé. Leur transgression entraîne des sanctions selon le degré de réprobation du fait concerné. Pour Webster et al., il existe deux niveaux de sanctions selon la nature du fait : des sanctions directement appliquées, telles que le lynchage (par exemple pour la sorcellerie ou l'inceste dans certaines sociétés), ou indirectement par les autorités judiciaires en la matière. De telles sanctions sont intrasociales. Certaines sanctions sont extrasociales. Il s'agit généralement de ces types de transgressions qui suscitent la colère des êtres spirituels tels que les divinités, les ancêtres, et qui appellent des châtiments pouvant prendre la forme de maux quelconques.

Par ailleurs, il y a de ces restrictions dont la transgression n'est pas punie directement par un agent. De telles sanctions sont qualifiées de sympathiques, parce qu'impersonnelles. Dans sens Webster écrit :

> Dans de pareilles restrictions, impossible de trouver la moindre trace d'une action punitive exercée par un agent, quel qu'il soit ; c'est le fait même de commettre l'acte prohibé qui déclenche la sanction, la peine. A nos yeux, la connexion causale entre l'infraction et ce qui la suit est imaginaire ; pour le sauvage, elle est aussi réelle que les êtres spirituels dont la présence et l'activité ne soulèvent à ses yeux pas le moindre doute. Pour caractériser des prohibitions ainsi pourvues d'une sanction tout impersonnelle, on dira qu'elles sont de nature sympathique ; elles impliquent, en effet, que les choses présentant entre elles quelque ressemblance ou analogie peuvent agir l'une sur l'autre à distance, de par une secrète sympathie. En dernière analyse, ce sont des prohibitions tout aussi impersonnelles que leur sanction, mais procédant de la croyance qui veut que de leur infraction résulte automatiquement pour le coupable une position des plus graves, car il devient « tabou », il est placé dans un « état tabou » ; or, cette condition n'est autre que l'impuissance rituelle, dangereuse pour lui-même et souvent aussi pour autrui. Excepté le cas où il en serait relevé, affranchi, par des mesures appropriées — mais qui ne sont pas toujours efficaces — la mauvaise fortune tombera lourdement sur lui et risquera de frapper aussi les siens. […] Quelles que soient les conséquences de l'infraction, il y a accord unanime sur leur réalité et sur la possibilité de leur caractère effroyable. (Webster et al 1952 : 12)

La nature de telles prohibitions ainsi que leur gravité en termes d'impact, à savoir, la maladie, la mort, ou toute autre situation extrêmement grave les élèvent au rang de tabou. C'est pourquoi, il est de fortement exigé de chacun.e dans les sociétés ayant égard aux coutumes, un respect de tout ce qui est tabou et d'inscrire ses actions dans le sens de l'évitement rigoureux de toute transgression des restrictions, pour le bien de l'individu aussi bien que des autres membres de sa communauté. Car, en effet, selon la hiérarchie

des prohibitions, leurs conséquences immédiates ou indirectes peuvent aller de l'individu particulier qui commet l'infraction jusqu'à la collectivité tout entière. Ainsi, que le tabou relève du « sens commun ou du superstitieux », ce qui importe, c'est l'attention portée à sa dimension utilitaire. La réflexion de Webster évoque une autre réalité qui est très souvent mise en lien avec le tabou : il s'agit de l'occultisme. Cet occultisme fait résider un pouvoir mystique dans un objet, dans une chose, dans une personne, dans une pratique, etc. Des réalités ainsi déclarées tabous deviennent alors potentiellement remplies d'une certaine puissance (bienfaisante ou maléfique), avec lesquelles entrer en contact par quelque moyen (contact corporel ou sensoriel), surtout corporel, procure ou affaiblit la puissance. Ce qui revient à dire qu'il y a deux ordres à distinguer : le tabou qui décrète une réalité comme impure et celui qui consacre une réalité comme sainte ou sacrée. Dans tous les deux cas, un contact avec l'un ou l'autre déclenche un pouvoir correspondant.

Au regard de la portée des tabous, ainsi que des conséquences de leur infraction, il est procédé avec soin leur transmission à la connaissance à chacun.e des membres du groupe. Ainsi, les rites d'initiation sont-ils des sortes d'écoles réservées à l'apprentissage dont bénéficient les jeunes par l'intermédiaire des anciens. De là, il.elle.s acquièrent et intègrent le fait que l'autorité du tabou est sans égale :

> Avec l'autorité d'un tabou ne saurait rivaliser celle d'aucune autre prohibition. On n'en fait l'objet d'aucune réflexion, d'aucun raisonnement, d'aucune discussion. Un tabou se résume simplement en une interdiction impérative : « tu ne dois pas », en présence du danger appréhendé. Que telle ou telle infraction de la prohibition ait été bien intentionnée ou fortuite, cela n'entre pas en ligne de compte. Aucun adoucissement aux sanctions ne viendra correspondre soit à l'ignorance de celui qui a violé le tabou, soit au louable propos qui fut le sien. (Webster et al 1952 : 30)

Il faut dire que le tabou leur est enseigné tel un dogme, ce qui fonde les croyances qui gravitent autour de celui-ci et l'omniprésence dans les esprits de la crainte de l'enfreindre. L'école de l'initiation donne aux futurs adultes les informations et les attitudes correctes à garder à l'esprit qui devront désormais leur servir de cadre de référence. Il.elle sait quand et où parler de certaines de choses, connaît les conduites qui sont dangereuses pour lui-même ainsi que pour les membres de son groupe ou de sa famille, sait ce qui accroit ou diminue sa puissance.

En Afrique, d'une manière générale, existent beaucoup d'interdictions s'exprimant sous forme d'interdictions simples et de prohibitions ayant rang de tabou. En ce qui concerne les tabous de la sexualité, ils sont très courants. Certains de ces tabous présentent parfois le contact sexuel entre l'homme et la femme, dans certaines circonstances, comme

pouvant être dangereux pour l'individu lui-même ainsi que pour les personnes de son entourage. Dans les organes génitaux résident, selon beaucoup de croyances, une certaine puissance mystique qui soustrait le contact sexuel et les échange de fluides séminaux à l'ordre de la banalité. Si de telles conceptions gravitent autour de la sexualité entre femme et homme, on peut se faire une idée de la manière dont sont perçues les autres pratiques considérées comme sortant de l'ordinaire, de la normalité. Pour faire le lien avec l'homosexualité, il faut dire que le tabou de celle-ci est très souvent ancré dans une logique occulte qui fait qu'en parler ou la pratiquer devient fortement réprouvé. À ce titre, la logique du caractère mystique peut justifier le caractère tabou de l'homosexualité. De nombreux travaux, pour ne citer que ceux d'Evans-Pritchard (1973 ; 2012) et de Gueboguo (2006), ont montré la place et le sens des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe dans les rites. C'est ainsi que les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe qui avaient cours pendant les phases d'initiation et avaient pour vocation de transmettre des forces mystiques aux initié**.**es. Par exemple, en Zambie, dans le Nord-Ouest, le *Mukanda* (rite de circoncision des garçons) était pratiqué à l'occasion de l'initiation des jeunes garçons : il est dit que les jeux érotiques auxquels les circoncis s'adonnaient en se servant du pénis des initiateurs étaient un moyen de transmettre, par une certaine force surnaturelle, la vigueur physique et sexuelle des initiateurs aux initiés. Chez les Luvale/Balovale, Chokwe, Luchazi, Lucho et Lunda, il était dit que ces jeux érotiques transmettaient aux circoncis une puissance qui accélérait leur guérison post-circoncision et aidaient à la croissance de leur sexe, à l'instar de ceux des leurs initiateurs. Il en est de même pour certains peuples chasseurs de la région de la Guinée équatoriale qui voyaient dans ces échanges sexuels une transmission du pouvoir de la chasse et du renforcement des jeunes initiés. Il était donc très généralement admis que ces pratiques, qui permettaient des échanges de fluides, oralement ou analement, étaient des occasions symboliques de transmission du pouvoir aux jeunes, de captation des secrets détenus des plus anciens par les plus jeunes.

Aussi, de façon répandue en Afrique, comme le montrent Christophe Cassiau-Haurie et Sylvestre (2009), Crémieux (2013) pour le cas du Sénégal, Gueboguo (2006) et Awondo et al. (2013) pour le Cameroun, du Gabon, de la Guinée Equatoriale (le groupe Pahouin), il est fait le lien entre l'homosexualité et le pouvoir (financier ou politique). Les rapports sexuels entre les hommes étaient considérés comme des moments de partage d'une

certaine puissance, qui peut être celle d'une force mystique dont la vertu est d'enrichir ou d'acquérir de l'autre une force qui rendrait fort, charismatique et imposant respect et peur.

À l'analyse, on peut considérer que les résistances à l'homosexualité dans sa forme contemporaine, dans le contexte de l'Afrique subsaharienne, ne sont donc pas sans lien avec la question du tabou. En effet, apparue comme une sexualité ordinaire qui se veut exprimer désormais à égalité avec l'hétérosexualité, elle est, d'une part, vécue par certains comme une banalisation d'une pratique qui était — et qui doit rester — dans le cadre strict et circonstancié des pratiques rituelles. En dehors de ce contexte, parler de cette pratique, la vivre publiquement peut être considéré comme une transgression d'une extrême gravité. Il est d'ailleurs coutume que chez les initiés qui font l'expérience de cette pratique, qu'elle reste dans l'ordre du secret. Car tout ce qui se passe au cours de l'initiation dans les bois, reste dans les bois, ou ne peut faire l'objet de discussion qu'entre initiés exclusivement. Que l'on vienne à faire des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe une affaire publique, une sexualité banale qui les débarrasse de ce côté mystique qui l'entoure, c'est faire d'elles un phénomène tout à fait nouveau, dans lequel même les sociétés qui les pratiquaient ou les pratiquent ne se reconnaissent pas. D'autre part, la résistance peut se justifier dans le fait que l'homosexualité, dans le contexte des pratiques occultes, est une forme de sexualité transgressive. En tant que tabou, sa transgression n'est pas donnée à tout le monde et à n'importe qui. De fait, il est connu que la transgression de certains tabous comme l'inceste (Webster et al. 1952), le travestisme (Evans-Pritchard 1973) ou le sexe avec une personne de son sexe est l'un des moyens par lesquels certains individus acquièrent une certaine puissance qui fait d'eux des hommes ou des femmes hors du commun. En tant que telle, cette transgression est strictement réservée et ne peut être accessible à toute personne.

Dans ce contexte où la pratique homosexuelle prend un tout autre sens que l'expression d'une sexualité, il est précautionné d'avoir à l'esprit et dans les actions engagées pour défendre la cause des personnes homosexuelles ce paramètre spécifique. Car, les réactions homophobes, parfois, sont loin d'être une haine pour la personne homosexuelle, mais prouvent une volonté acharnée de préserver une pratique perçue comme devant rester secrète, réservée à des personnes exceptionnelles, dans des contextes particuliers, contrairement à la tendance en œuvre qui veut la démocratiser, faire d'elle un sujet public. Lorsqu'une pratique, choque et scandalise, s'engager à défendre l'idée de laisser libre cours à son expression l'est encore plus. La force d'influence des acteur.rices à l'ombre

opposés à l'homosexualité sur les forces organisées antiLGBTQ sur terrain puis la place importante des tabous imprimés dans les esprits sont des facteurs à prendre en considération en vue de mieux organiser les discours et les actions, au risque de voir la bonne intention produire des effets nuisibles.

La sensibilité du sujet, ajoutée aux contextes politiques et institutionnels assez volatiles, même lorsqu'il existe des fondements légitimes et légaux qui peuvent sous-tendre la défense de la cause, imposent d'avoir une bonne marge de subtilité dans la lutte.

6.2.2 Luttes et réalité des institutions

Le défi institutionnel fait partie des réalités auxquelles se heurtent aujourd'hui les luttes proLGBTQ+ sur le terrain. L'organisation des acteur.rices, en réponse aux violences (discriminations, rejet, agressions physiques ou verbales, viols, etc.) faites aux personnes LGBTQ+, manque et manquerait d'efficacité en l'absence d'une intégration de ce paramètre dans les actions entreprises. Car il faut le dire, l'engagement sur le terrain est très souvent en disjonction avec les institutions, notamment celles des instances de socialisation et juridiques, ces deux domaines formant la colonne vertébrale sans laquelle tous les efforts manqueraient de produire des résultats positifs.

L'hétéronormativité des instances de socialisation : Ailleurs comme en Afrique, les instances de socialisation ont une grande importance dans la fabrique des mentalités et le modelage des conduites. Qu'il s'agisse des instances traditionnelles telles que la famille, le groupe de pairs ou des instances modernes, à savoir l'école, les médias, la vérité constante et commune est celle de l'hétéronormativité qui les décrit. Peut-être serait-il intéressant de faire un petit détour pour montrer comment certaines de ces instances façonnent les identités et contribuent à ancrer en nous des conduites, des grilles de jugement toujours binaires.

Primo : la famille et la construction des identités**.** Le rôle de la famille dans la construction des identités de genre et de l'orientation sexuelle est non négligeable, comme le montrent les propos de Marie. En effet :

> Les familles sont constituées, dans leurs fondements mêmes, par les problématiques de genre. […] Les enfants sont pour l'essentiel éduqués au sein de familles hétérosexuelles selon des normes également sexuées définissant le « féminin » et le « masculin » comme deux éléments naturels et complémentaires de la nature humaine. […] La définition et la

> répartition des rôles familiaux entre les deux membres du couple suivent des règles éminemment genrées.(Marie 2019: 62-63)

Le rôle de la famille est même très considérable si l'on sait qu'elle est par excellence le milieu et le cadre initial dans lequel les enfants sont façonnés, moulés par l'intériorisation de tout un ensemble de valeurs, de conduites, de comportements spécifiques selon le sexe avec lequel ces enfants viennent au monde. La famille est alors celle qui est chargée de donner à l'enfant l'éducation primaire, qui est poursuivie par d'autres dispositifs plus tard. En tant que telle, à travers les parents, elle est le reflet de la société par l'incarnation de ses valeurs, de ses normes, qu'elle transfère soigneusement et rigoureusement aux enfants, futurs membres de la société.

