

UNIVERSITÉ PARIS SORBONNE-PARIS IV

ISLAM D'INTERDITS, ISLAM DE JOUISSANCES
La recherche face aux représentations courantes de la sexualité
dans les cultures musulmanes

Recherche inédite en vue de l'Habilitation à Diriger la Recherche (H.D.R.)
présentée par :

Frédéric LAGRANGE

Directeur de recherche :
Abdallah CHEIKH-MOUSSA

Jury composé de :

Abdallah CHEIKH-MOUSSA (Professeur des Universités, Paris Sorbonne-Paris IV)

Jocelyne DAKHLIA (Directeur d'études, EHESS)

Luc-Willy DEHEUVELS (Professeur des Universités, INALCO)

Ludvik KALUS (Professeur des Universités, Paris Sorbonne-Paris IV)

Everett K. ROWSON (Associate Professor, New York University)

Katia ZAKHARIA (Professeur des Universités, Lyon 2)

Année universitaire 2007-2008

Introduction	3
1- Les corps et la foi	
<i>1-1 L'institution des genres</i>	<i>21</i>
<i>1-2 Plaisirs de l'au-delà</i>	<i>29</i>
<i>1-3 La police des corps : masculinité et féminité</i>	<i>41</i>
<i>1-4 Failles du genre : efféminés, travesti(e)s et eunuques</i>	<i>80</i>
2- La gestion des désirs : lois, transgressions et pratiques sociales	98
<i>2-1 Plaisirs licites d'ici-bas : mariage, polygamie, concubinage</i>	<i>102</i>
<i>2-2 Sexualité illicite : adultère et fornication</i>	<i>127</i>
<i>2-3 Le crime du peuple de Loth</i>	<i>135</i>
<i>2-4 La sexualité féminine source de désordre ?</i>	<i>144</i>
<i>2-5 La séparation des sexes: voile, réclusion, harem</i>	<i>153</i>
<i>2-6 Deux enjeux de la « modernité islamique » : visibilité de la femme et hétéronormalisation</i> --	<i>175</i>
3- Discours alternatifs de l'islam : médecine, littérature savante, expressions populaires	195
<i>3-1 Médecine et sexualité</i>	<i>196</i>
<i>3-2 Le modèle littéraire de la passion</i>	<i>201</i>
<i>3-3 La littérature comme espace de transgression</i>	<i>215</i>
<i>3-4 La littérature moderne et le tabou de la sexualité</i>	<i>230</i>
Epilogue	237
Bibliographie	242

translittération :

Arabe : consonnes et glides : ' , b, t, th, j (sauf dans les noms propres égyptiens du XIXe et XXe siècle, g), h, kh, d, dh, r, z, s, sh, ṣ, ḍ, ṭ, z, ' , gh, f, q, k, l, m, n, h, w, y.

voyelles longues et brèves : â, û, î ; a, u, i. ê et ô pour les dialectes utilisant ces phonèmes.

Turc et persan : les translittérations suivent les sources consultées et sont standardisées pour les noms propres à partir de l'*Encyclopédie de l'Islam*. Quand des sources en caractères arabes ont été consultées, les voyelles longues ont été marquées.

traductions :

Les traductions de l'arabe et de l'anglais sont toutes de l'auteur, sauf indication contraire. Les traductions du turc et du persan sont indirectes, effectuées à partir des traductions anglaises consultées. Les formules pieuses suivant la mention de Dieu, d'un prophète, ou des compagnons de Muḥammad, de type *Sur lui la prière et le salut*, ont été retirées des traductions du *ḥadīth* afin d'alléger le texte.

références bibliographiques :

- sources primaires classiques : L'édition de référence est indiquée en bibliographie. Seul le titre est signalé (ex. *Aghânî* = Abû l-Faraj al-Iṣfahânî, *Kitâb al-Aghânî*) pour certains ouvrages courants. Quand l'édition consultée est la version électronique du site internet <http://www.alwaraq.com>, la référence est indiquée comme suit : [alwaraq XX], XX représentant la page. Pour les ouvrages de *tafsîr* coranique et les six collections canoniques de *ḥadīth*, une version électronique a été systématiquement utilisée, en raison de la sûreté de ces versions et de l'uniformité des références ; seule la mention de sourate et de verset est indiquée pour l'exégèse, seul l'ouvrage, le numéro de la tradition et le chapitre est indiqué pour le *ḥadīth*.

