

TOZALAKI

"NOUS ÉTIIONS" (EN LINGALA)



ÉTUDE SUR L'HISTOIRE DES IDENTITÉS EN AFRIQUE ET LES DISCRIMINATIONS À L'ENDROIT DES PERSONNES QUEERS

RÉALISÉE PAR
SOLANGE MUSANGANYA
ANDRÉ KAMO

QAYN
Queer African Youth Network

TABLE DE MATIÈRE

PRÉFACE	5
----------------------	----------

AVERTISSEMENT	6
----------------------------	----------

REMERCIEMENT	7
---------------------------	----------

INTRODUCTION	8
---------------------------	----------

Circulation asymétrique des savoirs et marginalisation épistémique dans la francophonie africaine

10

Traduction des catégories identitaires contemporaines dans des épistémologies sociales non centrées sur la sexualité

12

Historicisation du tabou sexuel : sexualité, pouvoir et moralité coloniale

15

Traduction herméneutique et éthique du sacré : enjeux méthodologiques

15

CHAPÎTRE I : IDENTITÉS QUEERS DANS LES SOCIÉTÉS PRÉCOLONIALES AFRICAINES	17
---	-----------

COSMOLOGIE ET CONCEPTION DU MONDE :	18
--	-----------

Les êtres liminaires : quand le genre suivait la logique des ancêtres

18

1.1-1 Figures liminales :

20

1.1-2 IDENTITÉS QUEERS À TRAVERS LES FONCTIONS RITUELLES :	26
---	-----------

AFRIQUE DE L'OUEST	26
---------------------------------	-----------

1.1-3 IDENTITÉS QUEERS À TRAVERS LES FONCTIONS POLITIQUES ET JUDICIAIRES	32
---	-----------

A- EN AFRIQUE DE L'OUEST	32
---------------------------------------	-----------

EN AFRIQUE CENTRALE	35
----------------------------------	-----------

EN AFRIQUE DE L'EST	37
----------------------------------	-----------

AFRIQUE AUSTRALE	40
-------------------------------	-----------

1.1-4 IDENTITÉS QUEERS À TRAVERS L'ÉCONOMIE, L'ART ET LE PRESTIGE DANS LES SOCIÉTÉS AFRICAINES PRÉCOLONIALES	40
---	-----------

1.1- 5 SEXUALITÉ, REPRODUCTION ET POUVOIR : dynamique queer dans les sociétés africaines précoloniales	42
---	-----------

EN AFRIQUE DE L'OUEST	42
------------------------------------	-----------

EN AFRIQUE CENTRALE	45
----------------------------------	-----------

EN AFRIQUE AUSTRALE	45
----------------------------------	-----------

EN AFRIQUE DU NORD	47
---------------------------------	-----------

CONCLUSION PREMIÈRE PARTIE	52
---	-----------

CHAPITRE II: ARRIVÉE DES COLONISATEURS ET SES CONSÉQUENCES SUR LES IDENTITÉS TRADITIONNELLES QUEERS EN AFRIQUE	55
---	-----------

2.2-1 Diabolisation des spiritualités africaines et des gardiens des temples	56
---	-----------

2.3 l'imposition d'un ordre juridique hétéronormatif	62
---	-----------

2.3-1 Imposition des lois et codes coloniaux :	66
---	-----------

2.3-2 restructuration économique et la nucléarisation de la famille :	68
--	-----------

2.3-3 Criminalisation des pratiques indigènes : santé, genre et sexualité sous surveillance	69
--	-----------

2.3-4 Le Genre comme Identité Impérative et le Contrôle des Institutions	70
---	-----------

2.3-5 Répression des intellectuels et des gardiens de la mémoire sociale	71
---	-----------

CHAPITRE III: PERSISTANCE DES DISCRIMINATIONS DANS LES ÉTATS POSTCOLONIAUX ET SE CONSÉQUENCES	76
--	-----------

CHAPITRE IV Formes de résistance et d'adaptation face à l'oppression systématique des personnes d'identité QUEERS en Afrique	104
---	------------

V- RECOMMANDATIONS	122
---------------------------------	------------

1. Soutenir la réappropriation communautaire des héritages queer africains	123
---	------------

2. Réinvestir le débat public autour des « valeurs africaines »	123
--	------------

3. Renforcer les stratégies communautaires de protection et d'autonomie sociale	123
--	------------

4. Consolider les réseaux communautaires et les économies de solidarité	124
--	------------

5. Encourager l'émergence de corps professionnels queer et de leadership sectoriel	124
---	------------

6. Développer des agendas communautaires ancrés dans les réalités locales	124
--	------------

CONCLUSION	125
-------------------------	------------

BIBLIOGRAPHIE	113
----------------------------	------------



PRÉFACE

Avant les lois, avant les frontières, avant que les mots ne se figent, il y avait les corps, les gestes, les amours et les identités qui circulaient librement dans les villages, les royaumes et les forêts d'Afrique. Il y avait des vies qui ne cochaient pas dans des cases, des personnes qui marchaient à travers les genres, qui aimaient autrement que la norme de maintenant, et qui pourtant faisaient pleinement partie de la **société. L'Afrique n'a jamais été une ligne droite. Elle a toujours été un tissage.**

Cette recherche, commanditée par le Queer African Youth Network (QAYN), s'inscrit dans ce tissage ancien que le temps, la colonisation et l'oubli ont tenté d'effiloche. Elle arrive à un moment où les pays durcissent leurs lois contre une partie de leur propre population, juste pour s'être aiméEs, le moment aussi où le débat sur les identités de genre et les sexualités en Afrique ressemblent parfois à une réunion de famille un dimanche midi : tout le monde parle en même temps, les voix montent, et quelqu'un finit toujours par dire "ce n'est pas africain", sans citer ses sources (ni même la grand-mère). Pourtant une des personnes interrogées durant cette recherche a commencé en me disant "J'étais enfant, effeminé, et ma grand-mère Akan m'a dit 'n'aie pas peur petit fils, les gens comme toi, ça existe, ça a toujours existé'".

Aujourd'hui, les discours homophobes et transphobes se radicalisent, souvent sous couvert de "traditions" et de "valeurs africaines" brandies comme des talismans. Pourtant l'histoire, la vraie, celle que l'on trouve dans les récits oraux, les archives, les rites et les pratiques sociales, raconte une autre Afrique: une Afrique plurielle, nuancée, parfois contradictoire, mais profondément vivante. C'est cette Afrique que cette étude cherche à écouter.

En remontant aux sources historiques, anthropologiques et culturelles, cette recherche explore la place réelle qu'occupaient, dans de nombreuses sociétés africaines précoloniales, les personnes aux identités de genre et sexualités aujourd'hui dites "non conventionnelles". Et il

faut le dire clairement : elles n'étaient ni des anomalies, ni des importations récentes, ni des erreurs de parcours. Elles étaient là... elles ont toujours été là.

Cette étude n'est donc pas seulement un travail de recherche communautaire, elle est un acte de justice mémorielle. Elle soutient que la marginalisation actuelle des personnes queer en Afrique n'est pas une tradition ancestrale, mais une rupture historique. Une fracture née de la colonisation, renforcée par des lois, des morales et des systèmes de pensée qui ont transformé la diversité en déviance, la différence en danger.

En rétablissant les faits, cette recherche offre des outils essentiels pour déconstruire les préjugés, nourrir le dialogue et renforcer un plaidoyer éclairé en faveur des droits humains. Elle s'adresse aux militantes et militants, aux chercheurEs, aux artistes, aux journalistes, aux enseignantEs, aux parents, aux jeunes, et à toutes celles et ceux qui refusent que l'histoire soit utilisée comme une arme contre les vivantEs.

Et maintenant ? Maintenant, il s'agit de se souvenir et de ne plus laisser l'oubli parler à notre place. Il s'agit de dire que nos existences ne sont pas des parenthèses, mais des continuités. Il s'agit de rappeler que **la diversité n'est pas une menace pour l'Afrique : elle est l'Afrique.**

Cette recherche est une invitation à regarder le passé pour libérer le présent, et à comprendre que l'affirmation des personnes queer n'est pas une trahison à nos cultures. C'est un geste politique; oui...Mais c'est surtout un geste d'amour envers une Afrique qui mérite d'être racontée dans toute sa vérité, sa complexité, sa beauté et sa totalité.

AVERTISSEMENT

Considérations éthiques et réception sensible du savoir

Cette recherche, comme toutes les recherches portant sur la mémoire collective, les identités sociales et la sexualité, mobilise des dimensions affectives susceptibles d'engendrer des réactions émotionnelles post-traumatiques chez le lectorat concerné par la thématique. Dans une perspective d'éthique de la recherche, il convient de reconnaître que la production de savoir peut également produire des effets subjectifs.

Cette étude invite ainsi à une lecture critique fondée sur la distanciation analytique, tout en reconnaissant la légitimité des expériences émotionnelles suscitées par les thématiques abordées. En cas de résonance personnelle significative, le recours à des espaces d'écoute communautaires ou relationnels constitue une démarche recommandée, conformément aux approches contemporaines du care appliquées à la recherche sociale.

REMERCIEMENT

Nous exprimons notre profonde gratitude à QAYN pour avoir rendu possible la réalisation de cette recherche et pour nous avoir offert, un espace d'apprentissage, de réflexion critique et de production de savoirs. Cette démarche nous a permis d'engager un travail réflexif sur nos propres positionnements, d'interroger nos cadres interprétatifs initiaux et de déconstruire certaines représentations et présupposés ayant orienté nos compréhensions au commencement de cette étude. En ce sens, cette recherche s'inscrit dans un processus épistémologique attentif à la co-construction des savoirs et à la remise en question des évidences apparentes.

Nous adressons également nos sincères remerciements à **Nataka Gmakagni**, pour nous avoir tendu son oreille attentive et guidéEs tout le long de cette étude. Ses retours bienveillants et éclairants nous ont accompagnéEs durant cette étude.

Nous adressons une reconnaissance particulière aux personnes qui ont accepté de participer aux entretiens oraux dans le cadre de cette étude pour la générosité avec laquelle elles ont partagé leurs expériences, la confiance qu'elles nous ont accordée et la richesse des perspectives qu'elles ont offertes. Leurs contributions ont constitué bien plus que des sources empiriques : elles ont été des espaces de dialogue et de transmission, permettant une immersion sensible et située dans des univers culturels dont la complexité et la pluralité ont profondément nourri l'analyse développée dans ce travail. Les personnes interviewées ont accepté à l'unanimité l'utilisation de leur propre prénom lors de la rédaction de cette étude.

Nos remerciements s'étendent enfin à l'ensemble des chercheur-e-s et auteur-e-s, les institutions dont les travaux ont été consultés et mobilisés dans le cadre de cette étude. Leurs productions scientifiques ou communautaires ont constitué un socle théorique et analytique déterminant, contribuant de manière substantielle à l'élaboration et à la persévérance dans l'approfondissement de la compréhension de cette étude.

Enfin, nous soulignons que cette recherche s'est construite à la croisée d'expériences, de savoirs situés et de dialogues multiples, rappelant que toute production de connaissance demeure un processus collectif, relationnel et en constante évolution.

André et Solange

INTRODUCTION

En abordant l'étude consacrée aux identités queers en Afrique, il est primordial de commencer par se questionner sur le mot : "l'identité".

On croit savoir ce que c'est... On croit qu'elle est stable, tranquille, docile. Mais dès qu'elle cesse d'obéir, dès qu'elle refuse de rentrer dans les cases prévues pour elle, elle devient dangereuse. Et c'est précisément là que cette étude commence.

Car l'identité, lorsqu'elle est queer, n'est jamais un simple fait. Dans ce schéma contemporain, elle est une question posée au monde, une tension, une fissure dans l'ordre des choses. Elle n'est pas seulement ce que l'on est, ou la manière dont on se définit soi-même, elle est aussi celle qui est façonnée par la manière dont on est perçue par la société. En effet, certaines identités ne sont pas uniquement choisies ou revendiquées, elles sont aussi assignées, parfois de manière contraignante, à travers des regards sociaux, des stéréotypes, les préjugés ou des rapports de pouvoir. Cela peut amener les individus à "porter" une identité, indépendamment de leur

volonté initiale. Cette perspective fait écho aux travaux d'Erving Goffman, notamment dans *Stigmate*, où il montre comment l'identité est co-construite dans l'interaction sociale et influencée par les normes et les perceptions collectives. Pour les vies minorisées, l'identité ne se dit pas toujours : elle se glisse, se déplace, se camoufle, se transmet à voix basse, parfois seulement par un geste ou un regard discret.

Du point de vue des études culturelles, l'identité apparaît alors pour ce qu'elle est vraiment: un processus instable, produit de rapports de pouvoir, de normes sociales, de récits imposés et d'oublis organisés. Elle se fabrique dans le frottement, dans la violence parfois, dans la négociation constante avec l'ordre dominant. Certaines identités sont célébrées, d'autres tolérées, et d'autres encore condamnées à l'invisibilité. Ce tri n'a rien de naturel: il est politique, il est systémique.

Parler des identités queers dans l'Afrique précoloniale impose un déplacement radical. Car les mots d'aujourd'hui n'étaient pas ceux d'hier.

Il serait malhonnête de prétendre le contraire en entier. Mais il serait tout aussi malhonnête de croire que l'absence de nos mots ou d'appellation équivaut à l'absence de ces vies.



Le mot queer dérange parce qu'il ne promet pas l'ordre. Il accueille l'ambiguïté, le trouble, la contradiction. Il nomme ce qui échappe, ce qui est "bizarre". C'est exactement pour cela qu'il devient nécessaire. Car les expressions de genre et de sexualité en Afrique n'ont jamais été aussi simples comme le voudraient nous faire croire les discours moralisateurs contemporains. Elles étaient diverses, codées, parfois ritualisées, parfois secrètes, mais toujours réelles.

Cet exercice ne se donne pas pour mission de prouver l'existence de ces réalités, plutôt d'en analyser les traces, les voix et les formes multiples : celles des expressions de genre et de sexualité qui ont toujours traversé les sociétés africaines et qui continuent encore aujourd'hui d'en faire partie, malgré leur effacement des récits officiels. Aussi leur disparition n'est pas une évolution naturelle, mais le résultat d'une violence historique précise: la colonisation, ses lois, ses morales, ses obsessions du contrôle tel que démontré plus tard dans le premier chapitre. **Ce que l'on appelle aujourd'hui "tradition" est souvent une mémoire mutilée, réécrite par la peur et la domination. Il ne s'agit donc pas simplement de réparer un oubli, mais de refuser que l'Afrique ancienne soit racontée comme un espace sans**

complexité, sans contradiction, sans trouble. De rappeler que nos cultures ont toujours su composer avec la pluralité, et que ce sont les systèmes de pouvoir modernes qui ont transformé cette pluralité en crime.

Stuart Hall l'a dit très clairement dans *Cultural Identity and Diaspora* (1990) : « L'identité n'est pas une essence, mais une production, toujours en cours, jamais achevée. » Mais cette production permanente ne se fait jamais en paix. L'identité se construit dans la négociation, parfois dans le conflit, entre ce que la société attend de nous et ce que nous ressentons profondément. C'est une zone de frottement, une tension constante.

Dans *The Lies That Bind* (2018), Kwame Anthony Appiah renchérit en soutenant que les identités sociales, qu'il s'agisse de religion, de nation, de race, de classe ou de culture, ne sont pas des essences fixes, mais des constructions qui nous lient aux autres et donnent sens à nos actions collectives, tout en étant susceptibles de diviser, d'exclure et d'alimenter des formes d'oppression lorsqu'elles sont essentialisées ou instrumentalisées.

En clair, ce qui nous aide à nous reconnaître peut aussi devenir une cage. Et c'est exactement dans cette cage que les personnes queers ont souvent été enfermées en Afrique actuelle, au nom d'identités collectives gigantesques (la tradition, la nation, la famille) présentées comme pures, naturelles, éternelles. Des identités qui n'aiment pas qu'on les questionne. Des identités qui aiment encore moins qu'on les trouble.

C'est pourquoi, durant cette recherche, l'identité sera abordée comme un terrain stratifié. Certaines couches ont été imposées par l'histoire, d'autres se sont formées dans l'intimité des vies. Certaines sont visibles, d'autres ont été enfouies, parfois volontairement. Notre travail sera alors celui d'une fouille patiente : descendre, strate après strate, pour comprendre comment ces identités se construisent, se dissimulent et persistent.

Ainsi, raconter l'histoire des identités queer en Afrique, ce n'est pas ajouter un chapitre oublié à un livre ancien, c'est changer la manière même de lire le livre et accepter, enfin, que **les marges n'étaient jamais vides : elles étaient simplement mal éclairées.**

ARTICULATIONS DE LA RECHERCHE :

travers les récits, les mythes, les rites et les archives, on découvrira des figures qui dérangent nos catégories modernes : des femmes-maris, des guérisseur-euses hors norme, des prêtres ambigus, des corps qui circulaient entre les genres. Pas des exceptions, mais des présences intégrées. Cette partie vise à leur redonner une place dans l'histoire, simplement en les laissant exister là où elles ont toujours été .

→ Puis, le grand basculement

L'arrivée de la colonisation, sous l'influence des débats occidentaux de ce moment, fin XIX, sur ce qui venait d'être nommé "homosexualité" en Europe, fera changer radicalement le paysage africain, avec ses lois, ses missions, ses bibles, ses codes pénaux, ses catégories toutes faites. Cette seconde étape montre comment une morale importée, rigide, obsédée par le contrôle des corps, va peu à peu transformer la diversité en déviance jusqu'à la faire entrer dans la "tradition". Et surtout, comment *l'homophobie contemporaine, souvent présentée comme "africaine", est en réalité un héritage colonial bien emballé.*

→ L'Après la colonie : les murs restent

Pour comprendre ce que vivent aujourd'hui les personnes queers en Afrique, il faut apprendre à écouter le passé autrement. Non pas comme un musée figé, mais comme une mémoire vivante, pleine de détours, de ruptures et de reprises. Ce travail avancera en plusieurs étapes.

→ D'abord, regarder derrière nous

La première halte nous ramènera à des sociétés africaines d'avant la colonisation, là où l'identité ne se disait pas encore en termes de catégories sexuelles, ou de genre, mais en termes de rôles, de fonctions, de place dans le monde. À

On pourrait croire que l'indépendance a tout effacé. Mais non : les lois sont restées, les peurs aussi. Dans de nombreux pays, les États postcoloniaux ont repris ces normes pour construire une identité nationale « propre », « morale », « respectable ». Le corps queer devient alors le lieu de toutes les anxiétés : religieuses, politiques, sociales. Cette troisième partie explorera les conséquences concrètes de cette continuité : exclusion familiale, violences, accès difficile aux soins, peur permanente de l'exposition. Elle montrera que ce n'est pas le hasard qui rend la vie queer fragile, mais c'est une organisation du monde. Pourtant, la vie continue.

→ L'organisation des résistances

La dernière étape changera de ton. Elle regardera ce qui résiste, ce qui s'invente, ce qui survit. Parce que malgré les lois, malgré les silences, malgré les risques, les personnes queers africaines n'ont jamais cessé de créer des espaces de respiration : réseaux d'entraide, familles choisies, activisme discret ou visible, arts, spiritualités, réinventions quotidiennes. car chaque obstacle devient une occasion d'inventer un pas nouveau.

Chaque interdiction se transforme en clin d'œil. Là où le monde se crispe, elles sourient ; là où l'histoire hésite, elles continuent d'écrire. Leur résistance n'est pas seulement une lutte : c'est une promenade obstinée, un art de continuer malgré tout, une manière élégante de refuser de disparaître.

Ce chapitre rappelle une chose essentielle : les personnes queers ne sont pas seulement des victimes de l'histoire. Elles en sont aussi des actrices.

→ À la fin de ce parcours, la recherche proposera les recommandations

Des pistes concrètes pour penser autrement le droit, la santé, l'éducation et les politiques publiques, les mentalités. Non pas à partir de modèles importés, mais à partir de ce que l'histoire africaine elle-même nous apprend : la diversité n'est pas une menace. Elle est une ancienne compagne, une richesse de la société qui l'embrasse.

Relire le passé, c'est donc aussi élargir l'avenir. Et peut-être, doucement, rendre au présent un peu de vérité, un peu de justice, et un peu de souffle.

MÉTHODOLOGIE:

Nous proposons d'atteindre les articulations décrites ci-haut à travers une série d'actions concrètes.

OBJECTIF 1:

Analyser l'évolution historique des identités sexuelles et de genre en Afrique, en identifiant les facteurs ayant contribué à la construction des normes sociales entourant la sexualité et le genre.

Stratégie de réalisation.

- Revue documentaire systématique : Collecte et analyse de sources historiques, anthropologiques et sociologiques (ouvrages académiques, archives coloniales, récits oraux, iconographie) traitant des conceptions précoloniales, coloniales et postcoloniales du genre et de la sexualité en Afrique.
- Étude comparative : Identification des similitudes et divergences entre les régions (ex : Afrique de l'Ouest, Afrique australe, Afrique centrale) pour comprendre les variations locales dans la construction des normes.
- Identification des facteurs clés : Analyse des influences des systèmes de croyances traditionnels, des structures claniques, des échanges transsahariens, puis de l'impact des religions importées (christianisme, islam) et des cadres juridiques coloniaux.

OBJECTIF 2 :

Examiner les racines des discriminations et stigmatisations à l'encontre des personnes queers dans le contexte africain en général et sa diaspora disponible, en tenant compte des influences coloniales, religieuses et culturelles.

Stratégie de réalisation.

- Analyse historique critique : Retracer l'introduction et l'ancrage des lois criminalisant les relations same-sex (ex : codes pénaux britannique et français) et leur instrumentalisation par les autorités coloniales et postcoloniales.
- Enquête qualitative : Conduite d'entretiens semi-directifs avec des historien·ne·s, anthropologues, chef·fe·s religieux·ses et acteur·rice·s de la société civile et les leaders des organisations queer pour documenter les récits de stigmatisation et leurs justifications.
- Déconstruction des récits : Analyse des discours religieux (ex : interprétations rigoristes de l'islam et du christianisme) et politiques ayant diabolisé les identités queers comme « non africaines » ou « contre-nature ».

OBJECTIF 3 :

Évaluer l'impact des lois et politiques actuelles sur les droits des personnes queers et leur vécu au quotidien.

Stratégie de réalisation.

- Analyse juridique et politique : Examen des législations en vigueur dans 3 à 4 pays cibles (ex : Nigeria, Ghana, Sénégal, Côte d'Ivoire) et leur conformité avec les standards internationaux des droits humains.
- Récits de vie et témoignages : ils serviront à documenter les impacts psychosociaux et économiques des lois répressives. Cartographie des services : Identification des structures d'accueil, des cliniques bienveillantes, des lignes d'écoute et évaluation de leur accessibilité réelle.

OBJECTIF 4 :

Proposer des recommandations pour les acteurs de la société civile, les décideurs politiques et les organismes internationaux afin de promouvoir l'égalité et la protection des droits des personnes queers.

LIMITES

Circulation asymétrique des savoirs et marginalisation épistémique dans la francophonie africaine

L'un des résultats structurants de cette recherche réside dans le constat d'une circulation profondément asymétrique des savoirs relatifs aux sexualités et aux identités de genre au sein de l'espace académique africain francophone. En dehors des contributions notables d'organisations telles que QAYN et ISDAO, les productions scientifiques disponibles apparaissent fragmentaires, faiblement indexées et difficilement accessibles à travers les infrastructures globalisées de production et de diffusion du savoir.

Cette situation peut être analysée à travers le prisme de l'injustice épistémique (Fricker, 2007) et de la géopolitique du savoir telle que conceptualisée par les penseurs décoloniaux (Mignolo, 2011 ; Santos, 2014). Les universités africaines francophones demeurent largement inscrites dans des dispositifs hérités de l'administration coloniale, où la conservation matérielle des archives prévaut encore sur leur circulation numérique ouverte. Cette configuration contribue à une invisibilisation structurelle des savoirs locaux, produisant ce que Connell (2007) désigne comme une « théorie du Sud » marginalisée dans l'économie globale de la connaissance.

Parallèlement, les organisations communautaires, bien qu'engagées dans une production substantielle de savoirs situés au sens de Haraway (1988), disposent de ressources institutionnelles limitées en termes d'accès, pour transformer ces connaissances en productions académiques légitimées, indexées et globales. Il en résulte une dépendance méthodologique envers les travaux issus de l'Afrique anglophone, dont les infrastructures éditoriales et les politiques d'open access favorisent une visibilité internationale accrue.

Toutefois, cette dépendance documentaire ne constitue pas une rupture analytique, dans la mesure où les formations socioculturelles africaines précoloniales excèdent les frontières linguistiques contemporaines. Les espaces akan (Ghana + Côte d'Ivoire) et yoruba (Nigeria+Béni+Togo), notamment, illustrent la persistance d'unités civilisationnelles

transfrontalières dont l'étude comparative permet de dépasser les découpages coloniaux imposés lors de la Conférence de Berlin ou ainsi maintenus par l'Organisation des Nations Unies (ONU).. Ainsi, les corpus scientifiques ghanéens ou nigériens deviennent des archives indirectes permettant de restituer des réalités également présentes dans les contextes francophones ivoiriens ou béninois.

Traduction des catégories identitaires contemporaines dans des épistémologies sociales non centrées sur la sexualité

Une limite majeure de cette recherche réside dans la tension entre les catégories identitaires contemporaines telles que « gay », « lesbienne » ou « queer » et les cadres ontologiques propres à plusieurs sociétés africaines précoloniales et traditionnelles étudiées. Ces terminologies modernes reflètent des épistémologies où l'identité se trouve largement structurée par deux dimensions : le désir sexuel, appréhendé à travers le corps sexué, et l'expression du genre. À l'inverse, de nombreuses sociétés africaines ne structuraient ni les alliances sociales ni les systèmes matrimoniaux autour de la sexualité individuelle, mais plutôt autour de fonctions sociales, de responsabilités collectives et de statuts relationnels.

L'usage direct de ces catégories contemporaines comporte ainsi un risque de traduction inadéquate, voire de reconduction involontaire d'un regard épistémique colonial imposant des cadres interprétatifs exogènes à des réalités historiques locales. Cette limite soulève une question centrale : comment nommer sans réduire,

et comment rendre visibles des expériences dissidentes du genre et de l'intimité sans les enfermer dans des catégories qui leur sont historiquement étrangères ?

Face à cet enjeu, la recherche a adopté une stratégie de repositionnement épistémologique consistant à déplacer l'analyse du registre identitaire vers celui des pratiques sociales et des configurations relationnelles. Plutôt que de considérer la sexualité comme principe explicatif initial, l'étude s'est intéressée aux formes d'identités sociales fluides, aux rôles communautaires et aux mécanismes d'organisation sociale au sein desquels le désir pouvait émerger comme une dimension secondaire, et non fondatrice.

Une attention particulière a ainsi été portée aux modes locaux de définition du féminin et du masculin, souvent déterminés par l'âge, le statut social, les responsabilités économiques ou les fonctions symboliques plutôt que par les organes génitaux. Dans cette perspective, certaines unions historiquement documentées telles que les mariages entre femmes dans des sociétés yoruba ou des formes d'alliances entre hommes en Afrique de l'Est seront analysées non comme des équivalents directs des identités sexuelles modernes, mais comme des institutions sociales complexes participant à la continuité familiale, à la redistribution des ressources ou à la reconnaissance sociale.

Cette démarche constitue à la fois une stratégie méthodologique et un geste politique de décentrement du savoir. Elle vise à produire une lecture

qui reconnaît l'existence historique de pluralités de genres et d'intimités en Afrique tout en évitant leur assimilation forcée à des catégories contemporaines globalisées. En ce sens, la recherche s'inscrit dans une approche décoloniale du savoir, cherchant à articuler rigueur académique, responsabilité communautaire et justice épistémique.

Historicisation du tabou sexuel : sexualité, pouvoir et moralité coloniale

La représentation contemporaine de la sexualité comme tabou intrinsèque aux sociétés africaines requiert une déconstruction critique fondée sur une approche généalogique au sens foucauldien. Suivant Foucault (1976), la sexualité ne constitue pas une donnée naturelle universelle, mais un dispositif discursif produit par des régimes historiques de pouvoir-savoir.

Les données ethnographiques et historiques mobilisées dans cette étude suggèrent qu'au sein de nombreuses sociétés africaines précoloniales, la sexualité participait d'un ordre cosmologique intégré, articulé à des pratiques initiatiques, thérapeutiques et juridico-rituelles. Loin d'être réduite à la sphère privée ou morale, elle relevait d'une économie symbolique du corps inscrite dans les logiques communautaires de reproduction sociale.

Les travaux de Tamale (2011) et d'Epprecht (2008) démontrent que la normativité sexuelle actuelle résulte en grande partie d'un processus de disciplinarisation coloniale, marqué par l'imposition conjointe de la morale chrétienne missionnaire et de l'éthique victorienne européenne. Ce

processus peut être compris comme une entreprise biopolitique visant la régulation des corps et des subjectivités colonisées.

Dans cette perspective, **le tabou sexuel contemporain apparaît comme l'effet d'une colonialité morale** (Quijano, 2000), c'est-à-dire la persistance de structures normatives coloniales au sein des imaginaires sociaux postcoloniaux. La naturalisation actuelle de ces normes masque ainsi leur historicité et leur caractère exogène.

Traduction herméneutique et éthique du sacré : enjeux méthodologiques

La présente recherche s'inscrit dans une tension méthodologique propre à l'anthropologie critique : produire un savoir intelligible dans les cadres académiques contemporains sans réduire la densité symbolique des systèmes culturels étudiés. Cette problématique renvoie à la question de la traduction herméneutique, telle que développée par Paul Ricoeur en 1986, c'est-à-dire à l'interprétation des sens entre différents systèmes de pensée, appliquée ici aux cosmologies africaines. L'usage contemporain des catégories analytiques telles que « queer », « fluidité de genre » ou « dissidence sexuelle » constitue un outil heuristique permettant de rendre visibles certaines configurations sociales historiques. Toutefois, ces catégories relèvent d'une épistémologie moderne occidentale et ne recouvrent qu'imparfaitement les ontologies relationnelles propres aux sociétés africaines précoloniales.

Ainsi, certaines figures sociales notamment les griot·e·s, médiateur·rice·s

spirituel·le·s ou détenteur·rice·s de fonctions rituelles semblent avoir occupé des positions liminales telles que conceptualisées par Victor Turner (1969), caractérisées par une transgression symbolique des normes ordinaires de genre ou de statut social. La difficulté analytique consiste alors à éviter l'anachronisme conceptuel tout en rendant ces réalités compréhensibles pour un lectorat contemporain.

Cette démarche implique une posture réflexive du chercheur, reconnaissant que toute production de savoir relève d'une médiation interprétative située (Bourdieu, 2003). Les conclusions proposées doivent dès lors être comprises comme des interprétations argumentées plutôt que comme des vérités définitives, ouvertes à la pluralité herméneutique.



CHAPÎTRE I : IDENTITÉS QUEERS DANS LES SOCIÉTÉS PRÉCOLONIALES AFRICAINES



1-1 Cosmologie et Conception du Monde :

Avant d'être un territoire ou une langue, un peuple est une manière d'habiter le monde. Une façon de donner sens au temps, à la vie et à la mort, de relier les vivants à ce qui les dépasse. Dans les sociétés africaines précoloniales, la réalité ne se fragmentait pas en domaines étanches : le politique, le religieux, le social, le médical et le symbolique formaient un seul tissu. Tout communiquait. Tout circulait.

C'est dans cette trame cosmologique que se tissait la vie collective. Birago Diop l'a dit avec la sobriété lumineuse du poète dans « Souffles » (Leurres et lueurs, Présence Africaine, 1960) : « **Ceux qui sont morts ne sont jamais partis** : Ils sont dans l'ombre qui s'éclaire et dans l'ombre qui s'épaissit. Les morts ne sont pas sous terre : Ils sont dans l'arbre qui frémit. » Ce vers n'est pas une métaphore décorative ; il est une description du réel.

John S. Mbiti l'établit dès la première phrase de African Religions and Philosophy (Heinemann, 1969) : « Africans are notoriously religious, and [...] religion permeates into all the departments of life so fully that it is not easy or possible always to isolate it » [« Les Africains sont notoirement religieux, et la religion pénètre tous les aspects de la vie au point qu'il est difficile de l'en isoler » traduction]. Ainsi, les ancêtres n'étaient pas relégués au passé : ils et elles structuraient le présent. Ils et elles validaient les lois, protégeaient

les lignages, légitimaient l'autorité politique, orientaient la guérison. Comme le montrent Meyer Fortes dans The Web of Kinship among the Tallensi, (1969) et Evans-Pritchard dans Nuer Religion, (1956), le culte des ancêtres fonctionnait comme un véritable système d'organisation sociale. Une gouvernance sans écriture, mais non sans règles.

Dans ce monde, consulter les ancêtres était un geste ordinaire : on le faisait pour régler un conflit, choisir un chef, comprendre une maladie, lire un rêve, protéger un enfant ou prévoir l'avenir. La mort n'était pas une fin, mais un changement de statut.

Cette continuité entre les générations donnait à la communauté une stabilité existentielle rare : personne n'était jamais seul. Chaque individu était inscrit dans une mémoire longue, un récit collectif qui dépassait sa propre vie. L'identité n'était pas une invention personnelle, mais une participation à une histoire vivante.

Or, dans un univers où les morts traversent les frontières du visible, où les ancêtres habitent les gestes du quotidien, une question se pose naturellement...même si elle n'est jamais formulée "pourquoi le genre, serait-il immobile ?"

1.2. Les êtres liminaires : quand le genre suivait la logique des ancêtres

C'est précisément ici que la cosmologie éclaire les identités. Car si le monde est fait de passages, de circulations et

de porosités, alors certaines personnes incarnent ces passages dans leur propre corps.

Victor Turner, dans The Ritual Process: Structure and Anti-Structure (1969), nomme liminales les personnes qui vivent entre les catégories sociales établies, dans un espace intermédiaire chargé de puissance symbolique. Appliquée aux sociétés africaines précoloniales, cette notion permet de comprendre l'existence d'individus confondus à hommes ou femmes à la naissance, mais perçus comme appartenant à un genre fluide, mixte ou tiers.

Ces personnes que l'on peut, avec prudence, rapprocher des personnes queers contemporaines n'étaient pas reléguées aux marges. Elles occupaient souvent des fonctions centrales : guérisseurs, médiums, devins, officiants rituels. Leur capacité à circuler entre le masculin et le féminin faisait écho à la capacité des ancêtres à circuler entre le visible et l'invisible. Le wolof garde vivant le mot Gor-djigen signifiant littéralement garçon-fille, tandis que le Bambara du Mali, Burkina Faso, Côte d'Ivoire et Guinée y va avec l'opposition Tche-te-Mouso-te, signifiant littéralement Ni-garçon-Ni-fille. Comme le souligne Fabrice et Ismael durant les entretiens recueillis pour cette étude. Le lingala créera le mot "Mwassi-Mobali" signifiant la combinaison de deux genre Femme-homme dans un même individu, alors que le Kinyarwanda parlé au Rwanda désignera les hommes queer par "Cyabakobwa" signifiant littéralement "Comme une femme".

Dans de nombreuses sociétés, le genre du médium s'effaçait devant le

genre de l'esprit qui l'habitait. Le corps devenait une porte, un seuil, un lieu de passage. Être « entre deux » n'était pas une anomalie, mais une compétence. Une vocation. Une forme d'élection. Ces êtres liminaires étaient reconnus sans être exhibés, respectés sans être théorisés à la manière des choses sacrées que l'on ne nomme pas trop fort. Leur rôle se vivait plus qu'il ne se racontait, comme si leur simple présence suffisait à rappeler que les frontières humaines sont toujours moins solides que les frontières que l'on imagine.

Dans ce monde-là, la fluidité de genre n'était ni une transgression ni un problème à résoudre. Elle était un signe d'ouverture cosmologique, une ressource sociale et spirituelle, une manière particulière d'habiter l'ordre du monde.

Afin d'opérationnaliser l'analyse de la liminalité, les sections suivantes examineront des figures socialement reconnues. Le choix sera porté particulièrement sur les Chibados d'Angola grâce à la revue de littérature bien fournie et variée. Il pouvait s'étendre sur les Shona du Zimbabwe et les Nguni (Zulu et Xhosa) d'Afrique du Sud, cependant les ressemblances de ces deux derniers avec le premier force à se pencher davantage sur les Chibados (Angola et RDC). Ces études de cas permettront d'analyser comparativement la manière dont les cosmologies locales articulent genre, possession spirituelle et médiation sociale, et de montrer que la fluidité de genre constitue non seulement une modalité située mais structurelle de l'organisation symbolique et rituelle



dans l'Afrique précoloniale.

1.1-1 FIGURES LIMINALES :

→ Le cas des chibados (Ndongo, Angola)

Si les sociétés africaines précoloniales reconnaissent des passages entre les mondes, il n'est guère étonnant qu'elles aient aussi reconnu des personnes capables d'en faire la traversée. Cette évidence, pourtant, a longtemps été masquée par une habitude tenace : celle de ne croire l'Afrique qu'à partir du moment où elle est écrite par d'autres. Or, dans le Ndongo, comme dans de nombreuses sociétés bantoues, le savoir a d'abord circulé par la voix, le rite, la mémoire et le corps bien avant de passer par l'encre européenne. Ismael le souligne bien durant l'entrevue accordée lors de cette étude "ce qui est partagé par la parole reste confidentiel et contrôlé, alors que ce qui est écrit perd sa confidentialité". Dans les traditions orales du Ndongo, du Kongo et des régions voisines, certaines figures apparaissent d'emblée comme des êtres en mouvement, appelés

à circuler entre les sphères du visible et de l'invisible, entre les vivants et les ancêtres. Ces figures ne sont pas marginales, ni anecdotiques : elles sont structurelles. Elles disent quelque chose de l'ordre du monde lui-même.

Des récits recueillis auprès de conteurs kimbundu et kongo évoquent des individus capables de circuler entre les vivants et les ancêtres. Dans la pensée kongo, le monde n'est pas un lieu fixe. C'est un mouvement. Un passage. L'historien et initié congolais Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau, dans son ouvrage *Le Mukongo et le Monde qui l'Entourait* (Kinshasa, 1969) raconte un univers composé de deux territoires qui se font face. Au-dessus s'étend la montagne des vivants, le monde visible où marchent les humains. En dessous se trouve Mpemba, la montagne blanche des ancêtres, royaume des esprits et des mémoires.

Entre ces deux espaces coule une frontière mystérieuse : la ligne Kalunga. Mais **Kalunga**

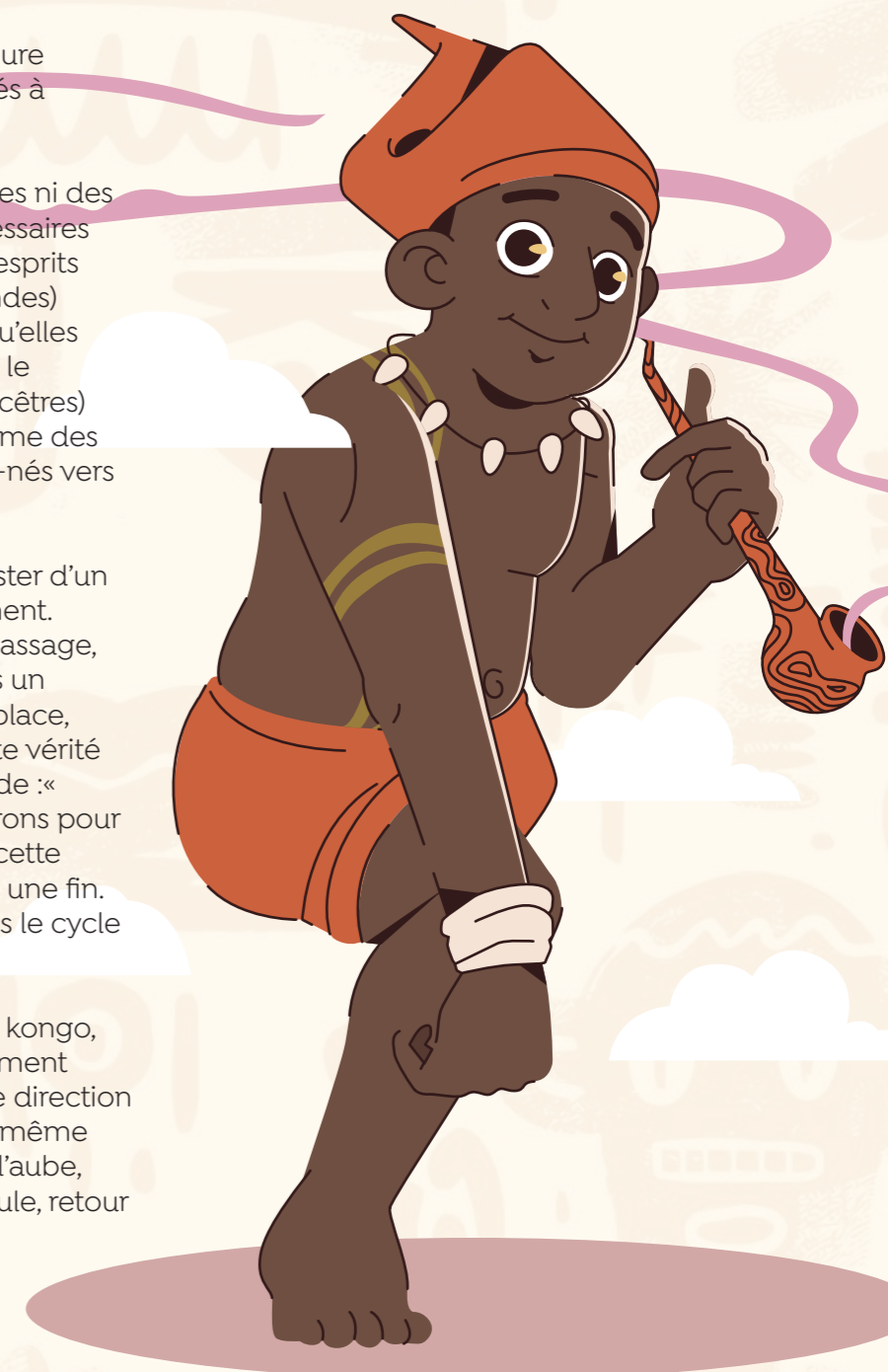
n'est pas un mur. C'est un seuil. Une ligne que l'on traverse. Le peuple bakongo a donné à cette vision une forme simple et puissante : le Dikenga, le cosmogramme sacré. Sur ce cercle cosmique, une ligne horizontale sépare le monde visible du monde invisible. Elle marque la limite entre les vivants et les morts, mais aussi le passage qui les relie.