Si le sexe biologique peut avoir des effets sur le corps, il reste, d'une part, que les attitudes et les aptitudes auxquelles ces corps sont appelés à satisfaire résultent d'un conditionnement social que la famille amorce, et, d'autre part, qu'ils sont exercés à des normes auxquelles ils doivent être soumis. La mère et le père, selon le sexe biologique de l'enfant, le soumettent à une éducation spécifique, suivant des « dispositions » genrées**,** terme de Bourdieu, qui conditionneront sa façon de penser, de se comporter, de faire, de dire, etc**.** Les parents, d'une manière directe très souvent et parfois indirecte, administrent une éducation « genrée » aux enfants. Comme le souligne Lippe :

> […] différentes études montrent que l'entourage adulte ne s'adresse pas de la même façon à un bébé fille ou garçon ; il lui attribue d'emblée des caractéristiques de son sexe et interprète ses comportements en fonction de ces caractéristiques. De plus, les parents, surtout pour les garçons, font preuve d'un renforcement positif lorsque l'enfant entreprend des actions correspondant à son sexe et le découragent dans l'action inverse. L'enfant, par amour pour ses parents, aura à cœur de les satisfaire, mais aussi de leur ressembler. (Lippe 2016 : 32)

Certaines attitudes telles que la soumission, la timidité, qui sont généralement attendues des enfants de sexe féminin n'ont rien de naturel. Dans la société burkinabè de façon générale, et plus spécifiquement dans les groupes ethniques « mossés », la jeune fille est éduquée, par exemple, à saluer les hommes dans une position accroupie ou à ne pas fixer les hommes du regard lorsqu'elle doit s'adresser à eux. Cela vise justement à la préparer à la soumission et au respect du sexe mâle, donc à l'homme auquel elle est appelée à être soumise. Les mêmes attitudes ne sont pourtant pas attendues du jeune garçon. Il est vrai qu'il est attendu des garçons de la soumission et du respect, mais cela ne leur est pas inculqué de la même manière. Il est possible, par exemple, de voir des hommes accroupis pour saluer une personne âgée (un vieillard uniquement) ou une personne incarnant une certaine autorité ; cependant, cela n'est pas généralisé comme c'est observé chez les

femmes, qui doivent avoir cette attitude devant tous les hommes. La famille a donc indéniablement une influence sans précédent sur la construction de l'identité de genre de l'enfant, par une répétition au quotidien de pratiques, de discours et d'incitations :

> Elles (les familles) participent de fait à la construction de filles et de garçons dès le plus jeunes âges, d' « habitus sexués », qui fonctionnent comme autant de dispositions à agir, à faire qui s'activent et se réactivent tout au long de leur vie. Les enfants intériorisent ainsi les différences sexuées à travers les pratiques et les discours quotidiens des parents, des frères et des sœurs, des tantes et des oncles, des grands-pères et des grands-mères[…] (Marie 2014 : 36)

La part construite des identités est vraie, d'autant plus que scientifiquement, la part innée est moins corroborée si l'on croit aux travaux de Laufer et Rochefort (2014). En effet, ces auteures reposent leur argumentation sur trois preuves que sont :

1. La construction du cerveau de l'enfant : dès la naissance, les enfants n'ont pas un cerveau définitivement formé. Il est démontré que seulement 10 % des milliards de neurones qui constituent le cerveau sont mis en place. Tout le reste des connexions se fait plus tard grâce à l'interaction que l'enfant aura avec son environnement familial et son milieu social. Ce qui laisse dire que le cerveau n'est pas sexué.

2. La plasticité cérébrale : des recherches récentes à travers l'IRM montrent que le cerveau se forme par apprentissage et par expériences vécues. En d'autres termes, chaque sujet, qu'il soit femme ou homme, est déterminé par les apprentissages qu'il acquiert et intériorise, et par son histoire, entendue comme somme de ses expériences. Par conséquent : « […] aucun cerveau ne ressemble à l'autre, et les différences entre cerveaux de même sexe sont plus prononcées que celles entre sexes différents » (Laufer et Rochefort 2014 : 75).

3. L'inséparabilité de l'inné et de l'acquis : la structure intime du cerveau révèle qu'il est le reflet des vécus de l'individu. Si à la naissance le cerveau est potentiellement constitué à la connectivité des neurones, il n'en demeure pas moins que cette potentialité ne devient acte que par les apprentissages et les vécus.

Il faut se convaincre alors que l'identité sexuée ainsi que les futures valeurs auxquelles l'enfant aura à se référer se construisent de façon interactive dans un environnement familial, culturel et social, jusque-là, en contexte africain, très hétérosexué et patriarcal, qui fait prendre conscience à l'enfant de son sexe, des goûts, des habitudes et des normes que la famille, la société considèrent comme conformes. L'identité de genre et l'orientation sont simplement une construction sociale (Baugnet 1998), née d'une

interaction de l'individu avec le collectif, le groupe, l'environnement. Dans ce sens, l'identité et l'orientation sont assignées et doivent être entendues comme une injonction sociale. C'est pourquoi, même dans le processus de l'éducation de l'enfant, on n'est pas préoccupé par sa personnalité ou son individualité. Le plus important étant de réussir à le rendre conforme à une identité collective, comme il est perceptible dans l'éducation traditionnelle au Burkina Faso de façon particulière, mais en Afrique subsaharienne de façon générale. On peut lire à ce propos chez Paré-Kaboré :

> Badini traitant du cas spécifique des Moose du Burkina Faso, observe qu'on n'y parle véritablement d'éducation qu'après le sevrage de l'enfant. Avant le sevrage, on est surtout à l'écoute de l'enfant, de son individualité. Après le sevrage, il est vraiment question d'éducation, la priorité étant de conformer le comportement de l'enfant aux valeurs et normes sociales […] (Paré-Kaboré 2013 : 22)

La famille (la mère, le père, les sœurs, les frères, etc**.**) a un rôle prépondérant dans la construction de l'identité de l'enfant et de ses échelles de valeurs. Par exemple, comme le montre Héritier **(**2014**)**, les attitudes adoptées par les adultes, l'entourage social : d'abord, le fait de connaître le sexe de l'enfant oriente leurs représentations. À ce titre, le sexe est organisateur de la conduite des parents. Aussi, les univers dans lesquels les enfants évoluent sont différenciés selon le sexe. Ces différenciations sont accentuées dans le cadre des relations entre parents et enfants, notamment dans le choix des objets, l'encouragement des parents dans les pratiques éducatives et les conduites considérées comme adaptées au sexe des enfants. En dehors des règles de conduite basiques et des valeurs communes à tous les membres de la société, les autres règles, valeurs et attitudes sont enseignées par la mère et les sœurs, et par les pères et les frères, selon que l'enfant soit femelle ou mâle. Au Burkina Faso, par exemple, dans les familles, jusqu'à l'adolescence, les enfants femelles sont toujours avec les mères et sœurs, et les mâles avec les pères et frères. En effet, il est de pratique que les femmes et les hommes ne partagent pas les mêmes espaces, et cela même au sein de la famille. Même si la structure actuelle de l'organisation connaît des mutations, de sorte qu'on peut voir se dissiper progressivement cette donne, il reste tout de même prégnant que le père et les frères ne se mêlent pas de l'éducation des filles, et vice-versa. Ainsi, le garçon apprend avec son père et ses frères tout ce qui lui est nécessaire pour devenir un homme.

Les familles ont été et sont aujourd'hui encore le lieu de perpétuation de cette éducation selon les sexes. Malgré les changements qui affectent la société contemporaine, il ne faut pas se leurrer : l'éducation familiale, très sexuée, hétéronormative, demeure persistante

et continue à avoir son écho. Selon Pourtois, Desmet et Lahaye (2008), de façon factuelle, on peut voir que l'éducation familiale est affectée par des changements, mais en réalité, il y a une certaine « continuité structurelle » qui fait que des habitudes persistent : « Toutefois, des zones d'habitudes familiales restent bien ancrées dans la continuité et se perpétuent à travers les générations, révélant ainsi la ténacité des schèmes anciens incorporés » (Pourtois, Desmet et Lahaye 2008 : 93). Autrement dit, le modèle éducatif de transmission des habitudes des familles reste difficilement perméable à une mutation profonde. La même logique de la fabrique des identités prévaut en ce qui concerne les instances modernes de socialisation.

Secundo : les instances modernes de socialisation. Par instances modernes de socialisation est désignée toute institution ou tout autre canal, outre que la famille, les pairs, l'environnement socio-culturel, etc**.** Pour ce qui est de ces instances modernes, nous accorderons ici une attention particulière à l'école et aux médias, dans la mesure où ceux-ci sont deux pôles ayant une prégnance à la fois directe et indirecte, qui n'est plus à démontrer en matière d'inculcation des connaissances, de valeurs, de comportements, d'habitudes.

De l'école, on peut dire sans abuser qu'elle est le lieu de renforcement des identités binaires. Elle est bien entendu un cadre de transmission de savoirs, de savoir-faire, de savoir-être, de savoir-vivre, etc**.** Si elle est reconnue en tant que telle et répond à ces attentes de la société, il reste tout de même qu'elle est, de façon souterraine, un lieu de continuation et de renforcement des comportements et valeurs « genrées » dont les bases ont été jetées par les familles, les pairs (Marie 2014). Dans la même logique, Mosconi et al**. (**2004**)** démontraient que l'école, de façon implicite, est le lieu de reproduction des « stéréotypes de sexe ». De fait, leurs travaux, basés sur de la psychologie sociale cognitive, montrent que les humains ont toujours tendance à organiser le monde — surtout le monde social — en le catégorisant ; cette catégorisation étant primitivement fondée sur le sexe. Ainsi, ces stéréotypes influencent les groupes en présence à l'école. Cette influence se justifie par le fait que les stéréotypes conditionnent la formulation d'attentes, de pensées. De même, ces stéréotypes entraînent l'introduction d'une hiérarchie de valeurs entre les sexes, entre le féminin et le masculin. C'est pourquoi : « En particulier, à l'école, les stéréotypes orientent les interprétations, les jugements, les attentes et les conduites des élèves et des enseignants » (Mosconi et al. 2004 : 444).

À l'école, deux entités entrent en jeu dans le façonnement sexué : les enseignant.es et les élèves eux-mêmes. Pour les premiers, il faut dire qu'ils n'adoptent pas toujours les mêmes attitudes avec les élèves garçons et filles. En termes de comportements, les enseignant.es ne portent pas toujours la même attention aux élèves des deux sexes. Il.elle.s accorderaient plus d'attention, par exemple, aux garçons, sur la base de stéréotypes : les garçons aimeraient moins l'école ; l'indiscipline est signe de vivacité chez le garçon, ce qui est rejeté lorsqu'il s'agit de la fille. À ce titre, il.elle.s sont généralement très tolérant**.es** envers eux, et de ce fait, sont plus favorables à ces derniers. Pour les élèves eux-mêmes, le constat est que l'école leur offre un cadre idéal de fabrique et de mise en place progressive de comportements sexués. Selon Mosconi et al. (2004**)**, à travers ce qui est nommé « les relations entre les pairs », les élèves constituent eux-mêmes des acteurs qui renforcent les stéréotypes « bicatégorisés ». C'est ainsi que les élèves garçons dominent l'espace : ils occupent généralement le centre de la cour de l'école avec des jeux très dynamiques. Lors des jeux ou des activités sportives, les élèves garçons et filles ne sont toujours pas soumis aux mêmes jeux et sports. Les garçons jouent au foot, au basket, etc**.**, et les filles, à la danse, à la gymnastique, etc**.**

Même si, au nom de la mixité, on voit de plus en plus filles et garçons prendre part aux mêmes jeux ou activités sportives comme le foot, le basket, le taekwondo, **etc.**, il faut avouer qu'il n'est pas attendu d'eux des performances ou même des qualités réciproques. De ces constats, Mosconi et al. (2004) tirent la conclusion suivante : Ainsi, les garçons apprennent à l'école à s'exprimer, à s'affirmer, à contester l'autorité de l'adulte ; les filles, à se limiter dans leurs échanges avec les adultes, à « prendre moins de place », physiquement et intellectuellement, à être moins valorisées par les adultes, à se soumettre à leur autorité, à moins exprimer publiquement leur pensée, et à supporter, sans protester, la dominance de certains garçons. À travers ces expériences, les garçons apprennent à l'école qu'une place dominante leur est reconnue, et les filles qu'elles ont une place seconde et secondaire. En clair, les relations entre les pairs à l'école renforcent, d'une part, la « visibilisation » des garçons, leur virilité, leur statut de dominants, tandis que, d'autre part, elles renforcent l'invisibilisation, la soumission et la docilité des filles. C'est donc dire que l'école participe à continuer ces conceptions de la féminité et de la masculinité, à faire des femmes et des hommes, en développant chez les élèves filles et garçons des comportements et des aptitudes dits « conformes à leur sexe biologique ».

Par ailleurs, il faut dire que l'école, à travers les contenus enseignés, façonne l'image sociale que les enfants se font d'eux-mêmes (des pratiques langagières, la bicatégorisation des métiers selon le sexe, les programmes, etc.). De tout ce qui est enseigné, on ferait une erreur gravissime si l'on passait sous silence le rôle de la pratique langagière à travers la grammaire. Entre la langue et le genre existe un rapport dialectique qui assoit silencieusement chez les enfants une certaine hiérarchisation implicite des sexes. Laufer et Rochefort (2014). À l'école, l'accent est fortement mis sur les hommes, construisant ainsi dans l'imaginaire des apprenants que les hommes ont constitué et constituent aujourd'hui encore les êtres dominants. C'est donc une invisibilisation consciente ou inconsciente des femmes qui est en œuvre dans les contenus d'enseignement, une sorte de contenu d'enseignement « androcentrique ».C'est dire alors qu'au-delà du « curriculum formel » construit à partir des programmes, l'école construit un « curriculum caché » à travers des contenus implicites des savoirs scolaires et des manières dont les enseignant.es se conduisent envers les enfants ; toute chose qui participe à la fabrique d'un « curriculum réel » des apprenants (compétences, connaissances, aptitudes, valeurs, etc.) qui n'était pas la finalité visée par les programmes officiels.