- sources modernes : l'édition de référence figure en bibliographie. Pour les sources souvent citées, seuls l'auteur et la date sont mentionnés.

- Encyclopédie de l'Islam : l'édition utilisée est la version sur CD-ROM ainsi que l'édition en ligne de *Encyclopaedia of Islam*, [seconde édition] Leiden, Brill, 2003-2007. Le texte anglais est traduit en français par l'auteur. Les références suivent ce modèle : Auteur(s) de l'article, "titre de l'article", *EI2*. Les articles actuellement en ligne de la troisième édition n'ont pas été utilisés.

Mes plus profonds remerciements sont adressés à A. Cheikh-Moussa et J. Dakhli pour l'aide permanente apportée au cours de la rédaction de ce travail.

« C'est cela que les musulmans n'osent clamer : que pour l'Islam, l'individu ne peut pas disposer de son corps comme il veut, manger ce qu'il veut, faire ce qu'il veut »¹.

« Comme l'Islam détermine toutes les facettes de la vie sociale et personnelle du musulman, du moins en théorie, il n'y a rien d'étonnant à ce que l'Islam donne aussi des instructions sexuelles au vrai croyant. Ces instructions se fondent sur le Coran, ainsi que des propos et des comportements que l'on prête au prophète Mahomet, les Hadiths. En Europe, dès le 17^e siècle, on décrivait l'Islam comme une religion pornographique. Une association d'idée qui s'explique non seulement par l'hédonisme de Mahomet – à qui l'on doit ces paroles célèbres: "Pour ce qui est des affaires terrestres, j'aime les femmes et le parfum" – ainsi que par la sensualité des descriptions coraniques du paradis, mais aussi par l'intérêt accordé à la sexualité (masculine). Pour Mahomet, le sexe ne sert pas uniquement à la reproduction, mais on peut en jouir à part entière – il autorisait d'ailleurs le coït interrompu comme mode de contraception. Le 11 septembre 2001, de religion pornographique, l'Islam est d'un coup devenu une religion terroriste. C'est un changement évidemment regrettable »²

Les normes sexuelles des cultures musulmanes, à travers le temps et l'espace, sont actuellement perçues, dans le discours généraliste de l'Occident tel qu'il se reflète dans la presse et les ouvrages de vulgarisation, selon deux axes, à la fois antagonistes et complémentaires, mais tous deux également essentialistes, statiques et totalisants. D'une part, un courant éditorial animé par une intention de « réhabilitation » des cultures musulmanes, généralement représenté dans l'édition, dans la littérature et le cinéma, dans un moindre degré dans la recherche académique. Ce courant affirme une forte différence entre islam et christianisme : d'un côté exaltation des voluptés sexuelles, « constitutives des conditions mondaines de la vie », sachant que la concupiscence qui accompagne l'amour est « une manière de réaliser l'harmonie cosmique »³ et d'assurer la survivance de la race humaine. La jouissance en islam serait donc à la fois plaisir et devoir, à condition qu'elle se réalise dans les limites de l'union licite. De l'autre côté, dans le christianisme, on ne trouverait que péché originel et haine de la chair, exaltation du modèle monacal, valorisation de l'abstinence, et une moderne liberté sexuelle conquise contre les Eglises. On construit donc le topos d'un « islam de jouissance », libéral en matière de sexualité, non répressif, généralement situé en amont de l'histoire. Les tenants de ce courant se basent sur une relecture contemporaine des textes classiques des littératures arabe, persane et ottomane, et particulièrement sur l'érotologie et la poésie amoureuse ou transgressive, lectures parfois hâtivement projetées sur le présent. Il s'agit de donner sa place à la civilisation musulmane dans ce que ce courant perçoit comme d'universelles valeurs humanistes et libérales, en privilégiant dans le legs millénaire de cette civilisation une image supposée attirante pour le public occidental post-moderne.

