

# Quando un fatto sociale diventa “problema sociale”. Un’analisi dell’Anti-Homosexuality Act ugandese tra religioni e *gender studies*

Alessandro Gusman  
Lia Viola

**When a social fact becomes “a social problem”:** an analysis of Uganda’s Anti-Homosexuality Act amid religions and gender studies

## Abstract

Despite international opposition, on December 2013 the Ugandan Parliament approved the Anti-Homosexuality Bill. The enactment of this Act was quickly read in the West as the symbol of a “wave of homophobia” which is supposed to shake sub-Saharan Africa. Western media are disseminating a monolithic image of a homophobic Africa that denies human rights to sexual minorities. This stereotype of a “homophobic Africa” overshadows the complexity of reality. Instead, it is imperative to consider that concerning sexual prejudices there are important differences among African countries and that the idea of a homogenous Africa is a colonial stereotype. Moreover, the Anti-Homosexuality Act is the last step of a political path, supported by some religious groups, mainly Pentecostals, which focuses on the control of human sexuality and on the reinforcement of heteronormativity and gender hierarchy. Far from being an external imposition or the result of an “irrational homophobic wave”, the Anti-Homosexuality Act could be analyzed as part of a biopolitical process led by political and religious leaders. In this paper we analyze the enactment of the Anti-Homosexuality Act in relation to a long historical process which has its roots in colonialism and which developed during the last ten years. The Ugandan identification of homosexual people as scapegoats could be seen as the result of a political will to control sexuality. In order to analyze the complexity of the phenomenon of homophobia in Uganda we avail ourselves of an interdisciplinary approach which takes into consideration both religion and gender studies.

**Keywords:** Uganda; Anti-Homosexuality Act; control of sexuality; religion and politics; moral panics

## Introduzione

La recente promulgazione in Uganda, nel febbraio 2014, dell’Anti-Homosexuality Act ha contribuito a focalizzare l’attenzione mediatica italiana ed europea sulla questione della discriminazione delle persone omosessuali in Africa sub-sahariana. Nell’immaginario occidentale l’Uganda è divenuta il simbolo della cosiddetta “omofobia africana”, rafforzando in tal modo la stereotipata opposizione dicotomica tra un’Africa negatrice dei diritti sessuali e un Occidente promotore degli stessi (Awondo, Geschiere, Reid 2012:149). L’approccio mediatico tende a semplificare eventi molto complessi non tenendo conto delle radici storiche e delle dinamiche politiche e sociali (interne ed esterne) che si intrecciano nel generare tali fenomeni discriminatori<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Il presente articolo è stato pensato dai due autori che hanno scritto insieme introduzione e conclusione. Il corpo centrale dell’articolo è stato invece diviso in tal modo: i paragrafi 1, 4, 5 e 6 sono

L'intento del presente articolo è quello di far emergere la complessità del fenomeno ponendoci in una prospettiva di lungo periodo che includa sia una riflessione sul periodo coloniale sia un'analisi degli sviluppi sociali degli ultimi anni.

L'approccio che proponiamo si modella sull'interazione tra competenze e prospettive di analisi che riteniamo complementari in funzione dell'analisi qui proposta: Alessandro Gusman conduce da circa dieci anni ricerche sul movimento pentecostale in Uganda, che comprende alcuni dei maggiori sostenitori dell'Anti-Homosexuality Act; Lia Viola ha fatto ricerca in merito all'omofobia in Kenya cercando nella storia le radici del discorso discriminatorio contemporaneo.

### **1. Il contesto della legge: la retorica della difesa dell'“africanità”**

Nel febbraio del 2014 il Presidente ugandese Yoweri Museveni ha firmato la contestata legge nota come “Anti-gay bill” (Uganda Anti-Homosexuality Act), proposta nell'ottobre del 2009 dal parlamentare David Bahati e votata a dicembre 2013 dal Parlamento, dopo un lungo percorso fatto di opposizioni internazionali e discussioni interne<sup>2</sup>.

Non si tratta della prima misura legislativa volta a limitare le libertà delle minoranze sessuali in Uganda: già il Codice penale del 1950 (durante il periodo del colonialismo inglese) e la Costituzione del 1995 contenevano misure anche detentive per comportamenti omosessuali (Cheney 2012); tuttavia, la nuova legge inasprisce queste misure arrivando a prevedere l'ergastolo per “omosessualità aggravata”<sup>3</sup>. In aggiunta a questo, l'Anti-gay bill introduce una clausola molto significativa del clima di controllo sociale che intende creare: la legge prevede infatti l'obbligo di denuncia nel caso in cui si sia a conoscenza di persone che hanno compiuto atti omosessuali, con una pena fino a 7 anni in caso contrario.

Come prevedibile, queste misure hanno portato a un'esplosione del tema “omosessualità” nel dibattito pubblico e mediatico, ben prima che la legge fosse votata in Parlamento (Mills e Vokes 2011). L'attenzione mediatica ha aperto alla possibilità di una vera e propria “caccia alle streghe”, come avvenuto con la pubblicazione di una lista corredata di foto di 100 presunti omosessuali sul “Rolling Stone” nell'ottobre del 2010<sup>4</sup>; l'uccisione dell'attivista per i diritti degli omosessuali David Kato, avvenuta il 27 gennaio 2011, è stata interpretata come risultato della tensione e stigmatizzazione creata dalle campagne mediatiche, politiche e religiose durante il periodo di discussione della legge (Ward 2013).

---

stati scritti da Alessandro Gusman mentre i paragrafi 2, 3 e 7 sono il contributo di Lia Viola.

<sup>2</sup> Il 1° agosto 2014 la Corte Costituzionale ugandese ha dichiarato nulla la legge votata in dicembre, in quanto passata senza il numero legale di parlamentari presenti alla seduta. Si veda “Uganda court annuls anti-homosexuality law”, *BBC News*, <http://www.bbc.com/news/world-africa-28605400>.

<sup>3</sup> Sono citati come casi di “omosessualità aggravata”: il compiere un atto omosessuale con un minore, un membro della famiglia o un disabile; l'avere un rapporto omosessuale non protetto con la consapevolezza del proprio stato di positività al virus dell'HIV.

<sup>4</sup> A seguito della pubblicazione di questa lista, con l'esplicito richiamo alla violenza in prima pagina (“Hang them!”), la magistratura ugandese ha disposto nel novembre del 2011 la chiusura del settimanale.

I proponenti e sostenitori della legge hanno utilizzato diversi argomenti per giustificare la necessità di questi provvedimenti rivolti contro gli omosessuali. Sinteticamente tali temi si possono riportare a due principali:

a) L'origine "straniera" e "bianca" dell'omosessualità, vista come un'importazione coloniale che è necessario contrastare<sup>5</sup>. Questo argomento si articola in due sotto-argomenti: il primo richiama alla difesa della "vera cultura africana", sostenendo che l'omosessualità non esisteva in Africa prima dell'arrivo dei bianchi (Nyanzi 2013); il secondo è che la legge è una difesa contro un atteggiamento neocoloniale dell'Occidente. Seguendo questa ultima argomentazione, l'introduzione dell'omosessualità in Africa sarebbe una sorta di complotto di alcuni gruppi che, nascondendosi sotto l'etichetta della "difesa dei diritti umani", vorrebbero imporre l'omosessualità in Africa come parte di una più ampia strategia di sottomissione del continente al dominio neo-coloniale. In queste narrative, sostenute dallo stesso Museveni in più occasioni<sup>6</sup>, la lotta contro l'omosessualità assume caratteri nazionalistici e di costruzione di un'identità africana post-coloniale.

b) Il secondo gruppo di argomenti richiama alla difesa della "famiglia tradizionale africana" eterosessuale e monogamica, e alla protezione dei figli; un evidente falso storico in un Paese in cui storicamente sono esistiti (e tuttora esistono) modi diversi di pensare e vivere la famiglia (Nyanzi 2013:953), tra cui una diffusa poligamia (Cheney 2012:86). A essere tirate in ballo, in questo caso, sono questioni relative alla riproduzione sociale, un argomento particolarmente sensibile in una società come quella ugandese che ha da sempre posto grande importanza sulla fertilità (Parikh 2005). Alcuni tra i più noti leader religiosi del Paese si sono espressi su questo tema, parlando esplicitamente di influenze esterne di gruppi liberali e di attivisti LGBT (*Lesbian, Gay, Bisexual, Transexual*), a causa dei quali i genitori non sarebbero più in grado di inculcare ai figli valori "positivi", mettendo così a repentaglio la coesione familiare e sociale (Sadgrove et al. 2012); in alcuni casi ci si è spinti al tentativo di generare il panico attorno alla possibilità che questi cambiamenti portino a "rimpiazzare la famiglia basata sul matrimonio con l'anarchia sessuale"<sup>7</sup>, o domandandosi "se diventassimo tutti gay, da dove verrebbe la prossima generazione?"<sup>8</sup>.