En plus de l'école, il y a la socialisation par les médias. On peut définir la socialisation selon les termes de Frau-Meigs :

> […] comme un processus d'apprentissage et d'intégration sociale par la médiation des autres et par la réflexivité. Selon Georg Simmel, elle est le résultat d'un système d'interactions successives entre sujets, qui développent la sociabilité, vue comme différents types d'apprentissages nécessaires au lien social et notamment à trois besoins cognitifs de base : le besoin d'inclusion (attirer l'attention des autres par la communication), le besoin de contrôle de soi (acquérir l'autonomie pour se sentir en sécurité et passer à l'action) et le besoin d'attachement (établir des liens d'affection).(Frau-Meigs 2011: 40)

Cette définition met en évidence cette réalité selon laquelle le lien social est rendu possible uniquement grâce à des apprentissages qui débouchent sur l'intériorisation de certaines valeurs, habitudes, comportements que la société considère comme indispensables pour faire de l'individu un être social conforme à ce qu'elle pense être son identité. Cette conformité s'acquiert certainement de façon continue. En d'autres termes, la socialisation est une construction, une fabrique d'un sujet social. Cette construction se fait toujours de façon située, certes, mais reste très généralement fidèle aux standards bipolaires (c'est-à-dire une vision dichotomique des rôles sociaux selon le genre, par exemple). On trouve une telle définition de la socialisation chez Guérandel et al. :

> La socialisation comme “l’ensemble des processus par lesquels l’individu est construit – on dira aussi ‘formé’, ‘modelé’, ‘façonné’, ‘fabriqué’, ‘conditionné’– par la société globale et locale dans laquelle il vit, processus au cours desquels l’individu acquiert – ‘apprend’, ‘intériorise’, ‘incorpore’, ‘intègre’– des façons de faire, de penser et d’être qui sont situées socialement”. (Guérandel et al. 2022 : 6-7)

Dans ce travail de socialisation telle que définie, on ne peut volontairement occulter l’importance de la place des médias (télé, journaux, réseaux sociaux, magazines, etc.), qui sont eux aussi, à l’instar des autres instances de socialisation, de par leurs pratiques, pris dans les rapports de genre, d’âge, de sexe ou de classes sociales, d’orientation sexuelle, etc. Pour rendre plus clair ce qui est ici dit des médias, un recours aux fonctions qu’ils se donnent de remplir à travers l’analyse que fait Frau-Meigs (2011) est nécessaire. L’accomplissement de ces fonctions coïncide avec trois objectifs cognitifs principaux que sont : la surveillance de l’environnement, le traitement de l’information issue de cette surveillance et la résolution de problèmes par la prise de décision à partir des données recueillies. Même si ces fonctions varient suivant le temps et le progrès qui introduit de nouveaux supports, elles restent constantes quant aux objectifs cognitifs. C’est ainsi que, dans la période moderne d’abord, où prévaut le papier comme support, trois fonctions se déclinent, à savoir : l’observation, la corrélation et la transmission. L’observation répond au besoin de surveillance, la corrélation à celui du traitement de l’information, puis la transmission au besoin de diffusion des normes et valeurs d’une culture. Dans l’ère postmoderne, ensuite, qui a pour support l’audiovisuel, les fonctions médiatiques sont : la transaction, la distraction et l’acculturation. La transaction permet de satisfaire le besoin de vente de services et à l’exploitation de données, la distraction répond au besoin né de la montée en puissance du spectacle dans les industries culturelles, et l’acculturation, à l’adaptation à la gestion des contacts culturels.

Enfin, dans l’ère cybériste actuelle, dominée par Internet et les réseaux numériques, on retrouve les fonctions de transmission et de transaction (qui, tout de même, entrent en tension), parce que l’une privilégie la diffusion des biens et valeurs immatériels, et l’autre, celle des services payants. À ces deux fonctions vient s’ajouter celle de la participation, qui favorise la production des contenus propres aux individus.

En partant de ce qui est dit, il est indéniable que les médias participent à façonner les structures cognitives mentales en imprimant dans le cerveau des quantités d’informations constituant une sorte de mémoire, dans laquelle les sujets iront puiser des connaissances pour analyser des situations auxquelles ils font face, pour organiser leur monde et

résoudre les problèmes qui se présentent à eux. Quand on sait le matraquage médiatique que nous subissons au quotidien à travers les JT, les émissions de distraction, de télé-réalité, etc., on peut alors imaginer l'effet des médias sur la construction sociale du sujet. Il faut dire alors que les médias affectent et orientent les comportements. Il n'y a qu'à faire une analyse des contenus médiatiques pour se convaincre de leur capacité de socialisation située. En effet, selon Guérandel et al :

> […] les médias ne traitent pas de la même façon les événements et les différents groupes sociaux. Ce faisant, ils mettent en scène une réalité sociale orientée dans la publicité dans le traitement de l'information, dans les journaux spécialisés tels ceux à destination des sportifs ou des adolescentes(Guérandel et al. 2022 : 10)

Ainsi, de par cette manière de traiter différenciée des événements, par des interprétations différentes, les médias participent à une socialisation différenciée des enfants et à l'adoption de nouvelles valeurs par les adultes, en légitimant certaines normes sociales, en rendant invisibles ou trop visibles certains groupes sociaux, en privilégiant certaines visions du monde par rapport à d'autres et en enseignant des comportements genrés. Le cinéma, par exemple, avec ses contenus, diffuse certains stéréotypes de genre comme ceux de l'homme fort et autonome et de la femme faible et dépendante ; ainsi que la stigmatisation de certaines identités ou pratiques sexuelles.

Guérandel et al. (2022) montrent qu'un travail de déchiffrement réalisé par David Sudre sur des contenus de 28 films met en évidence que les femmes actrices ont rarement un rôle central dans les films. Et dans les rares cas où elles sont mises en scène comme héroïnes, il est à remarquer que celles-ci le deviennent grâce au soutien, à l'encadrement et à l'accompagnement des hommes, qui sont à leur côté comme des mentors. D'autres travaux révèlent que les femmes sont minoritaires dans le monde du cinéma et occupent majoritairement les seconds rôles. Dans la même logique, on remarquera que les industries de jeux fonctionnent de façon sexuée. Les jouets, par exemple, sont différenciés et destinés à des groupes de sexe différents. Ceux destinés aux garçons sont conçus pour l'extérieur, donc plus actifs et occupant plus d'espace, alors que ceux faits pour les filles sont adaptés à l'intérieur et donc passifs. Les jeux sur les plateformes aussi donnent, par exemple, un accès très limité aux filles, contrairement aux garçons qui ont plus de possibilités. Ainsi, l'accès inégal des enfants aux jeux va contribuer à renforcer les différences.

Menguy (Groupe de recherche sur la relation enfants-médias, France 2004) montre que les jeux vidéo, par exemple, développent l'affectivité et la cognition chez l'enfant. En

plus, certains de ces jeux (en s'inspirant du jeu vidéo *Dracula*) cultivent l'héroïsme, le courage, l'adresse et la maîtrise chez leurs joueurs. On peut de là en déduire que les garçons, en accédant plus facilement à la majorité des jeux interactifs que les filles, développent des compétences à la fois cognitives et comportementales de façon disproportionnée par rapport à ces dernières. Mieux, l'auteure (Groupe de recherche sur la relation enfants-médias, France 2004) parvient à montrer que les jeux vidéo constituent aussi un entraînement à la réussite, en ce sens qu'ils développent la capacité à mémoriser, à répéter par erreur-essai jusqu'à trouver une solution (ce qui est nécessaire dans certains jeux pour passer à l'étape suivante), la patience, l'obstination, les réflexes intellectuels et physiques, et la maîtrise de l'espace.

Les jeux, on pourrait le dire comme Buscatto (2019), nourrissent certaines conceptions basées sur une vision sexuée des rôles. Les œuvres cinématographiques et les jeux contribuent ainsi, d'une part, à construire sinon à renforcer des images de femmes fragiles, mères attentionnées et bienveillantes, garantes des valeurs de la féminité, tandis que les hommes seraient forts et protecteurs ; elles "invisibilisent" les femmes et exposent les hommes, renvoyant l'idée que les femmes impacteraient moins, tandis que les hommes seraient omniprésents dans le monde social ; d'autre part, ils renvoient l'image du masculin qui serait compétitif, combatif, et ayant confiance en soi, alors que le féminin serait coopératif, apte à l'entraide et à l'échange.

Aussi, les médias exercent-ils une socialisation sexuée des corps. Si les enfants, avant la préadolescence, ont une conscience presque terne de leur sexe biologique, il faut toutefois avouer qu'ils ne parviennent pas à associer à ce sexe une image du corps. Ce n'est qu'un peu plus tard qu'ils apprennent à développer un corps sexué à travers des processus divers. Dans cette construction d'une image du corps conforme au sexe, la médiatisation des corps, qui se donne à voir partout, y contribue fortement. Les médias exposent des corps en accordant des attentions particulières à des manières de paraître selon le sexe. Il y a, à travers eux, par la mise en image et en discours des corps, l'exposition de l'individu et les possibilités de le contempler, déclenchant ainsi admiration, désir, dégoût, identification ; la construction du genre par les apprentissages corporels – présentation de soi, techniques du corps – qui sont associés aux féminités ou aux masculinités situées (Guérandel et al., 2022). Cette médiatisation des corps est assurée au quotidien par des magazines, des chaînes ou plateformes spécialisées avec des contenus mettant en valeur des personnes (des stars, des vedettes) ou des personnages (héroïnes et héros de BD)

auxquels les enfants ont tendance à s'identifier. Ces personnes et personnages mettent en valeur tel modèle de corps, tel style vestimentaire, des manières de se faire un corps désirable selon que l'on soit fille ou garçon. L'investissement de l'univers des enfants par les médias, avec leurs contenus sexués, participe à façonner l'identité corporelle que se donneront les enfants.

On l'aura compris, les médias ne sont pas neutres quant à l'apprentissage des valeurs, des préjugés, des stéréotypes, des attitudes qui font l'unanimité dans une société. Pourtant, on sait aussi qu'ils ne sont pas débarrassés de ces biais et récits genrés qui normalisent et légitiment les comportements et les valeurs. Comme le souligne Frau-Meigs, il y a :

> […] une perméabilité des médias aux injonctions normatives de l'ordre symbolique dominant. La fiction (le cinéma) ou encore la presse pour enfant et adultes contribuent à véhiculer auprès des téléspectateurs, des spectateurs et/ ou des lecteurs l'idée qu'une hiérarchie de la valeur des individus en fonction de leur origine sociale ou de leur sexe est légitime. (Frau-Meigs 2011 : 17)

Ce qui, en définitive, revient à reconnaître aux instances de socialisation une place importante en tant que participantes, surtout, à la construction, à la formation et au façonnement de l'identité de genre, à la perpétuation et au renforcement des inégalités, à la hiérarchisation entre les différentes sexualités et à la fabrique de mentalités.

Dans le contexte qui est celui de l'Afrique subsaharienne, les luttes qui se mènent actuellement pour les droits des personnes LGBTQ+ se heurtent à cette réalité des institutions en charge de la socialisation, qui constituent un véritable handicap. En effet, elles sont très hétéronormatives et assez imperméables à l'idéal qui sous-tend la défense des droits LGBTQ+. De la famille à l'école, des universités aux médias, le sujet est soumis à la censure : dans les écoles et universités, les enseignements sur le genre sont quasi inexistants. Dans les quelques rares fois où il en est question, c'est dans le cadre des formations professionnalisantes en lien avec le développement. Dans certains pays comme le Burkina Faso, la position nationale sur l'enseignement du genre, c'est celle qui consiste à l'articuler avec les problématiques des inégalités sociales fondées sur le sexe, et à favoriser son intégration dans les projets de développement qui visent une autonomisation des femmes, etc. Ces enseignements évacuent expressément les questions LGBTQ+ dans leur ensemble.

Quant aux médias, une attention des structures de régulation est particulièrement focalisée sur les contenus diffusés qui tendent, intentionnellement ou même par inadvertance, à aborder tout sujet qui fait un clin d'œil aux minorités. Dans les cas où certains contenus

échappent à la vigilance des organes de régulation, il n'est pas rare que les citoyen.nes prennent le relais par la dénonciation sur les réseaux sociaux, en interpellant l'État ou les responsables du média incriminé. En vrai, la tendance et les efforts déployés consistent à étouffer le sujet, à faire en sorte que les sujets LGBTQ+ n'entrent pas dans le débat public. Dans les cas où la question est abordée, c'est dans le sens de renforcer les préjugés, de consolider les postures homophobes. En plus, il faut ajouter que les institutions de socialisation manquent de ressources humaines compétentes et spécialisées sur les questions LGBTQ+. Cela n'est pas sans conséquences : d'une part, dans les quelques rares fois où elles sont abordées, elles sont développées avec beaucoup d'amalgames et de confusions, ce qui brouille davantage, dans l'opinion, la compréhension déjà biaisée des pratiques LGBTQ+ ; d'autre part, c'est la tâche des acteur.rices qui se battent sur le terrain pour la défense et la protection des personnes LGBTQ+ qui se trouve alors compliquée. À cette réalité, qui caractérise les institutions de socialisation, on est obligé d'ajouter celle de la justice.

L'institution judiciaire : l'institution judiciaire est indéniablement indispensable dans la lutte pour la défense et la protection contre l'homophobie d'une manière spécifique, et plus largement contre la LGBTphobie. Dans le contexte occidental, son apport dans la liberté dont jouissent aujourd'hui les minorités n'est plus à démontrer.

En Afrique subsaharienne, les luttes ont cours dans un état de diagnostic peu reluisant en faveur des instances de l'appareil judiciaire. La jeunesse de l'institution judiciaire moderne la rend moins mûre et insuffisamment préparée pour faire face à des problématiques très récentes telles que les droits des minorités. À ce facteur, il faut ajouter les problèmes de gouvernance qui bride l'indépendance véritable de l'institution, ainsi que la précarité des moyens (Gaudusson, 2014 ; Konaté, 2017). Comme le fait remarquer Gaudusson (2014) :

> « On pointe sa faible indépendance, notamment vis-à-vis du politique, son absence d'impartialité, son éloignement de la population, son excessif formalisme et juridicisme, la misère financière et documentaire des tribunaux, l'insuffisante formation professionnelle et morale des magistrats » (Gaudusson 2014 : 13).