Ce courant répond implicitement ou explicitement, par son entreprise de « banalisation » de l'islam par le plaisir, à une autre tendance, illustrée le plus souvent par la presse mais aussi par des essais polémiques, qui souligne, dénonce ou exemplifie quant à elle, tout à l'inverse, le puritanisme forcené et l'enfermement identitaire que défendent aujourd'hui les courants activistes islamistes, les Etats

-
1. Anne-Marie Delcambre, *L'Islam des interdits*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p. 80.
 2. Hafid Bouazza, *DENG* (Anvers), traduit dans *Courrier International* 738-9, 23 décembre 2004. Hafid Bouazza est un romancier néerlandais d'origine marocaine, salué par la critique de son pays, et qui dans certains de ses écrits de presse s'applique à illustrer par ses traductions de l'arabe la face érotique de la civilisation arabo-musulmane. Dans le débat national hollandais, où la tolérance et la permissivité dans le domaine des mœurs sont des valeurs senties comme constitutives de l'identité nationale, « l'islam érotique » est clairement une stratégie d'intégration. H. Bouazza représentant une face souriante et rassurante de l'immigration marocaine dans un pays frappé par l'assassinat de Theo Van Gogh (02/11/2004).
 3. Les deux citations sont tirées d'Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, 1975, p. 110.

autoritaires et les médias arabes ou des pays musulmans. Ces derniers sont effectivement souvent prompts à réclamer une censure protégeant les « traditions » culturelles contre la « corruption morale » importée d'Occident. Ce second courant éditorial, qui n'est pas nécessairement animé d'une intention de dénigrement mais reflète parfois ses propres enjeux (presse féminine, presse homosexuelle), fait de l'islam le lieu même de l'intolérance.

Ces deux visions sont bien évidemment les héritières des deux faces de l'altérité arabo-musulmane construites à l'ère pré-coloniale, « face Galland⁴ » ou peut-être plus exactement face Mardrus ou Burton, d'après les deux principaux traducteurs respectivement français et anglais des *Mille et une nuits* au XIXe siècle, contre « face Voltaire » ou « face Renan », qui voyait dans l'islamisme⁵ « la chaîne la plus lourde que l'humanité ait jamais portée ». Renan ne parlait certes pas de rapport au corps, mais de place de la raison et de système politique ; or, il est frappant de constater que le discours de la dénonciation examine comment la violence est exercée contre le corps par les détenteurs du pouvoir, tandis que le discours de la réhabilitation se base sur des textes et pratiques présentés comme émanant en opposition au pouvoir ou bénéficiant de son indifférence. L'équation entre un pouvoir exercé au nom de l'islam (par l'Etat ou le groupe social) et une ferme limitation du plaisir est donc intégrée dans les deux discours, et réclame à ce titre un nouvel examen.

La conscience d'une tension entre ces deux visions de l'islam est ancienne, et Flaubert l'exprime déjà dans une lettre d'Egypte datée de 1850⁶ :

« On se figure en Europe le peuple arabe très grave ; ici il est très gai, très artiste dans sa gesticulation et son ornementation. Les circoncisions et les mariages ne semblent être que des prétextes à réjouissances et à musiques. Ce sont ces jours-là que l'on entend dans les rues le gloussement strident des femmes arabes qui, empaquetées de voiles et les coudes écartés, ressemblent, sur leurs ânes, à des pleines lunes noires s'avancant sur je ne sais quoi à quatre pattes. L'autorité est si loin du peuple que ce dernier jouit (en paroles) d'une liberté illimitée. Les plus grands écarts de la presse donneraient une idée faible des facéties que l'on se permet sur les places publiques. Le saltimbanque, ici, touche au sublime du cynisme ».