Car dans cette cosmologie, la vie ne s'arrête pas : elle circule. Et pour que ce mouvement demeure possible, certains êtres sont appelés à habiter cet entre-deux.

Ces figures ne sont ni des anomalies ni des marges du monde. Elles sont nécessaires à son équilibre. Ce sont les Simbi (esprits de l'eau, médiateurs entre les mondes) qui accompagnent les âmes lorsqu'elles traversent Kalunga (frontière entre le monde des vivants et celui des ancêtres) : ils guident les morts vers le royaume des ancêtres et escortent les nouveau-nés vers la lumière du monde des vivants.

Les Simbi ne sont pas faits pour rester d'un côté. Leur vocation est le mouvement. Parce qu'ils vivent sur la ligne du passage, leur identité ne se fige jamais dans un seul état. Elle se transforme, se déplace, se renouvelle. Fu-Kiau résume cette vérité dans une formule brève et profonde : « tufwanga mu soba » [« nous mourons pour subir une transformation »]. Dans cette vision du monde, la mort n'est pas une fin. Elle est un changement d'état dans le cycle du cosmos.

Ainsi, dans l'architecture spirituelle kongo, les frontières ne sont jamais totalement fermées. Elles indiquent plutôt une direction de marche. Le cosmogramme lui-même suit le trajet du soleil : naissance à l'aube, maturité à midi, déclin au crépuscule, retour dans la nuit.



Les êtres suivent ce même mouvement. Ils apparaissent, traversent, disparaissent, puis reviennent. Et sur la ligne même de ce passage (là où les mondes se touchent) apparaissent des figures qui incarnent le moment fragile de la transformation. Des êtres qui rappellent que l'identité n'est pas toujours un état stable. Parfois, elle est un chemin. Ce que l'on appelle aujourd'hui "transgression" était alors une compétence. Dans la mémoire Luba, certaines vérités ne se trouvent pas d'abord dans les livres. Elles vivent dans les paroles transmises, dans les récits confiés aux initiés, dans les voix de ceux qui gardent la mémoire du royaume.

À Kabongo, lors d'entretiens menés à la fin des années 1980, un dignitaire luba nommé Papa Laza (gardien de la mémoire royale) livrait à l'historienne Mary Nooter Roberts une remarque qui, à elle seule, éclaire l'équilibre du pouvoir dans la société luba. Évoquant la chute du souverain Nkongolo, il rappelait simplement : ce sont des femmes qui révélèrent la cachette du roi déchu.

La phrase est brève, presque anodine. Pourtant, elle dit beaucoup. Elle suggère que les femmes détenaient une connaissance stratégique et un pouvoir d'action qui échappaient aux hommes. Dans cette mémoire orale, l'autorité féminine n'apparaît pas comme une concession accordée par l'ordre politique. Elle en constitue une force structurante. C'est précisément ce que les recherches

de Mary Nooter Roberts, menées pendant plusieurs décennies au Katanga, ont permis de documenter avec précision. À partir d'enquêtes de terrain et d'analyses historiques, elle montre que, dans la sphère luba, l'autorité rituelle et politique des femmes ne relevait pas de l'exception. Elle participait du principe même qui garantissait la continuité du pouvoir royal.

Lorsqu'un roi mourait, son autorité ne disparaissait pas. Elle se réincarnait symboliquement dans une femme : la mwadi, dépositaire vivante de la mémoire royale. Dans son corps et dans sa présence se poursuivaient l'esprit et les prérogatives du souverain défunt. La femme ne représentait pas le roi ; elle devenait le lieu où sa puissance continuait d'agir.

La parole recueillie sur le terrain rend cette logique encore plus tangible. Dans la revue *African Arts* (2013), Roberts rapporte la formule d'une mwadi rencontrée lors d'entretiens en kiluba (la langue des Luba) : « Les hommes sont chefs le jour, mais les femmes deviennent chefs la nuit. »

Cette phrase ne relève pas d'une simple métaphore. Elle décrit une organisation effective du pouvoir, où l'autorité visible et l'autorité spirituelle se répondent selon des temporalités distinctes. La cohérence philosophique de cette organisation apparaît plus clairement encore dans l'analyse proposée par le philosophe et théologien luba Mutombo Nkulu-N'Sengha (1994).

¹ Luba : communauté se trouvant dans l'actuelle République Démocratique du Congo - RDC et Angola

² Kabongo : Localité du Sud de la République Démocratique du Congo - RDC

³ Souverain Nkongolo : D'après Wikipedia, Mwenze Nkongolo fut le premier roi Luba

⁴ Katanga : sud de la RDC

En s'appuyant sur le paradigme du Bumuntu, il rappelle que, dans la pensée luba, la personne humaine ne se définit pas d'abord par son sexe biologique, mais par sa capacité à manifester une puissance spirituelle.

Dans ce cadre, la figure d'une femme investie par l'esprit d'un roi (adoptant parfois ses attributs, ses comportements ou sa voix) ne constitue pas une transgression de l'ordre du genre. Elle en révèle plutôt la logique profonde. Le pouvoir spirituel peut traverser les corps et s'y manifester sans être limité par leur assignation biologique.

Ainsi, ce que la parole orale exprime avec la simplicité d'un proverbe, les recherches académiques viennent en montrer l'architecture institutionnelle et philosophique. Ensemble, elles dessinent une même réalité : dans la société luba, le genre ne fonctionne pas comme une frontière immuable. Il apparaît plutôt comme une direction que peut prendre la puissance spirituelle lorsqu'elle circule entre les êtres.

Ces traditions orales, autonomes et cohérentes, dessinent un même cadre cosmologique : un monde où la possession, l'inversion et la traversée des catégories ne sont pas des anomalies, mais des modalités normales d'interaction avec l'invisible. Autrement dit, le genre y est déjà une technologie rituelle, bien avant d'être une question morale ou juridique.

Comme l'a montré Wyatt MacGaffey dans *An Anthology of Kongo Religion* (1974) et *Religion and Society in Central Africa* (1986), les relations entre vivants et invisibles structurent l'ordre social et ritualisé, de sorte que les états de

possession ou d'incorporation spirituelle ne sont pas des anomalies mais des modalités normales d'interaction cosmologique. Ce que l'ethnographie occidentale a longtemps appelé « possession » est en réalité une grammaire relationnelle du monde.

Avant que les archives européennes ne prennent la parole, il faut toujours écouter celles qui parlent depuis bien plus longtemps : les traditions orales. Car dans de nombreuses sociétés africaines, la mémoire du monde n'est pas conservée dans les bibliothèques, mais dans les récits transmis, les contes, les initiations, les proverbes, les mots qui circulent de génération en génération.

Chez les Lugbara d'Afrique centrale, ces récits évoquent des figures capables de franchir les frontières entre les mondes. Les anciens parlent de médiums dont la vocation est de porter les messages entre les humains et les esprits. Les femmes investies de cette fonction sont appelées « okule » [« semblables aux hommes »] tandis que les hommes médiums sont nommés « agule » [« semblables aux femmes »]. Mais ces termes ne décrivent pas simplement un sexe. Ils désignent plutôt une orientation, une direction prise par la puissance spirituelle qui traverse ces personnes. Leur identité, dans cette cosmologie, n'est pas fixée par le corps d'origine ; elle se définit par le rôle qu'elles assument dans la circulation entre les mondes.

Ce principe apparaît également dans les traditions des peuples Mbundu d'Angola, où les récits évoquent les chibados, spécialistes rituels investis par

les esprits. Selon les témoignages

transmis au sein des communautés Ndongo, ces figures occupaient une position d'entre-deux qui les rendait indispensables à l'équilibre social. Les chibados adoptaient souvent des vêtements et des comportements associés aux femmes et exerçaient une autorité reconnue dans les rituels funéraires, la divination ou certaines décisions collectives. Les anciens eux-mêmes se désignaient parfois par le terme de « Grand-mère », non pour renoncer à leur identité masculine, mais pour signifier une séniorité spirituelle qui dépassait les catégories ordinaires du genre. Autrement dit, dans ces traditions orales, ces figures ne sont ni marginales ni déviantes. Elles sont nécessaires.

C'est seulement après cela que les sources européennes entrent en scène. Et lorsqu'elles apparaissent, elles ne décrivent pas une découverte inédite : elles consignent par écrit des réalités que les sociétés locales connaissaient déjà depuis longtemps. Ainsi, en 1606, des missionnaires jésuites présents en Angola mentionnent pour la première fois dans leurs rapports des figures appelées chibados, décrites comme de grands devins « vêtus en femmes » et jouissant d'un respect considérable au sein des communautés locales. Le regard missionnaire les condamne comme pratiques idolâtres, mais cette condamnation révèle en creux leur importance sociale : ces individus occupent des fonctions reconnues et visibles.

Quelques décennies plus tard, le

missionnaire capucin Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo, séjournant en Angola entre 1654 et 1667, fournit des descriptions plus détaillées encore. Ses récits accompagnés d'aquarelles représentent les quimbandas, terme souvent utilisé comme synonyme de chibados, participant à des cérémonies rituelles, vêtus d'habits féminins et investis d'un rôle dans la guérison et la divination.

Ces observations circuleront ensuite en Europe grâce à l'érudit néerlandais Olfert Dapper, qui compile de nombreux récits de voyageurs dans son ouvrage Description de l'Afrique publié à Amsterdam en 1686. Dapper y évoque à son tour ces spécialistes rituels qu'il décrit comme des « chamanes qui marchent vêtus comme des femmes ». À ce stade, un renversement apparaît. Les traditions orales parlent d'institutions nécessaires à l'équilibre cosmique et social. Les observateurs européens, eux, y voient une anomalie religieuse ou morale. Mais malgré ce regard critique, leurs écrits confirment involontairement l'existence et la reconnaissance de ces figures dans les sociétés africaines.

C'est précisément ce décalage que souligne la juriste et féministe ougandaise Sylvia Tamale, éditrice du volume African Sexualities: A Reader (Pambazuka Press, 2011). Selon elle, ce qui troublait les voyageurs et administrateurs européens n'était pas l'existence de ces figures en elle-même, mais le fait que leurs propres catégories de genre ne correspondaient pas aux réalités sociales qu'ils rencontraient.

⁵ Bumuntu ou Ubuntu : je suis parce que nous sommes. L'art africain du vivre ensemble

Ainsi, l'archive coloniale ne crée pas la réalité des chibados. Elle l'enregistre souvent à contrecœur à un moment précis de l'histoire. Et ce moment est aussi celui où le pouvoir colonial commence à tenter de la supprimer. Avec l'expansion de l'administration portugaise, des lois furent progressivement introduites pour réprimer ces figures rituelles qui, jusque-là, n'avaient jamais eu à se justifier.

La méthodologie proposée par Joseph C. Miller dans The African Past Speaks (1980) permet de le comprendre : les traditions orales ne sont pas des mythes à corriger, mais des archives à écouter. Elles parlent dans une autre langue, avec une autre temporalité, mais elles parlent vrai. Le genre devient alors un langage rituel, non une frontière biologique.

James H. Sweet, dans Recreating Africa (University of North Carolina Press, 2003), montre que les chibados du royaume de Ndongo n'étaient pas des figures marginales mais des spécialistes rituels dont l'autorité reposait précisément sur leur position d'entre-deux. Le terme qui les désignait dans les langues d'Afrique

centrale dont chibado n'est qu'une transcription portugaise déformée signifiait « guérisseur » ou « médium spirituel », sans la moindre connotation négative. Leur statut n'était pas toléré malgré leur ambivalence de genre : il était fondé sur elle. Cet argument de Sweet trouve des parallèles documentés dans d'autres sphères culturelles bantoues, où des figures comparables occupaient des fonctions rituelles équivalentes. Des okule et agule lugbara aux médiums royaux luba suggérant une logique structurelle commune plutôt qu'une exception locale.

Les chibados apparaissent alors non seulement comme un troisième genre, mais comme des spécialistes de la médiation spirituelle, dont la fluidité masculine vers féminine, ou plus rarement féminine vers masculine, légitimait l'autorité, stabilisait la communauté et assurait la continuité entre les mondes.

La littérature abonde sur le cas des Shona du Zimbabwe et les Nguni (Zulu et Xhosa) d'Afrique du Sud avec une ressemblance frappante du cas des Chipados traité plus haut.



1.1-2 Identités Queers À Travers Les Fonctions Rituelles

AFRIQUE DE L'OUEST

→ Le cas des Zangbeto et Vodunsi du Vodun (Bénin, Togo)

Les récits oraux collectés à Ouidah et à Abomey confirment ce principe. Un prêtre vodun d'Ouidah expliquait ainsi, lors d'une cérémonie en 2018 "un homme ne danse pas pour Mami Dan, c'est Mami Dan qui danse dans l'homme"; de même, une prêtresse âgée d'Abomey racontait que lorsqu'un esprit féminin "monte" dans un initié masculin, celui-ci "retrouve les gestes anciens des mères de l'eau, même s'il ne les a jamais appris". Ces narrations concordent pleinement avec la logique rituelle décrite par Hendrix Sènouvo (2010), selon laquelle l'esprit possède ses propres gestes, son propre timbre de voix et son propre rapport au genre, indépendamment du sexe du médium.

Dans les couvents vodun, cette traversée des identités se manifeste de manière particulièrement visible lors de la possession par les divinités aquatiques. Les témoignages recueillis auprès des hounon du Mono rapportent depuis des générations que lorsque Mami Wata (figure mythico-religieuse des traditions vodun, incarnant les puissances de l'eau, la séduction et les transformations identitaires) descend

dans un homme, elle lui impose une gestuelle raffinée, une voix adoucie et parfois des attitudes de séduction rituelle, interprétées non comme des signes de féminité personnelle mais comme la marque de sa divinité.

L'adage fon répété dans les cérémonies, "Wèmê do gbê, amilolo do kpo" (le corps est au monde, mais la voix appartient à l'esprit), exprime cette dissociation fondamentale.

La réciprocité est tout aussi attestée : des femmes possédées par des divinités masculines reçoivent des gestes et un comportement associés au masculin rituel. Une grande prêtresse ewe de Glidji rapportait en 2020 que lorsqu'un esprit guerrier tel que Heviosso s'incarne dans une femme, "ses bras deviennent ceux d'un homme ancien" et elle peut brandir la machette sacrée ou pousser des cris de guerre interdits en temps ordinaire aux femmes. Dans la tradition orale ewe, un chant ancien déclare : "Lorsqu'Heviosso frappe la terre, même la fille porte le tonnerre dans sa voix", soulignant que le genre de l'esprit prime sur celui du corps.

Les circulations entre genres sont également observables dans les sociétés de masques, notamment dans les performances des Zangbeto au Togo et au Bénin. Bien que les Zangbeto soient présentés publiquement comme des entités masculines, plusieurs maîtres de couvent interrogés à Grand-Popo et Aného affirment que certaines manifestations du Zangbeto "parlent comme des mères anciennes" ou

au-delà du sexe". Un ancien adepte d'Aného se souvenait que son grand-père disait : "**Le Zangbeto n'a pas de sexe, il n'a que des chemins**". Cette perspective rejoint les analyses de l'ethnologue togolais Paul Ahyi (2011), ou de Suzanne Preston Blier dans *African Vodun: Art, Psychology, and Power* (1995), où le Zangbeto est interprété comme une figure liminale participant à la régulation symbolique et sociale. **La diaspora atlantique, notamment dans le vodou haïtien, offre un prolongement historique direct à ces conceptions. Les récits haïtiens rapportent que des esprits d'origine ouest-africaine telle la divinité féminine Erzulie, héritière de Mami Wata peuvent posséder des hommes qui adoptent alors des postures féminines, tandis que des femmes possédées par Ogou, esprit guerrier, reçoivent une voix grave, une autorité martiale et des comportements associés au masculin rituel. Ces correspondances entre Afrique et Amérique confirment la robustesse et l'ancienneté d'un système religieux où le genre de l'esprit supplante le genre social.**

Comme le met en évidence Douglas J. Falen dans *African Masculinities and Sexualities: Perspectives from Benin* (2016), ces transformations ne sont pas considérées comme des formes de déviance ou de marginalité. Elles constituent l'expression même de la puissance de la divinité et la preuve que le médium a été véritablement choisi. Le genre apparaît alors comme un vecteur rituel, une matière malléable façonnée par l'esprit, et non comme une essence figée du corps.

Dans les traditions vodun du golfe du Bénin, la possession constitue un espace où l'identité corporelle ordinaire du médium s'efface temporairement pour laisser place aux attributs de l'esprit incarné. Selon Suzanne Preston Blier (1995), le corps du possédé devient un véritable "support rituel", un lieu où se manifeste l'esthétique et la puissance symbolique de la divinité.

La transformation vocale, la gestuelle spécifique, les styles de danse ou encore l'habillement rituel ne relèvent pas de la performance individuelle, mais de la présence effective de l'esprit. Durant la transe, ce n'est plus le médium qui agit : c'est l'esprit qui parle, danse, se déplace ou impose un "caractère" parfois féminin, parfois masculin, parfois non conforme aux catégories sociales habituelles.

Douglas J. Falen (2016) confirme la centralité de cette transformation expressive. Observant les vodunsi au Bénin contemporain, il décrit comment chants, parures, postures corporelles et comportements ritualisés signalent la « montée » d'un esprit dont l'identité prime entièrement sur celle du médium. Cette logique rituelle, où la performance de l'esprit l'emporte sur le genre social de la personne possédée, illustre un mode d'organisation symbolique dans lequel la fluidité et la traversée des identités ne sont ni marginales ni transgressives, mais constitutives de l'ordre religieux vodun.

⁶ Ewe : groupe ethnique retrouvé au Ghana, Togo, Bénin,

⁶ Ouidah et Abomey : Bénin

⁷ Mami Dan : Divinité vodun

→ Parmi les Sereer (Sénégal)



Parmi les Sereer du Sénégal, les dynamiques de possession rituelle constituent un espace privilégié où les frontières du genre deviennent modulables sous l'autorité des esprits pangool (esprits ancestraux et forces spirituelles protectrices dans la cosmologie sérère, associés aux lignages, aux lieux sacrés et à la médiation entre vivants et monde invisible). Les prêtresses et prêtres initiés décrivent souvent cette modulation en insistant sur le fait que «le corps n'appartient plus à la personne, mais à l'ancêtre qui descend», comme le rappellent plusieurs détenteurs de la tradition interrogés lors des cérémonies du Xooy.

Dans ces récits, largement repris dans l'oralité sereer, l'esprit qui « monte » impose au médium une expressivité corporelle qui correspond à son propre statut, et non à celui de l'hôte humain. Dans son ouvrage *La civilisation sereer* (1990), Henry Gravrand analyse la possession comme un processus où le médium devient un corps réceptacle, les pangool y exprimant leur présence à travers les gestes, la voix et les parures. Cette idée

est confirmée par les détenteurs de savoir rituel : lorsqu'un pangool féminin se manifeste à travers un homme, celui-ci adopte spontanément des attitudes féminines, des inflexions vocales douces et parfois des parures traditionnellement associées aux femmes. Ces comportements ne sont jamais interprétés comme une transgression sociale ou comme un brouillage identitaire, mais comme la preuve que la puissance ancestrale s'est effectivement incarnée.

Dans ses travaux réunis dans *Genre et société au Sénégal* (2003, 2011), Fatou Sarr insiste sur le fait que l'efficacité rituelle dépend de la capacité du médium à « laisser l'esprit prendre forme », y compris lorsque cette manifestation contredit ses attributs sociaux habituels. Dans la même perspective, Oumou Sylla, dans *Médiations féminines et religions d'Afrique de l'Ouest* (2015), rappelle que les entités ancestrales sérères sont porteuses de leurs propres identités de genre, le possédé n'étant qu'un support de passage.

Les détenteurs de la tradition rencontrés lors des cérémonies Xooy expliquent également que certains pangool, réputés «mères des lignées», se manifestent avec une gestuelle maternelle, que le médium soit homme ou femme. Cette adoption de traits féminins par des hommes possédés est donc comprise comme une exactitude rituelle (une manière de rester fidèle à l'identité profonde de l'esprit). Comme l'affirme une ancienne Saltigué dans un entretien recueilli à Fatick : *« Quand l'ancêtre entre, tu deviens son corps. Ce n'est plus toi qui marches. »*

L'incorporation spirituelle devient ainsi un cadre institué où l'expression d'un genre autre est socialement validée, puisqu'elle se réfère à l'esprit et non à la personne. Le rituel crée un espace où la fluidité n'est ni marginale ni subversive : elle est normative, car elle manifeste la présence exacte du pangool.

→ Peuple Yoruba (Nigéria, Bénin) : Le cas des "Yan Daudu"

Dans les sociétés hausa et yoruba, la possession rituelle configure un espace où les catégories du masculin et du féminin cessent d'être des essences fixes pour devenir des expressions que gouverne exclusivement le monde invisible. La compréhension locale de ces phénomènes s'appuie autant sur la parole des détenteurs de la tradition que sur les analyses de chercheuses africaines qui ont montré la continuité entre pratiques anciennes et survivances contemporaines.

Les traditions orales recueillies à Kano, Maradi et Zinder rappellent que les *Yan Daudu* puisent leur identité dans un lien spécifique avec l'esprit Bori Daudu, esprit décrit comme « beau, joueur, ami des femmes et maître des réjouissances ». Les adeptes insistent sur l'idée que ceux qu'on appelle «ses enfants» (*Yan Daudu*) reproduisent ses traits : élégance, expressivité féminine, sociabilité festive, goût pour le chant et le maquillage. Dans les récits rituels recueillis par les prêtresses Bori, l'esprit Daudu est décrit comme «un homme dont le cœur danse comme celui d'une femme» formule qui exprime la nature liminale de cette figure.

Les travaux de chercheuses telles que Bilkisu Funtua, dans *Gender and Social Roles in Northern Nigeria* (2019), et Hauwa Ibrahim, dans *Practices and Social Order in Northern Nigerian Traditions* (2014), montrent que les *Yan Daudu* n'émergent pas comme une anomalie moderne, mais comme un rôle culturel structuré au sein de l'ancien système Maguzanci. Elles soulignent que leur participation rituelle (préparation

⁹ Haoussa et Yoruba : Nigeria, Bénin, Niger et Nord du Cameroun

des espaces, assistance aux divinations, chants de louange, organisation des fêtes) était perçue comme indispensable au fonctionnement du culte Bori. Leur féminisation n'était pas une imitation des femmes, mais une fidélité à l'esthétique spirituelle de l'esprit Daudu.

Dans la même lignée, plusieurs informatrices Bori précisent que les femmes possédées par des esprits masculins (notamment Jan Hazo, Sarkin Aljan ou Bawa) manifestaient temporairement une voix grave, une marche élargie, ou des gestes martiaux. Cette inversion est considérée entièrement normale : comme disent les prêtresses, « l'esprit montre son propre caractère, pas celui de la femme ». Ainsi, la fluidité de genre n'est pas l'apanage des hommes efféminés ; elle fonctionne dans les deux sens. Chez les Yoruba du Nigéria et du Bénin, les témoignages oraux des Iyalorisha et des Babalorisha recueillis à Oyo, Kétou et Porto-Novo convergent : « Yoruba ki i se enia nigba ti orisha ba wá ara » (*Le Yoruba n'est plus lui-même lorsque l'orisha entre dans son corps*). Ce principe fonde la logique de la possession : l'identité biologique n'a aucune prééminence.



Les travaux de terrain menés par Oyeronke Oyewumi dans *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (1997), Nkiru Nzegwu dans *Family Matters: Feminist Concepts in African Philosophy of Culture* (2006), et Adeshina Afolayan dans *Yoruba Culture and Gender Thought* (2016), rappellent que, dans la cosmologie yoruba, le genre n'est pas une donnée naturelle mais une relation sociale continuellement négociée. Dans cette perspective, les orisha possèdent des attributs masculins, féminins ou mixtes indépendamment du sexe du médium.

Ainsi : un homme possédé par Oshun (orisha féminine) adopte une voix douce, des mouvements ondulants, des parures raffinées et une gestuelle de séduction ; une femme possédée par Shango ou Ogun (orisha masculins) se met à frapper le sol d'un pas martial, imite la prise de l'òkà (hache), brandit des gestes de combat ou parle d'une voix dure.

Les prêtresses interrogées expliquent que lorsque Ogun descend dans une femme, « son corps devient celui d'un chasseur », et quand Shango entre dans une jeune fille, « son visage peut devenir feu ». Ces manifestations ne sont jamais lues comme transgression : elles démontrent la présence de l'orisha.

Dans les cultes Bori comme dans les cultes orisha, les enseignements oraux affirment cinq principes majeurs :

- *Le genre de l'esprit prime sur celui du médium : la personne n'est qu'un réceptacle.*
- *La transformation est la preuve directe de la possession : voix, posture, vêtements et gestes*

prouvent l'arrivée de l'esprit.

- *La fluidité devient un indicateur de capacité rituelle : un bon médium est celui que l'esprit peut modeler.*
- *Les esprits ne suivent pas les catégories humaines : certains sont masculins, d'autres féminins, d'autres combinent les deux, d'autres encore sont sans genre.*
- *L'incarnation fidèle exige de changer de genre : pour accueillir l'esprit, le médium doit suivre son esthétique.*

Ainsi, l'expression féminine d'un homme possédé ou l'incarnation masculine d'une femme possédée ne relève pas de l'identité personnelle : c'est la signature même de la présence du monde invisible.

Les sociétés hausa du Nigeria et du Niger possèdent une longue histoire religieuse, marquée notamment par la coexistence d'un monde islamisé et d'une tradition spirituelle beaucoup plus ancienne : le culte animiste de possession appelé "Bori". Dans ce système cosmologique, la frontière entre visible et invisible se traverse par des figures sociales spécifiques : les médiums, les danseurs, les devins, et plus singulièrement, une catégorie d'individus souvent mal comprise aujourd'hui : les "Ẹ̀an daudu".

Assignés hommes à la naissance, mais adoptant des traits féminisés vêtements, gestuelle, façon de parler, rôles économiques les Ẹ̀an daudu ont longtemps constitué une catégorie socio-rituelle reconnaissable, souvent associée au panthéon des esprits Bori.

Avant l'islamisation massive du XIXe siècle, les Hausa pratiquaient majoritairement le "Maguzanci", forme d'animisme reposant sur la médiation

des esprits (iskoki). " Bori "est l'un de ses systèmes les plus aboutis . Une structure religieuse qui reconnaît et valorise les identités liminales ; celles qui traversent les catégories de genre . C'est dans ce terreau que les Ẹ̀an daudu émergent . Les Ẹ̀an Daudu sont décrits par Stephen D. Salamone dans *Contemporary Perspectives on Gender Variance in Hausa Society* (2009) comme des hommes efféminés ou « gender-variant males » assumant des rôles féminins dans divers contextes sociaux tels que l'esthétique, la coiffure, la cuisine festive, la danse et la participation aux cérémonies Bori. De son côté, Sinikangas, dans *Gender and Social Spaces in Northern Nigeria* (2004), montre que leur existence s'inscrit dans une véritable subculture structurée autour de lieux, de métiers, de réseaux économiques et de relations spécifiques avec les femmes.

L'identité des Ẹ̀an daudu devient alors un "espace de passage", une interface vivante .

Malgré l'islamisation progressive du nord du Nigeria, la criminalisation juridique des sexualités dissidentes et la stigmatisation religieuse persistante, les Ẹ̀an Daudu continuent d'exister aujourd'hui. Les travaux récents de Monica Mark dans *The Guardian* (2013) confirment ainsi la persistance de communautés vivantes, organisées autour de réseaux d'entraide, ainsi que la survivance de pratiques du culte Bori souvent maintenues en marge ou dans la discrétion. Les Ẹ̀an Daudu y conservent encore des rôles rituels et sociaux, notamment dans les cérémonies de possession et les performances esthétiques, témoignant d'une remarquable résilience culturelle. Cette tradition appelle une relecture du

passé africain : un passé où la diversité de genre était intégrée, fonctionnelle, et parfois sacrée. Dans les cultes yoruba (Nigeria Bénin) Les "montées" d'orisha transformaient profondément la présentation du médium.

Dans ses travaux de 1957 et 1968, notamment *Dieux d'Afrique et Flux et reflux de la traite des nègres*, Pierre Verger montre que, dans le Yorubaland, une femme possédée par Shango ou un homme possédé par Oshun adopte respectivement des gestes, des vêtements et des postures associés au féminin ou au masculin. L'orisha y prime sur le sexe biologique, le corps s'effaçant devant la divinité, et la fluidité de genre étant interprétée comme une expression de puissance spirituelle.

Dans ces divers exemples d'Afrique australe et occidentale, la logique est la même : premièrement, le genre de l'esprit prime sur le genre du médium. Le corps humain n'est qu'un habit temporaire. Deuxièmement, la transformation du genre est la preuve directe de la possession. Elle sert de signe rituel qui atteste que l'esprit est présent. Troisièmement, la fluidité devient puissance. Un médium qui peut canaliser un esprit d'un autre genre est considéré comme plus flexible, plus ouvert, plus spirituellement "capable". Quatrièmement, les esprits ne sont pas limités par les catégories humaines. Ils peuvent être masculins, féminins, ou les deux ou aucun. Cinquièmement, le médium fluidifie son genre pour incarner fidèlement l'esprit. Cette fluidité n'est donc pas interprétée comme un désordre identitaire, mais comme un appel, un don, une vocation.

Au final, dans l'imaginaire populaire, la fluidité de genre dans la possession équivaut à une puissance incarnée. Ce n'est pas un problème, mais un signe de contact avec les morts.

1.1-3 Identités Queers À Travers Les Fonctions Politiques Et Judiciaires

Dans la continuité des pratiques religieuses présentées précédemment où les personnes queers, gender-variant ou liminales se voyaient confier les rôles de devins, médiums, intercesseurs ou prêtres nous nous intéresserons à un autre domaine où leur présence fut à la fois structurante et déterminante : les sphères dites politiques, judiciaires et mémorielles.

Alors que de nombreuses sociétés africaines précoloniales reposaient sur une cosmologie où chaque individu se définissait par sa place dans l'ordre visible et invisible, les personnes de genre liminal occupaient une position unique : ni hommes, ni femmes, mais médiateurs entre des catégories sociales perçues comme complémentaires.

Cette « neutralité cosmologique », selon la formulation de Victor Turner dans *The Ritual Process* (1969), conférait à ces figures un avantage décisif dans des domaines où l'impartialité, la capacité de négociation, la maîtrise de la parole et la connaissance généalogique fondaient la légitimité. Nous examinerons ainsi la manière dont ces individus ont occupé trois fonctions majeures dans plusieurs régions d'Afrique : magistrats et médiateurs des conflits, conseillers politiques auprès des

chefferies, monarchies ou assemblées, ainsi qu'archivistes et gardiens de la mémoire historique.

EN AFRIQUE DE L'OUEST

L'Afrique de l'Ouest précoloniale qui s'étend du Sénégal au Nigeria, et du Mali au littoral guinéen constitue un espace d'une immense diversité culturelle, linguistique et spirituelle. Les systèmes de parenté y étaient variés (matrilinéaires, patrilinéaires, bilatéraux), et les structures politiques allaient du royaume centralisé aux sociétés segmentaires. Cette richesse sociale s'accompagnait de traditions religieuses dynamiques : possession, divination, sociétés secrètes, cultes vodun, cultes de la fécondité, islam noir, royautés sacrées, etc.

Dans ce vaste ensemble, de nombreuses figures liminales (intermédiaires entre monde visible et invisible, entre rôles masculins et féminins) apparaissent dans les récits historiques et les traditions orales. Ces figures témoignent d'une présence claire d'identités queer, même lorsqu'elles ne sont pas nommées en termes contemporains.

L'Afrique de l'Ouest reconnaît traditionnellement trois espaces d'existence : le monde humain, le monde des ancêtres, le monde des esprits (vodun, orisha ou génies locaux). Pour négocier entre ces mondes, les sociétés ouest-africaines faisaient appel à des individus dotés de qualités singulières (rêveurs, médiums, devins, gardiens des masques, possédés). Leur différence expressive, leur comportement, leur corps ou leur

sexualité pouvaient être interprétés comme des signes d'un appel des divinités ou esprits.

La queerité (ensemble des formes d'identité, de désir et d'expression de genre qui échappent aux normes hétérocentrées et binaires) y était donc une compétence spirituelle.

→ Peuple dogon (Mali) : Les Nommo

Chez les Dogon du Mali, les travaux de Marcel Griaule et Germaine Dieterlen, notamment dans *Le Renard pâle* (1965), décrivent une cosmologie dans laquelle les êtres primordiaux, en particulier Nommo, possèdent une nature double ou androgyne. Cette configuration fonde une vision du monde structurée par la médiation entre les polarités, où l'équilibre entre principes opposés constitue un principe central d'organisation du réel.

Elle montre que les fonctions rituelles dogon (devins, prêtres Binu, membres de la société Awa) s'appuient sur des formes de neutralité sociale et symbolique, indépendantes des attentes de genre ou des obligations de reproduction. Cette importance accordée aux positions liminales éclaire la place de certains médiateurs dans la résolution des conflits, l'arbitrage des lignages et la transmission de la mémoire cosmologique; soulignant la place cruciale qu'ils occupaient comme:

- intermédiaires dans les conflits familiaux,
- régulateurs des tensions interclaniques,
- dépositaires des mythes,

cosmologies et généalogies. **Leur statut "entre les genres" renforçait l'idée qu'ils étaient impartiaux, car non soumis aux obligations de reproduction ou aux alliances lignagères.**

Dans la société dogon, la vérité et la neutralité se trouvaient souvent confiées aux corps liminaux

→ Peuple Ashanti (Ghana) Les acepo

Dans ses travaux majeurs, notamment *State and Society in Pre-Colonial Asante* (1995), T. C. McCaskie met en lumière l'existence, au sein de la cour de Kumase, des acepo, figures masculines occupant des rôles essentiels mais souvent marginalisés dans l'historiographie classique. Ces hommes, parfois associés à des statuts rituels spécifiques – tels que des individus « touchés » par le sacré ou marqués par des transgressions rituelles – évoluent dans un espace social liminal, ni pleinement intégrés aux hiérarchies lignagères ordinaires ni totalement extérieurs à l'appareil royal.

McCaskie souligne que ce sont précisément ces caractéristiques liminales qui les ont placés au centre du dispositif politique asante. Dans une société où le pouvoir reposait sur l'équilibre délicat entre lignages maternels concurrents, ces individus, n'ayant ni prétention dynastique ni capacité de mobilisation lignagère, devenaient des médiateurs extrêmement précieux. Ils jouaient un rôle essentiel dans la gestion des conflits internes à la cour, la communication entre factions, la transmission des ordres

royaux, la régulation de la compétition politique. Ils servaient de canaux de confiance, précisément parce qu'ils n'étaient affiliés à aucune des grandes matrilignées qui pouvaient prétendre au pouvoir.

Dans le même ouvrage, McCaskie souligne leur importance dans le contrôle de l'accès au souverain (un élément fondamental du pouvoir ashanti) : ils géraient protocoles, audiences, passages rituels, communications sensibles.

Cette position faisait d'eux les vecteurs de la parole royale, mais aussi les protecteurs de l'espace sacralisé du roi, dont l'accès était un enjeu politique central.

→ Peuple fon du Dahomey Bénin) : Les Tánon

Parmi les configurations historiques où les identités liminales jouent un rôle politique central, le Royaume du Dahomey apparaît comme un cas particulièrement révélateur. Comme l'ont montré Edna G. Bay dans *Wives of the Leopard* (1998) et Stanley B. Alpern dans *Amazons of Black Sparta* (1998), les eunuques du palais royal (désignés dans certaines sources comme tannon ou agnonton) constituaient un corps institutionnalisé étroitement lié à l'exercice du pouvoir monarchique. Placés au cœur du dispositif politico-rituel du palais, ces serviteurs non reproducteurs assuraient des fonctions essentielles:

- Surveillance et administration

interne, puisqu'ils veillaient sur les différentes factions du palais, dont l'importante communauté féminine associée au kpojito (reine-mère) ;

- des secrets d'État, leur proximité quotidienne avec le souverain faisant d'eux les dépositaires d'informations stratégiques souvent cruciales ;
- Exécution des ordres sensibles, qu'il s'agisse de missions diplomatiques, de sanctions ou d'arbitrages délicats.

Dans la logique politique dahoméenne, leur statut singulier justifiait la confiance qui leur était accordée : n'appartenant pas pleinement à une lignée reproductrice, ils étaient placés en dehors des rivalités successorales. Cette neutralité à la fois corporelle, sociale et dynastique, faisait d'eux et d'elles des agents indispensables du pouvoir royal, garant(e)s de la stabilité interne et exécutant(e)s fiables de la volonté monarchique.

Ainsi, le cas dahoméen confirme une tendance plus générale dans l'histoire africaine précoloniale : les identités de genre liminales ne constituaient pas une anomalie sociale, mais une ressource politique, permettant de confier des tâches sensibles à des individus perçus comme traversant ou dépassant les catégories ordinaires du genre ou de la parenté. Loin d'être marginalisés, ces acteurs et actrices occupaient une position stratégique qui révélait l'existence d'un modèle beaucoup plus nuancé de reconnaissance sociale que celui imposé ultérieurement par la colonialité.

EN AFRIQUE CENTRALE

Dans les sociétés d'Afrique centrale, les personnes dont l'expression de genre ou la position identitaire s'écartent des normes binaires traditionnelles occupaient souvent des fonctions fondamentales dans le maintien de l'ordre rituel, moral et politique. Ce statut ne résultait pas d'une tolérance passive, mais d'une reconnaissance active de leur importance symbolique : celles et ceux qui se situaient "entre les genres" étaient perçus comme capables de naviguer entre les mondes – monde visible et invisible, vivants et ancêtres, humains et forces spirituelles. Cette liminalité leur conférait un pouvoir spécifique, associé à la justice, à la médiation, à la mémoire et à la protection de la communauté.

Leur singularité se lisait dans les noms locaux par lesquels on désignait leurs fonctions. Ces noms ne catégorisaient pas nécessairement leur sexualité, mais révélaient une position identitaire et cosmologique distincte, qui impliquait souvent une fluidité de genre, une présence atypique ou une capacité d'inhabitation multiple du social et du sacré.

→ Peuple Luba (RDC) : Les bilumbu

Chez les Luba de la République démocratique du Congo, les bilumbu sont des devins et médiums dont la pratique repose sur la possession rituelle par des esprits ancestraux. Comme le montre Mary Nooter Roberts dans *Memory: Luba Art and the Making of History* (1996), ils occupent une fonction

centrale dans la transmission de la mémoire dynastique et la résolution des tensions sociales.

L'ethnographie montre que certains bilumbu adoptaient, lors de la possession, des comportements marqués par une ambiguïté de genre (voix, gestuelle, posture rituelle). Cette liminalité n'était pas perçue comme une transgression mais comme un signe d'élection spirituelle, car leur corps devenait un réceptacle capable d'héberger différents principes (masculin, féminin, ancestral). Ainsi, la fluidité identitaire, dans ce contexte, était une condition de médiation entre les mondes plutôt qu'un motif de marginalisation sociale.