Paradossalmente, in questa difesa dell'africanità dall'ingerenza di forze esterne non viene mai citata, dai sostenitori della legge, l'influenza di gruppi religiosi altrettanto "esterni", in particolare nordamericani. Nel dibattito internazionale che la proposta della legge ha sollevato, molti commentatori hanno al contrario posto l'accento soprattutto sul ruolo dei gruppi evangelici statunitensi, riducendo di fatto in

---

<sup>5</sup> Studi storici e antropologici hanno dimostrato che i comportamenti omosessuali esistevano in Africa sub-sahariana ben prima che arrivassero i colonizzatori (si vedano tra gli altri: Epprecht 2004; Murray, Roscoe 1998).

<sup>6</sup> Francis Kagolo, "Museveni warns on dangers of sodomy", *New Vision*, 3 giugno 2010.

<sup>7</sup> Stephen Langa, pastore evangelico e fondatore del Family Life Network (citato in Oliver 2013: 96).

<sup>8</sup> Margaret Muhanga (membro del Parlamento), "Neo-colonialism fuels homosexuality in Africa", *New Vision*, 26 ottobre 2009.

molti casi la legge a un'imposizione dall'esterno, come prodotto della "battaglia culturale" della Right Wing americana (Kaoma 2009; Anderson 2011).

Come si vede sia i sostenitori ugandesi della legge sia i suoi critici al di fuori del Paese tendono entrambi a sostenere la natura esogena delle forze che hanno portato alla formulazione della "Anti-gay bill"; se da un lato si sostiene la necessità di elevare barriere all'imposizione di un modello di sessualità diverso da quello "tradizionale africano", dall'altro si pone in evidenza l'influenza di gruppi conservatori nordamericani. In queste ultime rappresentazioni l'Africa viene immaginata come percorsa da un'ondata di omofobia spinta da fuori e che trova in Uganda uno dei centri principali a causa del legame esistente tra alcune Chiese pentecostali ugandesi e gruppi evangelici americani<sup>9</sup>.

Ciò che invece accomuna in buona parte le due rappresentazioni è che in entrambe si rinnova l'immagine di un'Africa passiva, che subisce impotente il controllo e le imposizioni dell'esterno; un'immagine molto evidente anche nel documentario di Roger Ross Williams, *God Loves Uganda*, che ha avuto larga diffusione e che, al di là degli indubbi pregi della realizzazione, mette in scena una popolazione ugandese che si lascia pesantemente influenzare dai missionari evangelici bianchi; una visione che, se non del tutto erronea, è però lontana dalla complessità delle dinamiche che hanno portato alla diffusione della religione pentecostale nel Paese e alla proposta della legge contro l'omosessualità.

La tesi che sosteniamo in questo articolo è che, nonostante le indubbe connessioni tra il Pentecostalismo ugandese e i gruppi evangelici conservatori americani<sup>10</sup>, la campagna omofoba non sia una questione analizzabile come un evento isolato ed imposto dall'esterno, ma vada inserita in una strategia politica e religiosa di più lungo periodo di "controllo della sessualità" che ha avuto come altre manifestazioni in Uganda la "Abstinence Campaign" (Sadgrove 2007; Gusman 2009) e la campagna contro la pornografia, sfociata nella firma dell'"Anti-Pornography Act" nel febbraio del 2014.

Attraverso un'analisi di queste campagne su un periodo di quasi un decennio, e rivolgendo lo sguardo ancora più indietro, alle radici coloniali di alcuni dei concetti che vengono utilizzati nel dibattito attuale su questi temi, intendiamo ricostruire la genesi complessa delle leggi che recentemente sono state al centro dell'attenzione mediatica internazionale, e delle idee che le hanno guidate.

## **2. La colonia e la costruzione del soggetto omosessuale**

Nel tentativo di analizzare l'ondata di omofobia che ha condotto l'Uganda a promulgare l'Anti-Homosexuality Act appare importante risalire il fiume della storia

---

<sup>9</sup> Tuttavia, come ha mostrato un articolo di Ryan Thoreson (2014), i casi che vengono utilizzati per dimostrare l'esistenza di questa "ondata" omofoba sono molto differenti tra loro per dinamiche, origini e conseguenze.

<sup>10</sup> Per un approfondimento relativo alle influenze transnazionali sul controllo della moralità e della sessualità in Africa rimandiamo al libro *String Attached. AIDS and the Rise of Transnational Connections in Africa* (Beckmann, Gusman e Shroff 2014).

con il fine di comprendere i processi sociali che hanno costruito il soggetto omosessuale, definendolo come pericoloso e attribuendogli la responsabilità del presunto declino morale della società. A tal proposito è necessario non trascurare l'esistenza di un filo conduttore che lega l'Uganda ad altri paesi dell'Africa sub-sahariana in cui si possono trovare argomentazioni omofobe che presentano delle forti somiglianze con quelle elencate nel paragrafo precedente (Hoad 2007:XII; Msibi 2011). Tali similarità non devono oscurare la peculiarità del caso ugandese ma appaiono importanti da considerare per comprendere quali processi sociali e cambiamenti storici abbiano portato al radicamento di una tale rappresentazione dell'omosessualità in molti paesi del continente.

Fonti storiche ed etnografiche ci ricordano come nell'Africa sub-sahariana precoloniale vi fossero numerose forme di quella che oggi definiamo come omosessualità (vedi tra gli altri Epprecht 2004; Evans-Pritchard 1970; Murray Roscoe 1998), cioè di rapporti sessuali e affettivi tra persone dello stesso sesso biologico. È importante a tal proposito notare come il termine "omosessualità" sia emerso all'interno del contesto europeo ottocentesco e dunque non appaia totalmente sovrapponibile a realtà altre da quella che gli ha dato vita. Infatti nell'Europa ottocentesca, fortemente influenzata dalla moralità vittoriana, venne costruito il soggetto omosessuale con il fine di rafforzare l'eteronormatività. Lentamente si creò dunque l'idea che chiunque avesse rapporti sessuali con persone del proprio stesso sesso fosse portatore di una precisa identità sessuale (Weeks 1987) che lo etichettava come deviante, criminale o patologico.

Proprio in quel dato periodo storico alcuni stati europei si arrogarono il diritto di colonizzare i territori africani e di "educare", classificare e dominare le popolazioni che lì vivevano. I coloni portarono in Africa la moralità vittoriana fondata sull'eteronormatività, sull'esaltazione della riproduzione biologica e della famiglia nucleare nonché su un rigido determinismo tra sesso e genere. Eppure il panorama che gli europei trovarono nel continente era, ovviamente, dei più variegati e soprattutto i popoli che lì vivevano usavano categorie diverse da quelle dei coloni per definire il genere e i comportamenti sessuali. Questi non venivano interpretati secondo un'ideologia identitaria ma piuttosto si declinavano in relazione a diverse variabili, quali lo status sociale, l'età e il sesso (Broqua 2012:129-137).