Perception de rigorisme d'un côté, perception de liberté discursive et d'inclinaison à la fête de l'autre, le voyageur français distingue bien une « réalité autre ». Mais laquelle serait donc la plus représentative de l'islam ?

On construit actuellement la vision mythique d'une « vraie tolérance » originelle, dont littérature et témoignages de voyageurs donneraient la mesure, opposée au « faux rigorisme » contemporain ; ou au contraire, on cherche dans les textes juridiques et religieux anciens l'expression d'une éternelle misogynie, d'une sanctification de la domination masculine, d'une anachronique « haine de la différence » et d'une mise en coupe réglée du plaisir physique. Aucun de ces deux courants n'invente les faits : poèmes érotiques, contes dans lesquels s'exprime le désir nu, traditions d'usage libre de la parole, paysannes sans voiles, adolescents courtisés, courtisanes s'offrant en liberté et danses impudiques, tout cela est encore ou a été ; de même que le corps dissimulé, la méticuleuse mise en loi, en licite et en illicite, de tout l'être au monde, les adultères exécuté(e)s, les sodomites battus, jetés en prison ou tués au nom de l'honneur ou au nom de la justice divine, tout cela est et a été : les rigueurs de la loi n'ont jamais été suspendues lors d'un imaginaire âge d'or. Mais ce que les deux courants inventent est leur islam, tout comme les musulmans de tout lieu et de tout temps inventent aussi en permanence leur islam un et éternel. Seul un croyant peut penser une vérité, une essence véridique. L'historien ne voit que discours, pratiques, et un rapport au temps et au lieu sans cesse modifié.

L'idée que le présent doit être éclairé par des textes du passé, que les données de la longue durée permettent de saisir l'actuel ne peut être discutée. Mais celle selon laquelle ces mêmes discours du passé auraient une quelconque *actualité* est quant à elle le cœur même d'une pensée essentialiste.

-
4. Antoine Galland (1646-1715) est le premier traducteur européen du recueil de contes des *Mille et une nuits*, à partir d'un manuscrit libanais du XVIIe siècle auquel il ajoute diverses histoires.
 5. Au sens de religion musulmane et non de l'islam politique comme a évolué le terme.
 6. Gustave Flaubert, lettre au docteur Jules Cloquet, Le Caire 15 janvier 1850 in *Correspondance, nouvelle édition augmentée*, 2 (1847-1852), Paris, L. Conard, 1826, p. 149.

Quand en 1992 est publiée à Paris la traduction d'une passionnante relation de voyage d'un ambassadeur marocain visitant la France de Napoléon III en 1860⁷, dans laquelle il s'étonne de la présence des femmes dans l'espace public et condamne le dévergondage des Parisiennes, le chroniqueur de la revue Lire écrit :

« [L'auteur] est ainsi frappé par la laideur des Français et scandalisé par la liberté dont jouissent les femmes. Dans ce contraste réside la richesse de ce petit livre, qui est aussi un document très actuel sur les rapports entre les deux rives de la Méditerranée⁸. Le critique du Figaro salue quant à lui « Une vision clé aujourd'hui, au coeur de la pensée islamo-arabique [sic]⁹. »

Est-ce à dire que la perception des rapports entre hommes et femmes n'a point changé entre le Maroc sultanien de 1860 et 1992 ? Mieux, cela signifie-t-il que la vision d'un dévot écrivant dans un cadre codé, où l'exaltation de la supériorité musulmane et de la dépravation chrétienne est un incontournable topos, représente plus d'un siècle plus tard les rapports entre sexes dans l'ensemble du monde arabo-musulman ? Qu'un moment de la confrontation entre deux cultures se découvrant mutuellement soit du même ordre que la confrontation quotidienne de cultures engagées dans une mondialisation les plaçant en compétition quotidienne pour la définition de l'être au monde ?