→ Peuple Kongo (RDC) Angola, Congo Brazzaville) : Les Nganga

Dans les sociétés kongo d'Afrique centrale, les nganga occupaient une position centrale dans les sphères politique, judiciaire et spirituelle. Wyatt MacGaffey dans *Religion and Society in Central Africa: The Bakongo of Lower Zaire* (1986) et Kongo Political Culture (2000), explique qu'ils étaient chargés de l'activation des minkisi (objets de pouvoir utilisés pour diagnostiquer les conflits) pour résoudre les litiges et protéger la communauté. Leur rôle dépassait celui de simples guérisseurs, puisqu'ils intervenaient également dans les procédures judiciaires et les accusations de sorcellerie, tout en assurant la médiation entre les vivants et le monde ancestral.

La divination, souvent réalisée à l'aide de paniers, de miroirs ou de nkondi (figures cloutées), constituait un élément essentiel de leur travail. Les notices ethnographiques et muséales (Metropolitan Museum of Art ; British Museum) montrent que certains minkisi portaient des caractéristiques féminines, tandis que d'autres étaient explicitement masculins. Lors des rituels de possession, le nganga pouvait adopter les gestes, la voix ou l'attitude correspondant à l'esprit invoqué, une dynamique bien documentée dans la littérature kongo. Ce n'était pas une expression d'identité individuelle, mais la manifestation du pouvoir de l'esprit (nkisi) qui « parlait » à travers le médium.

Plusieurs études attestent que cette transformation rituelle créait un état liminal : ni homme ni femme dans l'instant de la possession, mais un corps traversé par une puissance. La position liminale du nganga consolidait ainsi sa légitimité sociale, en tant qu'individu apte à naviguer entre les sphères humaines et spirituelles, justifiant son rôle dans la médiation des conflits et les décisions collectives. John K. Thornton (1998), dans *The Kongoese Saint Anthony*, résume cette logique en montrant que le pouvoir rituel kongo repose sur la capacité de « traverser les frontières » entre le monde visible et invisible.

Ainsi, dans le Kongo précolonial, la fluidité rituelle du nganga n'était ni marginale ni stigmatisée : elle constituait un signe de puissance spirituelle et une ressource politique essentielle. L'identité du spécialiste s'effaçait momentanément devant celle de l'esprit, affirmant un principe fondamental de la cosmologie kongo

: ce sont les ancêtres et les forces spirituelles non les catégories sociales qui dictent la vérité.

Le rôle de juge total exigeait un corps et une identité hors-norme donc non soumis aux passions humaines. Les sociétés d'Afrique centrale reconnaissaient et institutionnalisait les identités fluides ou non conformes dans les fonctions les plus sensibles du pouvoir symbolique. Les noms locaux (Bilumbu, Nganga) ne désignaient pas des catégories sexuelles, mais des positions identitaires liminales. Ces individus, parce qu'ils n'appartenaient ni pleinement à un genre ni pleinement à un monde, pouvaient :

- conseiller les rois,
- trancher les litiges,
- protéger la communauté,
- créer les symboles de la royauté,
- guérir les corps,
- maintenir la mémoire,
- pacifier les conflits.

Ainsi, la queerité précoloniale n'était ni cachée ni marginalisée : elle était institutionnalisée, sacralisée, fondatrice du pouvoir.



EN AFRIQUE DE L'EST

l'Afrique de l'Est, du littoral swahili aux plateaux nilotiques, en passant par les sociétés bantoues de la région des Grands Lacs présente une longue tradition de pluralité identitaire. Les catégories de genre y étaient souvent contextuelles, associées à l'âge, aux rôles rituels, aux lignages ou aux systèmes de médiation spirituelle.

Dans cette vaste région, plusieurs figures parfois nommées, parfois identifiables par leurs rôles témoignent de l'existence d'identités liminales qui, aujourd'hui, peuvent être analysées comme des expressions queer historiques. Ces figures apparaissent dans les pratiques chamaniques, la justice, les cérémonies initiatiques, ou dans les systèmes de possession spirituelle.

→ Peuple swahili (côte est Africaine) : les Mashoga 🇷🇺

Dans plusieurs communautés swahili précoloniales, le terme shoga (pl. mashoga) désignait des hommes investis de rôles socialement associés au domaine féminin, ou impliqués dans des fonctions artistiques, cérémonielles et relationnelles liées aux espaces féminins. Les données orales recueillies à Zanzibar, Lamu, Kilwa et Pate évoquent ainsi des figures intégrées aux sociabilités locales, dont la présence structurait certains espaces sociaux et rituels. Ces récits trouvent un écho dans les analyses de Will Roscoe et Stephen O. Murray dans *Boy-Wives and Female Husbands* (1998), qui montrent qu'avant les réformes islamo-morales du XIX^e

siècle et les interventions coloniales, de telles figures occupaient des positions socialement reconnues au sein de la société swahilie.

Les mashoga intervenaient notamment comme intermédiaires lors des négociations matrimoniales, accompagnateurs de cérémonies féminines, chanteurs et danseurs rituels associés aux pratiques de sociabilité féminine, et détenteurs de savoirs liés à certains rituels d'initiation. Leur participation aux chants de mariage, aux performances rituelles, ainsi qu'aux formes codifiées de danse (ngoma), faisait d'eux des acteurs centraux dans l'économie symbolique et émotionnelle des alliances lignagères.

La dimension de transgression contrôlée ou de déplacement rituel des normes de genre qui caractérisait les mashoga ne renvoyait pas à une identité au sens moderne, mais à une forme d'altérité socialement institutionnalisée. Cette position liminale, située entre les sphères féminines et masculines, leur conférait une capacité singulière de médiation. Leur mobilité entre les groupes, ainsi que leur statut non menaçant dans une organisation lignagère patrilineaire, leur permettait de faciliter les relations entre familles, de fluidifier les échanges cérémoniels et de renforcer les réseaux d'alliance.

Avant que les réformes islamo-réformistes du XIX^e siècle et les politiques coloniales ne redéfinissent ces pratiques comme moralement suspectes ou déviantes, les mashoga occupaient ainsi une place socialement intégrée, où la non-conformité de genre fonctionnait comme une ressource rituelle, esthétique et relationnelle au

service de la cohésion communautaire
Dans le swahili contemporain, shoga est devenu un terme péjoratif signifiant "homosexuel efféminé". Dans le passé précolonial, cependant, le terme n'avait pas la même connotation morale, et désignait davantage un rôle social que "une identité" au sens moderne

→ **Peuple Langi (Ouganda) : les Mudoko dako**

Les recherches ethnographiques de John Roscoe (1911 ; 1923), notamment dans *The Northern Bantu* (1915), indiquent que les Langi du nord de l'Ouganda reconnaissaient une catégorie sociale spécifique désignée par le terme mudoko dako, littéralement « hommes-femmes ». Cette catégorie incluait des individus de sexe masculin qui adoptaient une expression de genre explicitement féminine, tant dans les pratiques vestimentaires que dans les activités quotidiennes considérées comme relevant du domaine féminin. Selon les descriptions de Roscoe, les mudoko dako pouvaient contracter un mariage avec des hommes, en assumant le rôle social attribué aux épouses dans l'organisation lignagère.

Leur position n'était pas perçue comme déviante ; au contraire, ils étaient intégrés sans stigmatisation dans la structure sociale langi, où leur statut était reconnu comme légitime. Plusieurs témoignages indiquent qu'ils participaient également à des fonctions rituelles, notamment dans les activités cérémonielles relevant de la sphère féminine ou dans des contextes où la présence d'une identité de genre

liminale était requise. L'existence de la catégorie mudoko dako met en lumière un trait essentiel des systèmes de genre de certaines sociétés d'Afrique orientale précoloniale : la reconnaissance institutionnelle de formes de genre non conformes, non pas comme anomalies individuelles, mais comme positions sociales stables intégrées à l'ordre culturel. Plus qu'un simple rôle assigné ou une performance contextuelle, mudoko dako constituait une configuration identitaire pleinement reconnue, inscrite dans les mécanismes lignagers, rituels et relationnels de la société langi.

L'histoire retiendra l'existence de ces hommes-femmes du roi, qui se sont convertis au christianisme et devenir plus tard les martyrs de l'Ouganda, pour avoir refusé ce rôle qu'ils jouaient à la cour royale du roi Mwanga II.

→ **Les peuples Barundi Banyarwanda (Burundi - Rwanda) : Les Umuziro les abgirwa**

Les observations relatives aux bagirwa (devins, médiums, chamans) et aux umuziro (interdits incarnés lors des états de possession) dans les sociétés rwandaises et burundaises trouvent un ancrage analytique profond dans les travaux de Luc de Heusch, notamment *Le Rwanda et la civilisation interlacustre* (1958), *Mythes et rites bantous* (1972), *La royauté sacrée* (1982) et *Sacrifice in Africa* (1985). De Heusch montre que les cultes de possession dans la région interlacustre (région des grands lacs), reposent sur une logique structurée

d'inversion, de métamorphose et de transgression des catégories sociales ordinaires. Lors des rituels de divination ou de médiation spirituelle, le médium devient un "corps traversé", investi par une entité qui redéfinit temporairement son statut social, sa voix, son genre symbolique et son identité rituelle. Selon Heusch, cette transformation possède une fonction centrale; désorganiser les frontières du monde profane afin de permettre l'intervention de l'ordre invisible.

Ainsi, l'ambiguïté des bagirwa n'est pas fortuite : c'est une condition structurelle de la médiation.

Dans les systèmes symboliques rwandais, les esprits possesseurs (bazimu, imyuka) sont fréquemment dotés de genres, sexualités et tempéraments différenciés. Lorsque l'esprit est féminin, le médium masculin adopte des parures, gestes, attitudes et une voix rapportés comme féminins ; l'inverse est également vrai.

De Heusch interprète cela comme une inversion ritualisée, indispensable pour assurer la cohérence de la mise en scène de la possession; le médium devient la figure vivante de l'esprit, et non l'inverse .

Cette plasticité corporelle est donc structurée, cadrée et réglée par la tradition, et non perçue comme une anomalie. Pour Heusch, l'ambivalence

du médium n'est pas un signe de marginalité mais au contraire un indice de puissance rituelle. Les umuziro relèvent du domaine des interdits fondamentaux, mais lors des cérémonies où l'interdit est incarné ou invoqué, des transformations de l'apparence et du genre symbolique apparaissent également. Heusch interprète ces variations comme des moments où le sujet cesse d'être un individu social pour devenir un « opérateur rituel » hors-norme, libéré des contraintes de l'identité ordinaire. L'ambiguïté de genre est une fonction rituelle constitutive du système religieux interlacustre. Elle n'est pas marginale : elle est institutionnelle et donne accès aux domaines sensibles du pouvoir symbolique. Elles servent à franchir les frontières entre visible et invisible, humain et non-humain, masculin et féminin. Cette fluidité n'était pas conçue en termes modernes de "queerness", mais comme une modalité structurée de la puissance rituelle.

L'Afrique de l'Est présente une diversité remarquable de figures liminales. Leurs noms locaux (shoga, mudoko dako, abagirwa, umuziro) attestent que les sociétés précoloniales reconnaissaient structurellement la pluralité des identités. La fluidité n'était ni un problème ni un secret : elle était une manière d'être en lien avec le sacré, la médiation, la guérison et la mémoire.

AFRIQUE AUSTRALE

L'Afrique australe, notamment les sociétés de peuplement zoulou, xhosa, présente des systèmes rituels extrêmement riches, centrés sur la divination, la guérison, la possession et les relations avec les ancêtres. Dans ces systèmes, les identités liminales (qu'aujourd'hui nous interprétons comme queer) occupaient une place essentielle.

→ Peuple zoulou (Afrique du Sud) : les sangoma

Les sangoma sont des guérisseurs et médiums possédés par les ancêtres. Comme le montre Harriet Ngubane dans *Body and Mind in Zulu Medicine* (1977), l'initiation s'accompagne d'une transformation identitaire profonde : adoption de vêtements associés au féminin ou au masculin selon l'esprit, modification de la voix et comportements rituels marqués par une fluidité expressive. Dans certains cas, des hommes devenaient sangoma sous l'appel d'un ancêtre féminin, intégrant ainsi des marqueurs de genre mixtes, où la fluidité renvoie à la fonction de canalisation des ancêtres.

→ Peuple xhosa (Afrique du Sud) : Les amathwasa

Les travaux de Hirst (1990) décrivent les amathwasa (apprentis médiums) subissant des transformations corporelles et psychiques. Le rituel exige parfois une inversion temporaire

des rôles de genre, afin de montrer que l'initié appartient désormais aux ancêtres plus qu'à la société des vivants. Cette inversion rituelle constitue un exemple puissant de queerité institutionnalisée.

Les sociétés d'Afrique australe montrent que l'ambiguïté identitaire était profondément valorisée dans les pratiques chamaniques. Elle signale une capacité à accueillir les ancêtres, à guérir, à rétablir l'ordre cosmique. L'identité queer y est, de manière structurelle, une forme de puissance rituelle.

1.1-4 Identités Queers À Travers L'économie, L'art Et Le Prestige Dans Les Sociétés Africaines Précoloniales

Dans de nombreuses sociétés africaines de l'Afrique de l'Ouest aux savanes sahéliennes, en passant par l'Afrique centrale, australe et même l'Afrique du nord, les individus queers ou gender-non-conforming n'étaient pas simplement tolérés : ils étaient nécessaires dans le fonctionnement des économies locales, de la création artistique et dans la gestion du prestige politique.

Murray & Roscoe (1998) rassemblent des cas montrant que la non-conformité de genre était fréquemment corrélée à des talents ou rôles spécialisés (artistiques, rituels, médiateurs), compétences qui étaient parfois interprétées en termes spirituels et qui conféraient, selon les contextes, une valeur sociale et économique spécifique. Le volume insiste cependant sur la variabilité contextuelle : il ne postule pas une

relation causale universelle, mais documente des modèles locaux où non-conformité et compétence rituelle/artistique se co-présentent. Dans les peuplements hausa (Nigeria et au Niger), Les yan daudu, étudiés en profondeur par Rudolf Gaudio (2009), ne se limitaient pas aux cultes bori; ils étaient aussi des chefs cuisiniers, maquilleurs, costumiers, artistes de danse et entrepreneurs de performance dans les maisons de fête (gidan gala).

Gaudio souligne que leur travail était indispensable à l'économie festive hausa, une économie où le prestige se mesurait à la capacité de produire beauté, célébration et hospitalité. Ils géraient des équipes, organisaient des fêtes, servaient d'intermédiaires entre la noblesse et les castes artisanales. Dans la cour ashanti, certains hommes efféminés ou eunuques servaient comme régisseurs du trésor, intendants des cérémonies, superviseurs du travail artisanal (orfèvrerie, perles, textiles). Dans ses travaux, Kwasi Konadu (2015) montre que ces individus occupaient des positions clés dans l'organisation des ateliers d'orfèvres et de tisserands, contrôlant symboliquement la transformation de la richesse brute en richesse socialement valorisée.

Dans le contexte yoruba, les cultes d'Oshun, d'Obatala (souvent associé à une dimension androgyne) ainsi que les sociétés de danse egungun, accordaient une place importante aux personnes à expression de genre fluide. Dans *Art and Life in Africa* (2000), John Peel souligne que certains artistes, costumiers et danseurs rituels étaient reconnus pour leur genre ambigu, perçu comme une source de créativité esthétique et de sensibilité spirituelle, notamment dans les métiers prestigieux

de maquillage rituel, de tissage et de fabrication de masques. Mary Nooter Roberts (1996) souligne le rôle central des bilumbu, médiums et devins dont les performances rituelles impliquent souvent une transformation corporelle et une ambivalence expressive. Sans décrire une catégorie explicite de variance de genre, Roberts montre que les bilumbu exerçaient une expertise fondamentale sur les objets de pouvoir (régalia, parures, emblèmes de mémoire) qu'ils consacraient, interprétaient et contrôlaient. Ces objets, au cœur de la souveraineté luba, ne circulaient qu'à travers la médiation des bilumbu, qui en garantissaient la valeur politique et cosmologique.

Chez les Touaregs, les Izanith (au singulier, Azanad) désignent des hommes qui adoptent des rôles et des comportements typiquement associés aux femmes, sans être nécessairement stigmatisés pour cela. Leur identité est souvent comprise dans le cadre d'un troisième genre ou d'une variante de genre socialement reconnue.

Rasmussen les décrit comme des médiateurs liminaux, occupant un espace social ambigu qui leur confère des pouvoirs et des rôles spécifiques. Les Izanith sont traditionnellement les gardiens et joueurs experts de l'anzad, le viol monocorde à corde d'arc emblématique de la noblesse touarègue. Ils sont également réputés comme artisans du cuir et du métal.

Ce rôle artistique est lié à leur statut. N'étant pas des guerriers (comme les nobles Imajeghen), ils peuvent se consacrer entièrement à des arts considérés comme à la fois prestigieux et «transgressifs» par leur association symbolique avec le féminin (la

musique, la poésie). Leur statut liminal, en marge des structures de lignage et de compétition masculine, les rendait souvent idéaux pour les missions de médiation, de négociation et de messagerie entre groupes, notamment dans des contextes de conflit ou de mariage.

Les Izanith, en tant que poètes et musiciens attirés, maîtrisent l'art de la tahenghest (chanson de satire, de dérision). Par leurs chants, ils peuvent exalter la réputation d'un noble, la rendant immortelle, ou au contraire la ridiculiser et la «ruiner» en public, causant une immense honte. Ce pouvoir donne aux Izanith une influence politique considérable. Un noble doit être généreux envers eux pour s'assurer de leur bienveillance dans leurs compositions. Le rôle des Izanith varie selon les confédérations touarègues (Ahaggar, Azawagh, Adagh, etc.), mais le schéma décrit par Rasmussen est bien attesté, notamment chez les Kel Air et les Kel Tamajaq du Niger.

Leur identité est complexe. Rasmussen et d'autres anthropologues comme David P. Guschinsky insistent sur le fait qu'il ne s'agit pas simplement d'hommes efféminés au sens occidental, mais d'une catégorie sociale et rituelle à part entière, liée à des concepts spécifiques de la personne, de la chance (albaraka) et du destin. Leur pouvoir de satire (tahenghest) est craint car il est considéré comme pouvant avoir des effets réels sur le monde, attirant le malheur sur sa cible..

Ainsi, dans de nombreuses sociétés africaines, les identités queer n'étaient pas marginales mais centrales, opérant au cœur même du pouvoir symbolique, économique et artistique.

1.1- 5 SEXUALITÉ, REPRODUCTION ET POUVOIR : dynamique queer dans les sociétés africaines précoloniales

Dans la plupart des sociétés africaines précoloniales, la sexualité était moins un domaine de moralité qu'un espace de régulation sociale, de reproduction de la lignée, d'accès au pouvoir et de communication avec les ancêtres. Comme le montre Ifi Amadiume dans *Male Daughters, Female Husbands* (1987), la sexualité ne se confond pas nécessairement avec le sexe biologique, et les catégories homme/femme ne fonctionnent pas comme un système binaire rigide dans les sociétés igbo étudiées.

Certaines personnes queer, androgynes, efféminées, transgenres ou gender-non-conforming participaient activement à la gestion de la reproduction, à la légitimité politique, aux alliances matrimoniales ou à l'organisation de la sexualité dans la communauté.

EN AFRIQUE DE L'OUEST

Chez les ibo (Nigeria) Ifi Amadiume (1987) démontre que les Igbo possédaient des institutions de mariage non hétérosexuel où une femme pouvait devenir :

- **mari féminin (female husband),**
- **filles-mâle (male daughter).**

Ces rôles pouvaient être occupés par des personnes gender-variant, et leur fonction principale était la reproduction sociale du lignage, non

la reproduction biologique. «Ce qui comptait, ce n'était pas le sexe de l'individu mais sa capacité à assurer la continuité du lignage.» La femme-mari contrôlait terres, alliances et succession. Les identités queer pouvaient donc accéder à la chefferie, aux conseils et aux tribunaux.

Chez les Akan (Ghana / Côte d'Ivoire), la reproduction de la lignée matrilineaire était si cruciale que certains rôles politiques exigeaient des personnes ne participant pas à la reproduction biologique. Kwasi Konadu (2015) explique que certains individus efféminés étaient proches du roi car ils ne menaçaient pas la succession, ils étaient considérés comme «entiers pour le royaume», non divisés par des obligations familiales.

Dans certains cultes akan, les médiums possédés par des esprits féminins adoptaient des identités de genre féminines temporaires, y compris dans des rituels liés à la fécondité. La sexualité rituelle n'était pas associée au tabou moral mais à la gestion cosmique de la fertilité.

Toute la démonstration qui précède, tirée des archives coloniales, des ethnographies académiques, des traditions orales, risquerait de rester abstraite si elle ne trouvait pas, quelque part, un écho vivant. C'est précisément ce qu'offre le témoignage suivant, recueilli dans le cadre d'une enquête de terrain auprès d'un fils d'imams en Côte d'Ivoire. Il vaut la peine de le citer dans son intégralité, sans le lisser, sans le mettre en forme académique, parce que sa force tient précisément à sa crudité observatrice :

« Chez nous, quand un homme a une

femme et que sa femme fréquente d'autres hommes, il est jaloux. Quand une femme a un mari et que son mari fréquente des femmes, elle est jalouse. Ce que j'ai constaté, ces tchétemoussotés (ces personnes ni hommes ni femmes) dont on parle, étaient des personnes qui arrivaient à trouver cet équilibre. C'est-à-dire quoi ? Ce sont des personnes qui, souvent, étaient amies avec des femmes d'un monsieur, mais cela ne dérangeait pas le monsieur plus que cela. Et c'étaient des gens, dans l'autre sens aussi, qui étaient amis avec la femme d'un monsieur, cela ne dérangeait pas le mari. »
[Fils d'imams, hétérosexuel, Côte d'Ivoire. Entretien de terrain, enquête en cours.]

Ce qu'il décrit tient en une formule : les tchétemoussotés pouvaient traverser les frontières de la jalousie sans les déclencher.

Dans toute société où le désir est territorialisé, où chacun surveille les approches du conjoint avec cette vigilance que les ethnologues appellent pudiquement « contrôle matrimonial », la jalousie est une institution. Elle protège. Elle signale la valeur de ce qu'on garde. Elle structure les rapports entre les maisons. Quiconque s'approche du territoire de l'autre déclenche une alarme. Sauf ceux dont la nature même les place en dehors du circuit de la concurrence hétérosexuelle.

La personne tchétemoussoté ne menace pas le mari parce qu'elle est amie avec sa femme. Elle ne menace pas la femme parce qu'elle est près de son mari. Elle circule librement là où les autres accrochent. Elle devient un passeur. Un lien. Un espace de confiance où règne ordinairement

la méfiance. Une fonction, pas une transgression. Ce qui est remarquable dans le témoignage du fils d'imams, c'est qu'il ne milite pas. Il observe. Il rapporte ce qu'il a vu avec la sérénité de quelqu'un qui décrit un fait ordinaire. Il n'emploie pas le vocabulaire des droits. Il n'utilise pas le mot « tolérance ». Il dit simplement : cela ne dérangeait pas.

“Cela ne dérangeait pas”. Des mots qui, dans leur économie même, disent tout ce que des décennies de débat sur l'« homosexualité africaine » n'ont pas réussi à formuler. Pas une théologie de la tolérance. Pas une politique de l'identité. Une reconnaissance pragmatique, ancrée dans la vie réelle, d'une fonction sociale utile.

Le bambara avait nommé ces personnes. La société leur avait fait une place. Et cette mémoire-là, contrairement à beaucoup d'autres, n'a pas complètement disparu. Elle a survécu, non pas dans les archives coloniales, non pas dans les thèses de gender studies, mais dans la langue de la rue, du village et dans l'observation tranquille d'un fils d'imams qui se souvient de ce qu'il a vu durant son enfance.

Credo, une autre personne interviewée dans le cadre de cette étude revient sur le sujet, avec les propos qu'elle même a recueilli au cours de sa mémoire de fin de licence “Ça a bel et bien existé dans nos différentes cultures et royaume, principalement dans le royaume de Dahomey ou je me suis focalisée. les hommes que le roi avaient comme les hommes de confiance, qui dans le temps étaient des hommes qui accompagnaient le roi à être plus impact et à avoir des stratégies efficaces. Et ces hommes de confiance

infiltraient les royaumes, s'habillaient en femmes et passaient pour des femmes pour faire l'espionnage. On les appelait les djanou djanou.

Credo continue “Puis il y avait des gagblo, qui avaient accès à l'espace intime du roi. Quand les femmes étaient dans les périodes de menstrues, les hommes gaglo s'occupaient de tout, tout ce que les femmes faisaient pour le roi ces hommes la faisaient aussi tout. Ils étaient habillés en femme. Dans tout, il y a tout, même si la personne qui a témoigné ne pouvait pas tout détailler. Certains éléments il fallait les comprendre à demi-mot”

“Puis il y avait les femmes aussi. Les femmes qui draguaient les autres femmes, des fois pour elles, des fois pour leurs maris. Puis il y avait des femmes veuves qui avaient la possibilité de doter les autres femmes et les amener chez elles”

Puis Credo conclut “Dans nos rites, au Dahomey, il y avait des garçons qu'on donnait aux autres garçons pour s'accoupler, pour se passer la virilité, ou deux hommes arrivaient à se sodomiser. J'ai compris que c'est quelque chose qui a toujours existé mais qui n'a pas été nommé.”

Comme le montre le rapport Nous existons (QAYN & ISDAO, 2016), certaines communautés sénégalaises accueillait historiquement des rassemblements annuels de personnes de genre non conforme venues de différentes régions du pays, hébergées par les habitants eux-mêmes, révélant l'existence d'espaces sociaux d'acceptation antérieurs aux catégorisations LGBTQ contemporaines. ces rassemblements étaient sociaux, festifs et communautaires, avant toute politisation LGBTQ moderne.

Voici l'extrait concerné (p. 10-11 du rapport) :

« Chaque année, [ils] organisaient l'une des plus grandes festivités à Guinguinéo. On demandait même à ceux (les voisins) qui avaient de la place dans leurs chambres et dans leurs maisons de loger les goorjigéen qui arrivaient des autres localités du Sénégal. Tout le monde allait voir comment ils dansaient parce qu'ils étaient bons danseurs. »
Awa Diop Fall (2016)

Le texte explique que les goorjigéen (terme wolof historiquement utilisé pour désigner des personnes assignées hommes mais socialement féminines ou gender-non-conforming) :

- disposaient de réseaux sociaux propres,
- voyageaient entre localités,
- étaient parfois intégrés à la vie villageoise lors d'événements annuels.

EN AFRIQUE CENTRALE

Les rois Luba (RDC) étaient entourés de médiums (bilumbu) dont certains gender-variant. Mary Nooter Roberts (1996) documente que ces individus étaient liés à la purification sexuelle du roi, les rituels de fécondité collective, la médiation des interdits sexuels (tabous du lignage).

Les bilumbu étaient parfois considérés comme hors du cycle reproductif, ce qui les rendait politiquement neutres et spirituellement puissants.

John K. Thornton (1998), dans The Kongolesse Saint Anthony, montre que les devins kongo intervenaient dans

le contrôle des relations sociales et sexuelles, notamment en évaluant la compatibilité des couples, en traitant les cas d'adultère et en déterminant les lignées ayant droit à la reproduction. Les devins gender-variant pouvaient occuper ces postes car on considérait qu'ils “ne sont fils ni père” et étaient donc impartiaux, capables de juger les fautes sexuelles sans parti pris clanique.

Rwanda et au Burundi, le dérivé du mot “bilumbu” devient “bilomba” signifiant “les hommes qui ne peuvent pas être en érection devant une femme. Donc incapable de faire des enfants” dans ces royaumes, ces personnes avaient un rôle très important auprès du roi et dans la cour royale, dans la gestion du royaume. La légende dit que dans le royaume du Burundi, à la cour royale, un personnage avait un rôle particulier “umuhimbiri”, cet homme choisi parmi les “bilomba”, restait à côté du roi pendant les rapports intimes avec sa femme ou ses femmes, et son rôle était d'animer les ébats du roi, par les cris, les chants et les applaudissements. Ce personnage, selon le mythe, détenait beaucoup de secrets intimes du roi et pouvait, dans certaines situations non décrites, tenir compagnie au roi, dans un sens plus large du terme. Le mot est resté dans le langage usuel et sert beaucoup plus comme insulte auprès des personnes queers.

EN AFRIQUE AUSTRALE

→ Chez les Langi

Il a existé dans le nord de l'Ouganda, un récit oral qui mérite d'être entendu avec toute l'attention qu'il réclame. Les Langi (peuple nilotique) dont l'organisation sociale repose sur une cosmologie

d'équilibre et de réciprocité, ont transmis de génération en génération une formule qui résume, mieux que bien des traités, la logique qui nous occupe depuis le début de cette étude : « Celui qui marche entre les genres empêche le monde de pencher. tradition orale, 1951 » Celui dont il est question ici, c'est le mudoko dako.

L'anthropologue et missionnaire britannique Jack Herbert Driberg, dans *The Lango : A Nilotic Tribe of Uganda* (1923), est l'un des premiers observateurs à en consigner l'existence avec une relative précision ethnographique. Il décrit des hommes (les Jo Apele, les Jo Aboich) qui deviennent mudoko dako, comme s'habillant en femmes, assumant les responsabilités domestiques traditionnellement féminines, et pouvant contracter des unions avec des hommes. Le terme « dako » en langue lango signifie simplement : femme.

Ce qui frappe dans ces descriptions et que Driberg note sans tout à fait le comprendre, c'est l'absence totale de scandale social. Les mudoko dako n'étaient pas des déviants tolérés. Ils étaient reconnus comme une catégorie de genre à part entière, avec leur place, leurs droits, leurs fonctions. Ils pouvaient contracter des unions, recevoir des biens, adopter des enfants, tenir une maison. Et c'est précisément là que tout se joue.

Car les mudoko dako ne se contentaient pas d'exister. Ils remplissaient une fonction sociale précise, documentée par les sources orales langi : celle de stabilisateurs. On les retrouve notamment dans des situations de crise domestique et parmi les plus fréquentes et dévastatrices dans ces sociétés préindustrielles : la mort des

femmes en couches. La mortalité maternelle, dans l'Afrique précoloniale, n'était pas une statistique. C'était une réalité brutale, régulière, qui laissait des maisons entières sans pilier féminin. Des enfants sans mère. Des hommes sans foyer.

C'est là que le mudoko dako entrait. Il épousait l'homme veuf, prenait en charge les enfants, reconstruisait le foyer. Non pas pour « remplacer » la femme décédée dans une logique de simulacre, mais pour assurer la continuité fonctionnelle de la maison. Il devenait un nœud de stabilité là où la mort avait introduit le chaos. La maison ne tombait pas. Les enfants étaient nourris. Le fil de la lignée tenait. La question est de savoir pourquoi le veuf ne prenait pas une autre femme, plutôt préférerait s'allier à un mudoko dako. La réponse chez les Langi tel qu'expliquait par l'anthropologue, venait du fait que cette nouvelle femme voudra avoir ses propres enfants et risquerait de traiter les premiers orphelins de mère comme les enfants de second rand. Alors que le Mudoko dako les prendrait pour ses propres enfants sans autre alternative.

On notera ici que John Roscoe, dans *The Northern Bantu* (1915), observateur contemporain de Driberg mais concentré sur d'autres groupes bantous d'Ouganda (Banyoro, Banyankole, Basoga), note lui aussi des arrangements domestiques parmi ces peuples qui ne correspondaient pas aux modèles de genre occidentaux. Ce n'est pas une exception régionale.

C'est une constante. Partout où les anthropologues coloniaux ont regardé, ils ont vu des arrangements que leurs catégories ne pouvaient pas contenir.

EN AFRIQUE DU NORD

Chez les Touaregs, des hommes efféminés appelés izanith occupaient des fonctions : de musiciens, de poètes, de conseillers matrimoniaux. Susan Rasmussen (1997) montre qu'ils participaient aussi à la régulation des alliances sexuelles et conjugales, en tant que médiateurs entre les lignages. La poésie touarègue contient de nombreuses références à la fluidité sexuelle, considérée comme sophistication et non comme marginalité.

Dans leurs travaux sur les confréries gnawa et aïssawa, Béatrice Hell (2002) et Abderrahmane Chlyeh (1999) montrent que la possession rituelle implique une mise en scène corporelle sexualisée, où la danse, la voix féminisée et les gestes de séduction sont interprétés comme manifestations de l'esprit possédant. Les esprits féminins (mlyka) ou masculins (mluk) dictent l'expression du genre. La sexualité est ici une médiation avec l'invisible. La sexualité queers était intégrée, non marginale. Elle participait aux mariages, aux alliances, aux médiations et aux rituels de fertilité. Elles pouvaient garantir la continuité du lignage, préserver la neutralité politique, gérer la mémoire familiale, réguler les tabous sexuels.

Dans de nombreuses sociétés, la descendance, le pouvoir et la filiation pouvaient être assurés par des individus gender-variant possédant de sexe féminin à la naissance. Ces données remettent profondément en question les idées reçues sur la

sexualité africaine précoloniale, souvent décrite à tort comme uniformément hétérosexuelle ou moralement rigide. On retrouve ici, à l'échelle domestique et quotidienne, la même logique que les sociétés précoloniales avaient instituée à plus grande échelle. Chez les Langi d'Ouganda, les mudoko dako, hommes de genre fluide reconnus par la communauté, stabilisaient des foyers désunis, élevaient des enfants orphelins, réparaient des maisons que la mort avait laissées sans pilier. Chez les Igbo, la femme-mari assuraient la continuité d'une lignée menacée d'extinction. Dans tous ces cas, la même logique : la personne de genre fluide n'était pas tolérée malgré sa différence. Elle était reconnue à cause d'elle. Parce qu'elle faisait quelque chose que les autres ne pouvaient pas faire.

Ce que le témoignage ivoirien ajoute, c'est la dimension relationnelle et affective de cette fonction. Pas seulement : qui garde les enfants quand la mère est morte ? Mais aussi : qui tient les liens entre les adultes quand la jalousie menace de les dénouer ? Qui circule dans les zones que le désir ordinaire rend inaccessibles ? Qui répare, non pas la mort, mais la méfiance ?

Ce rôle-là, dans des sociétés où la qualité des relations entre familles et entre maisons conditionnait la survie économique, la circulation des ressources, la solidarité en temps de crise ; ce rôle n'était pas mineur. C'était une contribution réelle, quotidienne, irremplaçable. Et le mot tchétémoussoté était la reconnaissance linguistique de cette contribution.

1.1-6 Identités Queers En Afrique Précoloniale À Travers Les Fonctions De Transmission Générationnelle (Griots, Poète, Archiviste)

Il faut commencer par une confession d'ignorance collective. Quand la plupart des lecteurs contemporains entendent le mot « griot », ils imaginent quelque chose d'assez précis : un vieillard colorique portant une kora, annoncé en grande pompe lors des mariages et des enterrements, chantant les éloges du plus généreux donateur de la soirée. Cette image n'est pas entièrement fautive. Elle est juste radicalement incomplète.

Le griot précolonial n'était pas un artiste au sens où nous entendons ce mot, c'est-à-dire quelqu'un dont la production est destinée à être admirée, achetée, ou diffusée sur des plateformes de streaming. Il était une institution. Ou plutôt : il était plusieurs institutions simultanées, rassemblées dans un seul corps.

La littérature africaine elle-même nous l'a dit, bien avant que les ethnologues ne commencent à le documenter avec leurs cahiers de terrain. Dans Soundjata ou l'épopée mandingue écrit en 1960 d'après la transmission du griot Djeli Mamadou Kouyaté, l'historien guinéen Djibril Tamsir Niane nous donne la définition la plus précise qui soit, et elle vient de l'intérieur même de l'institution : le griot est un « sac à parole ». Un coffre-fort de secrets plusieurs fois séculaires. Celui sans qui les noms des rois tombent dans l'oubli.

Ce n'est pas de la poésie. C'est une description fonctionnelle. Le griot était à la fois chanteur, musicien, poète, historien, éducateur, généalogiste, diplomate, médiateur, conseiller et alerteur. Dans la société mandingue, le djeli est l'artisan du verbe, au même titre que le forgeron est l'artisan du métal. Les deux appartiennent à la caste des nyamakalaw : ceux qui travaillent les matières puissantes et dangereuses. La différence, c'est que la matière du forgeron fond dans le feu. La matière du griot, elle, reste. Elle se transmet. Elle traverse les générations.

Jan Vansina, dans Oral Tradition as History paru en 1985, a fourni le cadre méthodologique qui a permis à l'Occident académique de comprendre enfin ce que les sociétés africaines savaient depuis toujours : la tradition orale n'est pas une version approximative de l'histoire écrite. C'est un système de transmission de l'information sociale et historique aussi rigoureux, aussi structuré, et parfois bien plus fiable que bien des archives coloniales rédigées par des fonctionnaires qui ne parlaient pas la langue et ne comprenaient pas ce qu'ils voyaient. Les formes verbales du griot fonctionnent comme des archives mobiles : elles conservent, elles indexent, elles actualisent.

La différence fondamentale entre l'archive écrite et l'archive vivante du griot, c'est que cette dernière est habilitée. Elle est portée par un corps. Elle est responsable. Le griot qui transmet un mensonge ou une omission ne trahit pas un principe abstrait de vérité : il trahit les anciens qui lui ont confié la mémoire, et les vivants qui ont besoin d'elle pour

naviguer dans le monde.

Dans les sociétés précoloniales d'Afrique de l'Ouest, la parole n'était pas une liberté. C'était un pouvoir. Et comme tout pouvoir, elle devait être régulée.

On ne devenait pas griot parce qu'on avait une belle voix ou le sens de la métaphore. On était griot de naissance, par le sang, par la lignée, par une formation qui durait des années et traversait plusieurs maîtres. Dans le système de croyances mandingue, la parole du griot possède le nyama; une force occulte qui dépasse l'art de dire. C'est pourquoi on gratifiait traditionnellement le griot après chaque performance en prononçant la formule ka nyama bò ! : éloigne le pouvoir occulte ! La gratification n'était pas un pourboire. C'était une neutralisation.

Le griot ne disait donc pas ce qu'il voulait. Il disait ce qui devait être dit pour que le monde ne se casse pas. Cette contrainte était aussi une liberté : elle lui permettait de dire ce que personne d'autre ne pouvait se permettre. Un griot pouvait railler un roi. Un griot pouvait nommer publiquement une injustice. Un griot pouvait annoncer une famine, une trahison, une transgression sans que le messenger soit tué, parce que tuer le griot aurait été tuer la mémoire elle-même. Ce serait une liberté presse dont beaucoup de journalistes contemporains rêvent.

Amadou Hampaté Bâ, dans ses mémoires Amkoullel, l'enfant peul publiées l'année même de sa mort en 1991, décrit avec une précision poignante cet univers où les griots, les conteurs et les sages ne sont pas de simples animateurs : ils sont les témoins de la mémoire collective,

les transmetteurs du savoir vivant. Ce livre est à la fois un récit d'enfance, un tableau historique et l'une des archives les plus précieuses sur ce que la colonisation a détruit : pas seulement des terres, mais une écologie complète de la transmission.

C'est lui qui a dit, avec cette économie de mots qui caractérise les grands penseurs : « Quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle. » La phrase est célèbre. Ce qu'on dit moins, c'est que la bibliothèque dont il parle n'était pas un bâtiment. C'était un corps.

Les griots étaient des personnes liminaires au sens de la définition de l'anthropologue Victor Turner, qui l'a développé à partir du concept de « seuil » (limen en latin). Rappelons qu'une personne liminale est une personne qui se trouve entre deux états, deux catégories, deux mondes. Elle n'appartient complètement à aucun camp. C'est précisément cette position intermédiaire qui lui donne son pouvoir de médiation : elle voit ce que les autres ne voient pas, circule là où les frontières semblent closes, et relie des réalités que la société ordinaire préfère séparer.

Le griot n'était pas noble, mais il servait les nobles. Il n'était pas roi, mais il faisait les rois en les nommant. Il n'était pas guerrier, mais il pouvait déclencher ou arrêter une guerre par une chanson. Il circulait librement entre les maisons, les cours, les lignages parce qu'il n'appartenait totalement à aucun d'eux.

Or, cette liminalité structurelle du griot présente une affinité remarquable avec la position sociale des personnes de genre fluide dans ces mêmes sociétés. Ce n'est pas un hasard. C'est une logique.

Il faut ici être précis, pour éviter un glissement facile : tous les griots n'étaient pas queers, et toutes les personnes queers n'étaient pas griots. Ce que l'on peut observer, en revanche, c'est une affinité structurelle entre liminalité sociale et fonction de médiation. Les personnes qui se trouvent entre les catégories entre les genres, entre les castes, entre les lignages ont une capacité de circulation que ceux qui appartiennent clairement à une catégorie n'ont pas.