Proprio in Uganda troviamo degli spunti interessanti per analizzare come la concettualizzazione del genere e della sessualità possa essere influenzata da diversi fattori. Per i Baganda<sup>11</sup> ancora oggi non tutti i maschi sono uomini e non tutte le femmine sono donne poiché l'identità di genere è costruita a partire dall'interrelazione tra parametri biologici, sociali e culturali e dunque la sua assegnazione non è affatto scontata (Nannyonga-Tamusuza 2009:368). Tale classificazione dei generi è notevolmente mutata in seguito ai processi storici che hanno segnato il Paese dalla prima evangelizzazione fino alla contemporaneità. Eppure, tuttora, nonostante la maggioranza della popolazione ugandese faccia riferimento alla biologia per definire il genere di una persona, all'interno della corte

---

<sup>11</sup> Popolazione di lingua bantu che abita la zona del regno del Buganda. Tale regno si trova nell'area centrale dell'odierno Uganda.

reale del Buganda esistono generi che potremmo definire come non-biologici, quali le femmine-uomini e i maschi-donne (Nannyonga-Tamusuza 2009:368). La costruzione del genere è in questo caso modellata a partire dallo status sociale e dal potere politico. Infatti per i Baganda gli uomini detengono il controllo mentre la femminilità trascina con sé i simboli della subordinazione. Proprio in base a questi principi classificatori, fortemente influenzati dalle dinamiche di potere, all'interno della corte reale del Buganda precoloniale esistevano quattro diversi generi: maschio-uomo, femmina-uomo, maschio-donna, femmina-donna. Il *Kabaka* – il re – era in assoluto “l’Uomo tra gli uomini”, colui che deteneva il controllo sulle vite e sulla sessualità di tutti i suoi sudditi. Il *Kabaka* poteva dunque scegliere il proprio partner sessuale indipendentemente dal sesso biologico poiché al suo cospetto erano tutti sudditi e dunque donne (in quanto subordinati). Infatti all'interno del contesto reale del Buganda vi è stata una nota tradizione di omosessualità (Nannyonga-Tamusuza 2009:371). La sessualità era, come in molti altri contesti, dunque legata al genere (Tamale 2011:11) e la passività o attività durante l’atto sessuale modellavano e riconfermavano l’identità di genere del soggetto e dunque la sua posizione lungo la scala del potere. Secondo lo stesso principio di attribuzione del genere le *bambejja* – le principesse – erano femmine-uomini, biologicamente donne ma categorizzate (in base al loro livello nella gerarchia sociale) come uomini. Similmente i *bakopi* – i sudditi – anche se biologicamente maschi venivano categorizzati come donne, dunque erano maschi-donne. Nel caso delle *bakopi* femmine esse erano dunque delle femmine-donne (Nannyonga-Tamusuza 2009:372). Questa gerarchizzazione sociale basata su un’interpretazione del genere attraverso la lente del potere pone una forte enfasi sul presunto dominio maschile, eppure delle forme di potere femminile (di femmine-donne), come quello della *nnamasole* – la madre del *Kabaka* – ribaltavano nella pratica il supposto potere centrale maschile (Nannyonga-Tamusuza 2009:373).

In Africa sub-sahariana troviamo molti altri casi di attribuzione del genere a partire da dati non strettamente biologici. Per esempio, lungo la costa swahili dell’Africa orientale durante la prima metà del Novecento alcuni uomini con comportamenti omosessuali (i *mashoga* o *haniti*) rinunciavano al ruolo penetrativo e supposto dominante attribuito al loro genere e volgevano verso la femminilità, adottando così un ruolo passivo durante la penetrazione anale e femminilizzando il loro aspetto fisico e i loro comportamenti (Amory 1998; Porter 1995; Solfrini 1994).

Similmente nel Sud Africa contemporaneo esistono tradizioni di “inversione di genere” legate ai casi di possessione. Si ritiene infatti che il genere del *sangoma* (guaritore tradizionale che acquisisce i poteri medici attraverso l’esperienza della possessione) si modelli non in base al sesso biologico ma in relazione al genere dello spirito che lo possiede (Nkabine 2008).

Dunque le società che i colonizzatori incontrarono lungo la loro strada lungi dall’essere prive di norme in merito alla vita sessuale presentavano una diversità tale da destabilizzare gli intenti classificatori e “civilizzatori” degli europei. Questi tentarono di spazzar via tale varietà di pratiche imponendo i principi della moralità vittoriana che categorizzava come deviante, criminale e patologico chiunque avesse comportamenti omoerotici. I coloni non solo imposero l’idea che in qualsiasi caso i

rapporti sessuali tra persone dello stesso sesso fossero impuri, immorali e socialmente pericolosi ma esportarono anche la convinzione che chiunque presentasse tali comportamenti fosse portatore di una ben definita identità: quella omosessuale. Fu così che lentamente si essenzializzò il concetto di orientamento sessuale sovrapponendosi a sistemi più fluidi in cui la sessualità poteva assumere sfaccettature differenti in relazione all'età, al ruolo sociale, al contesto culturale e alle relazioni economiche e di potere (Broqua 2012:129-137).

### **3. La strumentalizzazione politica della sessualità**

Verso la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento in Europa si diffuse la convinzione che l'omosessualità fosse un sintomo evidente del declino della civiltà e dunque gli africani ne furono considerati esenti in quanto popoli da sempre "barbari" e ignari di qualsiasi forma di civiltà (Epprecht 2008:43). Il pensiero europeo del tempo fu a tal punto investito da tale convinzione che spesso gli eclatanti e manifesti episodi di omosessualità accettata e istituzionalizzata in Africa furono interpretati come un'influenza degli arabi, a loro volta ritenuti praticanti assidui di questo "vizio" (Guardi, Vanzan 2012:9, 10). Ovviamente una tale interpretazione degli eventi era funzionale al dominio coloniale che in tal modo si ergeva a protettore della presunta moralità sessuale (Epprecht 2013:96).

Di tale strumentalizzazione della sessualità con fini di dominio il regno del Buganda è ancora una volta un esempio interessante. Infatti negli anni Ottanta dell'Ottocento i desideri di evangelizzazione dei missionari cristiani si trovarono a dar vita a dei forti attriti tra l'autorità centrale del regno e i suoi paggi reali appena convertiti alla nuova religione. La tensione aveva importanti radici all'interno degli schemi di potere (Rowe 1964) ma trovò la sua rappresentazione simbolica ancora una volta attorno al tema della sessualità e in particolare dell'omosessualità (Hamilton 2010:127-128). Il famoso brutale assassinio nel 1886 di alcuni cristiani, per lo più paggi reali, fu interpretato come motivato dal loro rifiuto di concedersi ai desideri omosessuali del *Kabaka* Mwanga. Se probabilmente quella di "sodomia" fu la categoria usata dallo stesso *Kabaka* per resistere e opporsi all'ingerenza europea e cristiana (Hoad 2007:1-20) in realtà la sequenza di fatti storici che portarono a una tale violenza hanno radici profonde nei processi di evangelizzazione e di imposizione del potere europeo in Uganda (Rowe 1964). Il fatto che la vicenda sia divenuta nota solo in relazione alla questione sessuale, trasformando le vittime in martiri della cristianità che si opposero al peccato di sodomia, e il *Kabaka* Mwanga nel "più famoso omosessuale dell'Uganda" (Hamilton 2010:127), fa capire come la questione della sessualità sia stata, e continua a essere, un comodo appiglio simbolico per demonizzare l'alterità e investire di valori di purezza e contaminazione le relazioni umane semplificandole e privandole della complessità simbolica che è spesso associata al ruolo di genere e alla pratica sessuale. Negli anni i comportamenti omosessuali presenti all'interno della corte reale del Buganda furono sempre più demonizzati e attribuiti all'influenza musulmana (Hamilton 2010:127; Hoad 2007:11; Médard 1999; Nannyonga-Tamusuza 2009:377), confermando così le simbologie di

dominio europee in cui i colonizzatori si ergevano a protettori della purezza eterosessuale africana opponendosi alla supposta perversione araba.

Lo stereotipo dell'africano eterosessuale e della sua animalesca carica erotica (Fanon 1996) ebbe tutto il tempo della colonia per iscriversi nei corpi e incidere nelle menti e l'Indipendenza degli anni Sessanta non riuscì a ribaltare tali categorie analitiche ma, piuttosto, le fece proprie attribuendogli caratteri di presunta purezza e contaminazione. Così, negli anni della postcolonia, lentamente si creò lo stereotipo secondo cui l'omosessualità è stata importata da un altrove contaminante che, superato il solo stereotipo arabo, divenne a partire dalla rivoluzione omosessuale degli anni Settanta, anche quella occidentale.