Ce qui apparaît comme évident est que les rapports qu'entretenaient les individus d'un groupe à leurs corps et aux corps qu'ils désirent, dans leur discours comme dans la réalité de leurs pratiques, sont une ligne de fracture identitaire entre « eux » et « nous », quels que soient les groupes que ces pronoms désignent. Autant que la langue, la religion, la nourriture et le vêtement, la sexualité et ses règles fixent la frontière entre nature et culture, entre civilisation et barbarie, entre développement et arriération. La seule différence entre notre siècle et ceux qui l'ont précédé est que si le discours du groupe pré-moderne¹⁰ est relativement homogène dans son appréciation de sa propre supériorité et du défaut de l'Autre, le monde contemporain, globalisé, est celui d'une moindre stabilité du « nous » et d'une plus grande place et attention portée au discours de l'Autre au sein de chaque groupe. Mais l'étalon auprès duquel la sexualité prêtée à l'Autre est mesurée est toujours sa propre normativité (fût-elle, en Occident, celle de la libération sexuelle), et la valorisation des discours ou des usages de l'Autre est conditionnée à leur inscription dans une logique interne.

On donnera un exemple de ceci: le dévoilement et la participation des femmes à la vie de la Nation, dans le discours des réformistes musulmans égyptiens au tournant du XXe siècle, est souhaitable parce qu'il ne signifie pas une atteinte à la pudeur et à la chasteté, la meilleure illustration en étant que « les Américaines, élevées dans la mixité, sont très vertueuses »¹¹ ; parallèlement, la profusion de textes érotiques arabes traduits et publiés en Occident au cours des dernières décennies obéit à une stratégie bien différente de celle qui prévalait dans des temps plus anciens: il ne s'agit plus de se retirer derrière l'indécence de l'Autre oriental, en lui déléguant la fonction de dire l'obscène, mais bien au contraire de montrer que la célébration arabo-islamique du corps et de la jouissance, sous ses variantes hétérosexuelles et homosexuelles, rend cet Autre un peu moins lointain, le fait participer à une même humanité de chair.

A contrario, dans le discours dénonçant l'islam comme lieu du tabou, l'Autre est possédé par son désir, qui l'obsède au point de lui faire perdre la raison, d'obscurcir son inscription dans l'état de culture :

« Dans l'état de barbarie auquel l'intégrisme a réduit l'Islam, le sexe occupe une place

7. Idrîs al-'Amrâwî, *Tuḥfat al-malik al-'azîz bi-mamlakat Bârîz*, traduit par L. Barbulesco sous le titre *Le paradis des femmes et l'enfer des chevaux*, Paris, L'Aube, 1992.

8. Inséré en quatrième de l'édition de poche, 2002.

9. *idem*.

10. Nous emploierons le terme « pré-moderne » dans une acception différente du « pré-industriel » marxiste, et sans aucune arrière-pensée téléologique. Il s'agit dans le cadre de cet essai de signifier l'époque pré-coloniale, à laquelle les contacts entre cultures différentes n'avaient pas atteint une fréquence et une ampleur provoquant une violente mise en question de leurs présupposés.

11. Qâsim Amîn, *Taḥrîr al-mar'a*, Le Caire, 1901, éd. M. 'Amâra, *Al-A'mâl al-kâmila*, Le Caire, Dâr al-Shurûq, 1989, p. 364.

exorbitante. Machine à détecter la libido partout, masquant chevilles, cheveux et regards pour mieux légitimer le viol des réfractaires, scandant aux futurs martyrs les orgasmes indéfiniment renouvelables du paradis d'Allah, l'islamisme témoigne chaque jour d'une hantise singulière. S'il clame sa haine du sexe, c'est pour mieux en dévoiler l'obsession».