Les personnes aux expressions de genre fluide étaient souvent au cœur des confidences. Elles circulaient sans déclencher d'alarme. Elles écoutaient sans que l'on se méfie. Elles passaient là où d'autres étaient bloqués par le lignage, le sexe ou le statut. Un ancien Douala disait : « Celui qui n'est ni homme ni femme voit ce que les deux cachent. » (tradition orale, Douala, attribué à 1954) Ce savoir accumulé faisait d'elles des archives humaines. Et quand l'archive sait, elle doit parler. C'est ainsi que certaines devinrent griots, chanteurs, conteurs, poètes non par vocation artistique, mais par nécessité sociale. L'histoire des sociétés africaines précoloniales offre plusieurs cas documentables de ces fonctions de parole critique institutionnalisées.

Chez les Yoruba du Nigeria, les chants egungun masques cérémoniels représentant les voix des ancêtres pouvaient dénoncer publiquement un chef, nommer une trahison, pointer une injustice sans que le locuteur soit identifiable ni punissable. La parole venait des morts, et les morts ne pouvaient pas être poursuivis. La société avait donc inventé un mécanisme institutionnel de liberté de la presse déguisée. Le niveau de sophistication

politique de ce dispositif devrait faire rougir bien des constitutions modernes.

Chez les Bassa du Cameroun, certains tambours portaient des messages codés de village en village. Un système de télégraphie organique qui permettait la circulation d'informations sensibles sans que les porteurs soient identifiés comme messagers politiques. Les sons avaient une grammaire. Les intervalles rythmiques avaient un lexique. La percussion était une écriture.

Chez les Kongo, certains chants funèbres servaient à révéler des crimes masqués. L'espace du deuil était un espace de vérité protégée. On ne pouvait pas mentir aux morts.

Dans tous ces cas, la même logique : la parole vraie circulait dans des espaces protégés, portée par des personnes spécialement positionnées pour la porter. Ce n'était pas une presse libre au sens libéral du terme. C'était une presse éthique. On n'attaquait pas pour vendre. On avertissait pour réparer. Ainsi se définissait le rôle des griots, ces personnes lumineuses, ces personnes aux identités fluides, ces personnes queers.

Jean et John Comaroff, dans *Of Revelation and Revolution* paru en 1991, offrent l'analyse la plus rigoureuse disponible sur les mécanismes par lesquels les missions chrétiennes dans leur cas, les missions nonconformistes auprès des Tswana d'Afrique du Sud ont restructuré en profondeur les formes de médiation et d'autorité dans les sociétés africaines. Leur analyse, bien que focalisée sur l'Afrique australe, décrit un processus dont la logique s'est répétée, avec des variations, sur l'ensemble du continent.

Ce que les Comaroff montrent, c'est que les missions n'ont pas seulement converti des âmes : elles ont transformé les subjectivités, remodelé les rapports de pouvoir, et introduit de nouvelles « technologies morales » de régulation sociale. En d'autres termes : elles n'ont pas remplacé une religion par une autre. Elles ont remplacé une écologie complète de la médiation par une autre.

La stratégie coloniale comprit très tôt une chose : pour gouverner un peuple, il faut contrôler la circulation de la parole. Alors on a déplacé la fonction. Le griot a été discrédité comme païen, menteur, sorcier, idiot du village. Le prêtre et l'imam ont été sacrés comme détenteurs du secret. La confession chrétienne catholique en particulier a organisé une collecte systématique d'informations : les peurs, les désirs, les conflits, les fautes, les alliances. Mais cette fois, la parole ne servait plus à réparer la société. Elle servait à la fragmenter, à la classer, à la contrôler.

Une fois les fonctions détruites, les corps restèrent. Mais sans rôle, ils devinrent suspects. Les griots furent réduits à des animateurs de fête. Les personnes liminales furent réduites à ce que le regard colonial pouvait comprendre : le sexe, le désir, la transgression. On effaça leur rôle politique, économique et mémoriel. On les transforma en problème moral.

C'est ainsi qu'on a fait disparaître le griot de sa fonction sociale tout en laissant survivre le corps, mais sans mission. Et c'est ainsi qu'on a fait de la personne de genre fluide non plus un organe vital de la société, mais une anomalie à corriger. Si aujourd'hui la musique crie au lieu de réparer, si la parole humilie au lieu d'apaiser, si les alerteurs vendent la peur

au lieu d'éveiller la conscience, c'est peut-être parce que nous avons perdu les corps qui savaient porter la parole sans la posséder.

Le griot ne possédait pas la parole. Il en était le gardien temporaire, le transmetteur responsable. Cette distinction entre posséder et porter est peut-être la chose la plus importante que les sociétés précoloniales africaines aient su organiser, et que nous avons perdu. Les médias contemporains possèdent la parole. Les algorithmes la vendent. Les influenceurs la monnayent. Personne ne la porte.

Les personnes queers, dans ces sociétés, n'étaient pas des identités. Elles étaient des fonctions d'équilibre. Leur liminalité, leur position entre les genres, entre les maisons, entre les camps était une ressource sociale précieuse. Elle leur permettait de circuler là où d'autres ne pouvaient pas, de voir ce que les autres ne voyaient pas, de porter la vérité là où elle devait arriver.

La colonisation n'a pas seulement volé des terres. Elle a volé des écologies. Des systèmes entiers de relation, de transmission, de médiation. Elle a pris des institutions vivantes et les a transformées en survivants sans fonction. Et elle a appelé cela la civilisation.

Ce que les anciens griots nous rappellent encore dans les mémoires d'Hampaté Bâ, dans l'épopée de Soundjata, dans les transmissions orales que des femmes et des hommes portent encore dans leurs corps à travers le continent c'est ceci : « Sans nous les noms des rois tomberaient dans l'oubli. Nous sommes la mémoire des hommes ; par la parole nous

donnons vie aux faits et gestes des rois devant les jeunes générations. » Djeli Mamadou Kouyaté, in D. T. Niane, Soundjata ou l'épopée mandingue, 1960. Remplacez « rois » par « anciens ». Remplacez « faits et gestes » par « formes de vie ». Et vous aurez la mesure de ce qui a été perdu

CONCLUSION PREMIÈRE PARTIE

L'analyse des sociétés africaines précoloniales révèle que la diversité des identités de genre et des configurations sexuelles a constitué, dans de nombreuses régions du continent, un élément structurel des systèmes sociaux, religieux et cosmologiques. Loin d'être un phénomène marginal ou importé de l'extérieur, cette pluralité s'inscrivait dans des cadres culturels profondément enracinés et reflétait une conception du corps et de l'esprit fondée sur des ontologies non-binaires, sur la fluidité spirituelle et sur la porosité entre les sphères humaines et sumaturelles.

Les terminologies locales recueillies au fil de cette étude témoignent de l'existence, dans de nombreuses aires ethno-linguistiques, de catégories désignant des personnes dont l'expression ou l'identité de genre s'écartait du modèle binaire imposé de nos jours.

Les mashoga de la côte swahilie (Kenya, Tanzanie), les mudoko dako des Langi (Nord-Ouganda). Chez les Akan (Ghana, Côte d'Ivoire), des prêtres possédés incarnaient des entités androgynes, entraînant des expressions de genre fluides, dans l'aire yoruba (sud-ouest du Nigeria, Bénin, Togo), les éléri ipin, les sangó aláà. Les yan daudu parmi les Hausa (Nigeria, Niger). Chez les Dogon du Mali, la présence des Nommo Dans plusieurs sociétés bantoues (RDC, Angola, Congo), certains nganga, choisis par des esprits ambivalents, manifestaient des attitudes ou identités de genre atypiques. Les sangoma et izangoma (Afrique du Sud, Eswatini, Zimbabwe) Dans les sociétés shona (Zimbabwe), des médiums des esprits shave ou mhondoro adoptaient parfois des comportements ou parures transgressant les normes de genre. Dans les sociétés amazighes (Maroc, Algérie), certaines figures rituelles associées aux rites de transe telles que les imedyazen / imedyazen. Les sources arabes médiévales décrivent également des hommes dits mukhannathûn (présents en Afrique du Nord jusqu'au Proche-

Orient), catégorie sociale désignant des personnes assignées hommes mais adoptant des expressions de genre féminines et pouvant entretenir des relations avec d'autres hommes.

Il est indispensable de rappeler que les fonctions spirituelles, médiumniques ou rituelles associées à la fluidité de genre n'étaient pas exclusivement occupées par des personnes queers. Des individus hétéro-conformes pouvaient exercer ces charges, lorsque leur vocation spirituelle ou leur statut lignager les y destinait.

Toutefois, l'étude démontre que des personnes queers y étaient bel et bien impliquées, parfois même plus fréquemment que ce que la littérature coloniale a reconnu. Les autorités coloniales et postcoloniales ont souvent cherché à :

- *invisibiliser ces corps ;*
- *attribuer ces fonctions à des exceptions sociales hétérosexuelles ;*
- *réinterpréter les fluidités africaines à travers des prismes moralisateurs étrangers.*

L'objectif n'était donc pas d'affirmer une exclusivité queer, mais de rendre visible une participation significative, largement occultée.

Une contribution essentielle de cette étude a consisté à replacer la sexualité en particulier les rapports entre personnes de même sexe dans le cadre qui lui était propre dans l'Afrique précoloniale. La sexualité précoloniale africaine ne peut être entièrement saisie à partir des catégories modernes du désir individuel, dans la mesure où elle paraît également articulée à des exigences sociales, symboliques et parfois religieuses.

Dans plusieurs groupes (Hausa, Akan, Yoruba, Dogon, Nguni, Shona, Azandé, etc.), certains rapports sexuels entre personnes de même sexe se déroulaient dans un cadre d'initiation, de médiation spirituelle, de possession ou d'apprentissage guerrier ou social.

Chez les Azandé (RDC, Soudan du Sud,

Centrafrique), par exemple, les relations entre guerriers adultes et leurs partenaires masculins plus jeunes s'inscrivaient dans un système institutionnalisé dont la fonction excédait largement le désir individuel.

Dans de nombreuses traditions religieuses d'Afrique de l'Ouest et d'Afrique centrale, certains gestes sexuels y compris entre personnes de même sexe constituaient un moyen de transmettre l'énergie rituelle, acte sacré permettant de canaliser la force des esprits ou un mode d'incarnation des ancêtres.

Dans ces contextes, la sexualité n'était pas uniquement un marqueur identitaire fondé sur le désir, mais un service au sacré. Ce n'est que rétrospectivement, en croisant ces pratiques avec les concepts modernes que l'on peut reconnaître que ces actes étaient bel et bien des rapports sexuels entre personnes de même sexe, mais compris et institutionnalisés à travers des logiques spirituelles, cosmologiques et sociales et non interprétés comme expressions d'une « orientation homosexuelle » au sens moderne.

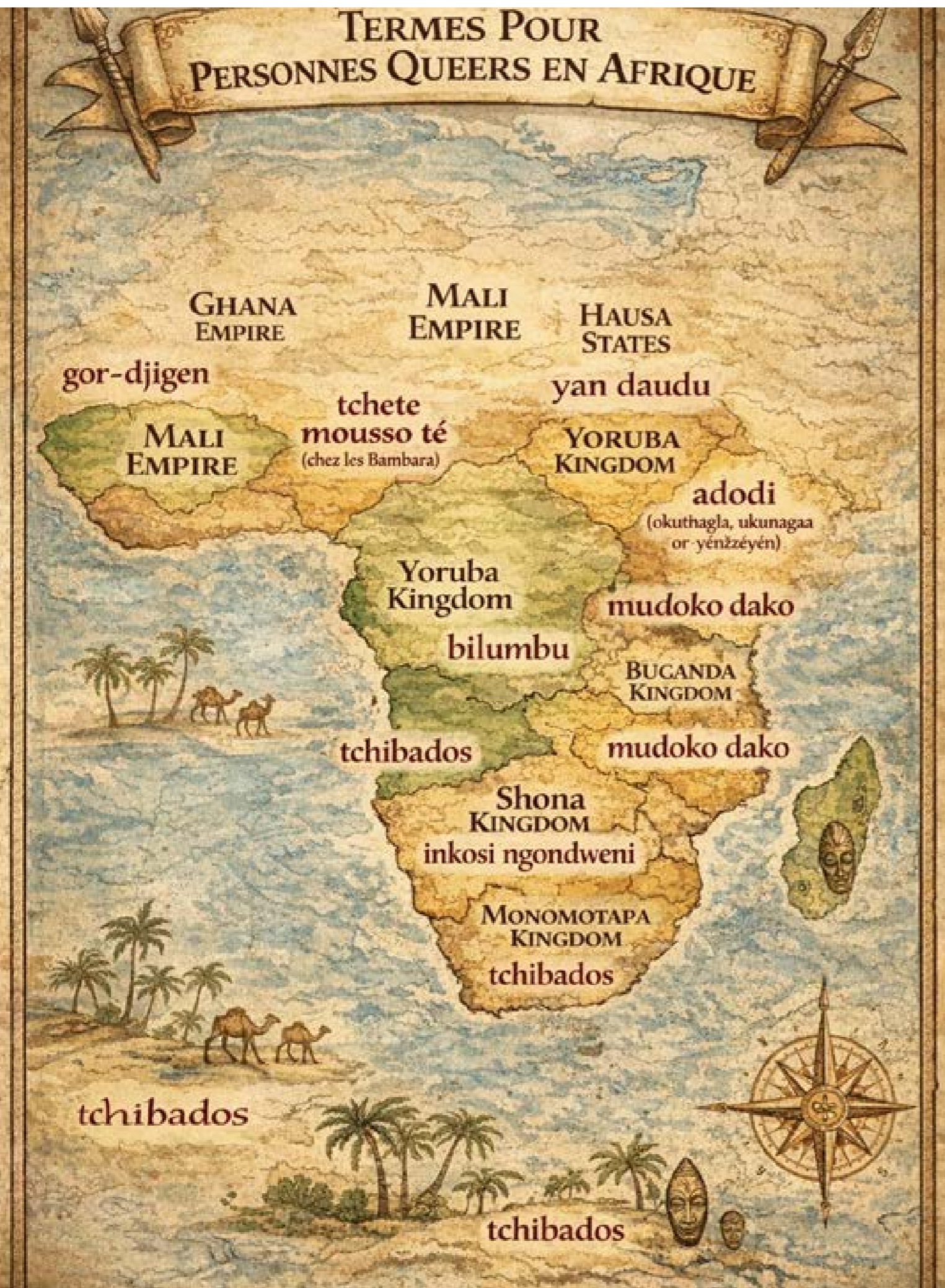
Ainsi, la sexualité des personnes que nous appellerions aujourd'hui "queers" était codifiée, encadrée, légitimée, et non spontanément associée à une identité marginale ou au seul domaine du désir. La comparaison entre les identités queers contemporaines et les catégories précoloniales africaines révèle une continuité des pratiques, une cohérence des rôles sociaux et une affinité structurelle entre fluidité spirituelle ancienne et fluidité identitaire moderne.

Ainsi, ce que les sociétés africaines d'aujourd'hui nomment personnes LGBTQ+ ou queers correspond, dans de nombreux cas, aux figures autrefois appelées : mashoga, mudoko dako, yan daudu, sangoma, médiums akan ou yoruba, praticiens dogon, mnangagwa Shona, mukhannathûn, etc.

Ces identités ne sont pas une importation occidentale, mais un héritage africain ancien, réprimé et effacé par l'entreprise coloniale, puis dissimulé dans les récits postcoloniaux.



TERMES POUR PERSONNES QUEERS EN AFRIQUE



CHAPITRE II: ARRIVÉE DES COLONISATEURS ET SES CONSÉQUENCES SUR LES IDENTITÉS TRADITIONNELLES QUEERS EN AFRIQUE

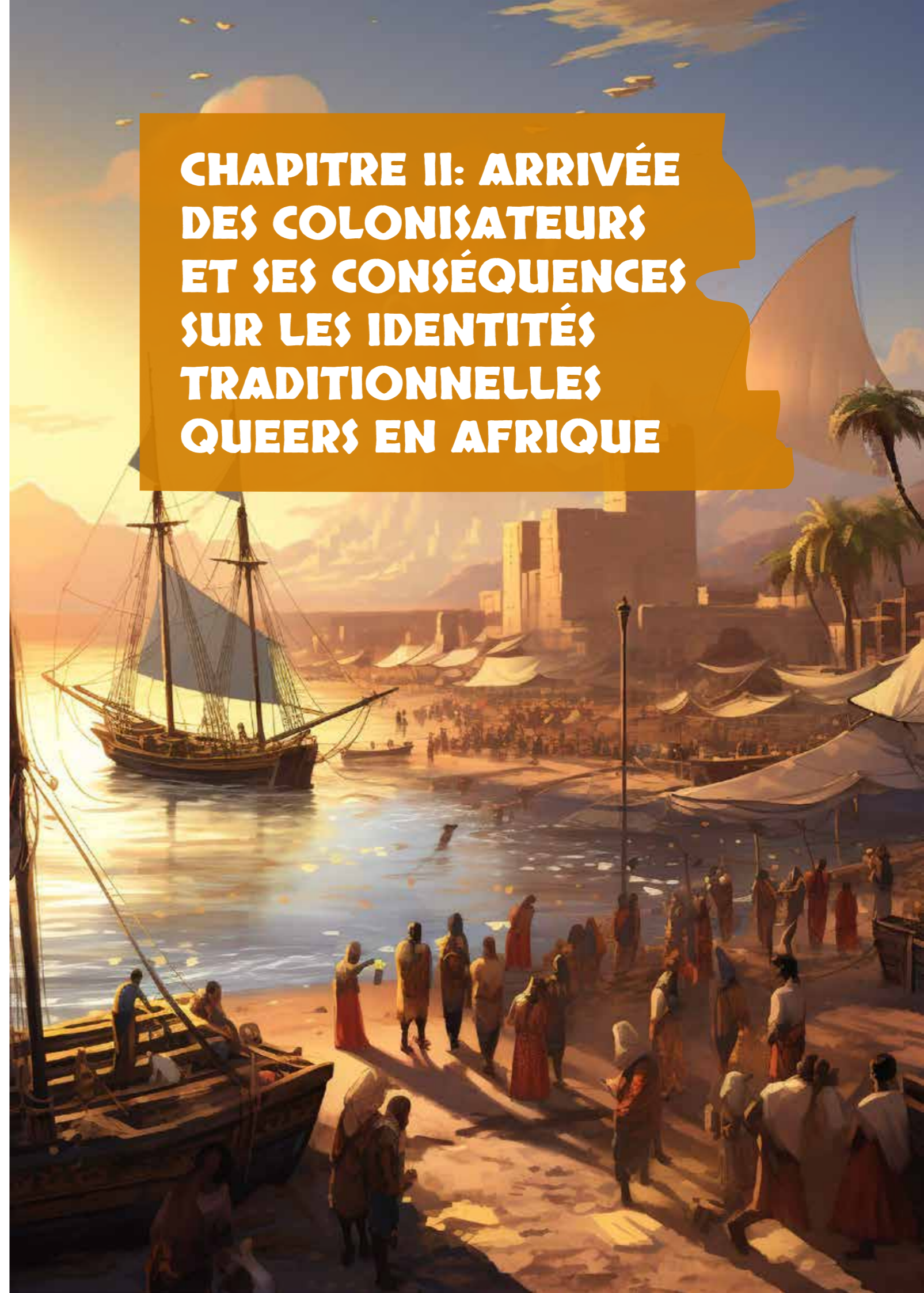


Figure 1 : les identités queer traditionnelles, répertoriées sur la carte d'Afrique

Si la première partie de cette étude a permis de mettre en lumière l'historicité et la reconnaissance sociale des identités africaines semblables aux identités contemporaines appelées queers les révélant non comme des marginaux, mais bien souvent comme des figures dotées de titres honorifiques et de fonctions spécifiques, il convient à présent d'analyser le tournant décisif qui allait précipiter leur déclin social.

Le deuxième chapitre se propose ainsi d'explorer l'un des séismes les plus profonds dans l'histoire de ces identités : l'arrivée des puissances coloniales européennes. Là où existait une mosaïque de réalités de genre et sexuelles intégrées, parfois sacralisées, allait s'imposer un ordre nouveau, fondé sur une vision rigide, binaire et profondément moraliste de l'humanité.

2.1 La Colonisation : Deux Manières De Lire Les Mondes

En Afrique, face au malheur, on dit souvent : « c'est la volonté de Dieu ». Il serait tentant de lire cette formule comme une capitulation. Une démission. Un réflexe de vaincus qui lèvent les mains avant même le combat. Ce serait mal la lire.

Car cette phrase n'est pas d'abord une théologie. C'est une technologie sociale. Quand la foudre tombe sur la case, quand l'enfant s'éteint avant d'avoir vécu, quand la sécheresse brûle les champs, la question n'est pas d'abord « qui a fait ça ? ». C'est une question plus utile : « qu'est-ce qui s'est rompu dans le tissu des relations ? ». La catastrophe est une rupture du lien; non une faute à châtier, mais une relation à réparer. On ne cherche pas un responsable à livrer à la colère du ciel. On cherche la couture invisible qui s'est défilée entre les vivants, les ancêtres, les forces du monde.

La guérison commence là : non dans la punition d'un corps isolé, mais dans l'effort collectif de relier ce qui a été séparé. On pleure. On pleure longtemps, comme il faut. Puis on négocie avec l'invisible, on consulte les anciens, on offre ce qu'il faut offrir, on recoud la communauté là où elle s'est déchirée. On cherche des causes pour réparer la relation, pas des coupables pour apaiser la colère.

Cette distinction est capitale. Elle sépare deux mondes.

Car en Europe, à partir du moment où le christianisme devient religion d'empire disons à partir du IV^e siècle, quand Constantin fait du Christ son chef de campagne face au même malheur, la scène est tout autre. Quand la peste s'abat sur la ville, quand les récoltes brûlent sous la grêle, quand l'économie vacille, la question fuse immédiatement, toujours la même, obsessionnelle :

Qui a fauté ?



Il faut un responsable. Un visage à charger du poids du ciel. Un corps sur lequel déverser l'angoisse collective. La où la réponse africaine dit : répare le lien. La réponse européenne chrétienne dit : trouve le coupable.

Ces deux logiques ne sont pas seulement des théologies différentes. Ce sont des architectures sociales radicalement incompatibles. Et c'est l'une d'elles qui, dans les cales des navires négriers et missionnaires, a traversé l'Atlantique et le golfe de Guinée.

Cette manière occidentale de lire le malheur ne tombe pas du ciel. Elle s'est construite lentement, patiemment, sur plus d'un millénaire, dans les scriptorium des monastères et les chaires des universités. Et il serait injuste de ne pas en rendre hommage aux artisans.

Mark D. Jordan, dans *The Invention of Sodomy in Christian Theology* publié en 1997, montre que la sodomie n'est pas d'abord un crime évident aux yeux de toutes les époques. C'est une construction théologique devenue évidence après coup. Une invention, au sens fort : un concept patiemment élaboré, brique par brique, par des théologiens qui travaillaient sur des textes bibliques épars, souvent obscurs,

parfois contradictoires.

Pierre Damien, au XI^e siècle, rédige le *Liber Gomorrhianus* un traité entièrement dédié à la poursuite du péché sexuel dans les milieux monastiques. Alain de Lille, au XII^e siècle, élabore une grammaire du « contre-nature ». Albert le Grand et Thomas d'Aquin, au XIII^e, intègrent la sodomie dans leur système théologique comme péché particulier, distinct et éminemment grave, parce qu'il contredit la finalité de la nature. Ces penseurs, note Jordan avec une ironie savamment contrôlée, produisent une catégorie d'une instabilité conceptuelle absolue : aucun d'eux ne s'accorde vraiment sur ce qu'elle désigne, mais tous s'accordent sur le fait qu'elle est effroyable.

Le mécanisme, une fois compris, est d'une simplicité redoutable. Quand le monde tremble (peste, famine, défaite militaire, crise politique) on ne peut pas accuser Dieu : ce serait blasphème. On ne peut pas non plus accuser tout le monde : ce serait inefficace. Il faut un point de concentration. Une cible précise. Un visage. La catégorie théologique du « péché contre nature » fournit ce visage avec une efficacité remarquable : elle transforme une anxiété diffuse en cible identifiable.

John Boswell, dans son monumental *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* de 1980, apporte une précision qui dérange toutes les téléologies trop simples : cette chasse morale n'est pas une constante historique. Boswell montre, preuves à l'appui, qu'au haut Moyen Âge, les mondes chrétiens ont connu des formes de tolérance relative. Ce n'est pas une ligne droite partant des

condamnations bibliques pour aboutir aux bûchers et aux prisons. C'est une histoire sinieuse, contradictoire, parfois surprenante. Mais ce que Boswell établit et c'est capital, c'est que la grande chasse morale systématique, la traque bureaucratique des déviants comme explication des malheurs collectifs, est une invention tardive.

Elle prend son essor à la fin du Moyen Âge, se consolide aux XVIe et XVIIe siècles, et connaît son apogée au XIXe siècle. Précisément le siècle des grandes conquêtes coloniales.

Au XIXe siècle, quelque chose de décisif se produit. La vieille lecture religieuse du malheur ne disparaît pas. Elle change de costume. Elle sort de l'église, traverse la place publique, et s'installe dans les nouveaux bâtiments administratifs, les facultés de médecine et les parlements.

Les codes pénaux, patiemment rédigés par des juristes qui avaient souvent fait leurs humanités chez les frères, traduisent le catéchisme en articles de loi. Ce qui relevait du salut de l'âme devient affaire d'ordre public. La confession devient procès-verbal. Le péché se met en formulaire.

C'est le siècle où l'on invente l'« homosexuel ». L'histoire de ce mot mérite une parenthèse, parce qu'elle est d'une ironie tragique. En 1869, un écrivain austro-hongrois du nom de Karl-Maria Kertbeny forge le terme « homosexualité » dans un pamphlet anonyme adressé au ministère prussien de la Justice. Kertbeny voulait défendre des hommes poursuivis en vertu de l'article 143 du code pénal prussien. Il avait perdu, jeune, un ami proche " homosexuel ", suicidé après avoir subi

un chantage. Il voulait un mot neutre, scientifique, pour sortir du vocabulaire théologique "sodomie" chargé de condamnation. Un mot de la défense.

Ironie suprême : le mot de la défense devint l'outil de la surveillance.

La médecine et la psychiatrie s'emparèrent immédiatement du terme. Richard von Krafft-Ebing, psychiatre austro-allemand, publie en 1886 sa Psychopathia Sexualis. C'est un énorme recueil de cas : 45 dans la première édition, 238 dans la dernière, des centaines de vies réduites à des observations, des confessions arrachées dans le cabinet du docteur. Krafft-Ebing empile les cas comme un entomologiste classerait des coléoptères : avec des étiquettes, des sous-catégories, des taxinomies savantes. Il y avait du génie dans cette entreprise, et beaucoup d'horreur, parce que classer, c'est gouverner. Nommer, c'est capturer. En donnant un nom scientifique à ce qui n'était qu'un péché, la psychiatrie du XIXe siècle ne libère pas. Elle pathologise.

“ L'homosexuel ” ne cesse pas d'être un pêcheur, il devient en plus un malade, un cas, un être à soigner, à enfermer, à normaliser.

Michel Foucault, dans Histoire de la sexualité paru en 1976, a magistralement décrit ce basculement : on passe d'une condamnation des actes le sodomite comme personnage juridique à une pathologisation des êtres l'homosexuel comme espèce médicale. La différence est subtile mais capitale.

Le sodomite du XVIIe siècle

commettait un péché qu'il pouvait confesser, expier, laisser derrière lui. L'homosexuel du XIXe siècle est un homosexuel dans toutes les fibres de son être. Son identité devient son crime. Et la science, la loi et la police forment alors un triumvirat parfait : le médecin diagnostique, le policier arrête, le législateur punit.

Regardons de près cette Europe du XIXe siècle, parce qu'elle n'est pas uniforme mais traversée par la même anxiété souterraine.

En Allemagne, l'Empire fraîchement unifié sous Bismarck inscrit dans son code pénal le Paragraph 175 en 1871. Ce paragraphe, qui restera dans les codes allemands jusqu'en 1994 transformera les relations entre hommes en affaire d'État. La loi franchit le seuil des chambres. Elle s'installe dans les draps.

En France, la situation est différente mais pas moins révélatrice. Le Code Napoléon avait dépénalisé les relations homosexuelles entre adultes consentants dès 1791, première mondiale. Néanmoins les archives de la préfecture de police de Paris racontent une autre histoire : des fichiers entiers consacrés aux « invertis », aux « pédérastes », aux « gens de mœurs suspectes ». On n'arrête pas pour ce qu'on fait. On surveille pour ce qu'on est, pour ce qu'on pourrait faire, pour le trouble que l'on cause à la bonne conscience nationale.

En Angleterre, le Labouchere Amendment de 1885 rend passibles de deux ans de travaux forcés tout acte de « grossière indécence » entre hommes. Formule suffisamment vague pour permettre toutes les interprétations,

toutes les arrestations. C'est ce texte qui enverra Oscar Wilde casser des cailloux à Reading en 1895.

Partout, la même logique : la sexualité devient le thermomètre de la santé nationale. Si la nation tremble (crise économique, défaite militaire, agitation sociale) c'est que ses désirs ont trop bougé. Si la nation titube (épidémie, baisse de la natalité, dégénérescence de la race) c'est que ses familles se sont mal tenues. La faute est toujours sexuelle. Le péché est toujours dans les corps. Le remède est toujours dans la norme.

George L. Mosse, dans Nationalism and Sexuality publié en 1985, livre l'analyse la plus rigoureuse de ce phénomène. La bourgeoisie du XIXe siècle, qui impose ses valeurs à l'ensemble de la société, fait de la respectabilité sexuelle le signe distinctif de la civilisation.

L'homme respectable est celui qui contrôle ses pulsions, qui fonde une famille, qui transmet un patrimoine et devient le citoyen idéal. Son contraire, le déviant, l'inverti, le « contre-nature », devient l'anti-citoyen, celui par qui le désordre arrive.

Mosse insiste sur un point crucial : dans cette configuration, les « outsiders » homosexuels, criminels, fous, mais aussi Juifs sont progressivement regroupés dans une même catégorie floue de l'anormalité.

La science de la dégénérescence établit des équivalences inquiétantes entre déviance sexuelle, maladie mentale et décadence raciale. Le raisonnement est simple, simpliste même, mais terriblement efficace : une nation forte exige des corps sains, des mœurs pures, des désirs bien rangés. Ceux qui

échappent à cette norme ne sont pas seulement différents. Ils sont dangereux.

C'est Adolphe Quetelet, statisticien belge, qui avait posé la première brique en inventant dans les années 1830 le concept d' « homme moyen », une fiction mathématique devenue rapidement un idéal moral.

Tout écart par rapport à cette moyenne n'est plus une différence : il devient une anomalie, une déviance, une pathologie. Le mot « normal » sort des mathématiques pour envahir la morale, la médecine, le droit, l'éducation. Et quand être normal devient une exigence politique, ne pas l'être devient un crime.

Benedict Anderson, dans *Imagined Communities* publié en 1983, a expliqué avec une limpide brutalité comment les nations se construisent. Non pas sur des réalités éternelles ou des sang partagés, mais sur des récits : des histoires que des gens qui ne se connaissent jamais se racontent les uns sur les autres pour éprouver le sentiment d'appartenir à quelque chose de plus grand qu'eux.

Ces communautés imaginées ont besoin de héros, certes. Mais elles ont encore plus besoin d'ennemis. De traîtres. D'intrus qui ne sont pas comme il faut. Car toute histoire d'ordre a besoin de personnages secondaires : les normaux et les anormaux, les rassurants et les inquiétants, ceux qui appartiennent et ceux qui ne peuvent pas appartenir. La nation se définit autant par ce qu'elle exclut que par ce qu'elle inclut. Et cette définition par l'exclusion était, au XIXe siècle, essentiellement sexuelle.

Plus la menace extérieure grandissait concurrence économique entre nations, tensions diplomatiques, course aux armements, plus la surveillance intérieure se faisait démonstrative. On fabriquait des citoyens respectables comme on fabrique des frontières : en traçant des lignes, en désignant des exclus, en montrant du doigt ceux qui ne sont pas comme il faut. Et quand l'empire vacillait, on resserrait la morale.

Imaginez, pour mesurer la chose concrètement, ce que cela signifiait pour un individu. Une femme à Paris, inscrite au fichier de la police, surveillée, suivie, questionnée, simplement parce qu'elle porte les cheveux trop courts et fréquente des cercles où d'autres femmes dansent ensemble. Un étudiant à Londres, condamné à deux ans de travaux forcés pour un geste aperçu dans un parc. Un homme à Berlin, arrêté parce qu'une lettre a été interceptée, parce qu'un voisin a parlé, parce qu'un regard a duré trop longtemps. Des mois en prison, le travail perdu, la famille brisée, la place dans la communauté évaporée.

Voilà le monde dans lequel vivaient les Européens avant de regarder vers l'Afrique. Un monde obsédé par la norme. Un monde où la sexualité était devenue l'affaire de l'État. Un monde où des vies entières pouvaient être brisées pour un désir qui ne ressemblait pas aux autres.

Ainsi, lorsque l'Europe débarque sur les côtes africaines, elle n'arrive jamais seule. Elle possède dans ses cales trois bagages que l'on ne voit pas mais qui pèseront plus lourd que tous les fusils.

Elle apporte sa religion : avec sa théologie du péché contre nature, sa confession comme instrument de collecte d'informations, sa conviction que le désordre du monde reflète le désordre des âmes. Quand en Afrique, la catastrophe invitait à réparer le lien. En Europe chrétienne, la catastrophe invitait à trouver le coupable.

Des systèmes entiers de relation, de transmission, de médiation dont nous avons étudié les fragments dans les chapitres précédents vont être démontés, discrédités, remplacés. Les institutions qui donnaient un sens et une fonction aux personnes de genre fluide vont être vidées de leur contenu. Et une fois les institutions vidées, il ne restera plus que les corps. Des corps sans mission. Des corps devenus, du seul fait d'exister différemment, des problèmes à résoudre.

La colonisation n'a pas apporté uniquement l'homophobie en Afrique. Elle a apporté quelque chose de plus sophistiqué et de plus dévastateur : la conviction que le corps sexué est un site de jugement moral, que le désordre du monde a une cause sexuelle, et que l'ordre social se mesure à la normalité des corps.

Cette conviction, produit spécifique d'une histoire européenne et chrétienne, est devenue, par la puissance de l'empire, une évidence universelle.

Il convient de conclure cette réflexion en donnant la parole à un témoin dont la remarque éclaire avec sobriété les enjeux soulevés par cette recherche. Au cours de l'enquête de terrain,

un interlocuteur français a formulé l'observation suivante :
« Ne pas se laisser absorber par un mouvement de libération qui serait universel, comme les Français aiment bien dire les choses, mais l'universalité qui ne correspond pas à tout le monde. » [Interlocuteur français, entretien de terrain, enquête en cours.]

Cette remarque ne rejette pas l'idée de libération ; elle en interroge plutôt la prétention à l'universalité. Elle rappelle que certaines catégories identitaires contemporaines, notamment celles associées aux identités queers, sont historiquement situées et ne rendent pas nécessairement compte de la diversité des expériences sociales et culturelles.

Le paradoxe est alors frappant : au XIXe siècle, l'Europe a largement exporté en Afrique des normes sexuelles locales en les présentant comme universelles. Aujourd'hui, certains discours d'émancipation risquent parfois de reproduire un geste similaire en diffusant des catégories identitaires particulières comme horizon global.

Les sociétés africaines précoloniales, comme l'ont montré les chapitres précédents, reconnaissaient déjà l'existence de positions sociales et symboliques situées aux frontières des catégories de genre. Mais ces réalités étaient comprises à l'intérieur de cosmologies et de cadres culturels spécifiques. L'enjeu n'est donc pas de nier les luttes contemporaines, mais de rappeler que toute prétention à l'universalité doit être pensée à partir de la pluralité des contextes dans lesquels les identités prennent sens.

2.2 Imposition Religieuse Comme Outil De Contrôle Social

La religion n'est pas arrivée en Afrique comme une prière, mais comme une rééducation du regard. Le christianisme et l'islam, dans leurs formes coloniales, furent mobilisés pour transformer les peuples de l'intérieur : non seulement leurs croyances, mais leurs corps, leurs genres, leurs liens, leurs mémoires.

Évangéliser signifiait délégitimer : faire passer les ancêtres pour des démons, les médiums pour des possédés, les griots pour des menteurs, les sexualités rituelles pour des péchés.

À la suite de Sylvia Tamale (2011), on peut lire la mission chrétienne coloniale comme une opération de reformatage moral : elle n'a pas seulement prêché un dieu, elle a redessiné la carte du **normal et de l'anormal. En installant des catégories sexuelles et de genre rigides, importées de l'ordre chrétien occidental, elle a relégué des pratiques autrefois intelligibles dans les cosmologies africaines du côté du vice et de l'illégitimité. Les personnes queers, prises dans ce glissement, se retrouvent ainsi non pas « nouvelles » dans l'histoire, mais nouvellement fabriquées comme problème.**

La mission religieuse fut avant tout une colonisation de la conscience. En imposant une morale universelle, la religion coloniale a détruit l'architecture spirituelle africaine où le sacré, l'économie, la sexualité et la justice formaient un même tissu. Elle n'a pas effacé les fonctions queers : elle les a requalifiées en fautes.

Ainsi, la fluidité, autrefois compétence sociale et cosmologique, devint un péché à surveiller, à punir et à effacer, rendant illisibles les corps qui traversaient et reliaient les mondes.

Les religions abrahamiques (Christianisme et Islam) furent instrumentalisées comme des vecteurs de «civilisation», servant à délégitimer et à criminaliser les spiritualités et systèmes de valeurs africains. L'évangélisation n'était pas un simple accompagnement de la colonisation ; elle en était le pilier opérationnel pour transformer les mentalités.

2.2-1 Diabolisation des spiritualités africaines et des gardiens des temples.

Pour les puissances coloniales, la conquête des territoires devait s'accompagner d'une conquête des âmes. Les prêtres et gardiens des religions africaines, détenant l'autorité spirituelle et une grande influence sociale, représentaient un contre-pouvoir majeur. Leur diabolisation n'était pas un effet secondaire de la colonisation, mais une stratégie délibérée pour briser la colonne vertébrale des sociétés africaines et imposer un nouvel ordre moral, politique et religieux. Les spiritualités africaines, ancrées dans la relation avec les ancêtres et les forces de la nature, ont été systématiquement présentées comme du «fétichisme», de la «sorcellerie» ou des cultes «démoniaques».

Dans leurs travaux de 2008, Collectif Juhé-Beaulaton montrent que les missions catholiques au Dahomey

organisaient des « bûchers des fétiches », où les objets sacrés du Vodun étaient brûlés publiquement, cette destruction étant soutenue par un discours religieux assimilant les prêtres vodun à des « sorciers » et des « adorateurs du diable ».

Les missionnaires considéraient la destruction des 'fétiches' comme une précondition nécessaire à la conversion... Ces autodafés publics devaient démontrer la supériorité du Dieu chrétien sur les puissances locales.» L'éradication des religions africaines fut méthodique et violente. Cette destruction n'était pas symbolique mais visait à anéantir l'infrastructure matérielle des spiritualités africaines. En brûlant les objets sacrés, les missionnaires détruisaient les supports concrets de la relation entre les communautés et leurs divinités, créant un vide spirituel que le christianisme devait combler.

→ Chez les Igbo (Nigeria)

Ifi Amadiume (1987) démontre de manière éclatante comment la colonisation britannique et le christianisme ont démantelé un système social igbo complexe et flexible. Elle argumente que la société igbo précoloniale possédait un système de genre beaucoup plus fluide que le modèle binaire rigide importé d'Europe. D'après elle des femmes pouvaient occuper le statut d'«hommes» (female husbands) et exercer une autorité politique et économique, et des rôles religieux importants étaient détenus par des femmes.

Les missionnaires, horrifiés par ces arrangements, y virent une perversion de l'« ordre naturel ». Amadiume cite

des rapports missionnaires dépeignant ces pratiques comme « désordonnées » et « immorales ». Le christianisme a imposé le modèle de la famille nucléaire patriarcale, où la femme est subordonnée à l'homme.

Amadiume écrit : « Le colonialisme et le christianisme ont ensemble sapé les bases économiques et idéologiques du pouvoir féminin... Le nouveau système colonial et chrétien était résolument patriarcal. » Cette « réforme » a entraîné une perte drastique de pouvoir politique, économique et spirituel pour les femmes igbo. Les « filles-mâles » et « femmes-maris » ont été effacées, et la richesse sémantique et sociale de la fluidité de genre a été violemment réduite au profit d'un modèle unique et restrictif.

→ Chez les Yoruba (Nigeria)

Selon J. Lorand Matory dans Sex and the Empire that Is No More (1994), les autorités coloniales ont porté une attention spécifique aux cultes des Orishas dans le royaume d'Oyo, en les construisant discursivement autour de leurs aspects genrés et sexuels.