Infatti mentre molti paesi africani si liberavano dal giogo coloniale in Nord America stava lentamente nascendo il movimento di liberazione omosessuale che si sarebbe poi diffuso in tutto l'Occidente. A partire dagli anni Novanta i principi del movimento LGBT iniziarono ad essere esportati in tutto il resto del globo per via dello "spirito missionario" di molte organizzazioni LGBT che si internazionalizzarono (Massad 2007:160) con l'intento di sconfiggere l'omofobia in tutto il mondo. Ma, come nota Joseph Massad, in buona parte essi contribuirono a creare quell'omofobia che si prefiggevano di sconfiggere (Massad 2007:190). Infatti tali organizzazioni esportarono il concetto di identità omosessuale e i principi occidentali del movimento LGBT, ergendoli a presunti universali noncuranti del fatto che altre società usassero principi classificatori differenti. L'Africa non sfuggì a questo processo di creazione di un'identità gay globale (Altman 1996) supportata da cospicui finanziamenti euro-americani e dall'appoggio politico di molti stati occidentali. Non è un caso che proprio intorno agli anni Novanta molti leader di stato africani iniziarono a fare dichiarazioni omofobe (Hoad 2007:XII) in cui definivano l'omosessualità come una perversione estranea alla "cultura africana" e alla religione.

Dunque se il colonialismo e l'evangelizzazione avevano avuto il tempo sufficiente per importare la moralità vittoriana e per creare lo stereotipo dell'africano mosso da una irrefrenabile carica erotica e "naturalmente" eterosessuale, i processi postcoloniali non fecero altro che rinforzare questa convinzione creando nell'immaginario occidentale l'opposizione dicotomica tra un'Africa negatrice dei diritti delle minoranze sessuali e un'Occidente promotore degli stessi (Awondo, Geschiere, Reid 2012:149) e, al contempo, diffondendo in buona parte dell'Africa sub-sahariana il sentimento che il movimento LGBT fosse una forma di neocolonialismo desideroso di diffondere la "perversione" occidentale corrompendo l'"innata" eterosessualità africana.

#### **4. L'Uganda Anti-Homosexuality Act e il "controllo della sessualità"**

Queste riflessioni storico-antropologiche ci portano ad analizzare l'Anti-Homosexuality Act come parte di un progetto di "controllo della sessualità" in epoca postcoloniale. Per esaminare questo progetto più a fondo può essere utile partire dalla legge approvata più di recente, l'Anti-Pornography Act. Nonostante questa misura legislativa abbia ufficialmente come obiettivo la limitazione delle violenze sessuali,

essa contiene anche espliciti riferimenti a un controllo del codice di abbigliamento, mettendo di fatto al bando le minigonne e i top che lasciano scoperto l'ombelico, definiti "indecenti"<sup>12</sup>. La legge include inoltre misure di censura a film, video musicali, siti internet che mostrano immagini di nudo o di donne in abiti ritenuti troppo succinti<sup>13</sup>. Se la legge venisse applicata letteralmente, alcuni video di cantanti popolari come Shakira o Beyoncé non potrebbero più essere trasmessi, e una donna che vestisse in minigonna in luoghi pubblici potrebbe subire un processo in cui sarà il giudice a decidere se questo modo di vestire fosse finalizzato a produrre eccitazione nelle persone<sup>14</sup>. Anche questa legge, dunque, pone importanti restrizioni alla libertà di comportamento delle persone, incrementando l'effetto di controllo della sessualità contenuto nell'Anti-Homosexuality Act.

Ciò che sembra emergere da un'analisi di queste leggi e delle campagne mediatiche, politiche e religiose condotte nell'ultimo decennio sul tema della sessualità è che, partendo dalla presenza dell'epidemia di AIDS nel Paese, alcuni gruppi politici conservatori e alcuni gruppi religiosi (in particolare pentecostali) hanno posto al centro della propria ideologia e azione la sessualità, con programmi di difesa della "famiglia naturale" e di prevenzione della diffusione del virus basati sul paradigma "AB" (*Abstain, Be faithful*); questi programmi sono di fatto diventati nel corso degli anni uno strumento per proporre misure di controllo dei comportamenti delle persone, che dalla sfera intima si espande a una serie di altri ambiti della vita quotidiana e pubblica. Non è difficile vedere all'opera in queste iniziative quei dispositivi di sapere e di potere indagati da Michel Foucault (1985) che plasmano la corporeità e cercano di ridurre i corpi a docili strumenti.

Le iniziative di cui stiamo parlando, dalla massiccia campagna pro-astinenza alle discussioni relative alle leggi contro l'omosessualità e contro la pornografia, hanno avuto una vasta risonanza mediatica e sono diventate un importante elemento di visibilità per i gruppi politici che le hanno sostenute e per le frange più conservatrici del Pentecostalismo, la cui volontà moralizzatrice nei confronti della società ugandese è – lo vedremo a breve – un punto fondamentale di entrata del movimento nell'arena pubblica del Paese, al punto da farla diventare un elemento di mobilitazione (Démange 2012) e di costruzione identitaria per il movimento stesso (Gusman 2013).

In questa azione, senza dubbio facilitata dalle fitte connessioni transnazionali che alcune delle principali chiese pentecostali ugandesi intrattengono (Démange 2012), gli attori locali sono stati tutt'altro che passivi; al contrario, si sono rivelati abili nel saper utilizzare temi già presenti nel movimento evangelico a livello globale e adattarli al contesto locale, alimentando così una campagna mediatica e politica che ha creato la sessualità come "problema sociale", anche attraverso una serie di ondate

---

<sup>12</sup> La legge è infatti divenuta popolare nei media ugandesi come "The miniskirt law".

<sup>13</sup> Francis Kagolo e Priscillar Alinda, "Uganda bans miniskirt, pornography", *New Vision*, 18 febbraio 2014.

<sup>14</sup> Abdulaziizi K. Tumusiime, "Anti-pornography: Demystifying one of the newest act", *Daily Monitor*, 25 febbraio 2014.

di panico morale attorno alla presunta pericolosità della sessualità e delle persone e gruppi che si discostano dal modello eteronormativo della famiglia “naturale”, immaginato come tradizionale africano<sup>15</sup>.

Attraverso questa retorica, ogni comportamento sessuale che non risponde al dettame “AB” (astinenza pre-matrimoniale e fedeltà nel matrimonio) viene condannato moralmente e demonizzato. Nella visione del mondo pentecostale questa demonizzazione assume caratteri concreti: esistono infatti decine di testi e centinaia di siti internet in cui si trovano le descrizioni e i modi di combattere spiriti specifici che si ritiene attacchino le persone e siano causa dell’omosessualità, della lascivia, dell’infedeltà, della masturbazione, e così via. Chi non sottosta ai dettami dell’astinenza e della fedeltà è dunque considerato un soggetto “malato”/posseduto, che deve essere guarito/liberato dagli spiriti che lo hanno attaccato.

### **5. La costruzione della sessualità come “problema sociale”**

Al mio arrivo a Kampala nel luglio 2005 le strade della città erano letteralmente tappezzate di 3 tipi di manifesti: i primi pubblicizzavano i concerti dei più noti musicisti ugandesi, che richiamano folle di giovani; i secondi le “crociate” pentecostali in programma in città, altrettanto in grado di attrarre grandi numeri; infine, erano presenti un gran numero di cartelloni pubblicitari che invitavano la popolazione all’astinenza sessuale, con un linguaggio rivolto ancora una volta ai giovani, come nel caso del cartellone su cui, con un certo cattivo gusto, compariva la schermata di un pc con un “virus alert”, in cui l’astinenza era segnata come unico “antivirus” efficace al 100%.

Erano le fasi della maggiore espansione dell’“Abstinence campaign”, una massiccia campagna di prevenzione che ha avuto tra i principali protagonisti alcune congregazioni pentecostali, con marce organizzate nelle strade cittadine, programmi nelle scuole per far firmare l’“abstinence card”, sabati sera alternativi a quelli in discoteca e una serie di altre iniziative che hanno mobilitato migliaia di giovani a Kampala (Boyd 2013).