C'est par ces lignes qu'une journaliste écrivant dans un magazine français «de gauche», ouvre en 2004 son essai *Le sexe d'Allah*¹². La formule provoque l'embarras pour plusieurs raisons : évidemment parce que la mention de viols ou de «futurs martyrs» assimile un ensemble de cultures à une violence sexuelle instaurée en norme, ainsi qu'au terrorisme, dans une allusion évidente aux attentats du 11 septembre 2001. Quand bien même seul «l'intégrisme musulman», avatar moderne du fanatisme mahometan, serait visé, on voit pourtant mal chez quel penseur autorisé dans la mouvance de l'islam politique le viol serait légitimé, comme il l'a pu *effectivement* l'être dans le cadre particulier de la guerre civile algérienne des années 90, par des groupements basant *effectivement* l'argumentation de leurs crimes sur une pensée se réclamant de l'islam.

Mais la formule met mal à l'aise pour une autre raison : elle met le doigt sur une contradiction douloureuse pour quiconque s'est familiarisé avec la littérature savante de langue arabe, persane ou turque, ou pour qui aura vécu ou découvert avec sympathie, dans son histoire individuelle ou son parcours personnel, les cultures populaires du monde musulman : la présence d'une exaltation de la sensualité et de la jouissance, d'un espace de transgression des normes religieuses les plus contraignantes, d'une tolérance au discours du désir, qu'on ne parvient à concilier avec les manifestations les plus violentes de rappel à la norme, qu'elle soit celle de la sexualité définie par la religion ou celle de l'honneur tribal, où les corps féminins comme masculins doivent obéir à la préservation d'un ordre atemporel.

Quel serait donc, dès lors, le *véritable* islam ? se demande le témoin extérieur, tout comme s'interroge le musulman «identitaire» des diasporas communautaires occidentales, tout comme se posent cette même question citoyens et citoyennes des Etats musulmans modernes, quand leurs désirs se trouvent en butte à ces règles. Entre un discours moderne identifiant la religion musulmane à une collection de prohibitions et d'entraves à la liberté du corps désirant, et un autre disqualifiant le religieux pour rechercher une essence authentique de l'islam-culture dans ses discours subversifs à travers le temps, l'honnête homme moderne en quête d'une vérité cohérente ne peut qu'être perdu.

Les mécanismes mis en place par le discours journalistique que nous citons, discours qui se veut «dénonciation», demandent à être soigneusement examinés : le présent des sociétés musulmanes serait donc une nouvelle barbarie, dont le signe même est la haine du sexe dans le monde d'ici-bas et l'obsession que trahit cette haine. Mais «l'intégrisme» serait lui-même une trahison de l'islam, essentiellement différent de cette idéologie qui en masque la vérité. Le corps islamique aurait été celui de la jouissance avant de devenir lieu du supplice. La machine infernale de l'intégrisme pourchasse le désir, voile le féminin et légitime la coercition de ce corps martyre. Le texte ne précise pas qu'il s'agit avant tout du corps de la femme qu'il est question, mais «on sait de quoi on parle» semble dire la phrase à son lecteur. L'emploi du verbe *scander* renvoie à la fois à la cantilation coranique et aux foules hurlant des slogans hostiles à l'Occident, foules qui du Caire à Jakarta occupent les écrans de nos télévisions. Le Paradis coranique est le «Paradis d'Allah», l'emploi du nom arabe de Dieu permettant de retirer à cet «Islam intégriste» toute prétention à l'universalité et de le rejeter dans une particularité fondant en irréductible altérité la croyance en un orgasme eschatologique. Ce paradis n'est pas le nôtre, affirme implicitement le texte.