Matory montre que la puissance de l'État précolonial d'Oyo était inextricablement liée aux cultes des Orishas, où certains rôles sacerdotaux, comme ceux des iyáwó òrìṣà (épouses des dieux), impliquaient une inversion ou une transcendance des rôles de genre conventionnels. Ces pratiques étaient centrales à l'équilibre rituel et politique du royaume. Les administrateurs coloniaux et les missionnaires, interprétant ces pratiques

à travers le prisme de leur morale victorienne, les ont qualifiées de « débauche » et de « prostitution sacrée ». Ils ont lancé des campagnes pour « assainir » les cultes, criminalisant les pratiques qu'ils jugeaient immorales.

Matory explique : « L'administration coloniale et les missionnaires chrétiens ont défini les cultes des Orishas comme un problème moral et sanitaire... leur objectif était de substituer une économie morale chrétienne à l'économie rituelle yoruba. » Cette répression a conduit à une réorganisation profonde des cultes, à la marginalisation des prêtresses et des rôles de genre non conformes, et à une perte de légitimité politique et spirituelle pour les institutions traditionnelles. La richesse symbolique de la sexualité rituelle a été perdue au profit d'une vision étroite et punitive de la moralité.

J.D.Y. Peel (2000) analysera aussi la rencontre entre les missionnaires (anglicans de la Church Missionary Society) et la religion yoruba centrée sur les Orishas (divinités). Les missionnaires, comme Samuel Ajayi Crowther (bien que lui-même Yoruba), dépeignaient les prêtres des Orishas (aworo) comme des serviteurs des « démons ». Les rituels en l'honneur de Shango (dieu du tonnerre) ou Ogun (dieu du fer) étaient qualifiés de « sauvages » et « diaboliques ». L'objectif était de transférer l'allégeance spirituelle du peuple des Orishas vers le Dieu chrétien, en discréditant totalement les intermédiaires traditionnels.

→ Chez Dagara (Burkina Faso)

Dans *Of Water and the Spirit* (1994), Malidoma Patrice Somé offre un récit autobiographique mettant en lumière la violence physique et psychologique liée aux processus d'évangélisation catholique au sein des communautés Dagara du Burkina Faso. Il décrit une cosmologie dagara riche où le monde visible et invisible sont en constante interaction, et où les rituels sont essentiels à l'équilibre de la communauté. Les initiés et les anciens sont les gardiens de ce savoir. Les missionnaires catholiques, ne comprenant pas ce système, l'ont immédiatement assimilé au satanisme. Somé raconte les rafles d'enfants pour les envoyer dans des écoles missionnaires où il était interdit de parler sa langue et où les rituels dagara étaient tournés en dérision.

Il se souvient des paroles d'un père blanc « Tout ce que ton peuple fait est mauvais. Ce sont des pratiques diaboliques. Tu dois l'oublier si tu veux sauver ton âme. » Il décrit comment les objets sacrés étaient traités : « Le père a attrapé le sac de médecine et l'a jeté dans le feu... «Voilà ce que nous faisons du diable», a-t-il dit. »

Cette entreprise de désacralisation a créé un profond traumatisme et une crise identitaire chez les Dagara. Elle a coupé une génération entière de son héritage spirituel, créant un fossé entre les anciens détenteurs du savoir et les jeunes « éduqués » dans le mépris de leur propre culture.

→ Chez les peuples Tswana (Afrique du Sud)

Dans *Of Revelation and Revolution*, Volume 1 (1991), Jean Comaroff et John L. Comaroff proposent une analyse ethnographique détaillée de l'action des missionnaires méthodistes auprès des Tswana d'Afrique du Sud. Ils soutiennent que la mission n'était pas seulement de convertir, mais de « coloniser les consciences ». Il s'agissait de remodeler l'habitus tswana (leur façon de travailler, de s'habiller, de se soigner, de se marier et de penser leur corps) selon le modèle bourgeois britannique.

Les missionnaires ont mené une guerre contre tous les aspects de la vie tswana : les rituels de pluie furent interdits, la médecine traditionnelle fut diabolisée au profit de la biomédecine, et la polygynie fut présentée comme le summum de la sauvagerie. Ils imposèrent le vêtement européen, le travail salarié et une nouvelle conception du temps linéaire et productif.

Ils écrivent : « L'évangile du salut était aussi un évangile de la civilisation. Il promettait la rédemption à travers un régime de pratiques quotidiennes : le labeur discipliné, les vêtements modestes, l'hygiène corporelle, la famille nucléaire... C'était une bataille pour le signe, le symbole et la signification. »

L'impact fut une transformation totale du paysage social et culturel tswana.

Les structures communautaires furent affaiblies au profit de l'individualisme, et les Tswana furent intégrés de force dans l'économie mondiale capitaliste comme main-d'œuvre subalterne. Le christianisme devint l'arbitre de la « respectabilité », créant de nouvelles formes de hiérarchie sociale.

Harriet Ngubane (1977) a étudié la médecine zouloue et le rôle des izinyanga (guérisseurs) et des isangoma (divins, souvent des femmes). Elle montre comment les autorités coloniales et les missionnaires ont catégorisé leurs pratiques complexes de diagnostic et de guérison comme de la « sorcellerie » pure et simple. Les rituels de possession par les ancêtres, essentiels pour un sangoma, étaient considérés comme une manifestation démoniaque. La loi sur la sorcellerie de 1895 en Afrique du Sud a criminalisé leurs pratiques, les faisant passer de figures respectées à des hors-la-loi.

Dans ses travaux, notamment *Savage Systems* (1996) et *Empire of Religion* (2014), David Chidester montre comment les colons boers et britanniques ont élaboré un discours à la fois théologique et prétendument scientifique visant à hiérarchiser les religions africaines, les reléguant au statut de « fétichisme » ou de « paganisme sauvage ». Les prêtres et devins étaient décrits comme des « charlatans » exploitant la crédulité de leur peuple ou, plus grave, comme des adorateurs conscients de forces maléfiques. Ce discours justifiait leur éradication au nom de la morale et du progrès.

→ Chez les peuples kongo (RDC)

Dans son ouvrage *The Kongolese Saint Anthony* (1998), John K. Thornton met en évidence que la diabolisation des pratiques religieuses kongo s'amorce dès l'arrivée des missionnaires catholiques, qui associent les nganga ngombo et nganga nkisi à la figure du « sorcier » (ndoki) et interprètent les minkisi comme des forces maléfiques, notamment dans la répression de mouvements prophétiques comme celui de Kimpa Vita. Par ailleurs, Wyatt MacGaffey (1983) analyse la manière dont le terme nganga a été transformé en « witch-doctor » dans les écrits coloniaux, effaçant sa valeur sociale et rituelle initiale et lui conférant une connotation profondément négative et maléfique qu'il n'avait pas à l'origine.

Les prêtres, devins et guérisseurs traditionnels, souvent des personnes aux genres fluides ou occupant des rôles "queer", furent systématiquement étiquetés comme «sorciers», «fétichistes» ou «adorateurs du diable». Leurs connaissances, autrefois vénérées, furent criminalisées

2.3 l'imposition d'un ordre juridique hétéronormatif

Le droit colonial a été l'outil le plus direct pour criminaliser les identités et pratiques sociales africaines qui ne correspondaient pas au modèle victorien.

2.3-1 Imposition des lois et codes coloniaux :

La Criminalisation des unions, des rôles de genre et des structures familiales non conformes furent promulgués par l'introduction de lois contre la «sodomie » et les «actes contre-nature» (Code Napoléon). Parallèlement, les institutions comme le mariage femme-femme furent purement et simplement interdites car elles ne correspondaient pas à la définition légale du mariage nouvellement établie..

La colonisation européenne en Afrique ne s'est pas limitée à une domination politique et économique. Elle a également opéré une reconfiguration profonde des normes sociales, en particulier dans le domaine du genre et de la sexualité. Par l'imposition de codes juridiques étrangers, les puissances coloniales ont criminalisé des pratiques et identités qui étaient auparavant intégrées dans le tissu social africain .

→ Dans le royaume du Buganda (Ouganda)

Marc Epprecht (2004) retrace comment les lois coloniales britanniques ont transformé des pratiques sexuelles et des identités de genre autrefois reconnues en crimes. L'Article 377 du code pénal britannique, importé en Afrique, a servi de fondement à cette criminalisation. Epprecht écrit : « La sodomie était un crime dans la common law anglaise, et cette disposition a été étendue à toutes les colonies britanniques. Les archives coloniales montrent que les autorités ont délibérément ciblé les relations entre hommes africains, qu'elles considéraient comme une menace

à l'ordre moral qu'elles tentaient d'imposer. » Son analyse met en lumière comment des pratiques telles que les unions ritualisées entre hommes dans le royaume du Buganda (Ouganda) ont été criminalisées et diabolisées. Les lois coloniales ont ainsi créé une catégorie juridique nouvelle : l'« homosexuel » comme délinquant.

→ En Angola et au Mozambique

Christophe C. W. Alcadipani (2016) analyse l'impact des lois coloniales portugaises en Angola et au Mozambique. Le code pénal portugais, inspiré du Code Napoléon, criminalisait les « actes contre-nature ». Selon lui : « Le droit colonial portugais a joué un rôle central dans la pénalisation des pratiques homosexuelles, qui étaient auparavant intégrées dans certains contextes culturels. Les autorités coloniales justifiaient cette répression au nom de la « moralité publique » et de la « civilisation ». Son étude montre comment ces lois ont été utilisées pour réprimer non seulement les pratiques homosexuelles, mais aussi les structures familiales et les rôles de genre non conformes. Les unions entre femmes, par exemple, ont été interdites car elles ne correspondaient pas au modèle marital européen.

→ Chez les Igbo (Afrique de l'Ouest)

Les travaux dirigés par Sylvie Tamisier examinent la transplantation du Code Napoléon en Afrique de l'Ouest francophone. Le Code pénal français, avec ses articles sur les « actes contre-

nature », a été imposé dans des sociétés où la fluidité des genres et des sexualités était souvent reconnue. Tamisier note : « Le droit colonial français a introduit une vision binaire et punitive de la sexualité, en opposition totale avec les conceptions locales plus fluides. Les institutions précoloniales, telles que le mariage entre femmes, ont été purement et simplement invalidées. »

Ces lois ont non seulement criminalisé des pratiques, mais elles ont aussi invalidé des institutions sociales africaines, comme le mariage entre femmes chez les Igbo (Nigeria), où une femme pouvait épouser une autre femme pour perpétuer sa lignée.

F.B.Nyamnjoh (2017) critique l'imposition par le colonialisme d'identités fixes (homme/femme, hétérosexuel/homosexuel), qui sont étrangères à la fluidité des conceptions africaines de la personne. Il écrit : « Le colonialisme a introduit des catégories rigides qui ont nié la complexité et la flexibilité des identités en Afrique. En imposant des lois fondées sur ces catégories, il a détruit des systèmes sociaux qui reconnaissaient la multiplicité des façons d'être. » Son travail montre comment le droit colonial a non seulement criminalisé des actes, mais aussi imposé une vision réductrice de l'identité humaine.

L'imposition d'un ordre juridique hétéronormatif par les puissances coloniales a eu un impact profond et durable sur les sociétés africaines. Les lois britanniques, portugaises et françaises ont criminalisé des pratiques et des identités qui étaient auparavant intégrées dans le tissu social, comme

le démontrent les travaux de Marc Epprecht, Christophe Alcadipani, Sylvie Tamisier, et F. B. Nyamnjuh. Ces lois ont non seulement détruit des institutions sociales africaines, mais elles ont aussi créé un héritage de répression qui persiste dans les États postcoloniaux. Comprendre cette histoire est essentiel pour décoloniser les mentalités et les systèmes juridiques contemporains.

2.3-2 restructuration économique et la nucléarisation de la famille :

Le capitalisme colonial nécessitait une main-d'œuvre mobile et une unité familiale nucléaire (homme pourvoyeur, femme au foyer) pour briser les solidarités claniques et faciliter l'exploitation.

• L'imposition d'un modèle économique et familiale

Destruction des économies de subsistance et des systèmes de parenté étendue par l'introduction de l'économie de plantation et de l'impôt de capitulation forçant les hommes à migrer pour le travail, déstructurant les familles. La famille nucléaire fut promue comme le seul modèle «moral» et «productif», invalidant les modèles alternatifs comme les familles dirigées par des «femmes-maris».

pour Oyèrónkẹ̀ Oyèwùmí (1997): «Le genre en tant que principe social fondamental et la catégorie 'femme' en tant qu'identité universelle sont des inventions occidentales qui ont été colonielement imposées aux sociétés Yoruba. Oyèwùmí soutient que dans la société Yoruba précoloniale,

l'organisation sociale n'était pas principalement basée sur le genre, mais sur l'ancienneté (seniority). Le statut social découlait de l'âge et de la position dans la lignée, et non du corps biologique. Elle affirme que la distinction corporelle homme/femme n'avait pas la centralité sociale qu'elle a acquise en Occident.

Le colonialisme, via ses institutions (l'État, les missions chrétiennes), a «corporéifié» la société (embodied the social world) en imposant une vision du monde où la biologie est le destin.

Les missionnaires, ne pouvant concevoir une société non genrée, ont créé des rôles «appropriés» pour les femmes, les confinant à la sphère domestique et invalidant leur autorité publique. Ainsi, la «femme» en tant que catégorie sociale subalterne a été inventée par le regard colonial.

Tandis que Ifi Amadiume (1987) : le confirme à son tour en affirmant que « Le système de genre précolonial chez les Igbo était fluide, permettant à des femmes d'occuper le statut d'"hommes" et de devenir des "femmes-mari"... une institution que le " colonialisme a détruite.» explorant la société Nnobi(Igbo) et démontrant la distinction cruciale entre le sexe biologique et le genre social. Elle documente l'institution des «femmes-maris» (female husbands) . selon elle, une femme riche pouvait payer la dot pour une autre femme et devenir son «mari», assumant ainsi tous les rôles sociaux et économiques d'un homme, les relations sexuelles n'étaient pas citées entre elles mais sous entendues.

De même, une femme pouvait être

reconnue comme un «fils» (male daughter) pour hériter et perpétuer une lignée. Cette fluidité montrait que le pouvoir n'était pas l'apanage exclusif des hommes biologiques. Le colonialisme, en imposant un système étatique et juridique patriarcal, ainsi qu'une religion chrétienne rigoriste, a rigidifié les rôles de genre, criminalisé ces institutions flexibles et érodé le pouvoir économique et politique des femmes.

Dans ses travaux, Cheikh Anta Diop (1954-1959) renchérit : «La structure sociale de l'Afrique ancienne, de type matriarcal ou dualiste, a été systématiquement démantelée et remplacée par le modèle patriarcal occidental, présenté comme universel et supérieur.» Diop, dans une œuvre plus vaste, propose une théorie de l'histoire africaine fondée sur la distinction entre deux aires culturelles : une aire «matriarcale» (Afrique subsaharienne, dont l'Égypte ancienne) et une aire «patriarcale» (l'Europe et le Moyen-Orient).

Il argue que de nombreuses sociétés africaines précoloniales étaient organisées autour de la lignée maternelle (matrilinéaire), accordant aux femmes un statut social, économique et religieux élevé. La colonisation, en imposant le modèle familial nucléaire patriarcal et le droit colonial basé sur la primauté de l'homme, a déstabilisé cette équilibre séculaire. Pour Diop, ce bouleversement n'était pas un simple effet secondaire, mais un pilier de la domination, visant à briser la résistance culturelle en s'attaquant au noyau familial et à la transmission du patrimoine.

2.3-3 Criminalisation des pratiques indigènes : santé, genre et sexualité sous surveillance

La médecine et le droit colonial, inspirés des pratiques de ce temps en Occident, ont pathologisé les sexualités et les identités de genre non conformes. Les guérisseurs traditionnels (nganga, sangoma) qui géraient des questions de sexualité et de fertilité en dehors du cadre chrétien furent diabolisés. La médecine occidentale a imposé une vision binaire et biologique des corps.

Les personnes qui incarnaient une fluidité de genre (comme les chibadi en Afrique australe) furent médicalisées et criminalisées. La loi, la religion et la santé ont ainsi défini un «devoir-être» genré : un homme devait être productif et procréateur, une femme devait être maternelle et soumise. Tout écart était puni. Sylvia Tamale (2011), à travers ses travaux et la direction de cet ouvrage collectif, revient sur le sujet en démontrant que les sexualités africaines précoloniales étaient diverses et souvent dissociées de l'identité fixe.

Les pratiques homosociales ou homosexuelles pouvaient être intégrées dans des rituels ou des structures sociales sans définir une personne homosexuelle.

Le colonialisme a imposé la binarité hétéro/homo et la notion de «péché contre-nature», en utilisant la Bible et le Code pénal. Ce faisant, il a créé des catégories criminelles là où il n'y avait que des pratiques, et a pathologisé les corps et les désirs qui

ne se conformaient pas au modèle reproductif et chrétien. Tamale (2014) montre comment cette imposition est à la racine des lois homophobes contemporaines en Afrique.

2.3-4 Le Genre comme Identité Impérative et le Contrôle des Institutions

Une fois le genre établi comme catégorie primaire, il est devenu une identité impérative, régulée par toutes les institutions, inscrit, rigide et interchangeable dans les cartes d'identification.

Pour Achille Mbembé (2000) : Le projet colonial fut un projet de 'fabrication du sujet nègre', un processus violent de désobjectivation et de resubjectivation selon les normes racialisées, genrées et productivistes de la modernité occidentale.» Mbembe décrit comment l'administration, l'école, l'église et l'hôpital ont travaillé de concert pour naturaliser le genre comme une vérité biologique et sociale incontournable. L'identité d'un individu devait désormais se construire en premier lieu autour de son genre, qui dictait ensuite ses comportements, ses aspirations et sa place dans la société. Se définir en dehors de ces catégories devenait un acte de déviance.

La pensée de Mbembe, bien que plus large, éclaire profondément la question des normes. Pour lui, la colonisation a été un processus de «néropolitique» (un pouvoir qui définit qui peut vivre et qui doit mourir) qui a cherché à «tuer» le sujet africain précolonial pour en fabriquer un nouveau. Ce «nouveau sujet» devait être un travailleur masculin,

chrétien (ou assimilé), intégré dans l'économie capitaliste, et reconnaissant la supériorité de la race blanche d'où sort son divin.. La restructuration de la famille et du genre fut au cœur de ce projet. En imposant la famille nucléaire, le colonialisme a détruit les solidarités communautaires étendues, créant un individu isolé, plus facile à contrôler et à exploiter. La fluidité des rôles a été écrasée au profit d'une division stricte et hiérarchisée, essentielle à la mise en place du régime de plantation et de l'économie minière.

Allant dans le même ordre d'idée Coquery-Vidrovitch (1994) documente minutieusement comment la colonisation a dépossédé les femmes africaines de leur autonomie économique, un processus dans lequel les missions chrétiennes ont joué un rôle clé.

L'économie de subsistance, où les femmes jouaient un rôle central dans l'agriculture, le petit commerce et l'artisanat, a été démantelée au profit de l'économie de plantation et de l'économie de cash. Les missions ont promu un modèle familial où l'homme est le « breadwinner » (pourvoyeur) et la femme, une épouse au foyer chrétienne et soumise.

L'imposition du genre comme mode d'organisation familiale et sociale a été une violence épistémologique fondamentale. Elle a remplacé un système où l'identité était perçue sous le prisme des rôles multiples, contextuels et fluides par un système où ils sont devenus binaires, fixes et hiérarchiques.

• **La création des catégories, la division homme/femme est devenue la grille**

de lecture principale pour attribuer des droits, des devoirs et une valeur sociale.

- **Le «devenir social» d'un individu fut prédéterminé par son genre, sapant l'agentivité personnelle et la logique des compétences qui prévalait auparavant.**
- **Se définir par son genre est devenu un impératif pour exister socialement et être reconnu par la loi, la religion et l'État. Cette identité genrée est devenue le fondement à partir duquel tous les autres droits et devoirs étaient dérivés.**

Cette déstructuration a bouleversé l'équilibre social en créant des inégalités structurelles là où il existait souvent des complémentarités. L'homophobie et la transphobie contemporaines, souvent justifiées par une «tradition» inventée, sont les héritages directs de cette imposition coloniale d'un ordre genré rigide, qui a détruit la riche complexité des constructions sociales africaines pour les soumettre à un impératif de contrôle et de productivité.

2.3-5 Répression des intellectuels et des gardiens de la mémoire sociale

• Une Guerre contre la Mémoire

La colonisation ne s'est pas contentée de dominer les territoires et les corps ; elle a mené une guerre systématique contre la mémoire et les systèmes africains de connaissance. Les colonisateurs ont parfaitement identifié que le pouvoir véritable résidait dans le contrôle de la production du savoir et

de la transmission historique.

Samba Diop démontre que les griots n'étaient pas de simples musiciens, mais les « architectes de la conscience historique collective ». Leur parole était un acte politique. La colonisation française, suivant une logique de division ethnique et de création d'une administration centralisée, a sciemment vidé leur fonction de sa substance. Il affirmera :

«Le griot n'était pas un amuseur public, mais le garant de la légitimité dynastique et le régulateur des conflits sociaux. Les Français, en créant des chefs de canton soumis à leur autorité et en imposant un système judiciaire écrit, ont rendu obsolète la parole du griot, la réduisant à un folklore inoffensif. »

Cette marginalisation n'était pas un effet collatéral, mais un objectif. En court-circuitant le griot dans les processus de décision et de justice, l'administration coloniale coupait le lien organique entre le pouvoir politique et la mémoire collective, affaiblissant irrémédiablement la cohésion sociale.

Thomas Hale (1998) documente de manière ethnographique l'étendue du savoir des griots et les stratégies coloniales pour les contrôler. Il montre que les griots étaient perçus comme une menace directe car leur maîtrise de la parole orale leur permettait de critiquer le pouvoir, de mobiliser l'opinion et de maintenir une histoire alternative à celle du colonisateur. Leur influence était telle que l'administration a tenté de les coopter ou de les supprimer. Selon lui, «Leur capacité à encoder des messages dans la poésie et le chant en faisait des agents de

communication incontrôlables. Les autorités coloniales ont donc soit cherché à les soudoyer pour en faire des porte-parole, soit, lorsqu'ils résistaient, les ont discrédités en les présentant comme des parasites sociaux vivant de la flatterie. »

La stratégie était double: transformer le griot, dépositaire d'une vérité critique, en un laudateur du pouvoir colonial, ou, à défaut, le discréditer moralement pour invalider sa parole. Dans les deux cas, il s'agissait de neutraliser son pouvoir de contestation.

Cheikh Anta Diop (1954) dénonce le projet historiographique colonial qui a nié l'historicité et les accomplissements des civilisations africaines. Diop affirme que la négation de l'histoire africaine était le socle intellectuel de la domination. En prétendant que l'Afrique n'avait pas d'histoire avant l'arrivée des Européens, le colonialisme justifiait sa « mission civilisatrice ». La destruction des gardiens de la mémoire était la condition préalable à cette falsification. «L'entreprise coloniale a nécessité une tabula rasa historique. Elle a dû prouver que le Nègre était incapable de fonder un État ou de créer une civilisation. Pour cela, il fallait d'abord réduire au silence ceux qui, comme les griots, pouvaient apporter la preuve du contraire. »

Le travail de Diop montre que la répression des intellectuels traditionnels n'était pas anecdotique, mais centrale dans un projet plus vaste de déshumanisation par la négation de la culture et de l'histoire.

V.Y.Mudimbe (1988) théorise le concept

de « bibliothèque coloniale », cet ensemble de discours et de savoirs produits par l'Occident sur l'Afrique, qui a effacé les voix africaines.

Mudimbe explique que le savoir africain a été systématiquement discrédité et reclassé comme « croyance », « coutume » ou « mythologie », tandis que le savoir occidental était érigé en « science ». Les gardiens du savoir africain étaient ainsi relégués au rang de superstitieux. «La 'bibliothèque coloniale' a fonctionné comme un système épistémologique fermé qui a inventé un objet 'Afrique' sans consulter les sujets africains. Les détenteurs du savoir local étaient exclus de ce discours ; leur parole était rendue inaudible, car considérée comme non-scientifique. »

La neutralisation des griots et autres intellectuels s'inscrit dans ce cadre mudimbien: il s'agissait de les disqualifier épistémologiquement. Leur savoir n'était pas détruit, il était simplement déclaré irrecevable, ce qui est une forme de violence intellectuelle peut-être plus radicale encore.

Bien que témoignage d'un anthropologue britannique, l'ouvrage de N.Barley (1983) offre un regard de l'intérieur sur les rapports de force entre savoirs locaux et autorité coloniale. Il observe, souvent avec auto-dérision, comment l'appareil administratif colonial considérait les systèmes de connaissance locaux avec un mélange de mépris et de crainte. Il montre que l'ignorance délibérée de ces systèmes était une politique active pour maintenir la suprématie. « L'administration préférait de loin un chef illettré mais docile à un érudit

traditionnel capable de contester ses décisions en s'appuyant sur une loi ou une histoire qu'elle ne comprenait pas. La complexité des systèmes locaux était perçue comme une nuisance à éradiquer par la simplification administrative. »

Le récit de Barley confirme, depuis la perspective de l'appareil colonial, ce que les auteurs africains dénoncent : la volonté délibérée de ne pas comprendre pour mieux dominer. La répression des intellectuels était une conséquence logique de ce refus de reconnaître la légitimité et la complexité des sociétés conquises.

La répression des intellectuels et des gardiens de la mémoire ne fut pas un phénomène accessoire, mais la clef de voûte de la domination coloniale. En s'attaquant aux griots, aux historiens oraux et aux dépositaires des savoirs, le projet colonial s'en prenait à l'âme même des sociétés africaines.

- *Politiquement, il neutralisait des contre-pouvoirs potentiels et des sources de légitimité alternatives.*
- *Socialement, il brisait les mécanismes de cohésion et de régulation des conflits.*
- *Culturellement et psychologiquement, il infligeait une blessure profonde en coupant les peuples de leur histoire, de leurs héros et, in fine, d'une part essentielle de leur identité.*

Comme le résume Mudimbe (1988), l'entreprise coloniale a consisté à organiser et à transformer l'Afrique en un « champ de pouvoirs savants » où

la parole des Africains sur eux-mêmes était systématiquement invalidée. Les conséquences de ce crime contre la mémoire se font sentir aujourd'hui dans la quête, souvent douloureuse, d'une identité historique et d'une souveraineté intellectuelle que les peuples africains tentent de reconstruire, pierre par pierre. Les colonisateurs ont identifié et ciblé ceux qui détenaient la connaissance des systèmes sociaux africains, les percevant comme une menace à leur autorité. Les griots, qui conseillaient les rois, organisaient les successions et maîtrisaient l'histoire et la généalogie, furent marginalisés, ridiculisés ou cooptés. Leur rôle de justice et de cohésion sociale fut sapé.



CONCLUSION PARTIE II

Ils sont arrivés porteurs d'Écritures et investis d'une certitude doctrinale. Face aux danses, ils ont parlé de désordre. Face aux médiums, ils ont parlé de possession. Face aux ancêtres, ils ont exigé le silence. Ils sont venus avec un Dieu exclusif et ont demandé aux cosmologies africaines de se retirer du monde.

Dans de nombreuses sociétés africaines, le réel ne s'organisait pas selon des lignes univoques mais selon des circulations : la parole traversait les vivants et les morts, l'invisible était négocié, l'humain se pensait comme relation. John Mbiti l'a formulé dès 1969 : l'existence africaine est fondamentalement relationnelle. L'entreprise missionnaire introduisit au contraire une ontologie de la clôture : un Dieu unique, une vérité exclusive, un chemin normatif et, au cœur de ce dispositif, un corps discipliné, assigné à des postures morales et à des usages licites. Dès lors, les corps furent normalisés. Les genres furent rabattus sur deux catégories closes. Les médiations ancestrales furent disqualifiées comme survivances à éradiquer.

Comme l'a analysé Stephen Neill dans *Colonialism and Christian Missions* (1966), l'évangélisation s'est souvent articulée aux logiques impériales : la croix ne circulait pas seule, elle accompagnait l'ordre politique. Convertir, c'était aussi former des sujets gouvernables ; croire « correctement », c'était apprendre à vivre selon les normes d'un monde colonial rendu culturellement légitime, presque naturel.

Or les cosmologies africaines ne sont pas des vestiges inertes : ce sont des logiques du monde.

On peut détruire des objets rituels sans abolir les régimes de sens. On peut proscrire des pratiques sans effacer les mémoires corporelles. Dès 1945, Placide Tempels avait perçu que l'être bantou se comprend comme force en circulation. Paradoxe de l'histoire coloniale : ce que la mission chercha à immobiliser dans une morale, les sociétés africaines continuèrent à le faire circuler dans les gestes ordinaires, les récits, les rituels discrets, les marges sociales. Le corps, même discipliné, demeura un lieu de persistance ontologique.

La grande opération coloniale fut aussi une opération de naturalisation du genre.

Oyèrónkè Oyèwùmí l'a montré en 1997 : les catégories sexuées comme principe organisateur central du social ne structuraient pas le monde yorùbá précolonial. L'école missionnaire, la théologie chrétienne et le droit colonial ont reconfiguré les rapports sociaux en imposant un binarisme présenté comme vérité divine. Ce qui relevait de fonctions, de relations ou de passages fut converti en identités fixes ; ce qui excédait ces catégories fut requalifié comme « contre-nature ». Fixer, c'était rendre gouvernable.

Les figures liminales (médiums, guérisseurs, corps indisciplinés, identités queers) furent ainsi constituées en anomalies à corriger. Leur existence rappelait que le monde africain reposait sur la transversabilité des frontières, sur la négociation avec l'ambiguïté. Elles devenaient, pour l'ordre colonial, des perturbations ontologiques.

Fabien Eboussi Boulaga l'a formulé avec lucidité : la mission n'a pas seulement transmis une foi, elle a produit une intériorisation du regard étranger sur soi. Et Achille Mbembe a montré que la domination coloniale s'inscrit d'abord sur les corps : elle reconfigure les postures, les désirs, les possibilités mêmes d'exister publiquement.

Pourtant, l'Afrique n'a jamais consenti à l'effacement. Les régimes de sens se sont déplacés vers la discrétion. Les mémoires se sont repliées dans les proverbes, les silences, les pratiques ordinaires. Les corps queers sont devenus des archives vivantes d'une ontologie que l'ordre colonial déclarait caduque. **Ainsi, le projet colonial n'a pas seulement imposé des lois, des écoles, des hôpitaux ou des registres : il a tissé un filet serré où chaque institution relayait l'autre. Le spirituel a redéfini le sens du monde, l'école a redressé les corps, la santé a disqualifié les médiateurs, l'état civil a figé les identités jusqu'à rendre les existences queers illisibles, puis impensables.**

Mais l'histoire ne s'arrête pas avec le départ officiel du colon. Ces dispositifs, une fois installés, ont appris à marcher seuls. Ils ont changé de drapeau, parfois de vocabulaire, rarement de logique. Ce qui fut conçu comme une entreprise d'effacement s'est transformé en héritage administratif, moral et juridique. C'est dans cette continuité, plus que dans la rupture, que s'inscrit la persistance contemporaine des violences, des silences et des exclusions. La question n'est donc plus seulement ce que la colonisation a fait aux identités queers en Afrique, mais comment ses mécanismes survivent, se répliquent et se naturalisent dans les États postcoloniaux.



CHAPITRE III: PERSISTANCE DES DISCRIMINATIONS DANS LES ÉTATS POSTCOLONIAUX ET SE CONSÉQUENCES

Ce chapitre part d'un constat simple mais inconfortable : la fin officielle de la colonisation n'a pas mis fin à son ordre du monde. L'hétéronormativité imposée durant la période coloniale par la religion, l'école, la médecine, le droit et l'état civil ne s'est pas dissoute avec les indépendances ; elle s'est sédimentée dans les institutions, les habitudes, les discours et les intimités.

De la naissance à la mort, des registres administratifs aux rites funéraires, l'État postcolonial continue souvent d'administrer des normes héritées, transformant une conquête historique en évidence sociale.

En suivant le parcours d'une vie africaine ordinaire, ce chapitre examinera comment ces dispositifs se déploient successivement dès l'acte de naissance, se renforcent au sein de la famille, se normalisent à l'école, se sacralisent dans l'espace religieux, se médicalisent dans le champ sanitaire, se conditionnent dans l'accès au travail, se mettent en scène dans la culture et le sport, se durcissent dans l'appareil judiciaire et policier, puis se prolongent jusque dans la mort et l'héritage. Interroger cette continuité, ce n'est pas accuser le présent de trahir le passé, mais révéler comment un système pensé pour effacer certaines existences continue d'organiser le social, et pourquoi la question des identités queers en Afrique engage, au-delà d'une minorité, la possibilité même d'une décolonisation réelle des cosmologies, des institutions et des vies.

→ **PRODUCTION DE LA CITOYENNETÉ : à travers L'établissement**

des actes d'état civil

Avec la colonisation et plus encore après les indépendances les sociétés africaines basculent d'un monde fondé sur l'oralité comme mode de fabrication, de transmission et de reconnaissance sociale, vers un monde gouverné par l'écrit. Il ne s'agit pas d'un simple changement de support, mais d'un basculement profond du régime de vérité. Là où l'oralité permettait la mobilité des statuts, la pluralité des rôles et l'ajustement contextuel des identités, l'écrit colonial impose la fixité, la traçabilité et l'archivage comme conditions d'existence sociale.

La colonisation ne s'est pas contentée d'introduire l'écriture : elle a imposé un modèle relationnel écrit, autour duquel se sont réorganisées les institutions, les hiérarchies et les appartenances. Ce modèle devient l'ossature des administrations postcoloniales africaines. De la naissance à la mort, l'individu y est désormais notifié, daté, classé, archivé. L'existence ne se raconte plus seulement : elle se prouve.

C'est dans ce nouveau mode de vie que l'Afrique se réveille au lendemain des indépendances. Et loin de rompre avec cette configuration, les États africains nouvellement souverains la consolident, la défendent et l'érigent en signe de modernité. Pour les élites dirigeantes, maintenir l'administration écrite héritée de la colonisation n'est pas une trahison : c'est la preuve d'une entrée réussie dans la « nouvelle ère ».

Achille Mbembe (Sortir de la grande nuit, 2010) a montré que l'État postcolonial africain hérite moins

d'institutions neutres que d'un imaginaire administratif du pouvoir, où gouverner consiste à rendre les corps lisibles, identifiables et contrôlables. L'administration n'y est pas un simple outil technique : elle devient un langage de domination, une manière de dire qui existe, comment, et à quelles conditions.

C'est dans cette dynamique que s'impose, dans tous les pays africains, un document présenté comme banal, mais en réalité fondateur : l'acte de naissance. Premier formulaire d'entrée dans la société administrative, il ouvre la voie à toute une chaîne documentaire : carte d'identité, certificat scolaire, dossier médical, passeport, acte de mariage, acte de décès. L'individu n'existe socialement qu'à travers cette succession de papiers. Sans eux, il est juridiquement flou, socialement suspect, politiquement inexistant.

Or, dès cette première procédure censée « constater » l'existence, une violence fondatrice s'opère. L'acte de naissance exige que le nouveau-né soit immédiatement inscrit dans une binarité de genre stricte. Deux cases. Deux options à vie. Aucune marge. Aucune hésitation permise. Aucune reconnaissance des expressions de genre multiples pourtant attestées historiquement et socialement dans de nombreuses sociétés africaines.

Les personnes aux organes ambigus doivent être forcées dans l'une ou l'autre case, une case qui les suivra tout le long de leur vie, malgré les erreurs humaines possibles de jugements.

Le problème ne réside donc pas seulement dans la période coloniale, mais dans le fait que les États postcoloniaux ont maintenu cette

procédure comme fondement de toute appartenance citoyenne. Être reconnu par l'État, accéder aux services publics, circuler, étudier, travailler, hériter : tout passe par cette identité administrative initiale, figée dès la naissance. La liberté individuelle, en particulier pour les personnes d'expression fluide, se heurte ainsi à un mur de formulaires.

Des chercheurs contemporains montrent que cette perpétuation administrative produit des effets concrets, quotidiens, souvent violents. Sylvia Tamale dans (African Sexualities: A Reader, 2011) souligne que l'État postcolonial africain continue de fonctionner comme un gardien de la respectabilité sexuelle, utilisant le droit et l'administration pour discipliner les corps non conformes. L'acte de naissance devient alors le premier maillon d'une longue chaîne de disqualifications.

En Ouganda, le juriste et activiste Frank Mugisha montre dans (From Oppression to Liberation, 2016) que l'inadéquation entre identité vécue et identité administrative expose les personnes queer à des humiliations constantes dans les démarches les plus ordinaires : inscriptions scolaires, contrôles policiers, accès aux soins. Le papier, censé protéger, devient un piège.

De son côté, Sokari Ekine dans (Queer African Reader, 2013) analyse comment les États africains postcoloniaux ont naturalisé des catégories juridiques héritées de la colonisation, au point de les faire passer pour des expressions de la « culture africaine », alors même qu'elles en effacent la complexité. L'administration écrite devient ainsi le lieu paradoxal où l'on prétend défendre

l'africanité tout en réprimant ses formes dissidentes.

Ce que révèle cette continuité, c'est que le maintien de l'acte de naissance comme fondement administratif n'est pas un simple héritage passif. C'est un choix politique.

Un choix qui sacrifie les libertés des personnes d'expression fluide sur l'autel de la respectabilité étatique. Un choix qui transforme la reconnaissance en contrainte, et l'identité en assignation.

Ainsi, bien avant l'école, bien avant la santé, bien avant la justice pénale, la violence hétéronormative postcoloniale commence là : dans un bureau d'état civil, face à un formulaire trop étroit pour contenir la diversité des existences africaines. Et pour les personnes queer, la lutte commence souvent avant même les mots. Au moment précis où l'État décide, à leur place, qui elles sont censées être.

→ **FAMILLE : première police du genre dans les sociétés postcoloniales**

Après l'acte de naissance, la famille prend le relais. Si l'état civil inaugure l'identité administrative, la famille en assure l'entretien quotidien. Elle est le lieu où l'abstraction bureaucratique devient une pédagogie intime. Là où l'État écrit « sexe : masculin / féminin », la famille apprend comment habiter cette case : comment marcher, comment parler, comment aimer, comment rêver son avenir.

Le jeune écrivain Ahepka Yves Moise N'Guessan décrit brillamment cette situation dans son roman Les femmes de sa vie, édition NeiCeda (2019), où la mère d'un jeune homosexuel devenait la première policière des moeurs de son fils pour le remettre dans le « droit chemin ».

L'hétéronormativité postcoloniale ne s'impose pas seulement par la loi ; elle se transmet par l'affection, par l'inquiétude, par la honte, par la prière, par l'espoir de « corriger à temps ». Oyèrónkè Oyèwùmí rappelle dans (The Invention of Women, 1997) que, dans de nombreuses sociétés africaines précoloniales, la parenté n'était pas structurée prioritairement autour du genre, mais autour de l'âge, de la séniorité, de la lignée et de la fonction sociale. Ce rappel est crucial, car il permet de comprendre que la famille africaine contemporaine, telle qu'elle fonctionne aujourd'hui, n'est pas une survivance intacte du passé, mais une institution profondément reconfigurée par l'État moderne, le droit écrit et la morale chrétienne intériorisée.

La famille postcoloniale devient ainsi le premier espace où se rejoue, à huis clos, la violence douce de l'ordre hérité. Dès l'enfance, la famille agit comme une annexe non officielle de l'administration. Elle rappelle à l'enfant ce qu'il « est » censé être, non pas au nom d'un choix, mais au nom d'un destin déjà consigné. L'identité inscrite sur l'acte de naissance devient un argument éducatif : « Tu es un garçon, donc... » ; « Tu es une fille, donc... ». Ce « donc » est le plus lourd de conséquences. Il justifie les vêtements, les jeux autorisés, les gestes tolérés, les silences exigés. Il n'explique pas : il ordonne.

Achille Mbembé, dans (On the Postcolony, 2001) analysant la subjectivité postcoloniale, montre comment les États africains indépendants ont hérité non seulement des structures administratives coloniales, mais aussi de leur obsession pour la lisibilité et la discipline des corps. La famille devient alors un espace de traduction de cette exigence étatique : elle apprend à rendre ses membres « présentables », « reconnaissables », « acceptables ». L'enfant queer, ou perçu comme tel, apparaît très tôt comme une anomalie à gérer, non par cruauté, mais par peur : peur sociale, peur religieuse, peur administrative.

Les travaux de Sylvia Tamale, (African Sexualities: A Reader, 2011), montrent que la famille africaine contemporaine est traversée par une tension permanente entre normes héritées et réalités vécues. Elle souligne que ce sont souvent les familles, plus que l'État, qui exercent la première pression correctrice sur les identités non conformes : prières forcées, consultations religieuses, thérapies traditionnelles réinterprétées, menaces d'exclusion ou de déshéritage. La famille devient ainsi un espace où l'amour est conditionnel, indexé à la conformité.

Les chercheurs et chercheuses insistent sur cette dimension. Sokari Ekine, (Queer African Reader, 2013), décrit la famille comme « le premier tribunal du genre », où l'enfant apprend très tôt que son corps peut devenir une affaire collective. Ce tribunal ne prononce pas toujours de condamnation explicite ; il fonctionne souvent par insinuation, par comparaison, par rappel constant de ce que font « les autres enfants ». L'hétéronormativité s'y transmet comme

une politesse sociale : on apprend à ne pas faire de vagues.