Secondo quanto riportato da Helen Epstein (2007) questi manifesti avevano sostituito gradualmente, a partire dal 2003, quelli che sponsorizzavano l’uso dei preservativi come strumento per evitare l’infezione, molto presenti negli anni precedenti nella campagna di prevenzione contro l’AIDS: la strategia “ABC” (*Abstain, Be faithful, use Condoms*), con cui l’Uganda era diventata un caso noto nella lotta contro l’AIDS (Iliffe 2006), si stava di fatto in questo modo trasformando in una strategia “AB”, con una forte enfasi sull’astinenza e un focus preciso sulla popolazione giovanile; nello stesso periodo si stava sviluppando una retorica, con toni simili da parte di leader politici e religiosi, in cui veniva posta al centro la necessità di “salvare” la generazione di giovani destinati a diventare le guide dell’Uganda in futuro; una salvezza considerata al tempo stesso fisica (non contrarre l’HIV) e morale (per ridurre la diffusa corruzione). Questo discorso era incentrato da un lato sulla

---

<sup>15</sup> Si veda oltre nell’articolo la discussione sulle paure create dai gruppi omofobi.

volontà di rinforzare il ruolo politico dei giovani (Christiansen 2011), dall'altro sulla necessità che la nuova generazione fosse moralmente retta, in grado di costruire un "Paese cristiano"; per far questo si richiedeva il rispetto di rigide regole morali, per evitare di assumere comportamenti ritenuti "pericolosi" (Gusman 2012). Il tentativo di controllo e "disciplinamento" dei corpi (tra le norme morali figurano infatti, oltre all'astinenza, anche il divieto di consumare alcool, di fumare, di ballare e vestire in modi considerati provocanti) sembra dunque essere iniziato ben prima della promulgazione delle recenti leggi contro l'omosessualità e la pornografia.

Già a partire dal 2004 la sessualità – in particolare la sessualità dei giovani – iniziava infatti a essere delineata come "problema sociale": nella retorica proposta in particolare da alcuni gruppi religiosi, senza una trasformazione dei comportamenti sessuali delle giovani generazioni il Paese sarebbe andato verso il fallimento, quando non addirittura verso l'auto-distruzione, come in questo breve estratto di una predica domenicale di un pastore pentecostale: "Abbiamo perso una generazione, che è stata sterminata dall'immoralità; volete essere i prossimi? O volete essere ricordati come la generazione che ha portato una rivoluzione morale in Uganda, che lo ha fatto diventare un Paese cristiano?".

In che modo un fatto sociale come la sessualità assume i tratti di un "problema sociale"? Le analisi antropologiche a questo riguardo sono povere; per comprendere questi meccanismi ci dobbiamo rivolgere piuttosto alla sociologia della cultura, in particolare al concetto di "*frame*" introdotto da Erving Goffmann (1974) e portato a piena elaborazione da David Snow (Snow et al. 1986).

Il *frame* è una struttura interpretativa che permette alle persone di dare senso alla loro esperienza quotidiana, per esempio inscrevendo un fatto entro una cornice di senso che lo classifichi come specifico problema sociale, percepito come necessitante soluzioni politiche. Su questa base si creano "movimenti sociali" che per essere riconosciuti devono far sì che la causa per cui si mobilitano sia percepita come "problema" da una parte sufficientemente ampia della popolazione; nel caso in questione, la sessualità (soprattutto giovanile) è stata rappresentata come un problema morale e sociale, da affrontare con una campagna focalizzata in buona parte attorno al tema dell'astinenza prematrimoniale. La teologia pentecostale, con l'insistenza sulla presenza degli spiriti nella vita quotidiana, facilita la creazione di un *frame* in cui i problemi sociali sono visti come risultato della presenza satanica nel mondo, da affrontare tramite la mobilitazione sociale e politica per modificare la situazione (Smilde 1998). Nella visione dei pentecostali ugandesi, la diffusione dell'AIDS (letta come conseguenza dell'immoralità sessuale), della pornografia e dell'omosessualità sono da vedere in quest'ottica, come una battaglia dunque al tempo stesso politica e spirituale.

Il quadro appena descritto si adatta bene alla definizione fornita da Wendy Griswold in *Sociologia della cultura* (2005), secondo cui un problema sociale è un oggetto culturale che prevede la presenza di un "creatore", di un "ricevitore" e di un "mondo sociale" come sfondo.

Il “problema” è inizialmente percepito a livello sociale in modo piuttosto sfumato e impalpabile; è il diffondersi di un discorso pubblico su quel tema a influenzare la società e a legittimare le categorie attraverso cui il problema viene espresso; diciamo quindi che il “problema sociale” inizia ad esistere solo quando i *media*, la politica o altri attori sociali definiscono un linguaggio attraverso cui esprimerlo (Maneri 2001). Il discorso pubblico sul tema in questione non è dunque riflesso di una preoccupazione sociale, ma crea il linguaggio e le categorie per esprimere un’ansia latente; esso fornisce quindi il *frame* per interpretare fatti sociali che suscitano apprensione, nel caso in oggetto la sessualità in una società duramente colpita dall’epidemia di AIDS.

## **6. Panico morale e successo politico**

Il dato di partenza per la creazione del “panico morale” (Cohen 1972) può essere almeno in parte reale, oppure essere costruito ad arte per rispondere a un fine specifico. Nel caso ugandese, la campagna pro-astinenza si colloca nel periodo in cui l’incidenza del virus aveva raggiunto il picco minimo nel Paese, con l’incidenza scesa intorno al 6%; nonostante restasse un dato elevato, rispetto al 18% di inizio anni Novanta l’“emergenza AIDS” era evidentemente minore, non tale da richiedere cambiamenti importanti nelle strategie di prevenzione. Come si vede, il panico morale è costruito per giustificare una risposta politica e religiosa restrittiva, di controllo<sup>16</sup>.

Perché il successo e la mobilitazione siano duraturi è però necessario rinnovare i temi dell’emergenza e causare ondate successive di panico morale (Herd 2009); è quello che è avvenuto in Uganda riguardo al tema della sessualità, pur mantenendo in buona parte fisso il *frame* incentrato su moralità-sessualità-salvezza.

Come si è visto l’“abstinence campaign”, incentrata sull’idea che senza un controllo (e un auto-controllo) della sessualità il Paese sarebbe potuto andare al collasso, è stata la prima manifestazione di questo panico morale; la campagna contro la pornografia, arrivata in forma di legge solo di recente, ha anch’essa una storia più lunga. Da diversi anni ormai in Uganda vengono condotte campagne periodiche contro l’abbigliamento femminile considerato provocante, contro giornali come il *Red Pepper* che mettono in copertina immagini di persone in abiti discinti, o ancora chiedendo la chiusura di locali alla moda tra i giovani, considerati da queste campagne moralizzatrici come “luoghi di perdizione”; Martin Ssempe, pastore della *One Love Church* noto alle cronache per le sue posizioni omofobe, parlando agli studenti dell’Università di Makerere all’inizio dell’anno accademico, li apostrofava in questo modo: «Se non portiamo qua, al “Prime Time”, le matricole, sapete dove andranno a finire? All’Ange Noir, al Viper, e in altri posti simili, dove insieme al

---

<sup>16</sup> Va notato che grazie a questa particolare insistenza sull’emergenza legata alla sessualità è stato anche più semplice l’accesso ai fondi PEPFAR stanziati dagli Stati Uniti, una parte dei quali erano esplicitamente rivolti a programmi di prevenzione “abstinence-only” (SIECUS 2008; cfr. anche Gusman 2013).

biglietto d'entrata vi danno una ragazza gratis, che spesso è anche un biglietto di sola andata per l'AIDS».

La terza ondata di panico morale è legata al tema dell'omosessualità, identificata come ulteriore comportamento immorale e pericoloso in campo sessuale; se l'astinenza e la lotta alla pornografia sono ritenute necessarie al fine di evitare la morte sociale causata dall'AIDS, la campagna omofoba si inserisce in un *frame* simile, ma aggiunge al panico il tema della “protezione dei figli”: nella retorica che si è sviluppata attorno a questo tema infatti gli omosessuali andrebbero in Africa per avvicinare bambini e ragazzi e farli diventare gay.

Ma cos'è il “panico morale”? La definizione fu coniata da Stanley Cohen nel 1972 in relazione a ondate emotive, create o rinforzate dall'amplificazione mediatica e politica, che si generano attorno a fenomeni e gruppi di persone pensate come minacce ai valori di una società (Cohen 1972). Cohen si riferiva soprattutto a campagne mediatiche riguardanti la violenza giovanile, l'immigrazione, la diffusione delle droghe; dagli anni Settanta però quella di “panico morale” è diventata una categoria sociologica ampiamente utilizzata e ampliata a una serie di fenomeni diversi, compresa la sessualità (Herdt 2009).