Pour des sujets aussi tabous que l'homosexualité, les difficultés sont encore plus grandes, et cela à deux niveaux :

- l'absence d'une volonté politique de mettre en place des outils et des conditions juridiques permettant une prise en charge des problématiques liées aux minorités,

- et l'ascendance des injonctions sociales qui rendent inopérantes les décisions de justice, même dans les contextes où des lois protectrices existent.

Pour le premier niveau (on s'attardera moins sur ce point), il faut dire qu'il résulte d'un manque de volonté affiché des gouvernants à faire barrage à la visibilité des personnes LGBTQ+. Cette volonté est matérialisée par l'adoption de législations interdisant et punissant l'homosexualité de manière explicite, et d'autres pratiques et identités de manière plus subtile. Ce manque de volonté justifie aussi l'absence de mise en place de conditions et de structures adaptées pour la prise en charge des questions touchant aux minorités, l'absence de formation des acteur.rices de la justice et l'impossibilité d'une reconnaissance juridique des associations et organisations qui militent pour les droits des minorités.

Quant au second niveau des difficultés, il limite les instances judiciaires dans la prise en charge des violences homophobes, et constitue même par ailleurs un biais qui influence les acteur.rices de la justice dans leur traitement des dossiers liés aux personnes LGBTQ+. En effet, l'homosexualité, comme d'autres pratiques, fait partie – pour se répéter – de ces comportements culturellement prohibés. En tant que telles, elles sont enracinées dans la conscience et le subconscient de nombreuses personnes et fonctionnent comme des injonctions.

L'expérience de terrain sur le continent, avec d'autres pratiques également considérées comme néfastes et comme atteintes aux droits de l'homme, a révélé qu'en face de pareilles situations, l'angle d'attaque consistant à s'appuyer sur des lois est très souvent improductif et rencontre de fortes réticences. Deux exemples suffisent pour illustrer ce constat :

- la lutte contre l'inceste et la gestion judiciaire des grossesses qui en résultent,
- et la lutte contre les mutilations génitales féminines (MGF).

En ce qui concerne l'inceste, à l'instar de la quasi-majorité des peuples du monde, les peuples d'Afrique subsaharienne le réprouvent ; il est fortement prohibé et donc tabou, d'où sa condamnation et sa punition par les coutumes. Dans les États modernes, il est pénalisé par des législations, notamment dans le souci de défendre et protéger les droits des femmes. Aussi, lorsque l'inceste entraîne une grossesse, la législation de plusieurs pays autorise l'interruption volontaire de grossesse (IVG). Dans le cas du Burkina Faso, les articles 513-13 et 513-14 du Code pénal définissent les conditions d'accès à l'IVG. Il

est dit qu'en cas de viol ou d'inceste, la grossesse qui en résulte peut, être interrompue à la demande de la femme.

Dans le cadre d'une autre recherche[21] que nous avons menée sur le sujet « *Perceptions des praticien.nes de santé du CHU-Bogodogo de l'Interruption Sécurisée de Grossesse au Burkina Faso* », il ressort que, malgré l'existence de la loi qui pénalise l'inceste et celle qui autorise l'accès à l'IVG en la matière, l'effectivité desdites lois demeure très précaire. Le non-recours des femmes à ces lois et la réticence d'une certaine part des praticien.nes chargé.es de mettre en œuvre la jouissance de ces droits sont notables. Pour les femmes, dans le cas de l'inceste, en parler risque de jeter l'opprobre sur la famille, d'entraîner une honte familiale. Et surtout, dans la plupart des cas, les décisions d'engager une plainte ne relèvent pas de la femme victime de d'inceste, mais de la famille ou du mari (mari qui lui-même parfois suit des injonctions de sa famille). Par ailleurs, sachant que la demande de l'IVG pour une grossesse due à l'inceste entraîne de fait l'implication de la justice dans le processus, le recours à celle-ci se trouve biaisé. À cela s'ajoutent les pesanteurs sociales et les conceptions d'ordre spirituel et religieux qui gravitent autour de l'idée d'avorter, et qui influencent les femmes et leurs familles d'une part, et les praticien.nes de santé d'autre part.

Quant aux MGF, nombreux sont les travaux qui montrent le poids des pesanteurs socioculturelles qui minent les efforts de lutte pour venir à bout de celles-ci. Andro et Lesclingand (2016), dans un texte intitulé *Les mutilations génitales féminines. État des lieux et des connaissances*, montrent qu'« indépendamment des circonstances et des justifications, les MGF s'imposent aux individus comme une règle ou norme intériorisée par l'ensemble du groupe et dont la transgression entraîne des sanctions sociales[22] » (Andro et Lesclingand 2016 : 261). C'est ce qui est affirmé également dans le rapport de mai 2024 du Ministère de la Solidarité, de l'Action humanitaire, de la Réconciliation

[21] Il s'agit d'une recherche qualitative conduite courant 2024, dans le cadre d'un mémoire de master professionnel en genre et Développement. En effet, face la recrudescence des avortements provoqués clandestins au Burkina Faso depuis quelques années maintenant, l'objectif de la recherche était d'analyser le regard que les praticien.nes de santé, plus spécifiquement les gynécologues, les sage-femmes et les maïeuticiens de la maternité du Centre Hospitalier universitaire de BOGODOGO portent sur l'accès à l'Interruption volontaire de la grossesse selon la loi au Burkina Faso.

[22] Beaucoup de préjugés sont autour de la question de l'excision. Les non-excisées sont perçues socialement comme des femmes réputées « sales » ou « obscènes », complications dans les accouchements etc. En plus de cette impureté dont elles sont frappées, le plus grave, est celui de la non-reconnaissance de leur statut sociale. En effet, dans les sociétés qui pratiquent l'excision, non-excisée, la femme est vue comme un être indigne d'être mère et épouse. Il n'est pas rare de voir même des femmes déjà mariées subir l'excision pour rattraper ce qui est considéré comme anormale, en vue de faire d'elle une femme accomplie.

nationale, du Genre et de la Famille du Burkina Faso. Dans ledit rapport, il est dit que les MGF sont perçues comme des normes sociales héritées, basées sur la coutume ou sur la religion. Elles visent le contrôle de la sexualité de la femme, l'initiation au passage à la vie adulte, la purification de la fille, la préservation de l'identité féminine et culturelle, la facilitation de l'accouchement, l'hygiène et la santé.

Ce qui est commun à Andro et Lesclingand (2016) et au rapport du Ministère, c'est le fait de pointer du doigt l'ascendance des normes sociales sur les lois adoptées pour réprimer la pratique des MGF. De fait, malgré l'adoption de lois au niveau national et régional, et les importants moyens investis par les acteurs nationaux et les partenaires financiers internationaux, la pratique a la peau dure. La répression à travers les lois produit peu d'effets et donne toujours des équations complexes aux acteur.rices de la justice (car la gestion du nombre de personnes incriminées est difficile à gérer, d'autant plus que très souvent, les excisions se font en masse et ressemblent à des campagnes organisées à l'échelle de plusieurs villages, à des périodes parfois fixées collectivement). Il est même courant que, face aux injonctions sociales, les communautés préfèrent le choix de subir les sanctions pénales, témoignant de la primauté des normes sociales sur les lois selon Andro et Lesclingand :

> En dépit des sanctions morales (culpabilité à faire subir une telle violence à leurs filles) ou juridiques (crainte d'une amende ou d'un emprisonnement), les sanctions liées au non-respect de la norme sociale peuvent l'emporter car, outre la stigmatisation sociale, elles conduisent souvent à l'exclusion des filles du marché matrimonial. (Andro et Lesclingand 2016 : 262)

Par ailleurs, le recours à la justice moderne est très largement mal apprécié dans les sociétés africaines. Engager des poursuites à l'encontre d'un membre de la famille, du groupe, l'est encore plus, parce que cela signifie l'exposer à la vindicte populaire, le jeter de l'opprobre, humilier les siens. Il est ainsi très fréquent, et préférentiellement attendu, que les torts subis par un membre de la famille, du groupe ou de la communauté trouvent des solutions à l'intérieur, sans avoir à exposer les faits à la connaissance des personnes ou des structures extérieures. Et l'adage populaire selon lequel « le linge sale se lave en famille » est là pour rappeler cette primauté de ce privilège de la discrétion familiale qui est recommandée pour la résolution des problèmes qui adviennent au sein de la famille, du groupe, etc. Évoquant le cas des incestes face à la loi au Cameroun, Kamgaing (2023) fait observer que rares sont les cas qui sont punis par la justice, non pas parce que celle-ci préfère l'impunité, mais parce que cette violation est très souvent étouffée au sein des

familles, ou que même les plaignant.es se rétractent sous la pression familiale ou de celle du groupe : « Ainsi, est-on prompt à vouer aux gémonies le membre de la famille, fût-il la victime, qui rapporterait aux autorités judiciaires des faits d'inceste, sans en référer au préalable aux responsables coutumiers » (Kamgaing 2023 : 24).

C'est pourquoi, alors même que la mise en place d'un cadre juridique est nécessaire pour assurer les personnes LGBTQ+ contre l'arbitraire des violences LGBTphobes, il n'est pas suffisant. En effet, une chose est d'inscrire des lois en faveur des LGBTQ+, l'autre est de leur assurer les conditions et l'assurance nécessaires pour porter les violations dont il.elle.s sont l'objet devant les juridictions. La pression familiale, la peur de faire connaître publiquement son orientation sexuelle, son identité, le risque d'être incompris par les acteur.rices de la justice et de la police ou de la gendarmerie, très souvent mal outillé**.e.s** pour prendre avec efficacité ces types de problématiques, sont largement suffisants pour détourner les victimes du recours à la jouissance des lois consacrées à leur cause. Et même lorsque des lois existent ; et que les acteur.rices de leur mise en œuvre sont outillé.e.s, la force de la contestation populaire, et le fait que très souvent, les violences sont commises par des groupes de personnes (car très généralement en contexte africain, les violences sont le fait de la masse, posant des problèmes d'identification des bourreaux), ainsi que la crainte des juges de se voir livrés à la colère populaire (car considérés, en tant que tels, comme faisant la promotion d'une pratique aux antipodes des normes sociales), constitue un véritable frein. D'ailleurs, on a pu constater la force que peut avoir la pression des populations ou de certaines instances sur les droits accordés aux personnes LGBTQ+ : au niveau continental, on a pu observer qu'en 2018, la Commission africaine des droits de l'homme a été obligée de retirer à la Coalition des Lesbiennes Africaines (*Coalition of African Lesbians* - CAL) sa qualité de membre observateur, sous la pression du Conseil de l'Union africaine.

Il faut donc certainement, en amont ou en renfort des lois et des actions menées par les groupes de pression, adosser d'autres actions. Il convient d'engager de vastes actions de sensibilisation, intégrant la communication pour un changement de comportements, en privilégiant le message sur les conséquences de l'homophobie – aussi bien pour la personne victime que pour la société elle-même – plutôt que celui qui consiste à marteler la question des droits (comme cela se fait actuellement). Car plus on met en avant les revendications fondées sur les droits, plus les tensions se durcissent et les contre-actions s'intensifient. En plus, des formations à la clarification des valeurs sont nécessaires, en

vue d'introduire de nouvelles manières de porter le regard et les jugements sur l'homosexualité et les autres identités, ou de corriger certaines interprétations religieuses qui contribuent à créer une mauvaise compréhension des pratiques homosexuelles. Le renforcement de capacité des acteur.rices des forces de l'ordre, des juges et magistrats, des praticien.nes de la santé, est également nécessaire afin de les outiller selon leur niveau d'intervention dans la mise en œuvre des droits des personnes LGBTQ+. L'introduction d'enseignements ou de formations sur le genre et les thématiques en lien avec les personnes LGBTQ+ dans certains ordres du système éducatif est aussi indispensable – toute chose qui va contribuer à faire évoluer les connaissances sur ces questions et à apporter progressivement des changements dans les mentalités. Car de l'ignorance de l'homosexualité naît la peur qui en résulte, et de cette peur découlent bon nombre de violences. Sans une éducation qui distille une compréhension positive du sujet et des pratiques, le risque est grand de se faire piéger par l'introduction de lois qui, en l'absence de cette condition, resteront toujours inapplicables ou transgressées.

On retient que, pour un engagement sur le terrain de la lutte pour les droits des personnes homosexuelles, les défis d'ordre institutionnel existent, et qu'il faut ajuster les actions en cours en fonction de ces réalités, ou bien, pour de futures actions, concevoir ces dernières en ayant à l'esprit ces paramètres, combien influents sur l'issue des luttes.

CONCLUSION

En somme, ce chapitre aura été l'occasion de réfléchir sur les précautions dont il faut se munir dans le cadre de la défense et de la protection des personnes LGBTQ+ en contexte d'Afrique subsaharienne. Tout en reconnaissant la richesse des expériences de luttes occidentales en la matière, il attire l'attention sur la tendance à une reproduction, voire une reconduction de ces expériences. Car le caractère tabou de la sexualité entre personnes de même sexe et des transgressions du genre rend le sujet assez, sinon très sensible. C'est pourquoi il suggère de garder à portée de vue la réalité, d'une part, des institutions de socialisation qui sont fortement hétéronormatives et, pour l'instant, dans une quasi ignorance des problématiques de l'orientation sexuelle et des identités diverses dans leur système de transmission de l'éducation et de la formation. D'autre part, il y a lieu de prendre pour soi la réalité de l'institution judiciaire, limitée par la force du tabou,

qui rend inefficaces les lois, du fait que les acteur.rices de justice et des forces de sécurité sont très insuffisamment outillé.e.s pour la prise en charge des actes homophobes.

CONCLUSION PARTIELLE

En somme, on retiendra que cette analyse met en lumière le fait qu'il ne peut être refusé aux personnes LGBTQ+ en Afrique subsaharienne la jouissance de leur orientation sexuelle ou de leur identité de genre, sans tomber dans l'incohérence et l'illégitimité. Une telle posture résulte des principes universels tels que la reconnaissance, la dignité humaine, la liberté et les droits fondamentaux, qui sont le partage de toute l'espèce humaine sans autres considérations. Le seul fait d'appartenir à l'humanité suffit.

La dynamique démocratique des sociétés contemporaines, conjuguée au respect des engagements juridiques pris par les États eux-mêmes, matérialisés par des conventions internationales ou des dispositions constitutionnelles, justifie l'exigence de cohérence.