Ce constat est renforcé par d'autres publications issues du même réseau. Le recueil 16 voix, 16 expériences (QAYN, 2015), fondé sur des témoignages de personnes LGBTQ en Afrique subsaharienne, documente de manière directe les violences symboliques et matérielles exercées dans les sphères familiales : rejet, mise sous silence, pressions religieuses, tentatives de « correction ». Ces témoignages montrent que la famille mobilise très souvent l'argument de la normalité sociale et administrative pour invalider l'auto-définition des personnes queers, sans nécessairement recourir à la loi. L'identité n'est pas niée au nom du droit, mais au nom de ce qui est censé être évident.

L'administration devient ainsi un allié silencieux dans les conflits intimes. La famille postcoloniale agit donc comme un espace de conservation de l'ordre. Elle n'a pas besoin de connaître les textes de loi pour en appliquer l'esprit. Elle sait que l'accès à l'héritage, au mariage, à la reconnaissance sociale, passe par la conformité de genre. La sexualité, l'expression de soi, l'affect deviennent des enjeux collectifs, surveillés au nom de l'honneur familial, concept lui-même profondément remodelé par la morale coloniale chrétienne.

Ce qui se joue ici n'est pas un simple conflit de générations, mais une architecture de pouvoir. En maintenant l'identité binaire comme condition d'appartenance familiale, la famille participe activement à la perpétuation du système hétéronormatif colonial,

même sans colon. Elle devient le lieu où l'individu apprend à négocier avec une identité qui lui a été assignée avant même qu'il ne sache parler. Pour les personnes queers, la famille n'est pas seulement un refuge fragile ; elle est souvent le premier champ de bataille.

Ainsi, après l'acte de naissance, la famille constitue la deuxième strate de l'enfermement identitaire. Elle ne fabrique pas la norme, mais elle la rend habitable, respirable, parfois insupportable. Elle prépare l'entrée dans l'école, dans la religion, dans l'espace public. Elle est la passerelle entre l'administration et l'intime. Et c'est précisément pour cela qu'elle est centrale dans la compréhension de la perpétuation postcoloniale de l'hétéronormativité en Afrique.

→ ÉCOLE POSTCOLONIALE : alphabétiser, classifier, normaliser

Il y a dans l'école postcoloniale quelque chose qui ressemble à de la continuité et c'est précisément en cela qu'elle est redoutable. Elle n'a pas l'air d'une arme. Elle a l'air d'une institution. Elle sent la craie et le règlement intérieur. Elle distribue des diplômes. Elle prépare l'avenir. Mais pour l'enfant queer qui y entre, elle est le premier espace public où il apprend, de façon systématique et méthodique, que ce qu'il est n'a pas de place dans le monde que l'institution reconnaît. L'école n'est pas un accident dans l'histoire que nous racontons. Elle est son prolongement direct et délibéré. Après l'état civil, après la famille : l'école.

Chaque institution ajoutant une couche au dispositif. L'état civil avait assigné un sexe, la famille une position à tenir. L'école va faire de cet acte de naissance une réalité quotidienne, vécue, surveillée, évaluée et, si nécessaire, corrigée. Le premier instrument est le plus visible : l'uniforme. On ne pense pas assez à ce que l'uniforme fait. Il ne se contente pas d'habiller un corps : il lui assigne une catégorie. Jupes ici, pantalons là. Cheveux longs ou courts comme des drapeaux plantés dans le crâne à la naissance.

Thabo Msibi, dans son étude sur les élèves queers des townships du KwaZulu-Natal, (I'm used to it now' : Experiences of Homophobia among Queer Youth in South African Township Schools, Gender and Education, v 2012), documente comment ces codes vestimentaires « matérialisent le genre dans le corps lui-même ». avant que l'enfant ait les mots pour décrire ce qu'il ressent, son corps est déjà classé, exhibé comme preuve de conformité ou signal d'alarme.

Le deuxième instrument est architectural : les toilettes. Ce moment où l'enfant arrive dans la cour pour la première fois et voit deux portes. Garçons. Filles. Il faut choisir. Et ce choix banal pour la plupart est pour l'enfant de genre fluide le premier acte public d'une performance qu'il devra répéter toute sa vie. Msibi documente que les espaces de transition (couloirs, vestiaires, toilettes) sont précisément là où les corps non conformes subissent les humiliations les plus intenses, souvent sans témoins adultes, souvent avec leur complicité silencieuse.

Le troisième instrument est

pédagogique : la répartition des savoirs et des activités selon le genre. Les garçons jouent au football ; les filles dansent. Les garçons font des mathématiques ; les filles apprennent la couture. Oyèwùmí (1997) avait montré que l'imposition du genre comme principe organisateur central détruisait des systèmes africains où le sexe biologique n'était pas le fondement de la hiérarchie sociale. L'école postcoloniale perpétue cette destruction chaque matin à huit heures, dans chaque répartition de classe, dans chaque instruction donnée à un groupe genré plutôt qu'à un individu.

Le quatrième instrument est le plus insidieux : l'enseignant lui-même. Msibi est explicite sur ce point, et c'est là que son étude devient véritablement inconfortable : les expériences les plus destructrices que décrivent les élèves queers ne sont pas celles infligées par leurs camarades, mais celles perpétrées par les adultes censés les former, les éduquer, les protéger. Une remarque en classe sur la voix trop haute d'un garçon. Un commentaire sur la démarche d'une fille jugée trop masculine. Un rire. Un soupir. Ce que Msibi appelle un « langage dérogatoire » pratiqué par les enseignants eux-mêmes. L'institution ne produit pas de circulaire sur le sujet. Elle produit des enseignants. Les conséquences : une topographie de la honte.

Le cinquième instrument est la langue d'enseignement : Dans beaucoup de pays d'Afrique, la langue française langue du colonisateur est imposée comme langue d'éducation depuis le bas niveau. Cette langue extrêmement rigide sur les genres, rappelle inlassablement son locuteur son propre

genre assigné à la naissance. En effet, chaque instant, en s'exprimant dans cette langue, un mot, un adjectif qui définit d'individus doit être conjugué en genre et en nombre. Ainsi, les personnes assignées féminines ou masculines à la naissance doivent impérativement se le rappeler, par la langue utilisée, qu'elles se sentent intrinsèquement appartenir à ce genre ou pas. La domination du masculin y est répétée à tout lieu comme une règle qui ne cesse de renforcer l'hiérarchie des genres.

Amina Mama, dans *Beyond the Masks : Race, Gender and Subjectivity*, Londres/ New York, Routledge, (1995), décrit comment les subjectivités coloniales et postcoloniales sont intériorisées par les individus au point de paraître naturelles. Ce n'est pas une abstraction théorique : c'est le mécanisme exact par lequel un enfant efféminé finit par croire que son corps est une erreur. Il n'a pas besoin qu'on le lui dise explicitement. Les rires, les regards, les séparations spatiales répétées chaque jour lui enseignent cette leçon avec une efficacité que nul programme scolaire ne pourrait atteindre. La norme coloniale ne s'impose pas par décret : elle s'insinue, se répète, se banalise, jusqu'à ce que l'enfant la porte lui-même comme une évidence.

Charmaine Pereira, dans *Gender in the Making of the Nigerian University System* (2007), montre que les politiques éducatives africaines postcoloniales du primaire à l'université, ont constamment affirmé la domestication des femmes et la rigidité des rôles de genre comme conditions de la discipline sociale. Ce qu'elle documente au niveau universitaire vaut, en plus brutal, au niveau primaire : le système éducatif

est organisé autour de la production de sujets genrés conformes, et tout écart est traité comme un problème à résoudre, pédagogiquement d'abord, administrativement ensuite.

Pumla Dineo Gqola, dans l'essai *Growing into my body* tiré de *Reflecting Rogue* (2017), trace la relation complexe qu'elle entretient avec ses propres « mémoires incarnées ». ces souvenirs logés dans le corps plutôt que dans l'esprit, gravés par des années de « notions de pureté et de contamination », d'approbation cherchée et rarement accordée. Ce que Gqola décrit comme une expérience de femme noire dans des espaces académiques blancs vaut, mutatis mutandis, pour tout corps qui ne correspond pas à ce qu'une institution attend de lui.

Il est crucial, écrit-elle, de commencer à fabriquer de nouvelles mémoires corporelles, des formes qui encouragent le plaisir et la puissance. Mais pour cela, il faut d'abord survivre à l'école.

Toutes ces catégories (dispositifs, mécanismes) risquent, à force d'être nommées, de devenir abstraites. Deux témoignages recueillis au cours de cette enquête viennent leur redonner leur poids exact. Ils n'illustrent pas la théorie. Ils la précèdent.

[I.C., *entretien de terrain, enquête en cours*] :

« Je, je me souviens, ma maman, une fois, est partie à l'école pour se plaindre contre mon institutrice, euh, parce que, bon, j'étais comme victime de, d'intimidation et tout ça, euh, du fait que j'étais très efféminé. Et puis je me souviens également qu'à cause de ça, il y a eu une sorte de dispute. Je ne

connais pas exactement le contenu de la dispute dans les moindres détails, mais c'était lié à ça. »

Ce témoignage est bref. Il dit l'essentiel avec la précision de quelqu'un qui se souvient d'une scène sans en avoir eu accès à tous les mots. Ce que I.C. a vu : sa mère qui part à l'école. Ce que I.C. a su : qu'une dispute a eu lieu. Ce que I.C. n'a pas su : ce qui a été dit exactement.

Ce silence-là est éloquent. Il dit la façon dont les enfants queers traversent leur propre histoire depuis la périphérie. présents dans le fait, absents de la décision.

La violence les concernait. Mais la dispute, elle, se passait entre adultes. Ce que le témoignage révèle aussi, en creux, c'est quelque chose de plus rare et de plus précieux : une mère qui se lève. Qui va à l'école. Qui dit à une institutrice que ce qu'elle fait à son enfant n'est pas acceptable. Ce geste-là ordinaire en apparence, extraordinaire dans le contexte, est la première forme de résistance que I.C. a pu observer. Pas une résistance théorisée. Une résistance maternelle, viscérale, imparfaite dans ses mots mais précise dans sa direction.

[*Fabrice, entretien de terrain, enquête en cours*] :

« Et moi, petit, adolescent, oui, et féminin, donc je me suis retrouvé à la marge, et j'ai subi de l'intimidation, de la violence, parce que je ne correspondais pas tout à fait au genre masculin attendu. Il arrivait que parfois, quand on dit filles et garçons, que les garçons me disent : « Va du côté des filles. » Et oui, j'ai été l'objet de toutes sortes de

moqueries, de railleries. C'est comme ça que j'ai grandi, même au secondaire encore. Les ricanements, les oui, ça riait, filles, garçons. Oui, donc pourquoi ? Parce qu'on a grandi dans un contexte déjà formaté par la colonisation, par le colon, qui dit : «Il y a les garçons, il y a les filles. On attend ça de garçons, on attend ça de filles.» Donc, quelqu'un qui ne correspond pas à ça, il va subir. Donc, j'ai vécu dans cette Afrique-là qui, malheureusement, continue encore aujourd'hui. »

Ce que Fabrice dit est d'une densité remarquable pour un témoignage oral spontané. Il ne dit pas : j'ai souffert. Il dit : j'ai vécu dans cette Afrique-là qui continue encore aujourd'hui.

Il nomme, sans avoir peur être lu Oyēwù mí, ni Mama, le mécanisme exact : un contexte «formaté par la colonisation» qui a fixé les catégories, et qui continue de les faire respecter par le rire.

Ce rire des camarades, ce ricanement qui traverse le primaire, le secondaire, les années, et reste. Il nomme aussi le dispositif spatial dans toute sa brutalité banale : «Va du côté des filles.» Une phrase. Prononcée dans une cour de récréation. Par d'autres enfants qui répètent ce qu'on leur a appris. Qui appliquent ce que l'institution a semé.

Fabrice comprend quelque chose que beaucoup d'analyses académiques peinent à formuler aussi simplement : la violence qu'il a subie n'était pas le fait d'individus méchants. C'était le résultat d'un formatage. Les garçons qui lui disaient «va du côté des filles» ne haïssaient pas Fabrice. Ils appliquaient une règle qu'on leur avait enseignée, dans une école qui leur avait appris que

le monde se divise en deux colonnes, et que ceux qui ne rentrent dans aucune des deux colonnes subissent. Cette lucidité-là, comprendre la structure derrière la blessure, est elle-même un acte de résistance intellectuelle. Et elle arrive, dans ce témoignage, sans appareil théorique. Juste avec les mots de quelqu'un qui a regardé sa propre vie assez longtemps pour en comprendre la mécanique.

→ **SYSTÈME SANITAIRE POSTCOLONIALE : laboratoire d'exclusion systémique**

Dans les États postcoloniaux, le système sanitaire ne s'est pas contenté d'hériter de bâtiments, de protocoles et de stéthoscopes. Il a hérité d'un regard. Un regard formé, discipliné, certifié. Un regard porté par une élite médicale nouvelle, produite par l'université coloniale puis postcoloniale, initiée aux langages modernes du diagnostic, mais profondément étrangère aux cosmologies sociales qui, autrefois, donnaient sens aux corps dits «déviant».

Cette élite n'est pas née par accident. Elle est le fruit d'un projet : former des interprètes africains capables de traduire les «maladies locales» dans une grammaire scientifique occidentale, tout en neutralisant les médiateurs traditionnels jugés dangereux, archaïques ou moralement suspects. Comme le rappelle Sylvia Tamale (African Sexualities: A Reader, 2011), la biomédecine en Afrique s'est constituée non comme un simple outil de soin, mais comme un dispositif de pouvoir moral, chargé de réordonner les corps

et les désirs .
Le problème, c'est que cette médecine nouvelle savait nommer, mais ne savait pas comprendre.

Une science sans prise sur les corps indociles. Face aux personnes queers, cette élite médicale se retrouve rapidement désarmée. Non par manque de bonne volonté individuelle, certains praticiens sont sincèrement humanistes, mais par absence de cadre interprétatif ; car Les protocoles ne disent rien. Les manuels hésitent. Les diagnostics flottent. Alors, le système compense comme il peut : par la suspicion.

Oyeronke Oyēwù mí (The Invention of Women, 1997), l'a montré avec force : lorsque les sociétés africaines ont été réorganisées autour de catégories importées (sexe, genre, normalité), tout ce qui échappait à ces catégories a été requalifié en anomalie. En médecine, cette anomalie devient rapidement un risque.

Ainsi, dans de nombreux centres de santé africains contemporains, la personne queer n'entre pas comme un patient ordinaire. Elle entre comme une question. Une question à résoudre. Une hypothèse à tester. Parfois même un avertissement silencieux. Le regard clinique comme tribunal discret, Le scénario est tristement récurrent. Avant même que le symptôme ne soit énoncé, le corps est lu. Et lu à charge. Trop efféminé. Trop masculin. Trop flou. Trop visible. Alors commence la série de questions qui ne soignent rien mais épuisent tout : Depuis quand ? Pourquoi ? Avec qui ? Est-ce que vous êtes sûr(e) que ce n'est pas l'effet de la mode ?

Zethu Matebeni (Surviving Sexuality in South Africa, 2014), décrit ce moment comme une violence épistémique ordinaire, où le soin est suspendu à la conformité du récit. Le patient n'est plus une personne en souffrance, mais un dossier à éclaircir. Le regard médical devient une version polie de l'interrogatoire. L'humour noir du système, c'est que même les soignants les plus bienveillants restent pris dans cette logique. Ils compatissent, mais ils suspectent. Ils écoutent, mais ils traduisent tout en langage du risque. La compassion est conditionnelle. Elle doit passer par le filtre de la normalité.

Pourquoi cette insistance à voir les personnes queers comme une menace ? Parce que le système sanitaire postcolonial fonctionne encore selon une équation héritée du christianisme colonial : ce qui ne reproduit pas, menace la survie du groupe.

Achille Mbembe (Critique de la raison nègre, 2013), rappelle que l'État postcolonial est obsédé par la gestion des corps, surtout ceux qu'il ne comprend pas. Dans cette logique, la santé publique devient un argument commode pour justifier l'exclusion. On ne dit pas : nous ne voulons pas de vous. On dit : nous devons protéger la population. La médecine n'exclut pas frontalement. Elle hiérarchise l'urgence. Elle fait attendre. Elle banalise la douleur. Elle transforme le patient queer en porteur potentiel de contamination sociale, morale ou biologique. Il faut le dire sans détour : la médecine postcoloniale n'a jamais été équipée pour prendre soin des corps queers africains. Non parce que ces corps seraient incompréhensibles, mais parce que le système a été conçu pour ne pas

les reconnaître.

Comme le note Ifi Amadiume (Male Daughters, Female Husbands, 1987), les savoirs africains ont été disqualifiés précisément parce qu'ils permettaient de penser la fluidité sociale. En les éliminant, on a aussi éliminé les cadres capables d'accueillir ces corps autrement que comme des anomalies.

Résultat : jusqu'à aujourd'hui, dans de nombreux centres de santé, la personne queer est vue non comme quelqu'un à soigner, mais comme quelqu'un à corriger, contenir ou surveiller.

Et c'est là le paradoxe le plus cruel : celles et ceux qui viennent chercher du soulagement trouvent souvent une nouvelle blessure. Ils arrivent avec une douleur, repartent avec une honte. Ils cherchent une écoute, reçoivent un soupçon. Ils espèrent une attention, rencontrent une grille d'évaluation morale.

Le système sanitaire postcolonial ne persécute pas toujours ouvertement. Il fait pire : il désapprend l'humanité. Il transforme le soin en épreuve, et la consultation en rappel à l'ordre hétérocolonial. Ce n'est donc pas un hasard si, pour beaucoup de personnes queers africaines, le centre de santé est perçu comme un espace à éviter, à négocier, à traverser rapidement, jamais comme un refuge.

Et tant que les États postcoloniaux continueront à confier la gestion des corps à des élites formées avec des lunettes coloniales, la santé restera ce qu'elle est trop souvent devenue : non pas un droit, mais une récompense accordée à celles et ceux qui savent se

faire oublier.

→ **SYSTÈME RELIGIEUX POSTCOLONIALE : damnation éternelle**

Dans les sociétés africaines, appartenir à un peuple n'a jamais signifié penser la même chose, mais habiter un même horizon cosmologique. On pouvait diverger dans les pratiques, les tempéraments, les chemins de vie, tout en partageant une conviction fondamentale : le monde visible et l'invisible formaient un continuum, et l'existence humaine n'était jamais solitaire.

On naissait dans un monde déjà peuplé, on vivait entouré, on mourait pour se rejoindre. La croyance n'était pas une opinion privée ; elle était un lien collectif, une manière de tenir ensemble malgré les différences. La vie éternelle après la mort d'était pas une récompense individuelle, mais collective. C'est précisément cette fonction unificatrice de la cosmologie que la religion coloniale a attaquée et que les religions institutionnelles postcoloniales continuent de fracturer.

Les institutions religieuses contemporaines n'ont pas seulement proposé une foi : elles ont redéfini les conditions d'appartenance. Être croyant n'est plus une manière d'habiter le monde, mais une conformité morale à des normes précises, étroites, rigides. Et parmi ces normes, l'hétéronormativité est devenue un critère théologique central.

Après les indépendances, les institutions

religieuses n'ont pas perdu leur pouvoir. Elles ont changé de rôle. Elles sont devenues des traductrices morales de l'ordre étatique. Là où la loi punit, la théologie justifie. Là où la société exclut, la religion explique pourquoi c'est "normal".

Achille Mbembe (De la postcolonie, 2000) l'a montré : le pouvoir postcolonial ne se maintient pas seulement par la coercition, mais par la production de récits qui rendent la violence acceptable.

La religion institutionnelle joue ici un rôle clé : elle donne à l'exclusion un langage sacré, donc incontestable. Les identités queers cessent alors d'être des existences sociales pour devenir des problèmes spirituels. On ne dit plus : tu n'as pas ta place. On dit : Dieu ne te reconnaît pas. Ce qui est frappant, c'est la créativité déployée pour maintenir cette exclusion. Verset après verset, sermon après sermon, la théologie postcoloniale invente une doctrine de la peur. Des textes (bibliques, coraniques) isolés, sortis de leur contexte historique, linguistique et culturel, sont mobilisés pour produire une vérité simple, répétable, martelée.

Mercy Amba Oduyoye (Introducing African Women's Theology 2001), théologienne ghanéenne, a longuement critiqué cette lecture sélective des Écritures, rappelant que la théologie africaine institutionnelle s'est construite en excluant systématiquement les corps qui dérangent l'ordre patriarcal. L'institution religieuse devient alors non pas un espace de libération, mais un outil de police morale.

Les personnes queers sont diabolisées

non parce qu'elles menacent réellement la foi, mais parce qu'elles rappellent une vérité gênante : il a existé, et il existe encore, d'autres cosmologies africaines où ces corps avaient une fonction, une parole, un rôle rituel. Il faut le dire clairement : dans l'imaginaire religieux postcolonial, les corps queers ne sont pas neutres. Ils sont perçus comme des rivaux spirituels historiques. Des figures autrefois médiatrices (prêtres, guérisseurs, corps liminaux) ont été requalifiées en agents du mal. Cette mémoire n'a jamais été digérée.

Sylvia Tamale (African Sexualities, 2011) rappelle que la violence religieuse contemporaine contre les personnes queers est aussi une tentative de détruire les traces d'un passé africain non conforme à la morale chrétienne victorienne. Ce n'est pas seulement une question de morale : c'est une lutte pour le monopole du sacré.

Ainsi, jour après jour, la religion institutionnelle continue de produire un récit où la personne queer est soit : une âme à sauver, un scandale à corriger, un démon à chasser. Jamais un croyant à part entière.

La force de la religion postcoloniale réside dans sa capacité à exclure sans bannir officiellement. Les portes restent ouvertes, mais l'accès réel est verrouillé. Tu peux venir, mais pas participer. Tu peux écouter, mais pas servir. Tu peux prier, mais pas être reconnu.

Comme l'a montré Musa Dube (Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible, 2000) cette théologie fonctionne par invisibilisation morale : elle tolère la présence tout en niant la légitimité. La communauté devient

un espace où la personne queer est constamment rappelée à son illégitimité spirituelle.

Et pour beaucoup, cette violence est plus profonde que l'exclusion juridique ou médicale. Car elle touche au sens ultime de l'existence : Si Dieu me rejette, que me reste-t-il ? Il y a ici une continuité glaçante avec le système sanitaire. La médecine postcoloniale soupçonne. La religion postcoloniale condamne. Si la santé les laisse mourir de leurs maladies, la religion les accompagne, dossier spirituel en main, jusqu'aux portes de l'enfer. Elle ne soigne pas la blessure ; elle l'éternise. Elle transforme la souffrance sociale en épreuve divine, et l'exclusion en destin.

C'est ainsi que la religion institutionnelle postcoloniale devient l'un des piliers les plus efficaces de l'hétéronormativité : elle ne se contente pas de normaliser les corps, elle moralise leur effacement. Et tant que ces institutions continueront à défendre une théologie de l'exclusion comme vérité divine, les personnes d'identités fluides resteront non seulement marginalisées dans la société, mais exilées du sacré, privées de ce lieu où, autrefois, elles avaient pourtant toute leur place.

→ JUSTICE ET POLICE POSTCOLONIALE : criminaliser ce qui résiste

Après la famille qui contraint, l'école qui discipline, la santé qui pathologise et la religion qui condamne, vient le bras le plus visible de l'État postcolonial : la justice et la police. Là où les autres

institutions insinuent, la justice tranche. Là où la morale soupçonne, la police intervient. Et ce n'est pas un hasard.

Le système judiciaire postcolonial africain est bâti sur une ossature héritée presque intacte du droit colonial. Non pas seulement dans les textes, mais dans les réflexes, les réflexions, les catégories, les raisonnements. Comme le rappelle le juriste kényan Willy Mutunga (2015, *Constitution-making from the Middle*), les États africains indépendants ont largement conservé des codes juridiques conçus pour gouverner des populations considérées comme suspects par nature. La logique n'a pas changé : il s'agit moins de protéger que de surveiller. Dans ce cadre, les identités queers deviennent des anomalies administratives, des corps qui échappent aux grilles de lecture prévues. Et tout ce qui échappe devient dangereux.

Et puis l'absence de loi devient une arme : Dans de nombreux États africains postcoloniaux de colonie française, l'homosexualité n'est pas toujours explicitement criminalisée. Pourtant, les personnes queers restent massivement exposées : aux arrestations arbitraires, aux contrôles abusifs, aux détentions sans motif clair, aux violences policières justifiées après coup.

Pourquoi ? Parce que le droit pénal postcolonial fonctionne par zones grises héritées du colonial : atteinte aux bonnes mœurs, outrage public à la pudeur, vagabondage, indécence, trouble à l'ordre public. Autant de catégories floues, volontairement extensibles, qui permettent à la police d'intervenir sans jamais nommer ce qu'elle réprime réellement.

La juriste ougandaise Sylvia Tamale (2014, *African Sexualities: A Reader*) revient sur le sujet en montrant que ces infractions sont les héritières directes des dispositifs coloniaux de contrôle moral. Elles ne visent pas des actes précis, mais des manières d'exister. Être visible, non conforme, lisible comme queer suffit souvent.

Ici, l'identité administrative joue un rôle central. Ce qui, sur le papier, devait protéger le citoyen devient un outil de criminalisation. Le sexe inscrit à l'état civil, le prénom, la photographie, l'apparence : tout peut être mobilisé contre la personne. Un individu dont l'expression de genre ne correspond pas aux données administratives devient immédiatement suspect. Le corps est perçu comme mensonge. Et dans un système judiciaire hérité de la colonisation, le mensonge est un crime.

Comme le note le sociologue camerounais Joseph Tonda (2015, *L'impérialisme postcolonial*), l'État postcolonial fonctionne encore largement sur une économie du soupçon. Les corps qui ne rentrent pas dans les catégories sont perçus comme des menaces à l'ordre symbolique. La police ne cherche pas toujours à appliquer la loi ; elle cherche à rétablir la norme. La violence policière n'est pas seulement punitive, elle est pédagogique. Elle enseigne. Elle rappelle. Elle avertit. Les arrestations dites « préventives » servent moins à sanctionner qu'à dissuader. Elles fabriquent la peur comme mode de gouvernement.

Les personnes queers apprennent très tôt à éviter certains quartiers, modifier leur démarche, contrôler leur langage,

mentir sur leur identité, se rendre invisibles.

Ce que décrit la philosophe nigériane Olúfẹ́mi Táíwò (*Being-in-the-Room Privilege: Elite Capture and Epistemic Deference* 2020) les régimes juridiques et politiques contemporains ne fonctionnent pas uniquement par exclusion explicite, mais par une restriction progressive des conditions matérielles de possibilité de l'existence. Les sujets marginalisés demeurent formellement inclus dans l'ordre légal, tout en voyant leur espace d'action, de visibilité et de protection continuellement réduit.

Face à ce système, deux options dominent. Pour les plus solides, les plus entourés, les plus stratégiques : la clandestinité. Une vie fragmentée, compartimentée, où chaque espace social impose un masque différent. Pour les plus vulnérables : l'exil. Quitter le pays, la famille, la langue, parfois sans retour possible. Entre les deux, l'activisme. La justice postcoloniale ne pousse pas explicitement à l'exil. Elle crée simplement les conditions dans lesquelles rester devient invivable.

Dans ses travaux sur la sexualité et le droit en Afrique postcoloniale, la juriste ougandaise Sylvia Tamale (2014) démontre que l'État recourt à l'intersection du droit statutaire, de la religion institutionnalisée et des normes culturelles réinterprétées pour instrumentaliser les sexualités et en faire un outil de régulation politique. Ce dispositif sert notamment à dépouiller certaines personnes de leur citoyenneté sexuelle. Pour les personnes queers, cette mécanique produit une appartenance nationale conditionnelle : l'accès plein à la citoyenneté suppose

une conformité hétéronormative que ces individus ne peuvent satisfaire sans renoncer à leur identité propre.

Héritage colonial et perpétuation des codes répressifs

→ Afrique de l'Ouest Ghana

La loi ghanéenne héritée de l'ère coloniale britannique criminalise les "relations contre nature". Cependant, c'est le «Promotion of Proper Human Sexual Rights and Ghanaian Family Values Bill» déposé en 2021 qui représente une escalade significative. Ce projet de loi intervient dans un contexte d'activisme croissant des groupes évangéliques et de durcissement du discours politique sur les valeurs africaines.

Le 2 août 2021, Reuters publiait un article intitulé «Ghana's anti-LGBT bill sparks anger and fear in queer community» détaillant comment le projet de loi «criminaliserait même la manifestation de soutien en public ou en privé aux droits LGBTQ, avec des peines allant jusqu'à 10 ans de prison». Un militant local y déclarait : " C'est une tentative systématique d'effacer toute notre communauté."

Te Coleman, E. Y. Ako & J. G. Kyeremateng analysent comment le projet de loi (Bill 2021) porterait atteinte aux droits humains : ils critiquent la recriminalisation du consensuel "same-sex conduct", et montrent que les promoteurs du Bill invoquent la culture, la religion et des préjugés moraux pour justifier la loi. Les auteurs dénoncent

l'instrumentalisation d'un " nationalisme moral " par les partisans du Bill : selon eux, "la rhétorique autour des valeurs traditionnelles, religieuses et culturelles sert à légitimer une législation répressive qui porte atteinte aux droits fondamentaux des personnes LGBTQ+."

→ Nigeria

Le « Same-Sex Marriage (Prohibition) Act » de 2014 a été promulgué par le président Goodluck Jonathan dans un contexte électoral tendu, utilisant la rhétorique anti-LGBTQ+ comme outil de consolidation politique. Cette loi va bien au-delà de l'interdiction du mariage homosexuel en criminalisant toute association ou rassemblement de personnes queers..

Dans son édition du 24 janvier 2022, The Guardian rapportait le rejet par la Cour Fédérale d'Abuja de la contestation de la loi, notant que "les juges ont estimé que les plaignants n'avaient pas démontré comment leurs droits fondamentaux étaient violés par cette législation". Cette décision a été dénoncée par Amnesty International comme "un jour sombre pour les droits humains".

Habibat Oladosu-Uthman analyse comment la loi viole les droits humains des personnes en relations de même sexe et soulève la tension entre les valeurs " traditionnelles " du mariage et l'influence de la modernité, montrant que la répression n'est pas purement culturelle, mais aussi politique et sociale.

→ Sénégal

L'article 319 du Code pénal sénégalais,

hérité de l'époque coloniale française, est régulièrement invoqué dans un contexte de forte influence des confréries religieuses musulmanes. La loi est présentée comme une protection des valeurs culturelles et religieuses, bien que son origine soit européenne.

Jeune Afrique Du 15 février 2023 relatait la condamnation d'une personnalité médiatique, notant que "le procureur avait requis la peine maximale de cinq ans de prison, arguant de la nécessité de préserver l'ordre moral". L'article mentionnait également les critiques des organisations de défense des droits humains concernant « l'utilisation sélective de la loi pénale ».

Dans sa thèse, Aminata Cécile Mbaye analyse comment l'article 319 (et les normes légales contre l'homosexualité) s'inscrit dans des discours politico-religieux et postcoloniaux ; elle montre que la criminalisation ne repose pas seulement sur des principes moraux ou religieux, mais est aussi utilisée comme un outil de représentation symbolique, où l'hétérosexualité est institutionnalisée et l'homosexualité devient "un objet de confrontation" entre différents acteurs (religieux, politiques, sociaux). Selon elle, ce code pénal ne sert pas uniquement à réprimer des actes jugés immoraux : il joue un rôle symbolique crucial dans la construction d'une "légitimité hétérosexiste", confrontant des visions religieuses, politiques et postcoloniales de la sexualité.

En mars 2026, l'Assemblée nationale sénégalaise a adopté une nouvelle loi durcissant considérablement la répression. Cette loi porte les peines à 5 à 10 ans de prison ; augmente fortement les amendes et pénalise aussi ce qui

est considéré comme la « promotion », le « financement » ou « l'apologie » de l'homosexualité. Le président Bassirou Diomaye Faye a ensuite promulgué cette loi fin mars 2026, ce qui signifie qu'elle est désormais officiellement en vigueur. Le Premier ministre Ousmane Sonko et son camp avaient déjà annoncé pendant la campagne vouloir renforcer la criminalisation de l'homosexualité.

Depuis l'adoption de cette loi plusieurs arrestations ont été rapportées; des ONG de défense des droits humains dénoncent une hausse des violences et de la peur et certaines organisations de santé craignent aussi un impact négatif sur la lutte contre le VIH/Sida, car des personnes LGBT évitent désormais davantage les structures médicales. Des organisations comme l'ONU ont critiqué cette loi, estimant qu'elle viole des engagements internationaux du Sénégal en matière de droits humains.

→ Burkina Faso

Pendant longtemps, la situation du Burkina Faso était différente de plusieurs pays voisins : l'homosexualité n'y était pas explicitement criminalisée par le Code pénal, même si les personnes LGBT faisaient déjà face à une forte pression sociale et religieuse. La situation a changé sous le régime militaire de transition dirigé par Ibrahim Traoré.

En juillet 2024, le gouvernement de transition a annoncé un projet de réforme du Code des personnes et de la famille visant à interdire et pénaliser l'homosexualité. Le ministre de la Justice avait déclaré que « l'homosexualité et les pratiques assimilées » seraient désormais interdites.

Puis, le 1er septembre 2025, l'Assemblée législative de transition a adopté à l'unanimité une nouvelle loi criminalisant officiellement les relations homosexuelles consensuelles. Selon cette loi les relations homosexuelles sont punies de 2 à 5 ans de prison; des amendes importantes peuvent être appliquées; la « promotion » ou les comportements considérés comme favorisant l'homosexualité peuvent aussi être sanctionnés; des étrangers condamnés peuvent être expulsés du pays.

La loi a ensuite été signée officiellement par le président de transition fin septembre 2025. Les autorités présentent cette réforme comme une défense des « valeurs familiales traditionnelles » et de la souveraineté culturelle africaine.

À l'inverse, des organisations comme Human Rights Watch, Amnesty International et d'autres ONG dénoncent une violation des droits humains; un risque accru de violences et de chasse aux personnes LGBT; un climat de peur et de clandestinité. Certains cas de disparition des acteurs et actrices clés de la communauté queer ont été signalés et la peur grandissante se fait sentir chez les figures connues du mouvement queer burkinabé.

→ Afrique de l'Est Ouganda

«l'Anti-Homosexuality Act» de 2023 s'inscrit dans une longue histoire de mobilisation politique contre les droits LGBTQ+, remontant à l'ère coloniale

britannique. Le président Museveni a instrumentalisé ce sujet pour renforcer sa base politique face à une opposition croissante.

BBC News du 21 mars 2023 titrait «Ouganda : une loi anti-homosexualité draconienne adoptée par le parlement». L'article citait un député ougandais déclarant : «Nous devons protéger notre pays contre ce que l'Occident essaie de nous imposer», tandis qu'un militant des droits humains alertait sur « l'ouverture d'une ère de chasse aux sorcières ».

JOHN C. Mubangizi retrace l'histoire des tentatives législatives anti-homosexualité en Ouganda (y compris les projets de loi de 2009, 2013 et l'Acte de 2023). Il analyse les implications pour les droits humains : vie privée, égalité, liberté d'association, etc...et montre que la rhétorique autour des «valeurs africaines» masque souvent des peurs politiques et sociales, et critique l'instrumentalisation de ces lois pour des gains politiques. Il démontre l'utilisation systématique de la peur et des droits humains comme levier politique, remettant en question la prétendue protection des « valeurs africaines » au profit d'une gouvernance autoritaire.

→ Kenya

Les articles 162 et 165 du Code pénal kenyan perpétuent la législation britannique de 1897. Malgré plusieurs tentatives de réforme, la Cour suprême a maintenu ces dispositions dans un contexte de forte opposition des groupes religieux conservateurs.

The East Africa du 3 mars 2023 rapportait la décision de la Cour

suprême autorisant l'enregistrement d'associations LGBTQ+, précisant que «cette décision a provoqué des manifestations violentes devant le palais de justice, avec des manifestants brandissant des bibles et récitant des psaumes».

N. T. Koske et T. Milej soutiendront que les articles 162 et 165 du Code pénal kenyan, qui criminalisent les relations sexuelles entre adultes de même sexe, violent le droit à la vie privée garanti par la Constitution de 2010. Ils affirment que ces dispositions sont d'origine coloniale, et que leur maintien aujourd'hui n'est pas justifiable dans une « société ouverte et démocratique fondée sur la dignité humaine ». Le refus de leur abrogation par la Cour suprême montre selon eux un échec de protection des droits fondamentaux.

→ Tanzanie

Sous la présidence de John Magufuli (2015-2021), la Tanzanie a connu une radicalisation de la répression, avec la création en 2016 d'une « unité anti-homosexualité » et l'interdiction des lubrifiants, présentés comme des outils de « promotion » de l'homosexualité.

The Citizen Du 12 juin 2023 décrivait comment «les organisations de la société civile travaillant sur les questions LGBTQ+ opèrent dans la clandestinité complète, malgré la levée technique de l'interdiction des ONG concernées». Human Rights Watch (HRW) organisation de défense des droits humains, une de leurs chercheuses, Neela Ghoshal, a documenté la répression en Tanzanie en affirmant que le gouvernement de Magufuli a criminalisé l'orientation sexuelle sous couvert de « promotion

de l'homosexualité » : il a interdit la distribution de lubrifiants, fermé des centres de santé pour les populations clés (comme les hommes ayant des relations avec d'autres hommes), mené des raids sur des ateliers et entraîné des arrestations arbitraires, y compris des examens anaux forcés.

→ Afrique Centrale Cameroun

L'article 347-1 du Code pénal camerounais est l'un des plus activement appliqués en Afrique. Les procès pour homosexualité sont souvent basés sur des preuves fragiles, y compris des tests anaux forcés condamnés par l'OMS.

Le rapport « Our Identities Under Arrest » (2023) d'ILGA mentionne plusieurs cas d'arrestations en lien avec l'article 347-1, y compris des détentions prolongées, des procès, et des conditions de détention. Un autre de Human Rights Watch, « Guilty by Association » (2013), documente des arrestations sur la base de SMS : le cas de Roger Jean-Claude Mbédé, accusé d'homosexualité à partir d'un message textuel, est bien rapporté. Le rapport « Criminalizing Identities » (2010) de HRW détaille comment les identités présumées (et non forcément des actes) peuvent être criminalisées en vertu de l'article 347 bis (ancien nom de 347-1).

Un épisode significatif de la politisation et de la stigmatisation médiatique des identités queer dans l'espace public camerounais est survenu en janvier 2006 lorsque plusieurs journaux, dont L'Anecdote, ont publié des listes de personnes «suspectées

d'homosexualité" avec un célèbre "Top 50 des homosexuels présumés du Cameroun". L'Anecdote et d'autres titres ont nommé des hommes politiques, journalistes et personnalités publiques, associant leur comportement à une forme de déviance morale à dénoncer publiquement. Cette forme d'outing sensationnaliste a suscité l'indignation et des actions en justice pour diffamation de la part de certaines des personnes nommées.

Cette médiatisation homophobe a agi comme un reflet des structures postcoloniales du pouvoir et du droit, où l'hétérosexisme institutionnalisé et les normes importées durant la période coloniale continuent de façonner les représentations et répressions des sexualités non-normatives. Plutôt que de promouvoir une émancipation postcoloniale, ces dispositifs légaux et sociaux reproduisent une discrimination légale et sociale renforcée contre les minorités queer, et confèrent une légitimité à leur exclusion et à leur persécution.

→ Tchad

L'adoption de l'article 354 en 2017 représente un cas unique de « rétropédalage » législatif. Le gouvernement justifie cette criminalisation récente par la nécessité de se conformer aux « valeurs africaines », bien que le pays n'ait pas historiquement criminalisé l'homosexualité. L'Examen Périodique Universel (UPR) argumente que l'article 354 du Code pénal est problématique du point de vue des droits humains.

Le fait que l'UPR épingle l'article 354 comme un obstacle aux droits des personnes LGBTIQ montre que cette loi est perçue comme non alignée avec les standards internationaux, ce qui peut être interprété comme une persistance d'un cadre juridique "hérité" ou (compatible avec des normes répressives postcoloniales).

En mentionnant explicitement l'abrogation, le rapport UPR suggère que cet article n'est pas seulement une législation locale, mais un point de frictions entre le Tchad et ses obligations internationales. La recommandation d'abrogation montre que la criminalisation n'est pas simplement une question morale, mais un problème structurel de droits humains. Mais le rapport UPR crédibilise l'idée que l'article 354 limite le droit à l'orientation sexuelle, ce qui va plus loin que la criminalisation d'un acte : il criminalise une partie de l'identité ou de l'orientation des personnes.