Le ondate di panico morale analizzate da Cohen e da autori successivi mostrano caratteristiche interessanti rispetto al caso di cui stiamo trattando:

- a) il panico morale per essere efficace deve avere un referente concreto, un “nemico della società” verso cui dirigere l'attenzione, lo stigma ed eventualmente la persecuzione. Questa personificazione del nemico è uno strumento indispensabile per canalizzare tensioni sociali create da fenomeni meno concreti e osservabili (es. crisi economica) e generano talvolta una vera “caccia alle streghe”.
- b) In questo processo le istituzioni non sono solo chiamate a dare risposte a un problema percepito come rilevante socialmente, ma sono definitori primari del problema stesso (Maneri 2001) che strutturano il campo del dibattito.
- c) Più la loro durata è lunga, più questi fenomeni producono meccanismi di reazione che comprendono sorveglianza, controllo, disciplinamento.
- d) Frequentemente i diritti dei gruppi verso cui è diretto il panico morale vengono ridotti o revocati (fino ad arrivare nei casi più estremi all'idea di “eliminare” il nemico sociale).
- e) In particolare, il panico relativo alla sessualità genera l'immagine di un “mostro” sociale a cui viene negato lo statuto stesso di essere umano e i diritti ad esso collegati<sup>17</sup>.

Risulta evidente che le figure attorno alle quali si crea il panico morale sono rappresentate come il segno di un decadimento morale a cui bisogna porre un freno; la questione infine si ridefinisce nei termini di un possibile disastro sociale (“quando il 100% saranno omosessuali, come ci riprodurremo?”; l'omosessualità è rappresentata come possibile causa della distruzione della società).

---

<sup>17</sup> Si noti a questo proposito che in anni recenti in Uganda gli omosessuali sono stati frequentemente rappresentati come non pienamente umani e quindi non degni di rispetto; il caso più eclatante è stato quello del pastore Martin Ssempe che ha ripetutamente accusato i gay di coprofagia, fino a fare di “Eat

Analizzando il caso ugandese a partire dai concetti appena delineati emerge un quadro piuttosto chiaro e coerente con la teoria del panico morale: chi presenta comportamenti sessuali considerati “devianti” (gli omosessuali, ma anche chi non rispetta l’AB, chi fruisce di pornografia, chi si veste in modo provocante ecc.) è il referente concreto del panico morale di una società rappresentata da più parti come moralmente decaduta, incapace di riprodursi e in pericolo di scomparire. La retorica di alcune Chiese e organizzazioni pentecostali è particolarmente forte in questo senso: partendo dall’idea diffusa del “*break with the past*” (Meyer 1998) questi gruppi sostengono la necessità di costruire una nuova comunità morale pura e “salva”, che segni la discontinuità con la generazione precedente.

In questo contesto, la politica ha individuato nei temi riguardanti la sessualità, in un Paese segnato dalla presenza dell’AIDS, uno strumento di controllo e per rafforzare il patto morale con la società; legiferare su questi temi può dunque essere visto come un tentativo di dimostrare la volontà di isolare e arginare i fenomeni di corruzione morale e difendere i valori della comunità. Significativo in questo senso è il passaggio dell’Anti-Homosexuality Act in cui si dice che esso è necessario a “proteggere la preziosa cultura ugandese” e a “rafforzare la capacità nazionale di fronteggiare emergenti minacce interne ed esterne alla famiglia eterosessuale tradizionale”.

## **7. L’omofobia come strumento di controllo sociale**

Uno sguardo storico-antropologico alla questione della proibizione dei rapporti omosessuali ha dunque posto in rilievo l’importanza di analizzare l’Anti-Homosexual Act in relazione all’esigenza da parte di alcune chiese pentecostali e del governo ugandese di creare dei concetti di moralità e di presunta “identità africana” fondati sui valori della “famiglia tradizionale” e dell’eteronormatività. Così come i colonialisti provarono a legittimare la loro presenza nel territorio della “Perla d’Africa” giustificando le proprie azioni come tentativi di purificare gli abitanti del luogo dall’“immorale” influenza araba (Epprecht 2013:96) allo stesso modo oggi alcune chiese statunitensi legittimano il loro essere in Uganda nascondendosi dietro la maschera dei moralizzatori che possono salvare il paese dalla “decadenza” omosessuale, figlia del declino della società occidentale. La sessualità rimane un ambito in cui muoversi per legittimare il proprio intervento ed ergersi a salvatori della “vera identità africana e cristiana” costruita in opposizione a un’alterità incontrollabile e pericolosa. Eppure questi interventi esterni non avrebbero lo spazio che gli è effettivamente concesso se non fossero utili a un discorso politico locale e strumentali a politiche di dominio dei corpi. Così come la categoria vittoriana di “sodomia” fu, nel 1886, usata dal *Kabaka* Mwanga come strumento pubblico, e ostentato, di resistenza al dominio coloniale (Hoad 2007:1-20) similmente oggi la battaglia contro l’omosessualità utilizza le categorie discorsive di alcune chiese americane per rinforzare un’ideologia nazionalista che mira a rappresentare

---

the popoo” uno slogan omofobo.

l'omosessualità come un'influenza occidentale neocolonialista e dunque l'omofobia diviene strumento di opposizione alle ingerenze euro-americane sul paese.

Il termine "omofobia" conserva in sé un'accezione di paura irrazionale (*phobia*) che si presta bene a descrivere l'insorgenza di alcuni fenomeni discriminatori in Uganda (Thoreson 2014:26) ma che nasconde sotto la presunta illogicità delle azioni, delle volontà biopolitiche da analizzare al fine di comprendere la vastità di tale fenomeno.

Come molte paure irrazionali anche l'omofobia si basa sul sentimento che il senso del mondo e della vita intera potrebbe essere messo in discussione dalla sola presenza di individui non categorizzabili secondo i parametri che appaiono come fondanti della società (Butler 2006). Questa paura però emerge come conseguenza di un discorso egemonico che delinea la gerarchia tra i generi e l'eteronormatività come basilari per i rapporti umani. Come già detto, la sessualità omoerotica è stata al centro di alcuni dei processi dialettici che connotarono il dominio europeo in Africa: i colonizzatori ebbero poi il tempo necessario per imporre i principi della moralità vittoriana riducendo l'omosessualità a una perversione portata da una presunta alterità contaminante. L'africano è stato costruito come soggetto monolitico ed "eterosessuale per natura" mentre parallelamente il dominio europeo simbolicamente privava il colonizzato della sua potenza virile (Valentine, Vanderbeck, Sadgrove, Andersson 2013:168), femminilizzandolo nella scala del potere. La post-colonia ha portato a un cambio nei rapporti di potere mantenendo però invariate le categorie di analisi: l'omosessualità è rimasta nell'immaginario una perversione data dal declino della civiltà (a questo punto, quella occidentale) e la mascolinità africana è stata innalzata a centrale, desiderosa di mostrare la propria dirompente virile eterosessualità.

L'eteronormatività è divenuta nel tempo sempre più importante in quanto fonte di legittimazione per l'intero sistema sociale: la mascolinità negata e svilita dalla colonia adesso esige il controllo della società post-coloniale che basa i suoi principi (teorici) su una rigida gerarchia tra i sessi. Il genere viene dunque dicotomizzato, legato da un nesso deterministico con il sesso biologico e assunto a meccanismo di fondamentale importanza per la perpetrazione dell'universo simbolico che muove l'intero paese (Lewis 2011). Uomini e donne sono dunque rappresentati come complementari e fruttuosi unicamente attraverso l'eterosessualità che viene validata dall'importanza data alla riproduzione biologica che a sua volta si fa specchio simbolico della riproduzione sociale.

In questo panorama l'omosessualità scatena reazioni fobiche di massa proprio in quanto viene assunta a simbolo che incarna la paura del disfacimento sociale in un periodo storico di estrema delicatezza. Ovviamente come qualsiasi altra paura anche l'omofobia può essere sottoposta a processi di rafforzamento o mitigazione che sono controllati a livello politico. Le campagne di costruzione del panico morale sopra discusse fanno parte di un progetto politico che fa leva sulla paura dell'HIV e della disgregazione sociale per individuare il capro espiatorio nel soggetto omosessuale. Questo viene rappresentato come colui che espone la società intera al rischio dell'immoralità, della contaminazione e della perdita dei suoi presunti "valori culturali". Non è un caso che si parli nei termini di "anarchia sessuale", come se l'uso

diverso del corpo possa destabilizzare l'organizzazione sociale al punto da portarla verso un caos ingovernabile e dunque terrorizzante.