Cependant, le fort attachement aux normes hétérosexuelles, ainsi que le désir et la volonté de préserver les valeurs culturelles traditionnelles face à l'invasion culturelle du monde occidental, constituent autant de facteurs socioculturels à prendre particulièrement en compte, et qui justifient les tensions et les récits qui alimentent les positionnements en défaveur de la protection des minorités sexuelles, malgré leur légitimité.

De plus, le recours au discours de l'incompatibilité culturelle se révèle être l'ancrage de l'homophobie systémique qui se donne en spectacle sur le continent. Pourtant, une analyse froide des cultures africaines montre qu'au regard des valeurs qu'elles promeuvent, elles sont loin de servir de justifications fondamentales aux diverses formes de violences récurrentes exercées sur des personnes LGBTQ+ en Afrique subsaharienne.

Pour finir, la réflexion attire l'attention sur les tentatives de duplication mécanique des modèles de lutte occidentaux sur le terrain spécifique de l'Afrique. Elle invite plutôt à la nécessaire prise en compte de la réalité des institutions africaines — telles que les institutions de socialisation encore très hétéronormatives et les systèmes judiciaires limités dans leurs actions par la force du tabou ou par des insuffisances structurelles — afin de réajuster les stratégies de mobilisation.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Parvenu au terme de cette aventure, il sied de donner réponse, sans que cela ne prenne une allure de justification, à ces deux questions qui nous ont été posées tout au long des années consacrées à cette réflexion : cette thèse a-t-elle l'intention de faire la promotion de l'homosexualité en Afrique ? Êtes-vous concerné à titre personnel par la problématique de l'homophobie ? La réponse est tout simplement non. La seule intention qui a suscité cette thèse et qui l'a entretenue est celle de contribuer à la réflexion autour d'un phénomène de société face auquel les attitudes, les actes, de par leur violence, oublient ou occultent l'humain. L'idée étant de proposer des pistes d'analyse du problème d'une manière située et de tenter d'apporter des réponses assez nuancées, mais qui prennent en considération les dynamiques sociales et politiques ainsi que les réalités du contexte géographique.

En tant que contribution, cette thèse a bien ses insuffisances, ses limites, qui sont de trois niveaux : au plan personnel et au plan disciplinaire. D'abord, au plan personnel, le travail aurait pu en effet atteindre un certain degré de pertinence et de satisfaction si, d'une part, des contraintes linguistiques n'avaient pas limité l'accès à l'exploitation de certains textes ou travaux produits sur le sujet. D'autre part, il faut reconnaître qu'à l'entame de cette thèse, nous avions conscience que le champ d'investigation était tout à fait nouveau pour nous, au regard des enseignements reçus jusque-là, dans lesquels les thématiques de l'homosexualité et des identités de genre n'étaient pas abordées. Par conséquent, il a fallu se familiariser avec des approches théoriques presque nouvelles, des concepts à s'approprier, des réflexes et un langage à développer. Cette découverte se poursuit, et les lecteur.rice.s avisé·e.s pourraient s'en rendre compte.

Ensuite au plan disciplinaire, il faut dire que l'ambition initiale fut d'entreprendre un travail interdisciplinaire qui combinerait enquête de terrain et réflexion critique philosophique. Cette ambition a été abandonnée à cause d'une difficulté d'ordre méthodologique, qui, du reste, n'était pas insurmontable, mais des contraintes de chronogramme ont imposé ce choix. Tout de même, le travail s'est largement inspiré de nombreuses recherches des sciences sociales et d'autres sciences humaines. Aussi, au niveau disciplinaire, les travaux sur le sujet, dans le contexte qui préoccupe cette recherche, sont moins prolifiques. Cela s'explique par la lente appropriation de ce champ

de recherche par les chercheur.e.s, d'une manière plus générale sur le continent, mais aussi en partie par les préjugés qui gravitent autour de la question, sans compter les suspicions qui pèsent sur vous lorsque vous en faites un centre d'intérêt.

Enfin, au niveau du contexte, les limites de la recherche tiennent à la persistance des résistances sociales et religieuses, à la fragilité institutionnelle et au risque de récupération politique des débats sur la sexualité. Néanmoins, elle ouvre des perspectives prometteuses : renforcer la recherche empirique sur les vécus des minorités sexuelles, développer des actions éducatives et juridiques adaptées, et promouvoir des espaces de dialogue démocratique.

La thèse a entrepris de se pencher sur le problème de l'homosexualité dans le contexte de l'Afrique au sud du Sahara. L'expression de l'homophobie qui y a cours a été l'effet déclencheur de cette réflexion autour du sujet. Le travail s'est articulé autour de la thèse selon laquelle il est possible de repenser le récit de l'incompatibilité insurmontable entre les cultures africaines et l'expression de l'homosexualité. Cette entreprise a été accomplie à travers une réflexion suivant deux parties.

La première partie, de façon substantielle, a enquêté sur les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe et tenté d'accéder à la compréhension des fondements du rejet actuel de l'homosexualité. Car, face à l'argument fortement répandu de l'étrangeté de telles pratiques aux cultures africaines, il était nécessaire d'interroger les différentes séquences historiques (précoloniale, coloniale et postcoloniale) pour saisir ce qu'il en est réellement. Si aujourd'hui, on est très vite rabroué chaque fois que l'on tente d'avancer l'idée de l'existence de pratiques sexuelles entre personnes de même sexe en Afrique précoloniale, l'interrogation de l'histoire a prouvé, grâce à de nombreux travaux anthropologiques, sociologiques, historiques, etc., que de telles pratiques ont bel et bien existé.

La contestation de cette existence est, entre autres, le résultat de l'influence coloniale, qui a brouillé les cultures, détribalisé les sociétés, exercé un contrôle, voire tenté une réduction à néant de ces pratiques, si bien qu'elles semblent avoir été oubliées comme ayant existé. Il est aussi vrai que les formes d'expression, les modes d'exercice de ces pratiques dans cette période postcoloniale contrastent avec ce que les sociétés africaines ont connu par le passé. Fortement tendues vers une visibilité et une démocratisation selon

l'idéal occidental, elles sont loin de celles connues en Afrique, beaucoup plus réservées, occasionnelles, événementielles, sacrées, etc.

Ce premier moment de réflexion a aussi servi à investiguer les fondements de l'homophobie. C'est ainsi que l'on a pu expliquer l'homophobie dans le contexte d'Afrique subsaharienne par des logiques socioculturelles, telles que la place importante encore accordée à la sexualité reproductive, qui devrait répondre à l'attente sociale d'offrir une progéniture, ou encore à l'absence d'une catégorie sociale qui permettrait d'intégrer l'identité homosexuelle au système d'organisation des sociétés. Comme le souligne Bamba : « dans le microcosme africain, [il y a un] manque d'identité. Ce statut non-statut [est] décrié pour décrire l'impossibilité dans laquelle on se trouve à ne pas trouver la satisfaction pleine / entière ou à convenance » (Karamoko 2016 : 135).

À ces logiques socioculturelles s'ajoutent les logiques mystico-religieuses et politiques, qui articulent homosexualité et pouvoir (politique et économique), et viennent complexifier les perceptions sociales sur cette sexualité. Enfin, l'homophobie serait finalement justifiée par le rapport des populations à cette sexualité, qu'elles rejettent en tant que sexualité véritable et, par conséquent, conçoivent difficilement l'idée de l'accepter en tant que pratique sexuelle légitime.

La deuxième partie a questionné l'ancrage éthico-philosophique qui sert à légitimer la défense et la protection des personnes homosexuelles d'une manière spécifique, et des LGBTQ+ de façon générale ; elle a mis en exergue que les cultures des sociétés africaines avaient, et ont aujourd'hui encore, des valeurs qui font écho à cet ancrage éthique, morale et philosophique, de telle sorte qu'il ne serait pas aberrant de postuler que de telles valeurs ne peuvent pas valider ou justifier tout le rejet des personnes LGBTQ+ à travers l'exercice de violences multiformes qui ont cours.

En se fondant sur les valeurs universelles que sont la « reconnaissance », l'égale dignité des personnes, la liberté, etc., que se partagent toutes les sociétés humaines contemporaines, ouvertes et gouvernées par le modèle démocratique, on a pu montrer que l'ouverture aux minorités est plus qu'un devoir, tant l'acceptation de l'expression de la diversité de pratiques est une nécessité vitale. Car de cette diversité, de l'ouverture à la différence, dépendent la cohésion sociale, la paix, la viabilité des sociétés démocratiques que nous sommes (Taylor 2009).

Ce n'est qu'à cette condition, avec une volonté politique, que l'on pourrait venir à bout de la discrimination, de la marginalisation, de la stigmatisation, bref, réduire les inégalités à leur plus bas degré et garantir les droits de toutes les catégories de personnes, en ayant toujours l'humain en tête comme finalité.

Ce n'est donc qu'en articulant le principe d'universalité et le principe de la différence (qui appelle à des politiques de reconnaissance) qu'un tel défi, qui se pose à nos sociétés, pourrait être relevé. En effet, si le principe d'universalité prône des politiques d'égalité, celui de la différence, quant à lui, « prône des politiques qui prennent en compte les minorités et leurs référents identitaires traditionnels, à savoir la culture ethnique ou religieuse ; et les groupes spécifiques qui se définissent dans de nouveaux référents identitaires, indépendamment de la culture, de l'ethnie ou de la religion, comme les homosexuels par exemple » (Taylor 2009 : 101-102).

Toutefois, tout en montrant la non-irréductibilité de l'homophobie, force est de constater que le contexte impose des postures particulières. Loin des sociétés occidentales ayant atteint un niveau de flexibilité mentale et de libération de la sexualité, dotées d'institutions et d'histoires de luttes qui ont bien intégré la réalité homosexuelle, celles africaines sont encore moins souples. Un tel état de la situation appelle à ne pas forcément aligner les défis et les revendications sur ceux des sociétés occidentales, tel qu'il se donne à constater sur le terrain. En vérité, certaines revendications sont inopportunes pour la majorité des personnes LGBTQ+ en Afrique. Ils/elles sont, dans leur large majorité, moins préoccupé.e.s par des droits tels que ceux liés aux droits civils, comme le mariage ou l'adoption d'enfants. Le défi majeur sur le continent reste celui de pouvoir simplement vivre leur sexualité sans avoir la peur permanente de s'exposer à des violences, et d'avoir une place dans la société sans égard à leur orientation sexuelle ou à leur identité. Les amalgames et les précipitations n'apportent rien de positif, sinon qu'ils dégradent davantage leurs conditions déjà assez précaires, très dépendantes des contextes politiques instables des pays, qui changent peu ou prou constamment de cadre législatif en la matière. La disparité des lois en matière de pratiques homosexuelles dans les différents pays est révélatrice de prises d'action très souvent spontanées, sans concertation ni coordination, au gré des forces dominantes. Rappelons à titre indicatif qu'il existe, selon Akpokli et al. (2023), quatre catégories de lois dans le contexte de l'Afrique subsaharienne, à savoir :

• La criminalisation explicite, en vertu, généralement, des lois d'héritage colonial « antisodomie » ;
• La criminalisation implicite, en vertu de textes vagues condamnant les actes « impudiques » ou « contre nature » ;

• Le vide juridique, où la loi ne criminalise pas les pratiques homosexuelles, pas plus qu'elle ne protège les droits des personnes LGBT ;

• La protection juridique, avec reconnaissance explicite des droits des personnes homosexuelles.

Dans un contexte où les acteur·rice·s de luttes, aussi bien les proLGBTQ+ que les anti-LGBTQ+, s'inspirent des modèles et stratégies de luttes occidentales, tissent des alliances idéologiques et des partenariats pour le financement des actions, la dérive est toujours imminente. En effet, les anti-LGBTQ+ nourrissent leurs luttes des narratifs occidentaux d'obédience conservatrice transnationaliste. C'est ainsi qu'ils mobilisent, à cet effet, des arguments de lutte contre un « néocolonialisme » culturel caché derrière le viol des Droits de l'Homme. Enrobés dans un positionnement anti-impérialiste, ces acteur.rice.s mobilisent largement sur le continent, aussi bien les élites politiques que les citoyen.ne.s. De l'autre côté, le camp d'en face, c'est-à-dire les proLGBTQ+, est dans le même registre. Se nourrissant du récit occidental de l'universalité des Droits de l'Homme et de certaines valeurs qui découlent de la logique démocratique, ils/elles fondent la légitimité de leurs revendications. Les accointances à ce niveau ne sont pas qu'idéologiques aussi. Elles sont révélatrices d'une synergie d'actions et de colossaux moyens financiers injectés par les organisations, mouvements, associations, institutions, etc. des pays du Nord.

Cet état de fait doit attirer l'attention sur la complexité et la subtilité des alliances, et expliquer en partie les complications sur le terrain. Cette situation, ajoutée au contexte socioculturel très peu accueillant, sinon presque imperméable à l'homosexualité et aux identités transgressives, n'est pas de nature à rendre audible la bonne intention qui guide toute entreprise d'action visant la défense et la protection des personnes LGBTQ+.

Pourtant, dans leurs divergences, ce qui est commun à ces acteur·rice·s, c'est la diffusion de politiques LGBTQ+ d'inspiration occidentale, sans se préoccuper principalement des

aspects géo-temporels (Slootmaeckers et Bosia 2023). La prise en considération de ces aspects aurait permis d'intégrer des pans historiques, culturels et des dynamiques contextuelles en cours dans les stratégies de mobilisation, et contribué à produire plus d'effets positifs dans l'internationalisation des différentes idéologies auxquelles sont adossées les politiques LGBTQ+. Elle aurait eu l'avantage, surtout pour les proLGBTQ+, de contrecarrer par anticipation la montée en puissance des contre-mouvements et le durcissement des entreprises homophobes.

C'est au final une thèse qui apporte une contribution majeure qui pour se résumer à ceci : Premièrement, elle a le mérite de nuancer le récit dominant de l'incompatibilité culturelle en montrant l'existence, avant la colonisation, de pratiques sexuelles et sociales non hétéronormatives et de transgression de genre. Deuxièmement, elle propose une articulation originale entre valeurs universelles (droits de l'homme, dignité, liberté) et valeurs africaines (respect de la vie, tolérance, solidarité). Troisièmement, elle ouvre la voie à une lutte contre l'homophobie de manière contextualisée, en articulant valeurs culturelles africaines et principes philosophiques universels.