→ République Démocratique du Congo

L'absence de criminalisation explicite n'empêche pas les persécutions. En 2023, une panique morale a été déclenchée par des rumeurs de « mariage gay » à Kinshasa, instrumentalisée par des acteurs politiques.

Internews, une organisation internationale à but non lucratif qui vise à renforcer les médias indépendants et l'information civique dans le monde ; dans son rapport, identifie les rumeurs et la désinformation anti-LGBT+ comme

l'un des répertoires narratifs les plus saillants et les plus efficaces dans le paysage informationnel congolais. Cette démarche s'appuie sur deux volets :

→ La Théorie du Complot Occidental

La rhétorique centrale, laquelle présente les « droits LGBT » comme une idéologie étrangère, imposée par l'Occident pour corrompre les valeurs culturelles et religieuses congolaises. Un narratif puissant, car il s'inscrit dans un sentiment plus large de souveraineté nationale et de résistance à l'ingérence étrangère, un thème récurrent dans le discours politique congolais.

→ L'Ambiguïté Juridique comme Arme :

Le rapport souligne l'exploitation stratégique du flou juridique. Comme le note l'extrait, l'homosexualité n'est pas "explicitement criminalisée dans le code pénal congolais." Cependant, des dispositions vagues sur les « actes contre nature » (Article 170 de l'ancien code pénal, hérité de l'époque coloniale belge) ou sur « l'outrage aux bonnes mœurs » sont invoquées pour harceler, arrêter et poursuivre des personnes LGBT+.

La désinformation amplifie cette ambiguïté, laissant croire à une « légalisation imminente » ou à une « tolérance cachée » par le gouvernement, ce qui sert de catalyseur à la panique morale.

→ Afrique du Nord Maroc

L'article 489 du Code pénal marocain, inspiré du droit français de 1962, continue d'être appliqué malgré les pressions internationales. Le débat sur sa dépénalisation resurgit périodiquement mais se heurte à l'opposition des partis islamistes. La récurrence des sujets relatifs à l'article de loi 489 et à la répression des citoyens "queer" dans les médias marocains et internationaux confirme la permanence de cette problématique dans l'espace public.

Ces articles relaient tantôt les positions des autorités, tantôt le combat des associations de défense des droits, ou encore le vécu des personnes concernées.

Dans un de ses articles, Morocco World News explique que l'opposition à la dépénalisation de l'homosexualité reste très vive, largement nourrie par "les traditions culturelles et religieuses" : selon l'organe de presse, "Le droit marocain sur l'homosexualité (article 489) est profondément ancré dans des interprétations islamiques / traditionnelles ..."

Comme le montre Morocco World News (3/12/2024), l'article 489 reste défendu comme une "valeur culturelle et religieuse" profondément enracinée, en grande partie par des courants conservateurs : "La promotion de l'agenda LGBTQ" est perçue comme incompatible avec l'identité islamique du Maroc.

New Arab affirme que "Certains partis

islamistes marocains défendent encore fermement l'article 489, non seulement comme un garde-fou moral, mais aussi comme une institution légale légitimée par des valeurs culturelles et religieuses". Par exemple, l'article signale que le PJD (parti islamique) a appelé à interdire le film *Much Loved*, en invoquant la "morale islamique", ce qui renvoie à la défense de la criminalisation des relations homosexuelles.

Gianfranco Rebutini(2013) Dans une étude, décrit comment certains mouvements islamistes (comme le PJD) ont instrumentalisé la question de l'homosexualité comme un "discours moral" et comment la loi marocaine criminalisant les actes homosexuels est en partie liée à une construction post-coloniale de la sexualité au Maroc. Il montre que la loi 489 s'inscrit dans une "épistémologie sexuelle" marocaine façonnée par des mouvements islamistes, mais aussi par des héritages coloniaux : il analyse comment la notion d' "homosexuel" est en partie construite à travers des catégories importées, et comment ces catégories sont instrumentalisées politiquement. Il argumente notamment que la catégorie "homosexuel" telle qu'on la connaît aujourd'hui a été "importée" dans le monde islamique en partie via la colonisation, et que la loi marocaine (article 489) reflète cette "catégorisation sexuée héritée".

→ Algérie

L'article 338 du Code pénal algérien de 1966 s'inscrit dans la continuité des lois coloniales françaises. Son application s'est intensifiée avec le durcissement du régime et l'instrumentalisation des

valeurs conservatrices.

Le témoignage de Zoer Ouldedine, militant algérien des droits LGBT, offre une perspective cruciale pour comprendre les mécanismes de la répression en Algérie. Son analyse permet de démontrer comment un cadre juridique hérité de l'époque coloniale continue d'engendrer des conséquences sanitaires et sociales désastreuses dans l'Algérie contemporaine.

Le fondement de cette répression est l'article 338 du code pénal algérien. Comme le souligne Ouldedine, cet article criminalise explicitement les relations entre personnes de même sexe. Il est essentiel de noter que cette disposition n'est pas une spécificité algérienne « authentique », mais un héritage direct du code pénal napoléonien de 1810, imposé pendant la colonisation française. De nombreux pays du Maghreb et du Moyen-Orient ont conservé ces lois « contre nature » après leurs indépendances, les instrumentalisant souvent au nom d'une identité nationale ou religieuse post-coloniale. Ainsi, l'État algérien réprime sa population LGBT avec un outil juridique dont l'origine est elle-même coloniale.

Ouldedine identifie le cœur du problème : " Il y a contradiction entre l'ambition de contrôler la maladie et le contexte juridique qui est défavorable." Cette phrase résume l'absurdité de la situation. D'un côté, l'État algérien affiche des objectifs de santé publique, notamment dans la lutte contre le VIH/sida. De l'autre, il maintient une loi qui sabote activement ces efforts. Cette contradiction révèle une schizophrénie politique où l'idéologie et le contrôle

social priment sur le bien-être de la population.

Ainsi la criminalisation dissuade les personnes de se faire dépister, d'accéder aux services de santé ou de demander des conseils en prévention. La peur d'être dénoncé, discriminé ou arrêté est plus forte que la peur de la maladie.

→ Égypte

L'utilisation de la « loi sur la débauche » permet aux autorités égyptiennes de contourner l'absence de criminalisation explicite. Cette approche s'inscrit dans une stratégie plus large de contrôle social et moral par l'État.

Mada Masr Du 5 novembre 2023 décrivait comment « les forces de sécurité utilisent des applications de rencontre pour piéger des hommes, avec des méthodes qui s'apparentent à de la provocation policière »

Ces analyses documentées révèlent la complexité des dynamiques à l'œuvre dans la persistance des lois discriminatoires. Au-delà du simple héritage colonial, ces législations sont activement maintenues, voire renforcées, par des régimes politiques qui instrumentalisent l'homophobie à des fins de consolidation du pouvoir et de diversion face aux crises sociales et économiques. La documentation médiatique montre comment chaque pays développe des mécanismes spécifiques de répression, tout en partageant des schémas communs de justification culturelle et religieuse.

Cela veut dire que ces lois ne sont ni figées ni uniquement étrangères, elles

se réinventent et s'adaptent à chaque contexte africain, devenant parfois un outil pour des agendas politiques spécifiques, tout en renforçant les normes sociales conservatrices

→ CADHP La Commission Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples :

Entre mandat et realpolitik la CADHP, dont le mandat est de promouvoir et protéger tous les droits humains, fait preuve d'une ambivalence criante sur les questions queer en Afrique. Cette contradiction s'incarne dans trois échecs documentés. Le précédent de la Résolution 275 : En 2014, la CADHP a adopté la Résolution 275 sur « la Protection contre la violence et autres violations des droits de l'homme à l'encontre des personnes sur la base de leur orientation sexuelle réelle ou imputée ou de leur identité de genre ». C'était une avancée historique. Cependant, cette résolution a provoqué un tollé parmi plusieurs États membres. Depuis, la Commission a évité de nommer ou de condamner spécifiquement les pays qui adoptent des lois de plus en plus répressives (comme l'Ouganda, le Ghana, ou le Sénégal). Lors de l'adoption de la loi « Anti-Homosexuality Act » ougandaise en 2023-2024, la CADHP n'a émis aucune déclaration publique forte et spécifique, malgré les appels urgents des organisations de la société civile. Son action s'est limitée à des rapports confidentiels ou à un langage général sur "les discriminations", sans nommer l'acte ni le pays.

Un autre symbole fort de recul : L'octroi du statut d'observateur à la CAL¹⁰ en 2015 était perçu comme une victoire pour la visibilité des droits LGBTQI+. Sous la pression directe de pays comme l'Algérie, le Soudan, le Kenya et le Sénégal, le Conseil Exécutif de l'Union Africaine a ordonné à la CADHP de retirer ce statut.

La CADHP a capitulé, invoquant le fait que la CAL ne « prouvait » pas qu'elle travaillait sur les droits humains au sens de la Charte africaine, un prétexte largement dénoncé comme fallacieux. Cet acte a envoyé un message clair : la souveraineté des États et leurs «valeurs» conservatrices priment sur le principe d'universalité des droits humains défendu par la Commission. On ne cessera de se demander ce que ces pays mettent dans «valeurs conservatrices». Il a également privé un acteur clé d'un accès essentiel aux espaces de plaidoyer.

Le problème est systémique. La CADHP est financièrement et politiquement dépendante des États qu'elle est censée contrôler. Les commissaires sont élus par les États et peuvent être soumis à des pressions politiques. Sa survie institutionnelle dépend d'un équilibre précaire qui l'amène à sacrifier les droits des minorités sexuelles et de genre pour préserver son influence sur d'autres dossiers.

→ UA- l'Union africaine : l'ambiguïté stratégique comme doctrine

¹⁰ CAL : Coalition of African Lesbians

La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, l'Acte constitutif de l'UA et d'autres instruments promeuvent l'égalité, la non-discrimination et la dignité humaine de manière universelle. L'UA a systématiquement refusé d'inclure explicitement l'orientation sexuelle et l'identité de genre dans son agenda politique, ses résolutions ou ses plans d'action. C'est un silence délibéré et stratégique. La «diplomatie de l'évitement» décrite par Ryan Richard Thoreson (2014) dans son travail séminal se manifeste par :

- Le refus de créer un mécanisme dédié : Toutes les tentatives pour créer un groupe de travail, un poste de rapporteur spécial ou même une simple unité technique sur les questions LGBTQI+ ont été bloquées.
- La priorisation de la « souveraineté » et de « l'intégrité culturelle » : L'UA se présente comme le gardien de la spécificité africaine. Dans ce récit, les droits LGBTQI+ sont systématiquement présentés comme une « importation occidentale » contre laquelle il faut résister. Cela permet de créer un consensus par la négative et d'éviter des sujets plus divisants entre États (comme les conflits frontaliers ou les successions présidentielles).
- La gestion des incidents critiques : Lorsque des crises éclatent (comme les lois «anti-gay» ougandaises ou les persécutions au Tchad), l'UA adopte une position de «non-ingérence» dans les affaires intérieures des États membres, sapant son propre principe de «non-indifférence» qu'elle invoque dans les cas de

coups d'État.

Lors de la 44e session ordinaire du Conseil Exécutif de l'Union africaine (au niveau des ministres des Affaires étrangères) à Addis-Abeba en février 2024, un débat a émergé en coulisses, mais il ne s'agissait pas d'une proposition formelle pour une position commune africaine sur les droits LGBTQI+. Le véritable enjeu était plus procédural et symbolique : la question de l'inclusion ou de l'exclusion explicite des organisations de défense des droits LGBTQI+ dans les processus de l'UA. La pression montait depuis quelques années. D'un côté, des pays comme l'Ouganda, le Ghana et le Kenya poussaient pour un rejet continental plus ferme de ce qu'ils appellent «l'idéologie LGBTQ». De l'autre, un petit groupe d'États plus modérés (comme l'Afrique du Sud, le Botswana, le Cabo Verde) et la société civile rappelaient les principes de non-discrimination de la Charte africaine.

Des discussions informelles ont eu lieu parmi les délégations sur la manière dont l'UA devrait traiter ce sujet de plus en plus visible. La possibilité qu'un État ou un groupe d'États puisse éventuellement proposer une résolution ou une position commune a été évoquée. Cela a suffi à déclencher une manœuvre préventive des États conservateurs.

L'argumentaire avancé :

- «Le sujet est diviseur» (The issue is divisive) : C'était l'argument principal. Ils ont soutenu qu'ouvrir ce débat créerait une fracture irrémédiable au sein de l'Union et nuirait à l'unité africaine sur des priorités comme le développement économique ou la

paix et la sécurité.

- «Ce n'est pas une priorité pour les peuples africains» : Ils ont affirmé que les préoccupations des citoyens africains étaient l'emploi, la santé et l'éducation, et non les droits d'une «minorité».
- «Défense des valeurs africaines» : Comme d'habitude, ils ont présenté toute reconnaissance des droits LGBTQI+ comme une imposition occidentale contraire à la culture et à la religion africaines.
- «Respect de la souveraineté des États» : Ils ont insisté sur le fait que cette question relevait exclusivement de la compétence de chaque État membre.

Enfin, l'étouffement par consensus. Il n'y a pas eu de vote formel sur une proposition, car celle-ci n'a jamais été officiellement déposée. Le pouvoir des institutions comme l'UA réside dans la culture du consensus. Face à l'opposition virulente d'un bloc influent de pays (comprenant l'Égypte, le Nigeria, l'Ouganda, le Sénégal et l'Algérie), les discussions ont été étouffées dans l'œuf. La présidence du Conseil et le secrétariat de l'UA, pour éviter une crise, ont acté que le sujet ne serait pas inscrit à l'ordre du jour et qu'aucune résolution ne serait envisagée.

Elle confirme la «diplomatie de l'évitement». L'UA n'a pas simplement refusé d'adopter une position; elle a activement empêché que le débat n'ait même lieu. Cela montre que l'évitement est une stratégie délibérée et proactive. La menace d'une division a été suffisante pour que les modérés se taisent. Aucun pays n'a été prêt à porter

officiellement la proposition et à risquer son capital politique. Ce rejet informel mais puissant se répercute sur d'autres instances. Il renforce la position des États qui répriment les droits LGBTQI+ et affaiblit celle de la CADHP, dont la Résolution 275 reste lettre morte car non soutenue par l'organe politique suprême, l'Assemblée de l'UA.

Cette séquence a été rapportée par des agences de presse comme Reuters et l'Agence France-Presse (AFP) qui suivent les sommets de l'UA, ainsi que par des organisations de la société civile comme Human Rights Watch et ILGA World, qui ont publié des déclarations dénonçant le fait que l'UA ait une nouvelle fois esquivé ses responsabilités en matière de droits humains pour tous. La défaillance de la CADHP et de l'UA n'est pas une simple passivité. C'est une stratégie politique consciente visant à préserver l'unité d'un bloc continental profondément divisé sur la question.

En sacrifiant les droits d'une minorité, ces institutions espèrent maintenir un consensus fragile entre des États aux régimes politiques et aux sensibilités sociales très variés. Le coût de cette stratégie est, comme vous le notez, l'abandon des principes universels qu'elles sont censées incarner et la mise en danger concret des vies de millions de personnes.

En définitive, les discours politiques actuels prolongent une architecture répressive construite par les missions

chrétiennes, les administrations coloniales et les premiers États postcoloniaux. Ils démontrent que la répression des identités queer ne relève en rien d'une continuité culturelle africaine, mais d'une construction discursive religieuse, politique et géopolitique profondément marquée par l'histoire de la colonisation.

Les États postcoloniaux africains, au lieu de se décoloniser des structures oppressives, les ont adoptées et adaptées. En maintenant et en renforçant les discriminations contre les personnes queer, trahissant ainsi les idéaux de libération et de justice sociale qui ont animé les luttes pour l'indépendance. Les discours haineux des leaders et l'inaction des instances régionales comme la CADHP révèlent une crise profonde de la gouvernance et des droits humains sur le continent. La persistance de ces discriminations n'est pas un vestige passif du colonialisme, mais un choix politique actif qui perpétue un cycle de violence et d'exclusion, empêchant l'Afrique de se réconcilier avec la richesse et la diversité de son propre héritage social.

CONCLUSION

PARTIE III

Nos ancêtres ont payé le prix fort pour résister à l'installation coloniale sur les terres africaines. Cette résistance ne fut pas l'affaire d'un seul groupe, mais celle de toutes les strates sociales, engagées chacune à leur manière dans la défense des équilibres ancestraux : guerriers, cultivateurs, femmes de lignage, commerçants, prêtres, médiums, guérisseurs, griots, devins. À ce moment précis de l'histoire, malgré les tensions internes, un fait demeure : le sens de la lutte était partagé. Il y avait un adversaire clairement identifié, extérieur, et un objectif commun ; préserver la continuité du mode culturel existant.

La colonisation, comme l'a montré Achille Mbembe dans (De la postcolonie, 2000) ne s'est jamais contentée de conquérir des territoires ; elle a surtout travaillé à désorganiser les imaginaires et à reconfigurer les ennemis. Pour mieux s'implanter, elle a divisé. Elle a déplacé le champ de bataille. Elle a transformé la résistance collective en guerre interne. L'ennemi n'était plus seulement le colon : il devenait celui ou celle qui, au cœur même de la société, incarnait une autre manière d'habiter le monde. Les premières cibles furent celles et ceux qui occupaient des rôles stratégiques dans l'architecture symbolique des sociétés africaines : prêtres des cultes locaux, médiums, voyants, guérisseurs, griots, passeurs de savoirs, corps liminaux tenant ensemble le visible et l'invisible. Comme l'explique le philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulaga, dans Christianisme sans fétiche, (1981), il ne s'agissait pas tant de détruire les croyances que de neutraliser les médiateurs, ces figures capables de relier, d'expliquer et de résister. Décapiter

les têtes pensantes pour désorienter les corps.

Peu à peu, ces figures furent remplacées : aux prêtres des cosmologies locales succédèrent les prêtres catholiques et protestants ; aux guérisseurs, les infirmières missionnaires ; aux arbitres communautaires, les juges porteurs de lois importées. Chaque substitution se présentait comme un progrès, mais opérait en réalité une dépossession silencieuse.

Beaucoup espéraient qu'à la fin de la colonisation, avec les indépendances, chacun retrouverait sa légitimité d'exister. Mais la déception fut immense. Le colon s'est retiré physiquement, tandis que son esprit est resté. Les instruments de gouvernance (l'administration, le droit, l'école, la médecine, la religion institutionnelle) sont demeurés intacts, parfois même renforcés. Comme l'écrit la sociologue nigériane Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, les États postcoloniaux ont rarement repensé leurs sociétés à partir de leurs propres paradigmes ; ils ont souvent naturalisé les catégories coloniales, notamment celles liées au genre et à la normalité (The Invention of Women, 1997).

Les différents cas nationaux révèlent un schéma commun : la criminalisation ne se contente pas de sanctionner des actes, elle organise structurellement la vulnérabilité des personnes queer. Arrestations arbitraires, violences policières, humiliations publiques et absence de recours judiciaire constituent les piliers d'un système dans lequel l'État est à la fois agresseur et défaillant, produisant une citoyenneté sécuritaire

profondément inégale. Cette dynamique confirme que l'oppression queer en Afrique de l'Ouest est institutionnelle, héritée de dispositifs coloniaux et continuellement reproduite par les appareils sécuritaires contemporains.

Dans cette continuité, les personnes aux identités fluides sont devenues les victimes les plus visibles de cette colonisation sans colon. **Héritières des figures autrefois centrales (médiatrices, liminales, indisciplinées) elles portent aujourd'hui le stigmate de ce que le système n'a jamais cessé de vouloir éliminer : l'indétermination, la pluralité, l'ambivalence. Leur existence même rappelle que d'autres mondes ont existé et pourraient encore exister.**

Face à cette perpétuation des dispositifs hétéro-normatifs hérités de la colonisation, il ne reste souvent qu'une option : résister. Non plus par les armes, mais par l'organisation. Non plus dans l'illusion d'une reconnaissance immédiate, mais dans la patience de la durée. Tenir. S'assembler. Nommer ce qu'on veut laisser dans l'oubli. Refuser de disparaître.

Ainsi, comprendre la condition queer en Afrique nécessite d'analyser les conséquences structurelles de cette hétéronormativité imposée, dont les effets se manifestent dans les sphères juridique, économique, sanitaire, éducative, familiale, culturelle, politique et judiciaire. C'est donc à l'analyse conjointe des conséquences (sociales, psychiques, économiques et spirituelles) et des formes de résistance déployées par les personnes aux identités fluides dans les États africains postcoloniaux que s'ouvre le chapitre suivant.

¹¹ILGA : International Lesbians and Gays.

CHAPITRE IV Formes de résistance et d'adaptation face à l'oppression systématique des personnes d'identité QUEERS en Afrique

L'histoire contemporaine des résistances queers en Afrique est fréquemment interprétée comme une importation occidentale récente. Cette perception repose sur une visibilité tardive et souvent abrupte des organisations LGBTQ+, dont la visibilité est généralement associée aux financements internationaux, aux ONG et aux discours globalisés des droits humains. Pourtant, cette visibilité ne saurait être confondue avec une naissance, mais le produit d'un processus historique contraint, largement structuré par les dynamiques de lutte contre le VIH/sida à partir des années 1990 comme le document Nguyen (2010) ; Broqua (2016).

Lorsque l'épidémie de VIH/sida émerge au début des années 1980, elle est immédiatement construite, en Europe et en Amérique du Nord, comme une épidémie touchant prioritairement les hommes homosexuels. En Afrique, à l'inverse, les discours biomédicaux, politiques et médiatiques dominants la présenteront comme fondamentalement hétérosexuelle (Packard et Epstein 1991 ; Nguyen 2010). Cette lecture s'appuie sur des figures normatives (couples mariés , mères , travailleurs migrants) et participe activement à l'effacement des sexualités non normatives du champ de la santé publique. **La question récurrente : « existe-t-il des homosexuels en Afrique ? » ne traduit pas une absence empirique, mais bien une stratégie de négation fondée sur l'invisibilité institutionnelle (Eprecht 2008).**

Les travaux de Charles Gueboguo(2006) constituent l'une des premières réponses intellectuelles systématiques à cette négation. Dès le début des années

2000, il démontre que l'idée d'une Afrique naturellement hétérosexuelle est une construction coloniale et postcoloniale, produite par les missions chrétiennes, l'administration coloniale et les nationalismes moralisateurs . En replaçant les pratiques sexuelles et les rôles de genre non normatifs dans une continuité historique africaine, il fournit un socle théorique essentiel pour penser les résistances queers comme endogènes.

Malgré cette invisibilisation institutionnelle, les années 1990 sont marquées par l'existence de sociabilités queers bien réelles dans les grandes villes africaines. Des réseaux informels de personnes gays, lesbiennes, transgenres et travesties se structurent autour de l'entraide, du travail du sexe, des économies nocturnes et de solidarités affectives. Christophe Broqua(2016) documente ces formes de vie dès la fin des années 1990, montrant que la politisation des sexualités minoritaires précède largement leur reconnaissance institutionnelle. Ces résistances demeurent silencieuses non par absence de conflictualité, mais parce qu'elles se développent en dehors des cadres de légitimité étatique et médiatique.

Un moment charnière survient en 1994 à Abidjan, lorsque le cinéaste Philip Brooks en compagnie de Laurent Bocahut découvre l'existence de groupes de personnes travesties organisées sur la Rue Princesse, dans la commune de Marcory. Ces personnes étaient déjà structurées au sein de l'Association des Travestis de la Côte d'Ivoire (ATCI), dirigée par Barbara, figure trans emblématique des années 1990. Le film Woubi chéri (Brooks et

Bocahut 1997) constitue une archive politique majeure de cette période. Il montre des pratiques de prévention VIH, des relations de couple et des formes d'organisation communautaire qui invalident définitivement le récit de l'inexistence.

Patrick Awondo(2019) analysera plus tard cette visibilité comme une irruption de l'intime queer dans l'espace public africain, où la reconnaissance devient à la fois une ressource politique et un facteur de vulnérabilité accrue. Cette période correspond également à l'arrivée progressive des antirétroviraux à la fin des années 1990. Le VIH cesse d'être une condamnation immédiate à mort et devient une maladie chronique, transformant radicalement les enjeux politiques de la survie.

Vinh-Kim Nguyen (2010) conceptualise cette transformation comme l'émergence d'une « citoyenneté thérapeutique », dans laquelle l'accès aux soins, à la reconnaissance et aux ressources dépend de la capacité des individus à s'inscrire dans des dispositifs globaux de santé. Christophe Broqua (2016) montre comment, dans ce contexte, les personnes queer africaines sont poussées à se constituer en collectifs formels afin de devenir visibles, éligibles et finançables.

Entre la fin des années 1990 et le milieu des années 2000, on assiste ainsi à une multiplication d'organisations LGBTQ+ à travers l'Afrique francophone

et anglophone et sa diaspora : GALZ au Zimbabwe (1990), Behind the Mask en Afrique du Sud (2000), Arc-en-Ciel Plus en Côte d'Ivoire (2003), ADEPHO au Cameroun (2003), Alternative Cameroun (2006), GALK au Kenya (2005) Arc-en-ciel d'Afrique au Canada (2004), Alternative Côte d'Ivoire (2006), LEGABIBO au Botswana (2000), SMUG en Ouganda (2001), Andi legayi au Sénégal (2002). Cette institutionnalisation permet une reconnaissance internationale mais demeure profondément ambivalente. Comme le souligne Gueboguo (2006), les sexualités queers deviennent tolérables tant qu'elles sont réduites à des objets de santé publique et non à des sujets politiques autonomes.

C'est dans ce contexte que les conférences panafricaines ICASA de 2005 constituent un tournant supplémentaire. Les données présentées révèlent que les pratiques sexuelles entre hommes concernent également des hommes mariés et socialement perçus comme hétérosexuels. De cette prise de conscience naît la catégorie HARSAH, conçue comme un outil sanitaire. Si elle améliore la prise en charge, elle contribue également à dépolitiser les identités queers en les ramenant à des comportements (Broqua 2016 ; Nguyen 2010).

Paradoxalement, la visibilité accrue entraîne rapidement une contre-offensive. En 2006, au Cameroun, la

¹² LGBTQ+ : lesbiennes, Gays, BisexuelLEs, Trans* et Queers

¹³ GALZ : Gays and Lesbians of Zimbabwe

¹⁴ ADEPHO : Association des DEFense des Homosexuels

¹⁵ GALK : Gays and Lesbians of Kenya

¹⁶ LEGABIBO : Lesbians, Gays and Bisexuals of Botswana

¹⁷ ICASA : Conférence International sur le Sida et les Infections Sexuellement Transmissibles en Afrique

¹⁸ HARSAH: Hommes ayant les relations sexuelles avec les hommes.

publication médiatique des « Top 50 homosexuels » inaugure une phase de panique morale et de répression spectaculaire. L'arrestation publique de douze personnes accusées d'homosexualité marque l'entrée des luttes queers africaines dans un régime de judiciarisation violente (Human Rights Watch 2008). Patrick Awondo(2019) analyse cet épisode comme une instrumentalisation politique de l'homosexualité visant à réaffirmer l'ordre hétérosexuel postcolonial. C'est dans ce contexte qu'émerge la figure de Me Alice Nkom, dont l'engagement juridique devient un pilier central de la résistance camerounaise. Le journal Anecdote fait ravage au Sénégal en publiant un mariage entre hommes autour d'une fête d'anniversaire. Les photos furent et la chasse aux homosexuels débutent qui finira par un déterrement d'un cadavre d'un homosexuel dont la population refuse qu'il soit enterré à côté des gens normaux.

Cette structuration autour du VIH produit enfin un effet genré majeur. La centralité des hommes dans les dispositifs de prévention rend invisibles les femmes ayant des relations sexuelles avec des femmes. En réponse, le Queer African Youth Network (QAYN) est fondé en 2010 afin de créer un espace de leadership lesbien ouest-africain et de documenter des expériences marginalisées.

Ainsi, loin d'être importées, les résistances queers africaines émergent à l'intersection de subjectivités locales, de dispositifs globaux de santé et de rapports de pouvoir hérités de la colonisation..

Après avoir analysé les conséquences structurelles de l'hétéronormativité coloniale, il est essentiel d'examiner les formes de résistance, de résilience et d'invention sociale déployées par les personnes queers et leurs alliées en Afrique. Loin d'être de simples victimes d'un ordre colonial prolongé, les communautés queer développent des stratégies complexes d'existence, de survie, de subversion et de création d'espaces autonomes et de revendication de la place dans la société.

1. Résister par l'invisibilité stratégique : la politique du camouflage

Si l'invisibilité peut être un instrument imposé par l'hétéronormativité, elle est aussi, paradoxalement, une arme politique tactique.

L'invisibilité stratégique comme forme de résistance queer peut être analysée à travers les travaux de deux penseurs majeurs. Dans son ouvrage de « la postcolonie », Achille Mbembe (2000) théorise cette invisibilité non pas comme une simple dissimulation, mais comme une « technologie politique de survie ». Selon lui, les pratiques de camouflage telles que : la double identité sociale, le contrôle des codes vestimentaires, la gestion des espaces de visibilité..., permettent aux personnes queers de naviguer dans des espaces souvent hostiles. Cette tactique permet de se protéger tout en créant des réseaux de solidarité et d'expression discrète. Elle dépasse ainsi la simple discrétion pour devenir une pratique politique active qui préserve l'existence et la capacité à résister au sein d'un

système hétéronormatif. Les personnes qui vivent cette tactique de camouflage arrivent à infiltrer les réseaux hostiles et à identifier les stratégies de nuisances en cours afin d'informer des concernéEs pour mieux se protéger. PointéEs du doigt par les personnes plus visibles, ces personnes qui vivent une double vie arrivent à naviguer dans toutes les sphères de la société.

De son côté, Judith Butler (2000) dans son œuvre fondatrice "Trouble dans le genre", apporte un cadre théorique essentiel en conceptualisant la performativité du genre. Elle montre comment le corps queer devient une zone d'expérimentation politique. Dans cette perspective, l'invisibilité stratégique peut être interprétée comme une manière de subvertir les normes en refusant d'être pleinement « lisible » et donc récupérable par le système dominant. L'usage de codes subtils et la maîtrise de sa visibilité deviennent ainsi des moyens d'affirmer une existence politique autre, en marge des cadres de reconnaissance traditionnels

L'invisibilité stratégique se révèle être en ce moment, une réponse tactique et politique essentielle. Les techniques de camouflage sont des outils permettant de naviguer dans un monde hostile, tout en conservant un pouvoir d'agir et en créant des liens. Si Mbembe (2000) en souligne le rôle vital de technologie de survie, Butler (1990) en éclaire le potentiel profondément subversif dans la construction et l'affirmation des identités queer.

2. Résister par la communauté : l'émergence de réseaux queer autonomes

Les organisations communautaires telles que QAYN, ISDAO, FAF, WATF etc. vont bien au-delà de la simple prestation de services. Leur action incarne une forme de résistance profonde : la création délibérée de micro-sphères politiques et sociales autonomes qui contestent l'hégémonie de l'État et de la société civile dominante. Pour analyser ce phénomène, les concepts de « contre-publics subalternes » et de « citoyenneté intime » sont particulièrement éclairants.

a- Une Arène de Résistance Symbolique

La philosophe féministe Nancy Fraser (1992) dans son essai fondateur «Rethinking the Public Sphere», remet en cause l'idée d'un unique public démocratique. Elle argue que les groupes socialement subordonnés, exclus de la sphère publique dominante (bourgeoise et masculine), forment leurs propres arènes parallèles de discussion et d'organisation, qu'elle nomme des « contre-publics subalternes »

Les réseaux queer africains (QANigeria, QAYN, ISDAO, etc.) sont l'incarnation parfaite de ces contre-publics. Exclues de la citoyenneté formelle et de la visibilité légitime dans l'espace public national, ils créent leurs propres espaces à la fois physiques (safe houses, centres communautaires) et numériques. Dans ces arènes, ils et elles ne se contentent pas de se cacher ; ils et elles reformulent leurs besoins et leurs identités dans leur propre langage, élaborent des stratégies de plaidoyer et forgent une contre-culture. Le soutien psychologique et les espaces culturels ne sont donc pas de simples services, mais des lieux où se construit une narration collective alternative à l'hégémonie hétéronormative.

b. Les Infrastructures du Care comme Politique

L'anthropologue Carlos Ulises Decena (2011) dans son ouvrage « Tacit Subjects: Belonging and Same-Sex Desire among Dominican Immigrant Men », développe le concept de « citoyenneté intime » (intimate citizenship). Il montre comment les communautés marginalisées créent des formes de citoyenneté qui ne passent pas par la reconnaissance de l'État, mais par la construction de réseaux de soin, de soutien et de savoir qui régulent la vie quotidienne et rendent possible l'existence même.

L'offre de services des organisations queer (santé adaptée, assistance juridique, formations) est précisément la matérialisation de cette citoyenneté intime. Lorsque l'État est absent, hostile ou carrément répressif, ces réseaux deviennent les infrastructures vitales qui garantissent la sécurité, la santé et la dignité des personnes. Elles ne se contentent pas de « pallier les manques » de l'État ; elles constituent un pouvoir alternatif qui gère des aspects fondamentaux de la vie sociale. En offrant des services de santé adaptés (comme l'accès à la PrEP ou un suivi médical non discriminant, comme le fait IKSO au Burkina Faso), elles contestent le monopole de l'État sur la biopolitique et affirment un droit souverain à prendre soin des corps queers.

AFRIQUE DE L'OUEST

Dans la région ouest-africaine, l'organisation phare est Queer African Youth Network (QAYN), fondée en 2010, et basée à Ouagadougou (Burkina Faso). À l'origine une plateforme virtuelle

d'échanges, QAYN s'est transformée en réseau actif intervenant sur le terrain dans plusieurs pays : Burkina, Sénégal, Côte d'Ivoire, Bénin, Togo, avec des relais au Cameroun.

En septembre 2012, elle organise, avec le concours de l'école militante internationale ISIS International, une « Activist School on Leadership and Advocacy Training » à Ouagadougou (24-28 septembre 2012) : un événement fondateur pour former des jeunes activistes queer, en particulier des femmes et des personnes trans, capables de porter des actions communautaires dans leurs pays respectifs.

En 2012 publie *Struggling Alone: The Lived Realities of Women who Have Sex with Women in Burkina Faso, Ghana and Nigeria* ; un rapport fondamental documentant les témoignages de femmes WSW (women having sex with women), leurs vulnérabilités face à la stigmatisation, la violence familiale, l'isolement social, mais aussi leurs stratégies de survie et de solidarité.

En 2014 publie "Entre Nous : recueil d'expériences, de récits communautaires et de réflexions politiques", consolidant une archive queer locale et francophone. QAYN élabore en 2015, une cartographie juridique "Il ne faut pas réveiller le lion qui dort" dressant un état des lieux des lois, des pratiques policières et des discriminations légales à l'encontre des personnes LGBTQ dans plusieurs pays ouest-africains, établissant à la fois une preuve documentaire et une base de plaidoyer pour les droits. Les documents tel que « IllegalEs chez nous » ou « Être trans

c'est le destin » continuent à éclairer les chercheurs et les chercheuses jusqu'aujourd'hui. Reconvertie en organisation structurante, QAYN se spécialise aujourd'hui à la création des espaces d'incubation tel que Université Interdisciplinaire Tassi Hangbé, où germent les graines qui façonneront le mouvement queer africain d'aujourd'hui et de demain. Ainsi, QAYN incarne une citoyenneté intime régionale : safe spaces, soutien psychosocial, documentation, production de savoirs, plaidoyer. Là où l'État échoue ou persécute, elle construit une infrastructure communautaire de dignité et de survie.

AFRIQUE DE L'EST

Dans la région de l'Afrique de l'Est, un exemple important d'infrastructure du care est Ishtar MSM, basé à Nairobi, Kenya. Créée en 1997 et officiellement enregistrée comme organisation communautaire en 1999, Ishtar a d'abord émergé comme un groupe d'entraide pour travailleurs du sexe masculins, puis s'est élargi à l'ensemble des hommes ayant des rapports sexuels avec des hommes (MSM) et aux personnes trans. Ishtar MSM gère un centre de bien-être (wellness centre) qui offre des services vitaux : dépistage gratuit du VIH/SIDA et des IST, counseling, distribution de préservatifs et lubrifiants, orientation vers des soignants compétents, thérapies de santé mentale, ateliers d'éducation sexuelle, pair-éducation, etc.

En 2006, elle a contribué à la fondation de la coalition nationale GALCK (Gay and Lesbian Coalition of Kenya), élargissant son action à un plaidoyer collectif pour les droits des personnes

LGBT, la santé sexuelle et l'accès aux services.

Ces initiatives montrent qu'en dépit de l'homophobie sociale ou institutionnelle, des communautés MS M/TG organisées produisent des infrastructures de santé et de soutien. En fournissant accès à la santé, protection, espaces de socialité et éducation sexuelle, Ishtar incarne une forme de citoyenneté intime et pragmatique : un droit à la santé et à la dignité exercé par la communauté elle-même.

AFRIQUE CENTRALE ET DE LA ZONE DU SAHEL (EXEMPLES & DÉFIS)

Dans une région où les lois anti-LGBT sont souvent parmi les plus répressives, certaines organisations tentent néanmoins de bâtir des infrastructures communautaires, malgré le danger. Par exemple, bien que moins visible publiquement pour des raisons de sécurité, des collectifs informels ou semi-clandestins ou parfois des ONG enregistrées sous couvert de santé ou de VIH/sida tentent d'offrir un abri, un soutien psychosocial ou un accompagnement discret aux personnes marginalisées. L'organisation Alternative Cameroun et le réseau RITA se démarquent du lot.

Même quand la visibilité est réduite, la logique du care se manifeste : hébergement temporaire pour personnes rejetées, soutien face à l'extorsion ou aux violences, relais vers des services médicaux discrets, accompagnement moral. Ces initiatives montrent que, même dans des contextes hostiles, la communauté queer ne renonce pas à construire

des réseaux de survie et de solidarités : l'infrastructure du care devient clandestine ou semi-clandestine, mais elle existe.

AFRIQUE AUSTRALE

Dans la région sud-africaine et australe, l'organisation Gays and Lesbians of Zimbabwe (GALZ), fondée en 1990 à Harare, illustre depuis plus de trois décennies comment structurer une infrastructure de care et de droits dans un contexte hostile. Dès ses débuts comme petit groupe d'entraide, GALZ a mis en place des services de soutien, de counselling, de santé, de réseau social, puis des resource centres, des programmes de sensibilisation au VIH/sida, des groupes de soutien pour personnes séropositives, un réseau d'entraide communautaire et des actions de plaidoyer national et régional.

En 1995, lors de sa participation à la Zimbabwe International Book Fair, GALZ a subi un recul politique violent : le gouvernement l'a expulsée, déclenchant une vague de répression, mais aussi un signal fort pour la première fois, l'existence d'une organisation LGBTI était rendue visible publiquement.

Malgré les persécutions, GALZ a survécu et élargi son action : à ce jour, elle gère plusieurs centres de ressources dans tout le pays, offre des services de counseling psychologique, de santé sexuelle, de soutien aux personnes vulnérables, d'assistance aux victimes de violences, et mène des campagnes d'éducation et de plaidoyer pour l'égalité et les droits civiques.

Plus encore, GALZ s'est engagée sur le plan régional : en 2004, elle a contribué à la fondation de la coalition continentale All Africa Rights Initiative (AARI), réunissant de nombreuses organisations LGBTI à travers 17 pays africains ce qui témoigne d'une ambition non seulement locale mais pan-africaine. Ainsi GALZ illustre la longévité et la capacité d'adaptation des infrastructures du care queer : de l'entraide de survie à l'organisation structurée, avec services, resource centres, plaidoyer, solidarité, mémoire collective.

Au-delà des organisations nationales, des coalitions transnationales jouent un rôle clé dans la consolidation et la diffusion des infrastructures du care, en mutualisant ressources, expertises et soutien.

Collectivement, ces infrastructures incarnent une citoyenneté alternative : non fondée sur des droits reconnus par l'État, mais sur l'existence concrète, sur l'entraide, sur la solidarité, sur le soin mutuel. Elles réfutent la marginalisation institutionnelle et construisent des formes de vie durables, dignes, collectives, malgré la violence, la répression ou l'hostilité.

Ainsi, la "citoyenneté intime" s'incarne non dans la reconnaissance juridique, mais dans la pratique quotidienne, dans les safe spaces, les cliniques, les resource centres, les réseaux de solidarité, dans les archives de vécu. Ces infrastructures du care sont autant d'actes politiques, de résistance et de construction d'un avenir collectif.

c. Résister par le corps : expression, performance et réappropriation

Dans de nombreuses sociétés africaines, les normes de genre et de sexualité restent marquées par l'héritage colonial, les réformes missionnaires et les législations postcoloniales. Ces normes produisent une discipline du corps qui vise à assigner chaque individu à une identité stable, lisible, conforme. Dans un tel contexte, les personnes queer se heurtent à des structures sociales qui tentent de « rendre impossible certains modes d'être », comme l'écrit Judith Butler dans *Bodies That Matter* (1993, 2) : « Not all bodies matter in the same way; some are denied the very conditions of appearance. » Cette inégalité fondamentale crée un champ politique où la visibilité corporelle devient un acte de résistance.