La dicotomia di genere e l'eteronormatività evidentemente richiamano simbolicamente i concetti di ordine e di purezza (in opposizione alla contaminazione data dagli atti sessuali non normati). Non è un caso che i leader dell'omofobia ugandese aizzino le masse proiettando immagini di sesso anale e ripetendo frasi che propongono un approccio voyeuristico alla questione della penetrazione del corpo maschile (quali *"eat the popoo"* e *"no to sodomy"*). L'approccio mediatico punta infatti alla focalizzazione dell'attenzione pubblica sulla violazione simbolica dei confini corporei della mascolinità. Quello dell'uomo è un corpo che, secondo la visione eteronormativa, non può essere penetrato (Preciado 2002), ma che piuttosto deve esercitare il suo controllo e dominio sulla femminilità, penetrandola e depositando nel suo ventre lo sperma, simbolo biologico della mascolinità. Il corpo è trattato come un testo e la permeabilità o meno dei suoi confini assume valore simbolico facendosi specchio del presunto equilibrio sociale.

Similmente le donne lesbiche con la loro stessa esistenza sono considerate una sfida all'intero sistema sociale in quanto rifiutano di essere penetrate dal pene maschile. Esse rivendicano il diritto a una sessualità che non passi per la rappresentazione simbolica di un corpo che accoglie lo sperma e così facendo mettono in crisi la presunta gerarchia dei generi e dunque il teorico dominio maschile. Non è un caso che le donne lesbiche sono, in Uganda come in altri paesi (tra cui spicca il Sud Africa), spesso vittime di stupri. Questo diviene infatti, nell'immaginario omofobo, uno strumento di correzione del lesbismo, come se la forzata penetrazione potesse insegnare il loro ruolo e, contemporaneamente, il loro posto in società.

Appare dunque importante considerare come l'omofobia per venir compresa debba essere considerata sia nel suo valore di paura irrazionale come nell'uso politico che vien fatto di questa fobia. Il panico morale è stato, negli anni, costruito attorno al concetto di devianza sessuale facendone una forza motrice sociale che spinge verso un processo di conferma del potere politico e del suo apparato simbolico. A questo proposito l'alleanza tra alcune chiese evangeliche nord-americane e la classe politica ugandese è fruttuosa sia nel validare da un punto di vista religioso e simbolico le strutture di potere e i sistemi di dominio, sia nel focalizzare il malcontento sociale attorno a un identificato capro espiatorio.

Eteronormatività, strutture di genere e omofobia sono dunque tre fattori legati a filo doppio tra di loro e inseriti all'interno di un discorso politico di più ampio respiro. L'eteronormatività infatti viene validata dalla gerarchia di genere che a sua volta reifica focalizzando l'attenzione sul teorico dominio maschile. Inoltre l'omofobia non è altro che uno strumento di controllo dei corpi che punisce i devianti riconfermando la norma e perpetuando la violenza simbolica. La pubblica discriminazione dei rapporti omosessuali è una pratica discorsiva che rinforza il nesso tra vita sessuale e riproduttività (Sadgrove, Vanderbeck, Andersson, Valentine, Ward 2012:118) naturalizzando così la norma eterosessuale e ribadendo la gerarchia dei

generi. L'omofobia può dunque essere analizzata come strumento politico che, punendo le forme di devianza, mantiene il sistema di dominio e marginalizza, criminalizzandoli, coloro che si discostano dalla norma. In tal modo la norma eterosessuale è perpetuata come egemonica e, con essa, il teorico dominio di un genere su l'altro e, come suo specchio, il sistema politico che punta sulla "moralizzazione" della società ugandese come strumento biopolitico.

### **Conclusioni: la legge anti-omosessualità e la "lunga durata"**

In conclusione, le letture della legge omofoba come prodotto della battaglia culturale della Right Wing nord americana e dunque come imposizione dall'esterno appaiono superficiali e talvolta ideologiche se contestualizzate in un'analisi di più lungo periodo, da cui emerge come questa legge si inserisce in un processo avviato da oltre dieci anni nel Paese e con profonde radici nel periodo coloniale. Anche l'analisi del fenomeno ugandese come parte di un'ondata di omofobia continentale rischia di riproporre lo stereotipo coloniale di un'Africa omogenea nei suoi caratteri di presunta inciviltà (Epprecht 2004:5). In tal modo non si dà conto sia delle peculiarità del caso in questione come delle conseguenze sul lungo periodo dell'imposizione della moralità vittoriana in epoca coloniale. Infatti, negli ultimi anni i pentecostali hanno focalizzato la propria retorica e azione attorno ai temi morali e di controllo della sessualità, partendo dalla presenza dell'AIDS, e nel far ciò hanno rinnovato delle categorie di pensiero che erano state costruite durante la colonia.

Anche le connessioni e le influenze transnazionali, innegabilmente presenti, vengono in questo modo reinquadrate all'interno di un contesto più complesso, in cui gli attori locali si appropriano di argomenti che hanno ampia diffusione in ambito evangelico (e delle risorse attorno a questi argomenti) per declinarli in un'ottica locale e finalizzarli a un controllo dei comportamenti sessuali che assume una valenza politica e simbolica ampia. Come ha mostrato John Anderson (2011) i leader religiosi e politici conservatori ugandesi formulano i loro argomenti omofobi in termini culturalmente specifici (omosessualità come non-africana, martiri cristiani che resistono all'introduzione di questa pratica, nazionalismo ugandese) che raggiungono il loro audience e che aiutano a realizzare le loro finalità politiche. Nel far ciò attingono a un bagaglio simbolico che trova le sue radici nella strumentalizzazione della sessualità con fini di dominio che ha caratterizzato il periodo coloniale. Le categorie imposte durante l'evangelizzazione sono oggi usate strumentalmente per definire l'"africanità" e per segnare i confini tra il corretto e il contaminante focalizzando l'ansia del disfacimento sociale sulla presunta trasgressione sessuale. I discorsi dei pentecostali, lungi dall'essere un'imposizione "straniera", divengono utili strumenti di demonizzazione dell'alterità di genere e sessuale e dunque funzionali al controllo dei corpi e alla normalizzazione della gerarchia di genere e dell'eterosessualità.

## **Bibliografia**

- Altman Dennis 1996 *Rupture or Continuity? The Internationalization of Gay Identities* in *Social Text*, No. 48, pp. 77 – 94
- Amory Deborah P. 1998 *Mashoga, Mabasha, and Magai: “Homosexuality” on the East African Coast* in Murray Stephen O., Roscoe Will (edited by): *Boy-Wives and Female-Husbands. Studies in African Homosexualities*, New York, Palgrave, pp. 67-87
- Anderson John 2011 *Conservative Christianity, the Global South and the Battle over Sexual Orientation*, in *Third World Quarterly*, Vol. 32, No. 9, pp. 1589-1605
- Awondo Patrick, Geschiere Peter, Reid Graeme 2012 *Homophobic Africa?: Toward a more nuanced view* in *Africa Studies Review*, Vol. 55, No. 3, pp. 145 – 168
- Beckmann Nadine, Gusman Alessandro e Shroff, Catrine (a cura di) 2014 *Strings Attached. AIDS and the Rise of Transnational Connections in Africa*, Oxford University Press
- Boyd Lydia 2013 *The Problem with Freedom: Homosexuality and Human Rights in Uganda*, in *Anthropological Quarterly*, Vol. 86, No. 3, pp. 697-724
- Butler Judith 2006 *La disfatta del genere*, Roma, Meltemi editore (2004: *Undoing Gender*, New-York-London, Routledge
- Broqua Christophe 2012 *Evans-Pritchard et «l'inversion sexuelle» chez les Azandé* in *Politique Africaine*, No. 126, pp. 121 – 137
- Cheney, Kristen 2012 *Locating Neocolonialism, “Tradition”, and Human Rights in Uganda’s “Gay Death Penalty”*, in *Africa Studies Review*, Vol. 55, No. 2, pp. 77-95
- Christiansen Catrine 2011 *Youth Religiosity and Moral Critique: God, Government and Generations in a Time of AIDS in Uganda*, in *Africa Development*, Vol. 36, pp. 127-145
- Cohen Stanley 1972 *Folk Devils and Moral Panics*, London and New York, Routledge
- Démange Élise 2012 *De l’abstinence à l’homophobie: la “moralisation” de la société ougandaise, une ressource politique entre Ouganda et États-Unis*, in *Politique Africaine*, No. 126, pp. 25-47