BIBLIOGRAPHIE

Aboubakar Fofana et Youssouf Tata Cissé, 2003 « La Charte du mandé et autres traditions du Mali | Éditions Albin Michel », site internet (https://www.albin-michel.fr/la-charte-du-mande-et-autres-traditions-du-mali-9782226137364), consulté le 29 janvier 2025.

Akpokli S., Yves Sheba, Chioma Ogwuegbu, Stéphane Simporé, et Caroline Kouassiaman, 2023 « Doundou : Cartographie de la mobilisation communautaire LGBTQI en Afrique de l'Ouest », ISDAO. site internet (https://isdao.org/doundou/), consulté le 17 juillet 2024.

Alessandrin A. et J. Dagorn, 2023 Discriminations dans la ville : sexismes, racismes et LGBTphobies dans l'espace public. Joinville-le-Pont Val-de-Marne, Double ponctuation.

Ambroise Dakouo, 2017 « La Charte de Kurukan Fuga dans le contexte de mise en œuvre des réformes politiques et institutionnelles post-crise au Mali | ASSN », site internet (https://www.africansecuritynetwork.org/assn/la-charte-de-kurukan-fuga-dans-le-contexte-de-mise-en-oeuvre-des-reformes-politiques-et-institutionnelles-post-crise-au-malithe-kurukan-fuga-charter-in-the-context-of-the-implementation-of-post-crisi/), consulté le 29 janvier 2025.

Andro A. et M. Lesclingand, 2016 « Les mutilations génitales féminines. État des lieux et des connaissances », Population, 71, 2 : 224-311.

Arwa Barkallah & Marta Martinez Rodriguez, 2021 « Podcast | les origines européennes de l'homophobie actuelle en Afrique », euronews. site internet (https://fr.euronews.com/culture/2021/02/04/podcast-les-origines-europeennes-de-l-homophobie-actuelle-en-afrique), consulté le 26 février 2024.

Aterianus-Owanga A., 2012 « "L'émergence n'aime pas les femmes !" Hétérosexisme, rumeurs et imaginaires du pouvoir dans le rap gabonais », Politique africaine, 126, 2 : 49-68.

Auque-Pallez Y., 2022 « L'anti-genre au service d'une identité africaine "authentique". Genre, sexualité et engagement panafricaniste en France », Politique africaine, 168, 4 : 53-74.

Awondo P., 2012 « Médias, politique et homosexualité au Cameroun. Retour sur la construction d'une controverse », Politique africaine, 126, 2 : 69-85.

Awondo P., P. Geschiere et G. Reid, 2013 « Une Afrique homophobe ?Sur quelques trajectoires de politisation de l'homosexualité : Cameroun, Ouganda, Sénégal et Afrique du Sud », Raisons politiques, 49, 1 : 95-118.

Bassolma BAZIE, 2023 « Burkina Faso | Assemblée générale », site internet (https://gadebate.un.org/fr/78/burkina-faso), consulté le 28 octobre 2023.

Bastien Charlebois J., 2011 « Au-delà de la phobie de l'homo : quand le concept d'homophobie porte ombrage à la lutte contre l'hétérosexisme et l'hétéronormativité », Reflets (Sudbury), 17, 1 : 112-149.

Baugnet L., 1998 L'identité sociale. Paris, Dunod.

Béréni L., S. Chauvin, A. Jaunait et A. Revillard, 2020 Introduction aux études sur le genre. Louvain-la-Neuve, De Boeck supérieur.

Blanchard P., N. Bancel, G. Boëtsch, C. Taraud et D.R.D. Thomas, 2018 Sexe, race & colonies. Paris, la Découverte.

Bobin F., 2000 « Histoire africaine et acculturation. Les transpositions de modèles associatifs ruraux en ville (Burkina Faso) », Hypothèses, 3, 1 : 159-167.

Boro J., 2022 « Penser le « singulier et le « pluriel » pour une société et un savoir pluriel », in Revue Della/Afrique LLAE ,Vol.4, N° 10 : 94-110, Tome I.

Borrillo D. et C. Mécary, 2019a « Chapitre premier. Définition et questions terminologiques ». in Que sais-je ? 11-33. Paris cedex 14, Presses Universitaires de France.

———, 2019b L'homophobie. Presses Universitaires de France.

Borrillo D. et P. Lascoumes, 2002 « 1. Le sida et l'émergence politique du couple homosexuel », Sur le vif : 17-34.

Boudou B., 2012 « Éléments pour une anthropologie politique de l'hospitalité », Revue du MAUSS, 40, 2 : 267-284.

Bozon M., 2018 Sociologie de la sexualité. Paris, Armand Colin.

BROQUA C., 2010 « La socialisation du désir homosexuel masculin à Bamako », Civilisations, 59, 1 : 37-57.

Broqua C., 2012a « Evans-Pritchard et “l’inversion sexuelle” chez les Azandé », Politique africaine, 126, 2 : 121-137.

———, 2012b La question homosexuelle et transgenre. Paris, Karthala.

———, 2012c « L’émergence des minorités sexuelles dans l’espace public en Afrique », Politique africaine, 126, 2 : 5-23.

———, 2017 « Góor-jigéen: la resignification négative d’une catégorie entre genre et sexualité (Sénégal) », Socio (Paris.) : 163-183.

Broqua C. et G. Laborde-Balen, 2022 « S’engager en contexte hostile. La visibilité homosexuelle entre choix et contraintes au Sénégal », Politique africaine, 168, 4 : 135-155.

Carneiro S., L. Gonzalez, M. Lugones, S. de Castro, O. Curiel, M.E.D.- Benítez, A.M. Aguinaga Barragan, M. Lang, D. Mokrani Chávez, A. Santillana, T.D. Oliveira Pires, M. da G.C. Val, R.L. Segato, A. Cumes et M. Davidson, 2022 Pensée féministe décoloniale. Paris, Anacaona éditions.

CASSIN R., 1950 « L’homme, sujet de droit international et la protection des droits de l’homme dans la société universelle », in La technique et les principes du droit public. Études en l’honneur de Georges Scelle, t. 1, LGDJ, pp. 67-91.

Césaire A., 1956 « Culture et colonisation », Présence Africaine, 8/10 : 190-205.

Charles Gueboguo, 2006 « La question homosexuelle en Afrique : le cas du Cameroun », (https://catalogue-archipel.univ-toulouse.fr/primo explore/fulldisplay/33TOUL_ALMA21437085870004116/33UT2_VU1), consulté le 15 juin 2022.

Christophe Cassiau-Haurie et Sylvestre Luwa, 2009 « L’homosexualité en Afrique, un tabou persistant », Africultures. site internet (https://africultures.com/lhomosexualite-en-afrique-un-tabou-persistant-8630/), consulté le 19 avril 2023.

Clair I., 2012 « Le pédé, la pute et l’ordre hétérosexuel », Agora débats-jeunesses, N° 60, 1 : 67-78.

Claudine Valerie Rouamba/Ouedraogo, 2016, “Identité de genre” et “Orientation sexuelle”: L’homosexualité masculine au Burkina Faso. Etudes Maliennes, N°83-2016.

Courrier International, 2021 « Homophobie. Au Ghana, 21 personnes en détention provisoire après une réunion LGBT », Courrier international. ,(https://www.courrierinternational.com/article/homophobie-au-ghana-21-personnes-en-detention-provisoire-apres-une-reunion-lgbt), consulté le 13 novembre 2023.

Cornu G., 2004 Vocabulaire juridique, coll. « Quadrige », 6e éd., Paris, Presses Universitaires de France.

Crémieux A., 2013 « Homosexualités en Afrique: état des lieux », Africultures, Homosexualités en Afrique.

De Koninck T., 1995 De la dignité humaine. Paris, Presses universitaires de France.

Diané A., 2017 « Tolérance, valeurs africaines et dialogue des religions », Présence africaine, 195-196, 1 : 521-534.

Diarra P., 2021 « 1. Dialogue et raison pour mieux vivre ensemble », Chrétiens en liberté : 21-54.

Diodore. de Sicile, (0090?-0020? av J.-C.) A. du, 1737 Histoire universelle de Diodore de Sicile. T. 1 / trad. en françois par M. l’abbé Terrasson.

Dumont L., 1991 Essais sur l’individualisme. Paris, Seuil.

États-Unis (É.-U.). 25 juin 2015 Department of State. « Rapport 2014 sur les droits de l'homme - Burkina Faso ». *Country Reports on Human Rights Practices for 2014*

Eboussi Boulaga F. et P.D. Akana, 2007 « Dossier : L’homosexualité est bonne à penser », Terroirs: revue africaine de sciences sociales et de culture, 1-2 : 5-252.

Eboussi-Boulaga F., 1997 La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie : essai. Paris, Présence africaine.

Elsa Fondimare, 2019 « » L’impossible indifférenciation. Le principe d’égalité dans ses rapports à la différence des sexes | Revue des droits et libertés fondamentaux ».

Eribon D., 2012 Réflexions sur la question gay. Paris, Flammarion.

Evans-Pritchard E., 1973 Parenté et mariage chez les Nuer. Paris, Payot.

Evans-Pritchard E.E., 2005 La femme dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale.

Evans-Pritchard E.E., 2012 « L'inversion sexuelle chez les Azandé », Politique africaine, 126, 2 : 109-119.

Fia A.R., 2023 « L'universalité des droits de l'homme: une évidence trompeuse ? », Civitas europa, 51, Dossier spécial : L'évidence en droit public : 15-30.

Foucault M., 1976 Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir. Paris, Gallimard.

Fraïssé C., 2011 L'homophobie et les expressions de l'ordre hétérosexiste. Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Frau-Meigs D., 2011 « 1. Le processus de socialisation par les médias », Education et societe : 21-62.

Gaudusson J. du B. de, 2014 « La justice en Afrique : nouveaux défis, nouveaux acteurs : Introduction thématique », Afrique contemporaine, 250, 2 : 13-28.

Groupe de recherche sur la relation enfants médias France, 2004 Jeunes et médias : éthique, socialisation et représentations. Paris Budapest Torino, l'Harmattan.

Gueboguo C., 2006 « L'homosexualité en Afrique: sens et variations d'hirer à nos jours », Socio-logos (Paris), 1.

Guérandel C., A. Gozillon et E. Walter, 2022 « La socialisation par les médias au prisme des inégalités sociales, sexuées et sexuelles », Éducation et sociétés, 47, 1 : 5-22.

Guyomar M., 2022 « L'universalité des droits de l'Homme », Revue d'éthique et de théologie morale, HS : 27-35.

Hagberg S., 2006 « « Bobo buveurs, Yarse colporteurs » », Cahiers d'études africaines, 46, 184 : 861-881.

Hélène Ferrarini, 2024 « Une poussée anti-LGBT+ en Côte d'Ivoire », Sidaction. site internet (https://www.sidaction.org/transversal/une-poussee-anti-lgbt-en-cote-divoire/), consulté le 20 mai 2025.

Henri Médard, 2000 « L'homosexualité au Buganda, une acculturation peut en cacher une autre », Hypothèses, 3, 1 : 169-174.

Héritier F., 2014 Hommes, femmes: la construction de la différence.

Herskovits M.J., 1967 Dahomey: an ancient West African kingdom. Evanston [Ill, Northwestern University Press.

Hillier L. et L. Harrison, 2004 « Homophobia and the Production of Shame: Young People and Same Sex Attraction », Culture, Health & Sexuality, 6, 1 : 79-94.

Honneth A., 2013 Le déchirement du social. Paris, Gallimard.

———, 2014 Les pathologies de la raison. Paris, Gallimard.

Jolibert B., 2023 « Aux fondements de la citoyenneté: Liberté et autonomie(J. - J. Rousseau et E. Kant) », Recherches & éducations, 25.

Judith B., 2006 Trouble dans le genre. Paris, La Découverte.

Kamgaing P.-C., 2023 « L'inceste dans les pays d'Afrique subsaharienne. Analyse sociojuridique d'un tabou », Revue Lexsociété.

Kant I., 1986 Œuvres philosophiques. III. Les derniers écrits, 38304e éd. Paris, Gallimard.

———, 1993 Métaphysique des moeurs. Première partie. Doctrine du droit. Paris, J. Vrin.

———, 2001 Critique de la raison pure. Paris, Presses universitaires de France.

———, 2019 Fondements de la métaphysique des mœurs: avec le texte de la deuxième section. Rosny, Bréal.

Karamoko T., 2016 Homosexualité en Afrique : les grands enjeux de la controverse. La Plaine Saint Denis, Edilivre.

Karim Mahmoud-Vintam, 2008 « Méditation sur la déclaration universelle des droits de l'Homme, par Paul Ricœur », NSAE Nous sommes aussi l'église. site internet (https://nsae.fr/2008/02/05/meditation-sur-la-declaration-universelle-des-droits-de-lhomme-par-paul-ricoeur/), consulté le 4 mars 2025.

Konate M.I., 2017 « Justice en Afrique de l'ouest et au Mali. Répondre aux attentes citoyennes »,. https://www.jean-jaures.org/publication/justice-en-afrique-de-louest-et-au-mali-repondre-aux-attentes-citoyennes/, 2025-06-25.

Larissa Kojoué, 2023 « Au Cameroun, incitation à la haine en ligne contre les personnes LGBT | Human Rights Watch », site internet

(https://www.hrw.org/fr/news/2023/07/11/au-cameroun-incitation-la-haine-en-ligne-contre-les-personnes-lgbt), consulté le 14 novembre 2023.

Laufer L. et F. Rochefort, 2014 Qu'est-ce que le genre ? Paris, Payot & Rivages.

Le Quotidien. 8 juin 2015 Salifou Ouedraogo. « Droits des homosexuels au Burkina Faso : la justice et le CNT réticents ».

Lidia Denkova, 2011 « Genese de la tolerance de platon a Benjamin Constant », CISH. site internet (https://cish-byblos.org/fr/books/genese-de-la-tolerance-de-platon-a-benjamin-constant/), consulté le 30 avril 2025.