La pensée d'Achille Mbembe éclaire également ce phénomène. Dans *Critique de la raison nègre* (2013, 179), il souligne que le corps africain a longtemps été « le site privilégié où se sont jouées les technologies du pouvoir, du dressage et du contrôle ». Ce rappel permet de comprendre pourquoi les performances queer (danse, maquillage, mode, voguing, drag) agissent comme une subversion directe de ces technologies : elles réintroduisent du jeu, du mouvement, de l'ambiguïté dans un espace historiquement contraint.

Ces pratiques artistiques, corporelles et esthétiques constituent donc une manière de « faire corps autrement », de montrer que, pour reprendre une autre formule de Butler (*Gender Trouble*, 1990, 191), « le genre est une stylisation du corps, un ensemble d'actes répétés dans le temps ». En transformant ces actes, en les déplaçant, en les

exagérant, en les hybridant, les artistes queer du continent produisent de nouvelles formes d'africanité, décolonisées, multiples, indisciplinées.

C'est dans cette perspective que les pratiques corporelles queer à travers le continent africain doivent être comprises : comme des gestes politiques, des signes esthétiques, des stratégies de survie, mais aussi comme des arts du possible. Afin de rendre visibles ces dynamiques, les sections qui suivent présentent une analyse régionale des scènes queer contemporaines en Afrique de l'Ouest, centrale, australe et orientale, en soulignant pour chaque région les pratiques corporelles, les événements, les artistes et les communautés qui réinventent aujourd'hui les modes d'être et de bouger.

EN AFRIQUE DE L'OUEST

Au Ghana, l'artiste Va-Bene Elikem Fiatsi, connu sous le nom de "crazinist artist", utilise son propre corps comme un outil politique. Depuis 2017, il présente des performances où le genre est volontairement flou, instable, surprenant. Dans *Rituals of Becoming* (2018), son corps devient un espace de transformation permanente, une manière de dire que personne ne peut décider à sa place ce qu'il doit être.

Au Nigeria, le collectif House of Bastet pousse encore plus loin l'idée de créer des espaces de liberté. Depuis 2018, il organise à Lagos des soirées de voguing où les jeunes queer apprennent à bouger, à poser, à défiler. En 2022, un "Kiki Ball" a été filmé et partagé en ligne, montrant une énergie vibrante, joyeuse, radicale dans un pays où les identités

queer sont fortement stigmatisées.

Au Sénégal, le festival Dakar Queer, lancé en 2021, ouvre une scène publique pour la danse, le drag et le maquillage queer. Ce festival fonctionne comme un souffle d'air : il permet de rendre visibles des corps qui, d'habitude, doivent se cacher pour éviter les violences.

Les soirées "Miss Kibibi" organisée par Arc-en-ciel Plus en Côte d'Ivoire, et les soirées glamours de reconnaissance queer au Bénin sont classées dans cette même mouvance.

EN AFRIQUE CENTRALE

À Douala, au Cameroun, des espaces alternatifs se sont développés depuis 2019. Lors du Dîner en Blanc Off, des danseurs queer se réapproprient les chorégraphies urbaines et y ajoutent des gestes venus du voguing. Ces événements transforment un espace mondain en terrain de liberté corporelle, parfois discrète mais toujours résistante.

En République Démocratique du Congo (RDC), le collectif Femme Noire explore la manière dont le corps peut raconter une histoire. Leur exposition-performance Corps Bruyants, créée à Kinshasa en 2022, mélange maquillage futuriste, mode queer et chorégraphies qui questionnent directement la norme. Ici, le corps de chacun devient un manifeste visuel.

EN AFRIQUE AUSTRALE

En Afrique du Sud, Johannesburg est devenue l'un des centres les plus dynamiques de la culture ballroom du continent. Depuis 2018, les Vogue Nights

Jozi offrent un espace où drag queens, danseurs non binaires et créateurs queer peuvent défiler et performer sans peur. Ces soirées sont des lieux de fête, mais aussi des lieux de résistance.

En Namibie, Drag Night Windhoek créé en 2017, propose une scène à des drag performers qui mélangent références culturelles locales et mode queer internationale. L'édition DNW Pride de 2021 a mis en avant des tenues hybrides qui racontent une autre manière d'être namibien-ne.

Au Zimbabwe, lors du festival Mitambo, la pièce ReMembering the Body (2022) utilise la danse contemporaine pour interroger ce que signifie être queer dans un pays encore marqué par les normes coloniales. Le corps devient un espace de mémoire et de réinvention.

EN AFRIQUE DE L'EST

À Nairobi, les soirées **Strictly Silk**, organisées depuis 2019, proposent un espace où les femmes et les personnes queer peuvent danser librement. L'ambiance y est plus douce, plus intime : l'objectif est de créer un lieu où l'on peut respirer sans se sentir surveillé. Des ateliers de voguing, organisés dès 2018, ont également formé une nouvelle génération de danseurs et danseuses queer.

En Ouganda, un pays particulièrement hostile, certains artistes queer ont choisi la vidéoperformance. Depuis 2019, des œuvres comme **Outed Bodies** circulent discrètement en ligne. Elles montrent des corps en mouvement, souvent masqués ou floutés, mais profondément déterminés à exister malgré la violence.

À travers ces différentes régions du continent, une même réalité apparaît : le corps, lorsqu'il est queer, devient un terrain de lutte, de création et de liberté. Par la danse, le voguing, la mode, les performances artistiques, le drag ou le maquillage, des milliers de personnes bricolent des espaces où elles peuvent respirer, rêver et exister.

Ces pratiques corporelles ne sont pas seulement esthétiques. Elles produisent une mémoire collective, construisent des communautés de soutien, défient les normes coloniales et postcoloniales, et ouvrent des voies nouvelles pour imaginer ce que peut être la liberté. **Là où la loi ou la morale imposent la peur, les corps queer inventent la joie. Là où l'on veut effacer, ils se rendent visibles. Là où l'on veut contrôler, ils créent. La résistance par le corps devient ainsi une forme de citoyenneté intime, une manière de dire : « Nous sommes ici. Nous vivons. Nous créons notre propre monde. »**

d. Résister par la culture : storytelling, médias numériques et mémoire queer

L'espace numérique joue un rôle crucial dans la reconfiguration de la résistance queer en Afrique de l'Ouest. Dans une région marquée par la persistance de législations criminalisantes, la reproduction sociale de l'hétéronormativité coloniale, les plates-formes numériques deviennent des lieux de production symbolique, d'affirmation identitaire et de fabrication d'archives alternatives.

Cette résistance culturelle numérique agit comme une contre-hégémonie selon Gramsci, Hall, c'est-à-dire une manière de contester les récits dominants imposés par les États, les

structures religieuses, et les héritages coloniaux. Elle participe également à ce qu'Achille Mbembe nomme des « technologies politiques de survie », où la visibilité contrôlée devient un outil d'existence dans des environnements hostiles.

d.1- Reconfigurer les narrations : Déconstruire la théorie de l'importation et reconstruire une mémoire queers africaine

L'histoire des identités queer en Afrique précoloniale se présente aujourd'hui comme un puzzle dont de nombreuses pièces ont été arrachées ou dispersées. Ces sociétés, fondées majoritairement sur des traditions orales, transmettaient leurs savoirs à travers les rituels, les chants, les récits initiatiques et les mémoires lignagères. Lorsque les puissances coloniales ont introduit une structure écrite imposée, ces formes vivantes de transmission ont été déstabilisées. Ce qui concerne les genres non conformes, les rôles androgynes, les pratiques sexuelles alternatives ou les figures liminales a souvent disparu, non pas par hasard, mais à cause d'un processus de marginalisation méthodique.

Aujourd'hui, une nouvelle génération d'Africaine instruite refuse cet effacement. Conscients que leur mémoire a été fragmentée, ils et elles entreprennent de réécrire leur histoire, non pas telle qu'on l'a racontée à leur place, mais telle qu'elle a été vécue et telle qu'elle doit se transmettre. C'est autour des livres, des récits autobiographiques, des essais, de la fiction, de la poésie, de l'érotisme, des études sociologiques, des archives numériques, des plateformes participatives que se déploie cette

résistance intellectuelle et culturelle. La reconfiguration narrative devient alors un acte de souveraineté culturelle. Elle consiste à reprendre le contrôle de la mémoire, à défaire l'hétérocolonialité qui a systématiquement reconfiguré les sexualités africaines, et à restituer aux personnes queer la place qu'elles ont toujours occupée dans les sociétés du continent. Dans ce mouvement, les écrivains, chercheurs, journalistes, artistes et militants africains jouent un rôle déterminant : ce sont eux qui, par leurs œuvres, installent une contre-histoire, une contre-archivage, un contre-récit qui défait la fiction coloniale et postcoloniale de « l'Afrique hétérosexuelle ».

L'une des œuvres majeures dans la reconstruction du narratif queer en Afrique centrale est publiée en 2006. Dans « L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours » Charles Gueboguo analyse la manière dont la rhétorique de « l'homosexualité importée » a été fabriquée, instrumentalisée et utilisée pour légitimer des politiques d'exclusion. Son travail repose sur une déconstruction méthodique des discours coloniaux et postcoloniaux qui ont façonné la perception contemporaine des sexualités non normatives. En repositionnant l'homosexualité dans une continuité historique africaine, l'ouvrage redonne à la mémoire queer une profondeur qui avait été niée.

Gueboguo démontre que les sociétés d'Afrique centrale ont longtemps hébergé une diversité de pratiques et de rôles de genre, mais que ces réalités furent effacées par les missions, les administrations et les nationalismes. À côté de son compatriote, le récent ouvrage « Afroqueer » de Fabrice

Nguena paru en 2024 contribuera lui aussi à réinventer le regard. Un texte qui explore les identités queer à partir d'ancrages spécifiquement africains et qui refuse de les enfermer dans des modèles occidentaux d'analyse.

L'ouvrage met en lumière les itinéraires affectifs, sociaux et politiques des personnes queer vivant dans les milieux urbains africains. Nguena insiste sur leur inventivité et leur capacité à créer du sens dans des environnements hostiles. Avec une écriture à la fois analytique et sensible, il propose une nouvelle grammaire du vécu queer africain, une grammaire qui refuse la victimisation permanente et met l'accent sur la créativité, la solidarité et les formes locales de résistance.

L'Afrique de l'Ouest connaît lui un tournant décisif grâce à l'essor des écrivains et des archivistes numériques qui redonnent vie à des fragments oubliés. En 2018, la publication de « We Exist » par QAYN marque un jalon essentiel dans la documentation des vies queer ouest-africaines. Le rapport démontre que les identités de genre variées et les sexualités fluides ne sont ni marginales ni récentes, mais inscrites dans les mémoires orales et les pratiques culturelles. Il atteste d'une continuité longtemps occultée par la colonisation et par les mouvements de moralisation post-indépendance.

La littérature ouest-africaine contemporaine, portée par des auteur-riche-s comme Chinelo Okparanta (2015, *Under the Udala Trees*), Unoma Azuah (2005, *Sky-High Flames*) ou encore Akwaeke Emezi (2018, *Freshwater*), Emma Onekekou (2021) et Lady S (2023) explore avec audace les identités queer au croisement

de la tradition, de la spiritualité, de la modernité et de l'érotisme. Leurs personnages naviguent entre les exigences sociales et la quête de soi, révélant la multiplicité des expériences queer dans la région. Toutes ces œuvres constituent des pièces essentielles dans la reconstruction d'un imaginaire où les corps queer ouest-africains cessent enfin d'être des ombres pour devenir des sujets.

L'Afrique australe rejoint la mouvance avec la production au cours des dernières décennies d'une littérature queer particulièrement dense. En 2001 paraît "The Quiet Violence of Dreams" de K. Sello Duiker, texte fondamental qui explore la psyché d'un jeune homme cherchant à concilier son identité, ses désirs et les violences intimes d'une société profondément marquée par les normes patriarcales. En 2017, Koleka Putuma publie *Collective Amnesia*, une œuvre poétique majeure où les frontières entre mémoire coloniale, traumatismes familiaux et désir queer se superposent. La poésie devient un espace où les silences de l'histoire se fissurent pour laisser apparaître des réalités longtemps occultées.

Ces écrivains révèlent des identités queer ancrées dans l'histoire sud-africaine, traversées par l'héritage de l'apartheid, mais aussi nourries par les cosmologies africaines et les résistances quotidiennes. Leurs œuvres contribuent à situer l'expérience queer dans un espace où le politique et l'intime ne peuvent être séparés.

La région nord-africaine ne sera pas en reste ; elle aussi produira une littérature queer remarquable, bien que souvent moins visible. En 2017 paraît "Guapa" de Saleem Haddad, un

roman qui explore les contradictions d'un monde arabe où le désir queer se heurte à la violence politique, au conservatisme social et aux effets des révolutions avortées. Les écrivainEs nord-africainEs, souvent publiés dans la diaspora mais profondément attachés à leurs héritages culturels, élaborent des narratifs qui articulent sexualité, religion et conscience politique. Leurs textes reconfigurent l'espace littéraire arabe en y introduisant des voix que l'historiographie officielle avait tenues en silence.

La reconfiguration des narratifs queer en Afrique se réalise aujourd'hui à travers un ensemble de textes qui forment une véritable cartographie littéraire du continent. Les écrivains africains, francophones, anglophones et arabophones, œuvrent à reconstruire une mémoire brisée, à corriger des siècles de falsification, et à inscrire les identités queer dans l'histoire longue de leurs sociétés. Leur écriture n'est pas seulement esthétique ; elle est politique, archivistique et profondément réparatrice. Ensemble, ces œuvres dessinent un continent qui refuse désormais d'être raconté par d'autres et qui affirme que ses histoires, ses corps et ses désirs appartiennent à ses enfants.

d.2- Le storytelling numérique comme pratique politique de visibilité: Micro-histoires, quotidienneté et renégociation du regard social

Le storytelling numérique queer en Afrique peut être analysé comme une technologie politique de visibilité contrôlée, c'est-à-dire comme une pratique par laquelle des sujets historiquement marginalisés s'approprient les outils médiatiques

pour produire eux-mêmes les conditions de leur représentation. Cette lecture s'inscrit dans le prolongement des travaux de Judith Butler (1990) sur la performativité, qui montrent que l'identité se constitue dans et par des actes répétés, ainsi que dans l'analyse d'Achille Mbembe (2001) sur les corps, la souveraineté et les formes contemporaines de subjectivation politique.

Dans des contextes où les médias dominants représentent encore fréquemment les personnes queer comme des figures criminelles, immorales ou étrangères à la nation, le fait de raconter sa propre vie devient un acte de résistance politique qui renégocie activement le regard social. Les recherches récentes sur l'activisme numérique queer en Afrique montrent que les réseaux sociaux – notamment TikTok, Instagram, Facebook et Twitter/X – constituent aujourd'hui des espaces centraux de mobilisation, d'éducation et de solidarité communautaire. Le rapport du Centre for Minority Rights and Strategic Litigation (2025) souligne que ces plateformes permettent aux personnes queer de contourner les médias traditionnels, de produire des récits alternatifs et de toucher directement des publics jeunes, souvent absents des canaux militants classiques.

Cette visibilité est dite « contrôlée » en ce qu'elle repose sur des stratégies fines d'auto-exposition, adaptées à des contextes de forte répression sociale et juridique.

L'une des stratégies les plus puissantes identifiées dans ces pratiques est celle de la banalité revendiquée. Plutôt que de se présenter uniquement comme des sujets politiques en

lutte, de nombreux créateurs queer africains documentent des moments ordinaires de leur existence : scènes de couple, gestes d'affection, routines quotidiennes, moments de joie. Cette mise en récit du quotidien agit comme un puissant mécanisme de réhumanisation. Elle permet de substituer aux imaginaires médiatiques de la déviance ou de la menace une image de normalité sociale, affective et relationnelle.

Cette dynamique est particulièrement bien documentée en Afrique australe. Une enquête menée par NewsDay Zimbabwe (2024) et reprise par MambaOnline (2024) analyse l'usage de TikTok par des créateurs queer zimbabwéens tels que Prosexy, Mamo ou Tatelicious. Ces créateurs publient des vidéos montrant des moments de vie ordinaires (promenades en couple, gestes d'affection, choix vestimentaires, références culturelles locales) souvent accompagnées de symboles nationaux comme le drapeau zimbabwéen. Ce choix visuel et narratif vise explicitement à contester l'idée selon laquelle l'homosexualité serait incompatible avec l'identité nationale. En montrant que l'amour queer existe au cœur même du quotidien africain, ces micro-histoires déplacent la frontière du dicible et redéfinissent les contours de l'appartenance sociale.

Au-delà de cette visibilité normalisante, le storytelling numérique queer constitue également un espace structuré de contre-discours éducatif. De nombreux créateurs et plateformes produisent des contenus courts et accessibles qui déconstruisent les principaux registres argumentatifs de l'homophobie : lectures religieuses littéralistes, discours

pseudo-scientifiques et rhétoriques culturalistes. Cette stratégie s'inscrit dans une tradition d'éducation populaire numérique, parfois qualifiée d'éducatif, qui combine pédagogie, humour et formats adaptés aux logiques algorithmiques des réseaux sociaux.

Cette fonction éducative a été observée et documentée dans plusieurs contextes africains et diasporiques. Le rapport du Centre for Minority Rights and Strategic Litigation (2025) montre que les plateformes numériques sont fréquemment utilisées pour expliquer les droits fondamentaux, déconstruire les mythes sur l'homosexualité et diffuser des connaissances juridiques et sanitaires auprès de publics marginalisés.

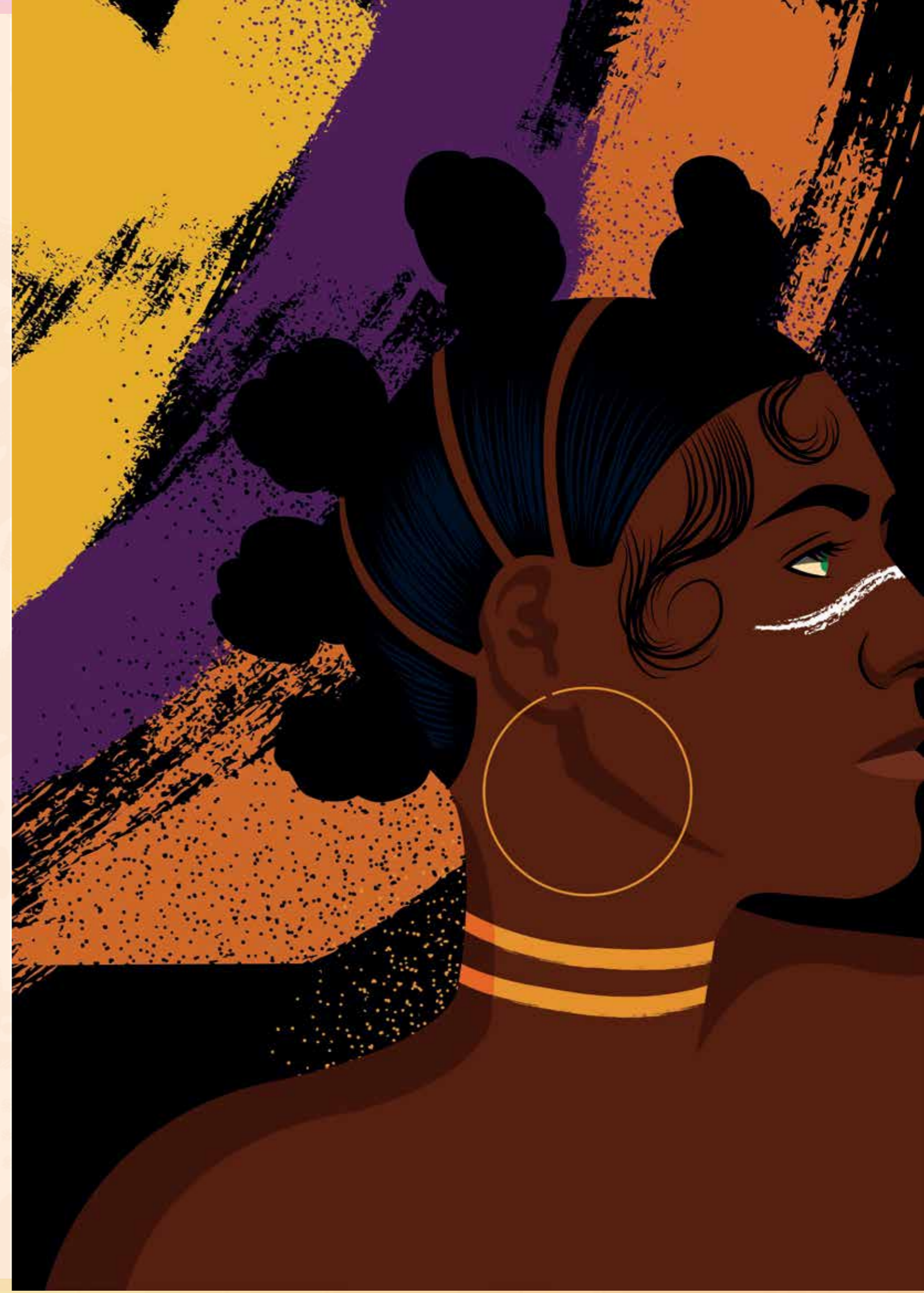
Ce travail de déconstruction s'inscrit dans ce que Michel Foucault (1969) qualifiait d'«archéologie du savoir» : une mise au jour des conditions historiques et discursives qui rendent certaines vérités dominantes et d'autres illégitimes.

Enfin, le storytelling numérique queer ne se limite pas à la production de contenus visibles ; il s'inscrit dans des écosystèmes interactifs qui fonctionnent comme de véritables espaces communautaires. Les commentaires, les messages privés, les lives et les partages constituent des lieux d'échange de savoirs expérientiels essentiels à la survie. Des études menées sur l'activisme numérique queer en Afrique

de l'Ouest montrent que Facebook et Twitter/X servent régulièrement de plateformes de soutien informel, où circulent des informations pratiques sur les soins de santé, l'assistance juridique et les réseaux sûrs (Broqua 2016 ; CMRSL 2025).

Dans des contextes où les familles biologiques et les institutions étatiques échouent souvent à protéger les personnes queer, ces espaces numériques deviennent des formes alternatives de parenté et de solidarité, jouant un rôle crucial dans la prévention de l'isolement, de la détresse psychologique et de la violence. Le storytelling numérique apparaît ainsi non seulement comme une pratique de visibilité, mais comme une infrastructure affective et politique qui soutient des existences rendues précaires par l'ordre social dominant.

En définitive, le storytelling numérique queer en Afrique ne relève ni de l'anecdotique ni du simple témoignage individuel. Il constitue une pratique politique à part entière, par laquelle des sujets historiquement marginalisés reprennent le contrôle de leur image, produisent des contre-archives du quotidien et participent activement à la transformation des imaginaires sociaux. En articulant banalité, pédagogie et interaction communautaire, ces récits numériques contribuent à redéfinir les conditions mêmes de la reconnaissance et de la citoyenneté queer sur le continent africain





CONCLUSION PARTIE III

En définitive, les résistances queers africaines ne sont ni importées ni improvisées. Elles avancent par détours, par ruses, parfois à voix basse, parfois en éclats, toujours avec une remarquable capacité à transformer la contrainte en espace d'invention. Si ce chapitre a montré le poids des conséquences (répression, pathologisation, disqualification), il rappelle aussi une évidence trop souvent oubliée : les personnes queers africaines n'ont jamais attendu d'être autorisées pour exister. Elles ont simplement appris, très tôt, à résister avec élégance.

CHAPITRE V RECOMMANDATIONS



Les recommandations qui suivent ne viennent pas dire “voici ce que vous devez penser”. Elles disent plutôt : voici ce que l'histoire murmure quand on prend le temps de l'écouter. À chacun, ensuite, de voir s'il préfère continuer à croire que tout cela est tombé du ciel occidental... ou s'il a envie, lui aussi, de remonter le fil. Puis elles continuent à nous dire “maintenant qu'on sait qu'on a toujours été là, tozalaki, et qu'on a des rôles, quelle est la suite”.

1. Soutenir la réappropriation communautaire des héritages queer africains

Cette étude constitue une base exploratoire appelant à des recherches communautaires approfondies, conduites depuis l'intérieur des contextes culturels africains. Il est recommandé d'encourager la documentation participative menée par des activistes, chercheur-e-s communautaires et détenteur-ric-e-s de savoirs locaux afin de cartographier en profondeur les expressions historiques et traditionnelles des identités de genre et sexualités plurielles propres aux différentes sociétés africaines.

La production d'un dictionnaire panafricain des identités queer traditionnelles ou d'un atlas des vécus historiques queer africains représenterait un outil stratégique majeur pour la transmission, le plaidoyer et la légitimation historique des communautés.

2. Réinvestir le débat public autour des « valeurs africaines »

Les discours contemporains mobilisant les « valeurs africaines » comme argument d'exclusion nécessitent une réponse structurée fondée sur les savoirs historiques et anthropologiques africains. Les organisations communautaires sont encouragées à investir activement les espaces panafricanistes, académiques, culturels et médiatiques afin de démontrer, sources à l'appui, la présence historique de systèmes de genre pluriels et de relations affectives diverses dans les sociétés africaines précoloniales.

Ce repositionnement discursif vise à transformer les cadres narratifs dominants et à réinscrire les identités queer dans les continuités culturelles africaines plutôt que dans une supposée extériorité occidentale.

3. Renforcer les stratégies communautaires de protection et d'autonomie sociale

Dans des environnements juridiques et sociaux contraignants, il est recommandé de valoriser les stratégies locales déjà mobilisées par les communautés pour sécuriser les relations et les moyens de subsistance.

Cela inclut notamment :

- la relecture contemporaine de pactes sociaux ou symboliques entre personnes de même sexe présents dans certaines traditions ;

- l'utilisation proactive d'outils juridiques existants (testaments, procurations, arrangements patrimoniaux) pour protéger les partenaires lors des héritages;
- Le recours à des formes socialement acceptées de relations publiques lorsque celles-ci constituent des mécanismes de sécurité.

Ces pratiques doivent être reconnues comme des stratégies d'adaptation légitimes et comme des formes de résistance quotidienne.

4. Consolider les réseaux communautaires et les économies de solidarité

Le renforcement des réseaux informels et formels demeure une priorité stratégique. Il est recommandé de soutenir la mise en place de mécanismes de reconnaissance mutuelle, d'entraide économique et de solidarité communautaire capables de répondre aux vulnérabilités structurelles vécues par les personnes queer.

Le développement de réseaux panafricains interconnectés favorise la circulation des ressources, des savoirs et des stratégies de survie collective dans un contexte actuel hostile.

5. Encourager l'émergence de corps professionnels queer et de leadership sectoriel

Afin de transformer durablement les institutions sociales, il est recommandé de soutenir l'organisation de collectifs

professionnels queer dans divers secteurs : droit, santé, spiritualité, arts, économie, éducation et action sociale.

Ces espaces professionnels permettent :

- la production de savoirs situés ;
- la contestation des pratiques institutionnelles discriminatoires ;
- la réactivation symbolique de rôles sociaux historiquement occupés par des identités de genre plurielles dans plusieurs sociétés africaines.

Le renforcement de leaderships queer sectoriels constitue un levier central de transformation structurelle.

6. Développer des agendas communautaires ancrés dans les réalités locales

Bien que les dynamiques internationales aient contribué à l'émergence de nombreux mouvements, la dépendance aux cadres programmatiques globaux peut limiter la pertinence locale des interventions.

Il est recommandé d'encourager l'élaboration d'agendas militants définis prioritairement par les communautés africaines elles-mêmes, en fonction de leurs contextes sociopolitiques, linguistiques et culturels.

Cela peut impliquer une adaptation stratégique des terminologies identitaires globalisées afin de favoriser la compréhension sociale et l'appropriation locale. L'objectif n'est pas une rupture avec les solidarités internationales, mais la construction d'un activisme africain autonome, enraciné et durable.

CONCLUSION



«I cherish and hold on to my multiple identities because it gives me the freedom to pursue my multiple interests and allows me to be who I want to be.»

Quand Nana Darkoa Sekyiamah (2021. *The Sex Lives of African Women*. London) écrit ça, on l'imagine presque sourire, respirer une fraîcheur de liberté et de pluralité. Voilà, une qui a compris qu'on n'est pas obligé de choisir un seul costume pour traverser la vie. On peut être plusieurs à la fois. Et non seulement c'est possible, mais c'est joyeux. Être multiple, ce n'est pas être confus : c'est être vaste.

Pourtant, entre cette phrase qui respire l'air frais et ce qu'on entend parfois aujourd'hui sur le continent à propos des personnes queer, il y a comme un courant d'air froid. On nous dit que ces identités seraient « importées », « contre la culture », presque arrivées par bateau, dans des cartons estampillés "Occident". L'étude dont il est question ici n'a pas voulu jouer au tribunal. Elle a préféré faire quelque chose de plus simple, et de plus dangereux : aller regarder dans les tiroirs de la mémoire. Et là, surprise. Les tiroirs ne sont pas vides.

« There is a rich tradition of feminism in Africa that must be documented and made visible. » Cette phrase, portée par Hakima Abbas (2014 *Feminisms in Africa*. Dakar: CODESRIA) sonne comme un rappel à l'ordre... mais un rappel doux, presque complice. Comme si elle nous disait : "Arrêtez deux minutes de répéter ce qu'on vous a appris à l'école coloniale. Allez voir par vous-mêmes. Les preuves sont là. Elles attendent qu'on ouvre les yeux." Alors on a écouté les griots, ces bibliothèques qui marchent. On a relu les chroniques des cours royales. On a regardé du côté des rituels, des sociétés initiatiques, des fonctions spirituelles. On a écouté les tiktok de leurs

descendances. On a approché les personnes concernées. Et là, des silhouettes apparaissent. Des personnes qui ne rentraient pas sagement dans les petites cases binaires d'aujourd'hui. Des gens dont le genre ou le désir ne suivait pas le manuel distribué bien plus tard par l'administration coloniale. Et ces personnes n'étaient ni effacées ni honteuses. Elles avaient des noms. Des rôles. Parfois même des fonctions si spécifiques que personne d'autre ne pouvait les remplacer. Autant dire qu'elles n'étaient pas des "erreurs du système" : elles faisaient partie du système.

Puis quelque chose s'est produit. Une grande mise à jour forcée du logiciel social. De nouvelles lois. De nouvelles bibles. De nouvelles écoles. Avec de nouveaux mots pour dire l'ancien monde, des mots chargés de soupçon. Ce qui était une fonction est devenu une faute. Ce qui était une place est devenu un problème. Ce qui avait un nom est devenu imprononçable. Pas parce que cela n'existait plus, mais parce que cela dérangeait désormais l'ordre importé.

Ce travail n'a pas cherché à jouer les procureurs ni les prophètes. Il a simplement remonté le fil, doucement, patiemment, comme on tire un fil de lumière dans une pièce restée trop longtemps dans le noir. Et au bout du fil, on trouve des mots anciens, dans des langues africaines diverses, qui disent autre chose que la honte. Des mots qui nomment des places, des rôles, des présences. Des mots qui ne jugent pas : ils reconnaissent.

Alors, comprendre l'histoire permet de nuancer certaines affirmations trop rapides. Car ces réalités ne sont pas nouvelles. Elles ne sont pas étrangères. Ce qui est nouveau, c'est la manière dont nous les nommons, les classons, et parfois les jugeons.

I. Philosophie africaine et théorie politique Eboussi Boulaga, Fabien. La Crise du Muntu. Paris : Présence Africaine, 1977. Eboussi Boulaga, Fabien. Christianisme sans fétiche : Révélation et domination. Paris : Présence Africaine, 1981.

Gyekye, Kwame. An Essay on African Philosophical Thought : The Akan Conceptual Scheme. Cambridge : Cambridge University Press, 1987 ; rééd. Philadelphia : Temple University Press, 1995.

Gyekye, Kwame. Tradition and Modernity : Philosophical Reflections on the African Experience. Oxford : Oxford University Press, 1997.

Kagame, Alexis. La Philosophie bantu-rwandaise de l'être. Bruxelles : Académie royale des sciences coloniales, 1956.

Ki-Zerbo, Joseph. À quand l'Afrique ? Paris : Éditions Philippe Rey, 2003.

Mbembe, Achille. De la postcolonie. Paris : Karthala, 2000.

Mbembe, Achille. Critique de la raison nègre. Paris : La Découverte, 2013.

Mudimbe, V. Y. The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge. Bloomington : Indiana University Press, 1988.

Quijano, Aníbal. « Coloniality and Modernity/Rationality. » Cultural Studies 21, nos 2-3 (2007) : 168-178.

Tempels, Placide. La Philosophie bantoue. Paris : Présence Africaine, 1945.

II. Histoire africaine et études culturelles

Appiah, Kwame Anthony. The Lies That Bind : Rethinking Identity. New York : Liveright, 2018.

Diop, Cheikh Anta. Nations nègres et culture : De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui. Paris : Présence Africaine, 1954.

Glissant, Édouard. Le Discours antillais. Paris : Seuil, 1981.

Hall, Stuart. « Cultural Identity and Diaspora. » Dans Identity : Community, Culture, Difference, sous la direction de Jonathan Rutherford, 222-237. London : Lawrence & Wishart, 1990.

Miller, Joseph C. The African Past Speaks. Folkestone : Dawson, 1980.

Ndaywel è Nziem, Isidore. Histoire générale du Congo : de l'héritage ancien à la République démocratique. Louvain-la-Neuve / Paris : Duculot, 1998.

Niane, Djibril Tamsir. Soundjata ou l'épopée mandingue. Paris : Présence Africaine, 1960.

Reefe, Thomas Q. The Rainbow and the Kings : A History of the Luba Empire to 1891. Berkeley : University of California Press, 1981.

Sweet, James H. Recreating Africa : Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770. Chapel Hill : University of North Carolina Press, 2003.

Vansina, Jan. Oral Tradition as History. Madison : University of Wisconsin Press, 1985.

III. Anthropologie et sociologie africaines

Amadiume, Ifi. Male Daughters, Female Husbands : Gender and Sex in an African Society. London : Zed Press, 1987.

Basden, George Thomas. Among the Ibos of Nigeria. London : Seeley, Service & Co., 1921.

Bourdillon, M. F. C. The Shona Peoples. Gwelo : Mambo Press, 1976.

Diop, Birago. Leurres et Lueurs. Paris : Présence Africaine, 1960.

Diop, Abdoulaye Bara. La Société wolof : tradition et changement.

Paris : Karthala, 1981.

Driberg, Jack Herbert. The Lango : A Nilotic Tribe of Uganda. London : T. Fisher Unwin, 1923.

Durkheim, Émile. Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Paris : Alcan, 1912.

Evans-Pritchard, E. E. Nuer Religion. Oxford : Clarendon Press, 1956.

Fortes, Meyer. Kinship and the Social Order : The Legacy of Lewis Henry Morgan. Chicago : Aldine, 1969.

Fu-Kiaù, Kimbwandende Kia Bunseki. Le Mukongo et le Monde qui l'Entourait. Kinshasa : Office National de la Recherche et du Développement, 1969.

Fu-Kiaù, Kimbwandende Kia Bunseki. African Cosmology of the Bantu-Kongo : Tying the Spiritual Knot. New York : Athelia Henrietta Press, 2001.

Griaule, Marcel, et Germaine Dieterlen. Le Renard pâle. Paris : Institut d'Ethnologie, 1965.

Hampâté Bâ, Amadou. Aspects de la civilisation africaine. Paris : Présence Africaine, 1972.

Hampâté Bâ, Amadou. Amkoullel, l'enfant peul. Arles : Actes Sud, 1991.

Hampâté Bâ, Amadou, et Germaine Dieterlen. L'Empire peul du Macina. Dakar : IFAN, 1955.

Janzen, John M. The Quest for Therapy in Lower Zaire. Berkeley : University of California Press, 1978.

MacGaffey, Wyatt, éd. An Anthology of Kongo Religion. Lawrence : University of Kansas, 1974.

MacGaffey, Wyatt. Religion and Society in Central Africa : The BaKongo of Lower Zaire. Chicago : University of Chicago Press, 1986.

Roscoe, John. The Northern Bantu : An Account of Some Central African Tribes of the Uganda Protectorate. Cambridge : Cambridge University Press, 1915.

Turner, Victor. The Ritual Process : Structure and Anti-Structure. Chicago : Aldine Publishing, 1969.

Vincent, Jeanne-Françoise. Femmes beti entre deux mondes : Entretiens dans la forêt du Cameroun. Paris : Karthala, 2001.

IV. Religion, spiritualité et missions chrétiennes

Behrend, Heike, et Ute Luig, eds. Spirit Possession, Modernity and Power in Africa. Oxford : James Currey, 1999.

Comaroff, Jean, et John L. Comaroff. Of Revelation and Revolution. Vol. 1 : Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Chicago : University of Chicago Press, 1991.

Deharbe, Joseph, s.j. Catéchisme. Trad. française, 1851.

Gelfand, Michael. Shona Religion. Cape Town : Juta, 1962.

Kaoma, Kapya John. « African Religions and Colonial Moralities. » Harvard Divinity Bulletin, 2010.

Lan, David. Guns and Rain : Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe. London : James Currey, 1985.

Mbiti, John S. African Religions and Philosophy. London : Heinemann, 1969.

Neill, Stephen. Colonialism and Christian Missions. London : Lutterworth Press, 1966.

Prudhomme, Claude. Missions chrétiennes et colonisation. Paris : Cerf, 2004.

V. Genre, sexualité et études féministes africaines

Achebe, Nwando. The Female King of Colonial Nigeria : Ahebi Ugbabe. Bloomington : Indiana University Press, 2011.

Allen, Theodore W. The Invention of the White Race. London : Verso, 1994.

Cadigan, R. Jean. « Woman-to-Woman Marriage : Practices and Benefits in Sub-Saharan Africa. » Journal of Comparative Family Studies 29, no 1 (1998).

Matebeni, Zethu, éd. Reclaiming Afrikan : Queer Perspectives on Sexual and Gender Identities. Cape Town : Modjaji Books, 2014.

Matebeni, Zethu. « Southern Perspectives on Gender Relations and Sexualities. » African Studies Review 60, no 3 (2017) : 1-20.

Matory, J. Lorand. Sex and the Empire That Is No More. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1994.

Nkabinde, Nkunzi Zandile. Black Bull, Ancestors and Me : My Life as a Lesbian Sangoma. Johannesburg : Fanele/GALA, 2008.

Nkulu-N'Sengha, Mutombo. « Bumuntu Paradigm and Gender Justice. » Dans What Men Owe to Women, sous la direction de J. C. Raines et D. C. Maguire. Albany : SUNY Press, 2001.

Nyeck, S. N., éd. Routledge Handbook of Queer African Studies. London : Routledge, 2019.

Olupona, Jacob K. City of 201 Gods : Ilé-Ifè in Time, Space, and the Imagination. Berkeley : University of California Press, 2011.

Omolade, Nokuzola. African Spiritual Journey : Rites of Passage among the Xhosa-speaking of South Africa. 2006.

Oyèwùmí, Oyèrónkè. The Invention of Women : Making an African Sense of Western Gender Discourses. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1997.

QAYN – Queer African Youth Network. We Exist : Mapping Violence Against Queer Youth in West Africa. Accra : QAYN, 2015.

Roberts, Mary Nooter. « The King is a Woman : Shaping Power in Luba Royal Arts. » African Arts 46, no 3 (2013).

Roberts, Mary Nooter, et Allen F. Roberts. Memory : Luba Art and the Making of History. New York : Museum for African Art, 1996.

Roscoe, Will, et Stephen O. Murray, eds. Boy-Wives and Female Husbands : Studies in African Homosexualities. New York : St. Martin's Press, 1998.

Tamale, Sylvia, éd. African Sexualities : A Reader. Cape Town : Pambazuka Press, 2011.

Tamale, Sylvia. Decolonization and Afro-Feminism. Ottawa : Daraja Press, 2020.

VI. Colonialisme, droit et décolonisation African Education Commission. Education in Africa : A Study of West, South and Equatorial Africa. New York : Phelps-Stokes Fund, 1922.

Human Rights Watch. This Alien Legacy : The Origins of 'Sodomy' Laws in British Colonialism. New York : HRW, 2008.

Indian Penal Code, section 377 (Unnatural Offences). 1860.

Ngũgĩ wa Thiong'o. Decolonising the Mind : The Politics of Language in African Literature. London : Heinemann Educational Books, 1986.



Queer African Youth Network

04 BP 511 Ouagadougou 04, Burkina Faso

Tél : +226 25 37 48 29

Email : contact@qayn.org

Sites Internet : www.qayn.org

www.q-zine.org

Facebook : QAYNetwork

@QzineAfrica

Instagram : @qayncenter

@qzine_mag

Twitter : @qayn-center

@q_zine