- Epprecht Marc 2004 *Hungochani. The History of a dissident sexuality in Southern Africa*, Montréal, Mc Gill Queen's University Press
- Epprecht Marc 2008 *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS*, South Africa, University of KwaZulu-Natal Press
- Epprecht Marc 2013 *Sexuality and Socil Justice in Africa. Rethinking Homophobia and Forging Resistance*, London-New York, Zed Books
- Epstein Helen 2007 *The Invisible Cure. Africa, the West and the Fight Against AIDS*, New York, Farrar, Straus and Giroux
- Evans-Pritchard Edward E. 1970 *Sexual Inversion among the Azande* in American Anthropologist, Vol. 72, No. 6, pp. 1428 - 1434
- Fanon Frantz 1996 *Pelle Nera, Maschere Bianche*, Marco Tropea Editore (1971: *Peu noir, masques blancs*)
- Foucault Michel 1985 *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli (1976: *La volonté de savoir*)
- Gill Valentine, Vanderbeck Robert, Sadgrove Joanna, Andersson Johan 2013 *Producing moral geographies: the dynamics of homophobia within a transnational religious network* in The Geographic Journal, Vol. 179, No. 2, pp. 165 – 176
- Goffman Erving 1974 *Frame Analysis*, Cambridge, Harvard University Press
- Griswold Wendy 2005 *Sociologia della cultura*, Bologna, il Mulino (2004: *Culture and Society in a Changing World*)
- Guardi Jolanda, Vanzan Anna 2012 *Che genere di islam. Omosessuali, queer e transessuali tra shari'a e nuove interpretazioni*, Roma, Ediesse
- Gusman Alessandro 2009 *HIV/AIDS, Pentecostal Churches, and the "Joseph Generation" in Uganda*, in Africa Today, Vol. 56, No. 1, pp. 66-86
- Gusman Alessandro 2012 *"Modelli di" e "modelli per" i giovani. Pentecostalismo, self-control e relazioni generazionali in Uganda*, in Afriche & Orienti, No. 3-4/2012, pp. 50-61
- Gusman Alessandro 2013 *The Abstinence Campaign and the construction of the Balokole Identity in the Ugandan Pentecostal movement*, Canadian Journal of African Studies, Vol. 47, No. 2, pp. 273-292

- Hamilton Kenneth 2010 *Colonial legacies, decolonized spirits: Balboa, Uganda Martyrs and AIDS solidarity today* in *Journal of Bisexuality*, Vol. 10, pp. 121-136
- Herdt Gilbert (a cura di) 2009 *Moral Panics, Sex Panics. Fear and the Fight Over Sexual Rights*, New York and London, New York University Press
- Hoad Neville 2007 *African Intimacies. Race, Homosexuality and Globalization*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press
- Ilfie John 2006 *The African AIDS Epidemic: A History*, Oxford, James Currey
- Kaoma Kapya 2009 *Globalizing the Culture Wars. US Conservatives, African Churches, and Homophobia*, Somerville, Political Research Associates
- Lewis Desiree 2011 *Representing African sexualities* in Tamale Sylvia (edited by): *African Sexualities. A reader*, Cape Town, Dakar, Nairobi, Oxford, Pambazuka Press, pp. 199-216
- Maneri Marcello 2001 *Il panico morale come dispositivo di trasformazione dell'insicurezza*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, No. 1, pp. 5-40
- Massad Joseph 2007 *Desiring Arabs*, Chicago and London, The University of Chicago Press
- Médard Henri 1999 *L'Homosexualité au Buganda, une acculturation peut en cacher une autre* in *Hyphotèses*, Publications de la Sorbonne, 1999/1, pp. 169-174
- Meyer Birgit 1998 "Make a Complete Break with the Past": *Memory and Post-colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse*, in *Journal of Religion in Africa*, Vol. 28, No. 3, pp. 316-49
- Mills, David, Vokes, Richard 2011 *Homophobia in Uganda: A briefing paper*, <http://allourchildren.org.uk/wp-content/uploads/2011/07/Uganda-anti-gay-briefingJuly2011.pdf>
- Msibi Thabo 2011 *The lies wa have been told: on (homo)sexuality in Africa* in *Africa Today*, Vol. 58, No. 1, pp. 54-77
- Murray Stepehn O, Roscoe Will(edited by) 1998 *Boy-wives and female husbands. Studies on African homosexualities*, New York, Palgrave
- Nannyonga-Tamusuza Sylvia 2009 *Female-men, male-women, and others: constructing and negotiating gender among the Baganda of Uganda* in *Journal of Eastern African Studies*, Vol. 3, No. 2, July 2009, pp. 367-380

- Nkabine Nkunzi Zandile 2008 *Black Bull, Ancestor and me. My life as a lesbian sangoma*, Auckland Park, South Africa, Jacana Media (Pty) Ltd
- Nyanzi Stella 2013 *Dismantling reified African culture through localised homosexualities in Uganda*, in *Culture, Health & Sexuality*, Vol. 15, No. 8, pp. 952-967
- Parikh Shanti 2005 *From Auntie to Disco: The Bifurcation of Risk and Pleasure in Sex Education in Uganda*, in Adams V., Pigg SL (a cura di), *Sex in Development: Science, Sex and Morality in Global Perspective*, London, Duke University Press, pp. 125-158
- Porter Mary Ann 1995 *Talking at the Margins: Kenyan Discourses on Homosexuality* in Leap William L.: *Beyond the lavender lexicon. Authenticity, imagination, and appropriation in lesbian and gay languages*, Luxembourg, Gordon and Breach Science Publishers SA, pp. 133-153
- Preciado Beatriz 2002 *Manifesto contra-sessuale*, Milano, Il dito e la luna (2000: *Manifeste contra-sexuel*, Paris, Édition Balland
- Rowe J. A. 1964 *The purge of Christians at Mwanga's court: a reassessment of this episode in Buganda history* in *The Journal of African history*, Vol. 5, No. 1, pp. 55-72
- Sadgrove Joanna 2007 *"Keeping Up Appearances": Sex and Religion amongst University Students in Uganda*, in *Journal of Religion in Africa*, Vol. 37, No. 1, pp. 116-144
- Sadgrove Joanna, Vanderbeck Robert M., Andersson Johan, Gill Valentine, Ward Kevin 2012 *Morality plays and money matters: towards a situated understanding of the politics of homosexuality in Uganda* in *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 50, No. 1, pp. 103-129
- SIECUS 2008 *2008 PEPFAR Country Profile Updates. Uganda*, <http://www.siecus.org/index.cfm?fuseaction=page.viewPage&pageID=968&nodeID=1>
- Smilde David A. 1998 *"Letting God Govern": Supernatural Agency in the Venezuelan Pentecostal Approach to Social Change*, in *Sociology of Religion*, Vol. 59, pp. 287-303
- Snow David, E. Burke Rochford Jr., Worden Steven K., Benford Robert D. 1986 *Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation*, in *American Sociological Review*, Vol. 51, pp. 464-81

Solfrini G. 1994 *Uso del corpo e omosessualità swahili* in Destro A. (a cura di): *Le politiche del corpo, prospettive storiche e antropologiche*, Patron

Tamale Sylvia 2011 *Researching and theorising sexualities in Africa* in Tamale Sylvia (edited by): *African Sexualities. A reader*, Cape Town, Dakar, Nairobi, Oxford, Pambazuka Press, pp. 11- 36

Thoreson Ryan Richard 2014 *Troubling the waters of “a wave of homophobia”:* *Political economies of anti-queer animus in sub-Saharan Africa*, in *Sexualities*, Vol. 17, No. 1/2, pp. 23-42

Ward Kevin 2013 *Religious institutions and actors and religious attitudes to homosexual rights: South Africa and Uganda*, in Lennox C. e Waites M. (a cura di), *Human Rights, Sexual Orientations and Gender Identity in the Commonwealth: Struggles for Decriminalisation and Change*, Human Rights Consortium, Institute of Commonwealth Studies, University of London, pp. 409-428

Weeks Jeffrey 1987 *Questions of identity* in Caplan Pat (edited by): *The Cultural Construction of Sexuality*, New York, Routledge, pp. 31-51