Lipovetsky G., 1993 L'ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain. Paris, Gallimard - Impr. Brodard et Taupin.

Lippe D., 2016 « The complexity of the sexes. Building sexual identity? », Enfances Psy, 69, 1 : 27-37.

Lochak D., 2010, Le droit et les paradoxes de l'universalité, Paris, Presses Universitaires de France.

Mabundu F., 2014 « Réflexions sur les religions traditionnelles africaines », Revista de cultura teológica (São Paulo, Brazil : 1992), 22, 84 : 51-.

Marche G., 2017 La militance LGBT aux États-Unis : sexualité et subjectivité. Lyon, Presses universitaires de Lyon.

Mariam Armisen, Awa Fall Diop, Caroline Bowah, Françoise Mukuku, Ngozi Nwosu Juba, et Simon Kaboré, 2016 « NOUS EXISTONS. Cartographie des organisations LGBTQ en Afrique de l'Ouest », Plateforme Elsa. site internet (https://plateforme-elsa.org/nous-existons-cartographie-des-organisations-lgbtq-en-afrique-de-louest/), consulté le 27 octobre 2024.

Marie B., 2014 Sociologies du genre. Paris, A. Colin.

Marie B., 2019 « Sociologies du genre (2e édition) », site internet (https://www.ombres-blanches.fr/recherches/fiche-resultats/recherche/marie-buscatto/sociologies-du-genre/9782200623838.html), consulté le 27 juin 2021.

Marzolf H., 2014 « Autonomie et reconnaissance chez Kant », Philosophie (Paris, France : 1984), 121, 2 : 76-90.

Médevielle G., 2008 « La difficile question de l'universalité des droits de l'homme », Transversalités, 107, 3 : 69-91.

Ministère de la solidarité, de l'action humanitaire, de la réconciliation nationale, du genre et de la famille, mai 2024 Rapport : état de mise en œuvre des recommandations de la résolution A/RES/77/195 du 15 décembre 2022 par l'Assemblée Générale des Nations unies portant sur l'intensification de l'action mondiale visant à éliminer les Mutilations Génitales Féminines.

Mockle D., 1994 « L'État de droit et la théorie de la rule of law », Les Cahiers de droit, 35, 4 : 823-904.

Moussa B., 2015 « Dynamique des différentes langues en présence au Burkina Faso : les changements démo-linguistiques opérés au sein de la population burkinabè »,.

Muiga K., 2019 « L'homophobie africaine et les racines coloniales du conservatisme africain », ritimo. site internet (https://www.ritimo.org/L-homophobie-africaine-et-les-racines-coloniales-du-conservatisme-africain), consulté le 26 février 2024.

Nabaneh S., K. Andam, K. Odada, Å. Eriksson et M. Stevens, 2022 « Contester le genre et la colonialité. Une analyse des mobilisations conservatrices en Afrique du Sud, au Kenya et au Ghana », Politique africaine, 168, 4 : 25-51.

Nations Unies, 1976, Recueil des Traités, Vol. 993,1-14531.

Nations Unies, 1987, Recueil des Traités, Vol. 1465, 1-24841.

Ndengue R., F. Sow et M. N'Diaye, 2022 « Étudier l'anti-genre en Afrique : un phénomène social orphelin d'un concept, vraiment ? », Politique africaine, 168, 4 : 115-133.

Nicole Mosconi, Jacky Beillerot, Antoine Prost, Christoph Wulf, 2004 « Traité des sciences et des pratiques de l'education », site internet (https://fr.1lib.fr/book/838541/445202), consulté le 5 juin 2022.

Paré-Kaboré A., 2013 « L'Éducation traditionnelle et la vie communautaire en Afrique: repères et leçons d'expériences pour l'éducation au vivre-ensemble aujourd'hui », McGill journal of education, 48, 1 : 15-33.

Paulme D., 1960 « Structures sociales traditionnelles en Afrique Noire », Cahiers d'Études africaines, 1, 1 : 15-27.

Perreault I., 2004 « Morale catholique et genre féminin : La sexualité dissertée dans les manuels de sexualité maritale au Québec, 1930-1960 », Revue d'histoire de l'Amérique française, 57, 4 : 567-591.

Pourtois J.-P., H. Desmet et W. Lahaye, 2008 « L'implicite des relations, base de l'éducation familiale », Education et sociétés, 22, 2 : 87-96.

Queer AfricanYouth Network (QAYN), Juillet 2015 *Il ne faut pas réveiller le lion qui dort : cartographie de la situation juridique des personnes LGBTQ en Afrique de l'ouest francophone.*

Quelquejeu B., 2011 « De quelle universalité les droits de l'homme relèvent-ils ? », Revue des sciences philosophiques et théologiques, 95, 3 : 619-630.

Rousseau J.-J., 2012 Du contrat social. Paris, Flammarion.

———,1966 Du contrat social ou principes du droit politique, Paris, Garnier-Flammarion.

———, 2014 Émile ou de l'éducation. Paris, Editons Classiques Garnier numérique.

Ritimo, 2018 « Droits humains et sujets tabous : l'ECSI peut-elle parler de tout ? », ritimo. site internet (https://www.ritimo.org/Droits-humains-et-sujets-tabous-l-ECSI-peut-elle-parler-de-tout), consulté le 22 mai 2025.

Rodenbough, Philip P., Juillet 2014 *On Being LGBT in West Africa*. Rapport de recherche indépendante menée dans le cadre du Virtual Student Foreign Service Project du Département d'État des États-Unis.

Roman D., 2020 « L'universalité des droits sociaux à travers l'exemple du droit à la protection sociale », Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux, 117-132.

Sandrine Blanchard, 2024 « La campagne "anti-woubis" en Côte d'Ivoire – DW – 17/09/2024 », dw.com. site internet (https://www.dw.com/fr/civ-gromo-homophobie-en-c%C3%B4te-divoire-lgbt-woubis/audio-70154544), consulté le 20 mai 2025.

Sarah-Lou Bakouche, 2024 « "Non aux woubis": la résurgence de la violence homophobe en Côte d'Ivoire », Mouv'. site internet

(https://www.radiofrance.fr/mouv/podcasts/quinze/non-aux-woubis-la-resurgence-de-la-violence-homophobe-en-cote-d-ivoire-3009370), consulté le 20 mai 2025.

Savadogo M., 2016 « Dignité et engagement », Diogène, 253, 1 : 54-61.

Service d'Information du Gouvernement (SIG), 2023 « Rapport synthétique des Réformes politiques-économiques et sociales », Fasonet. site internet (https://lefaso.net/spip.php?article124855), consulté le 23 novembre 2023.

Sissao J. A., 2008 Ethnicité et culture : l'alliance à plaisanterie comme forme de culture entre les ethnies au Burkina Faso, Institut des sciences des Sociétés, Centre National de la Recherche Scientifique et Technologique http://biblio.critaoi.auf.org/39/01/Microsoft_Word_-_Article association_transnationale.pdf Marie-Aude Fouéré : Les relations à plaisanterie en Afrique, l'Harmattan.

Sivane Hirsch et Sabrina Moisan, 2023 « Génocide des Musulmans en Bosnie », Education Genocide. site internet (https://www.education-genocide.ca/genocides/genocide-des-musulmans-en-bosnie/), consulté le 21 mai 2025.

Slootmaeckers K. et M.J. Bosia, 2023 « The Dislocation of LGBT Politics: Pride, Globalization, and Geo-Temporality in Uganda and Serbia », International political sociology, 17, 1 : 1-.

Suède, août 2015 Swedish International Development Cooperation Agency (SIDA). « Embassies with Sida Staff ».

Tall E.K., 2004 « Tonda, Joseph. — La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon): Paris, Karthala ("Hommes et sociétés"), 2002, 243 p », Cahiers d'études africaines, 44, 176 : 982-985.

Tauxier L., 1912 Le Noir du Soudan : pays Mossi et Gourounsi : documents et analyses. Paris, Emile Larose.

TAYLOR C., 2009 Multiculturalisme : différence et démocratie. Paris, Flammarion.

Verdier R., 1961 « Féodalités et collectivismes africains, Etude Critique », Présence africaine, 39 : 79-101.

Vincent J.-F., 2003 « La ménopause, chemin de la liberté selon les femmes beti du Sud-Cameroun », Journal des Africanistes, 73, 2 : 121-136.

Voeffray F., 2004 « Chapitre II. Obligations erga omnes, jus cogens et actio popularis ». in L'actio popularis ou la défense de l'intérêt collectif devant les juridictions internationales. International. 239-262. Genève, Graduate Institute Publications.

Walzer M., 1998 Traité sur la tolérance, Paris, Gallimard.

Webster H., 1952 Le tabou : étude sociologique, Paris, Payot.

Yago S., 2020 « Réflexion sur la tolérance et le vivre ensemble au Burkina Faso: esquisse pour une éducation à la tolérance à l'école primaire », https://theses.hal.science/tel-02874583v1/file/these_yago_souleymane.pdf.

Yoporeka Somet, 2012 « Le Morho Naba et sa Cour - LES traditions et coutumes ancestrales desMossi ethnie majoritaire - Studocu », site internet (https://www.studocu.com/fr/document/universite-paris-1-pantheon-sorbonne/histoire/le-morho-naba-et-sa-cour-les-traditions-et-coutumes-ancestrales-desmossi-ethnie-majoritaire-burkinabe/68464230), consulté le 30 octobre 2023.

Yves Gatien Golo, 2020 Les droits de l'homme dans la tradition africaine. Saint - Denis, Edilivre.

Ziavoula R.E., A. Kouvouama et P. Yengo, 2016 Les territoires du sacré : images, discours, pratiques. Paris, Éditions Karthala.

INDEX DES MOTS

Afrique, 1, 2, 4, 5, 7, 9, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 44, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 75, 77, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 96, 97, 101, 102, 103, 104, 106, 108, 110, 113, 115, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 142, 145, 146, 147, 156, 165, 166, 180, 181, 183, 189, 190, 191, 194, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 208, 210, 211, 212, 214, 215, 218, 222, 223, 225, 238, 239, 241, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 251, 252, 254, 257, 264, 266, 267, 271, 272, 273, 274, 276, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289

Attentes, 18, 42, 151, 242, 258, 285

Catégorie, 15, 27, 28, 62, 72, 75, 76, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 136, 137, 138, 139, 163, 166, 167, 195, 275, 281

Colonisation, 4, 16, 77, 80, 81, 83, 84, 88, 93, 94, 96, 124, 206, 281

Communauté, 7, 10, 19, 30, 52, 57, 90, 91, 109, 112, 114, 117, 126, 152, 157, 160, 162, 163, 167, 169, 170, 172, 176, 186, 188, 193, 195, 197, 204, 214, 215, 219, 221, 223, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 250, 269

Comportements, 13, 15, 26, 38, 39, 68, 71, 75, 80, 87, 100, 104, 106, 107, 108, 110, 112, 113, 114, 119, 179, 206, 217, 225, 255, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 267, 270

Conduites, 59, 113, 114, 178, 181, 249, 251, 254, 255, 257, 259

Construction, 32, 42, 91, 99, 100, 104, 117, 131, 150, 153, 157, 162, 180, 254, 256, 257, 261, 262, 264, 279, 284

Contexte, 5, 7, 9, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 27, 30, 40, 47, 48, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 67, 71, 88, 90, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 104, 106, 107, 108, 113, 114, 120, 121, 123, 124, 127, 138, 139, 145, 146, 147, 152, 156, 158, 165, 169, 180, 181, 183, 184,193, 195, 200, 201, 210, 213, 214, 215, 216, 225, 226, 227, 229, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 244, 247, 252, 253, 257, 264, 266, 270, 271, 273, 274, 276, 277, 279, 281

Corps, 28, 41, 48, 51, 58, 66, 73, 83, 86, 102, 112, 116, 134, 157, 176, 177, 212, 231, 255, 263

Coutumes, 13, 81, 85, 87, 93, 190, 211, 214, 216, 221, 249, 250, 267, 289

Croyances, 16, 83, 114, 117, 130, 158, 218, 222, 249, 251

Culture, 7, 8, 19, 21, 30, 41, 48, 74, 81, 82, 87, 94, 95, 96, 113, 117, 123, 125, 129, 137, 148, 155, 166, 167, 183, 198, 207, 208, 209, 210, 211, 218, 221, 222, 229, 230, 231, 244, 245, 247, 261, 276, 279, 282, 288

Défense, 4, 16, 17, 19, 20, 35, 47, 48, 54, 56, 57, 58, 96, 145, 146, 171, 172, 181, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 193, 194, 196, 197, 200, 217, 223, 224, 225, 228, 240, 244, 245, 247, 254, 265, 271, 275, 277, 289

Démocratie, 19, 117, 203, 208, 243, 289

Différence, 41, 46, 100, 109, 136, 162, 163, 165, 167, 170, 175, 176, 177, 217, 224, 228, 275, 276, 283, 284, 289

Dignité, 4, 19, 20, 68, 94, 113, 143, 145, 146, 156, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 174, 181, 185, 187, 189, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 203, 205, 211, 212, 213, 214, 216, 222, 223, 225, 235, 245, 246, 272, 275, 282

Discrimination, 37, 41, 46, 56, 84, 188, 204, 205, 213, 227, 232, 275

Égalité, 46, 137, 143, 145, 158, 161, 162, 163, 167, 170, 175, 176, 195, 197, 203, 211, 212, 213, 215, 217, 219, 222, 246, 253, 276, 283

Environnement, 9, 17, 108, 155, 173, 193, 195, 227, 256, 258, 261

État, 11, 12, 18, 19, 41, 42, 50, 57, 86, 122, 123, 125, 160, 161, 163, 184, 185, 192, 201, 202, 206, 240, 244, 249, 265, 268, 279, 286, 288

Fabrique, 254, 258, 259, 260, 261, 264

Famille, 2, 11, 12, 46, 53, 60, 76, 87, 98, 101, 102, 111, 112, 114, 115, 124, 129, 157, 171, 181, 185, 192, 195, 215, 221, 223, 230, 235, 236, 241, 242, 243, 251, 254, 255, 256, 257, 258, 265, 268, 269, 286

Femmes, 1, 25, 26, 27, 28, 30, 34, 40, 42, 43, 48, 51, 58, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 83, 85, 86, 87, 99, 100, 101, 102, 112, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 163, 169, 176, 181, 185, 188, 202, 203, 205, 207, 211, 213, 214, 220, 228, 232, 246, 249, 253, 256, 257, 260, 262, 263, 265, 267, 268, 279, 284, 289

Gai, 40, 48, 229, 230, 231, 233, 238

Gay, 7, 13, 15, 50, 52, 57, 103, 117, 119, 121, 122, 227, 230, 233, 236, 237, 243, 283

Genre, 2, 3, 4, 11, 12, 15, 25, 26, 31, 33, 35, 36, 37, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 64, 65, 71, 74, 75, 76, 93, 98, 99, 100, 105, 106, 107, 108, 114, 117, 125, 126, 128, 129, 135, 137, 142, 150, 157, 163, 164, 167, 171, 176, 177, 181, 203, 205, 211, 217, 223, 239, 254, 256, 257, 260, 261, 262, 264, 265, 267, 270, 271, 272, 273, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287

Groupe, 27, 31, 54, 56, 62, 63, 64, 74, 77, 101, 103, 128, 131, 136, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 164, 169, 170, 198, 214, 215, 216, 218, 220, 222, 230, 233, 242, 244, 249, 251, 252, 254, 257, 268, 269

Habitudes, 18, 89, 179, 225, 257, 258, 261

Hétéronormatif, 98, 99, 103, 225, 246

Hétéronormativité, 18, 20, 33, 34, 37, 38, 42, 44, 46, 51, 60, 93, 98, 99, 104, 254, 280

Hétérosexisme, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 50, 60, 146, 157, 280

Hétérosexualité, 18, 31, 32, 33, 34, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 92, 95, 98,

99, 100, 103, 112, 126, 142, 156, 163, 170, 171, 175, 176, 180, 240, 253

Hiérarchisation, 27, 39, 98, 260, 264

Hommes, 2, 10, 11, 13, 25, 26, 27, 28, 30, 34, 40, 42, 43, 48, 49, 50, 56, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 71, 73, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 86, 87, 92, 100, 103, 106, 107, 108, 111, 112, 121, 123, 127, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 157, 163, 167, 169, 174, 175, 177,178, 181, 184, 186, 187, 195, 197, 199, 203, 207, 211, 216, 219, 220, 228, 234, 244, 246, 249, 252, 253, 255, 257, 260, 263

Homophobe, 4, 34, 35, 51, 100, 141, 280, 288

Homophobie, 7, 8, 9, 12, 14, 17, 20, 21, 23, 24, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 57, 60, 61, 84, 87, 88, 92, 95, 96, 97, 98, 100, 102, 114, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 139, 140, 142, 146, 152, 156, 160, 161, 163, 177, 183, 184, 189, 206, 217, 223, 227, 238, 247, 248, 265, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 279, 280, 282, 283, 286, 288

Homosexualité, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 57, 60, 61, 62, 63, 67, 68, 70, 74, 75, 76, 77, 80, 83, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 157, 166, 170, 171, 183, 189, 190, 207, 208, 209, 210, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 241, 243, 248, 252, 253, 266, 267, 270, 273, 274, 275, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 284

Humanité, 82, 156, 158, 160, 165, 167, 176, 181, 185, 186, 191, 194, 195, 197, 203, 206, 217, 235, 245, 247, 272

Identité, 10, 15, 26, 27, 29, 31, 32, 33, 43, 52, 60, 63, 76, 80, 83, 89, 99, 101, 104, 105, 106, 108, 125, 126, 151, 156, 157, 164, 167, 171, 177, 178, 180, 181, 199, 203, 205, 210, 220, 227, 228, 231, 233, 247, 256, 257, 261, 264, 268, 270, 272, 275, 276, 279, 280

Impérialisme, 48, 56, 93, 96, 123, 124, 125, 126, 183, 191, 194, 243

Inceste, 138, 220, 250, 253, 267, 269, 284

Initiation, 48, 96, 104, 139, 140, 214, 220, 251, 252, 253, 268

Institutions, 5, 6, 8, 10, 41, 44, 49, 97, 110, 111, 145, 158, 206, 207, 222, 226, 232, 235, 236, 238, 248, 254, 265, 271, 272, 276, 277

Interdiction, 11, 87, 101, 189, 212, 242, 251

Jugements, 153, 156, 259, 270

LGBTQ+, 2, 4, 5, 6, 11, 12, 14, 15, 18, 19, 23, 34, 37, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 59, 123, 124, 125, 142, 143, 145, 146, 147, 158, 164, 165, 166, 169, 170, 172, 175, 177, 178, 180, 181, 184, 201, 204, 205, 210, 211, 216, 223, 224, 225, 226, 238, 239, 240, 243,244, 254, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 275, 276, 277, 278

Liberté, 4, 19, 20, 61, 75, 78, 83, 105, 110, 117, 125, 142, 143, 145, 147, 158, 160, 161, 162, 164, 165, 168, 171, 172, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 188, 191, 193, 194, 195, 203, 205, 210, 211, 214, 216, 229, 246, 266, 272, 275, 282, 289

Lois, 10, 15, 16, 46, 49, 50, 55, 83, 84, 85, 87, 93, 94, 96, 97, 100, 122, 123, 161, 163, 167, 169, 170, 172, 176, 177, 179, 183, 190, 201, 203, 206, 211, 212, 216, 217, 226, 232, 238, 242, 243, 244, 249, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 276, 277

Luttes, 4, 5, 15, 17, 47, 49, 52, 53, 55, 57, 89, 96, 101, 124, 125, 141, 146, 170, 184, 190, 191, 226, 228, 232, 233, 238, 239, 240, 245, 247, 254, 264, 266, 271, 276, 277

Mariage, 13, 15, 46, 49, 52, 53, 57, 68, 69, 70, 71, 73, 84, 102, 104, 115, 118, 124, 128, 129, 134, 135, 146, 227, 235, 238, 241, 242, 243, 276, 283

Minorités, 12, 17, 41, 49, 57, 58, 59, 125, 145, 146, 161, 163, 167, 169, 170, 178, 179, 180, 182, 200, 204, 206, 211, 216, 223, 225, 226, 244, 247, 265, 266, 272, 275, 276, 281

Mobilisation, 4, 55, 56, 58, 118, 122, 124, 169, 170, 231, 232, 234, 235, 236, 238, 239, 244, 245, 272, 278, 279

Modernes, 97, 105, 140, 162, 182, 201, 208, 211, 217, 223, 249, 254, 258, 267

Mondialisation, 7, 8, 19, 89, 124, 125, 195, 210

Mystique, 90, 120, 139, 250, 251, 252, 253

Nature, 12, 13, 16, 18, 21, 27, 29, 35, 36, 37, 49, 55, 74, 82, 85, 87, 97, 100, 104, 109, 110, 118, 125, 130, 134, 153, 154, 172, 175, 176, 182, 193, 195, 198, 200, 213, 221, 228, 243, 245, 247, 250, 254, 277

Normes, 13, 25, 33, 36, 37, 40, 42, 46, 47, 48, 61, 92, 112, 113, 114, 119, 124, 142, 161, 174, 181, 182, 188, 189, 190, 207, 209, 212, 225, 233, 236, 239, 240, 242, 254, 255, 257, 261, 262, 268, 270, 272

Occident, 5, 7, 17, 23, 82, 88, 95, 97, 110, 124, 125, 126, 133, 145, 146, 183, 208, 226, 242, 243, 244, 245, 247

Orientation, 6, 8, 10, 28, 29, 30, 31, 33, 35, 46, 53, 75, 89, 99, 104, 105, 106, 107, 108, 112, 113, 137, 160, 163, 167, 171, 176, 181, 203, 205, 211, 217, 227, 241, 244, 254, 257, 261, 270, 271, 272, 276

Patriarcal, 230, 257

Politique, 2, 19, 23, 36, 39, 41, 44, 47, 50, 53, 54, 81, 83, 84, 95, 98, 109, 110, 111, 113, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 132, 145, 146, 152, 158, 160, 162, 163, 164, 171, 172, 174, 186, 191, 195, 204, 205, 206, 207, 208, 217, 218, 221, 227, 228, 230, 232, 233, 235, 242, 252, 266, 275, 279, 280, 287

Pouvoir, 1, 7, 8, 19, 33, 40, 41, 42, 48, 51, 53, 58, 70, 72, 73, 74, 76, 79, 89, 90, 95, 105, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 129, 130, 131, 138, 139, 142, 155, 163, 164, 178, 187, 195, 197, 213, 218, 227, 234, 244, 247, 248, 250, 252, 275, 276, 279

Pratiques, 4, 7, 9, 12, 15, 17, 18, 20, 21, 23, 25, 26, 28, 30, 31, 32, 43, 53, 55, 61, 62, 63, 66, 67, 71, 76, 77, 79, 80, 83, 84, 85, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 119, 120, 122, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 163, 169, 171, 176, 180, 181, 185, 198, 206, 209, 210, 219, 223, 224, 225, 226, 233, 234, 238, 239, 240, 243, 244, 252, 253, 256, 257, 260, 261, 262, 265, 266, 267, 270, 274, 275, 276, 277, 287, 290

Prohibition, 35, 105, 248, 251

Protection, 4, 6, 10, 12, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 40, 41, 53, 54, 55, 56, 58, 60, 99, 117, 125, 145, 146, 147, 171, 172, 175, 176, 181, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 191, 193, 194, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 210, 214, 217, 223, 224, 225, 230, 243, 244, 246, 247, 265, 271, 272, 275, 277, 281, 288

Reconnaissance, 4, 11, 15, 16, 17, 19, 20, 31, 33, 41, 46, 52, 55, 59, 61, 81, 86, 93, 117, 138, 139, 143, 147, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 174, 175, 181, 186, 192, 197, 200, 211, 212, 214, 216, 219, 222, 225, 232, 235, 237, 238, 240, 247, 266, 268, 272, 275, 276, 277, 286

Religieuses, 11, 13, 16, 53, 55, 83, 84, 114, 115, 117, 141, 142, 168, 190, 191, 242, 270, 275

Rites, 18, 77, 80, 82, 93, 129, 130, 139, 140, 244, 251, 252

Sanction, 161, 249, 250

Sexe, 4, 7, 12, 15, 18, 20, 21, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 40, 41, 46, 47, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 71, 75, 76, 78, 79, 80, 84, 85, 87, 88, 89, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 116, 121, 122, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 160, 163, 164, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 195, 204, 205, 211, 227, 231, 235, 237, 238, 239, 244, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 263, 264, 265, 271, 274

Sexualité, 1, 4, 7, 8, 12, 15, 17, 18, 19, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 36, 37, 39, 43, 44, 47, 48, 53, 58, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 73, 75, 76, 79, 80, 83, 84, 86, 89, 91, 92, 95, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 121, 126, 128, 130, 132, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 156, 164, 176, 177, 182, 206, 210, 227, 228, 229, 231, 234, 236, 237, 239, 241, 248, 251, 253, 268, 271, 275, 276, 279, 280, 281, 283, 285, 287

Social, 6, 9, 19, 25, 26, 27, 31, 35, 37, 38, 39, 40, 56, 64, 71, 95, 98, 100, 101, 103, 105, 107, 108, 111, 112, 123, 124, 128, 133, 139, 140, 146, 147, 149, 152, 153, 156, 157, 162, 169, 173, 177, 180, 192, 195, 210, 211, 219, 220, 222, 224, 228, 232, 233, 237, 238, 240, 241, 248, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 263, 284, 287

Socialisation, 5, 31, 32, 38, 90, 107, 108, 110, 112, 114, 129, 145, 153, 220, 254, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 271, 272, 280, 283

Sociétés, 16, 18, 19, 20, 37, 44, 61, 62, 63, 70, 71, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 101, 103,

104, 105, 107, 109, 111, 112, 115, 124, 128, 130, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 157, 160, 169, 182, 195, 201, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 239, 240, 241, 244, 246, 248, 250, 253, 268, 269, 272, 274, 275, 276, 283, 287, 289

Spirituelle, 49, 82, 130

Stéréotypes, 179, 258, 259, 262, 264

Stratégie, 39, 42, 48, 54, 72, 83, 90, 91, 92, 99, 105, 106, 108, 124, 133, 135, 166, 169, 196, 229, 233, 234

Subsaharienne, 4, 5, 7, 15, 18, 20, 21, 23, 47, 49, 89, 96, 145, 165, 166, 180, 181, 183, 200, 201, 204, 210, 223, 225, 239, 240, 241, 247, 248, 252, 257, 264, 266, 267, 271, 272, 274, 276, 284

Tabou, 5, 17, 226, 248, 249, 250, 251, 252, 267, 271, 272, 281, 284, 289

Tolérance, 13, 17, 20, 37, 43, 68, 71, 88, 92, 100, 101, 117, 130, 168, 211, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 224, 240, 241, 242, 289

Traditions, 13, 87, 93, 111, 189, 212, 214, 222, 279, 289

Transgression, 26, 31, 63, 73, 105, 133, 138, 139, 140, 181, 249, 250, 253, 268

Transmission, 79, 85, 90, 93, 96, 129, 139, 242, 251, 252, 258, 261, 262, 271

Unions, 62, 67, 68, 69, 70, 71, 80, 92, 93, 94, 106, 131, 135, 187

Universalité, 4, 20, 145, 173, 174, 176, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 212, 244, 245, 246, 276, 277, 283, 285, 286, 287, 288

Valeurs, 4, 8, 13, 15, 16, 19, 20, 21, 26, 35, 36, 39, 48, 49, 52, 61, 95, 101, 102, 110, 111, 112, 114, 118, 123, 124, 125, 129, 145, 154, 156, 167, 169, 181, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 194, 201, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 216, 217, 218, 221, 222, 223, 225, 239, 241, 245, 246, 249, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 270, 272, 275, 277, 282

Violences, 4, 10, 11, 14, 15, 34, 35, 36, 37, 47, 50, 52, 58, 88, 97, 102, 106, 118, 119, 134, 141, 142, 146, 156, 157, 163, 165, 167, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 205, 216, 223, 244, 254, 266, 269, 271, 272, 275, 276

Visibilité, 7, 8, 9, 24, 50, 90, 91, 92, 93, 95, 118, 210, 225, 233, 235, 237, 238, 239, 266, 274, 281