Quelle est la fonction d'une tel essai ? Ce n'est assurément pas de réformer ces cultures prises en

12. Martine Gozlan, *Le sexe d'Allah*, Paris, Grasset, 2004, p. 9. L'orientation républicaine laïcarde du journal *Marianne*, où écrit la journaliste, conditionne ce grand-écart entre dénonciation outrée et apologétique sous-jacente. Dans son article de juillet 2007 "Sexe et islam, ce qui se passe vraiment sous le voile", *Marianne* 534, la même journaliste exploite encore son filon avec un même ton paternaliste, décrivant un centre commercial d'Amman où «on trouve tous les hidjabs et tous les strings qu'Allah veut bien mettre à la disposition des croyantes», en appelle aux «Musulmans mes amis, chers soleils de mes petites compagnes pressées de vous presser dans leurs bras blancs meurtris de fatwas», et fait parler ses «informatrices» comme des héroïnes des *Mille et une nuits*.

bloc ; le lectorat visé est celui qui s'est laissé prendre au piège d'une vision idéalisée du rapport au désir dans le monde de l'islam. L'essai viserait donc à ouvrir les yeux du public sur une perception faussée, un anachronisme. Celui que la journaliste cherche ainsi à dessiller est peut-être le lecteur des *Mille et une nuits* ou des traités d'érotologie, ou l'honnête homme curieux de découvrir l'œuvre de personnages devenus dans les imaginaires occidental et oriental modernes des figures emblématiques du plaisir, comme le poète arabe Abû Nuwâs (m. v. 815) ou le Persan Omar Khayyâm (m. 1131), et qui aura cru trouver en eux une préfiguration d'un rapport actuel au plaisir. C'était *avant*, nous dit-on, validant l'idée d'un Orient sensuel tout en la rejetant dans un passé révolu.

L'Occidental naïf qui doit être mis en garde est peut-être le lecteur de *L'encyclopédie de l'amour en Islam*, un ouvrage de M. Chebel¹³ dont la journaliste salue néanmoins « l'œuvre très riche et remarquablement documentée ». Abusé, il aura lu l'article « amour » de cette *Encyclopédie*, où à la faveur d'une étourdissante démonstration de virtuosité linguistique lui auront été lancés pas moins de quarante termes transcrits — fautivement — de l'arabe, du turc — de cuisine —, du persan et du kabyle, et traduits (avec la plus navrante fantaisie) ; il aura trouvé mention d'une hypothétique divinité pagane arabe « probablement déesse de l'amour », et appris que :

« Les lexicographes arabes donnent pas moins de soixante-dix synonymes à l'amour (houbb), cent à cent dix pour les corrélations directes que tous ces mots n'ont pas manqué de générer à leur tour et plus d'un millier de figures comparatives, métaphores, images condensées et allégoriques sublimes auxquelles recourent les poètes de tous les siècles, qu'ils soient arabes, persans ou turcs, ainsi que le fellâh du Nil, le théologien d'al-Qarawiyyîn ou le pêcheur d'Agadir ».

On ne s'étendra pas ici sur cette singulière comptabilité, mais quand l'horizon d'attente implique que les pêcheurs marocains et les paysans égyptiens emploient des allégories sublimes pour exprimer leur amour dans un vocabulaire chatoyant, on conçoit que les crimes d'honneurs, les lapidations de femmes adultères, les jeunes filles brûlées vives dans des locaux à poubelles de banlieues françaises, les arrestations de couples amoureux sur les plages indonésiennes ou les arrestations d'homosexuels piégés par l'internet au Caire — pour référer à des événements marquants du début du XXI^e siècle abondamment traités par la presse française et associés à divers niveaux avec « la » culture musulmane¹⁴ — provoquent une certaine *déception*.

Car c'est bien de déception qu'il est question ici :

« Pour moi, dès l'adolescence, l'Orient a été la patrie de la volupté, de l'amour, de la beauté. De la douceur de la mélodie arabe et du poème persan à la splendeur des coupes, je me suis fait une certaine idée, mystique et charnelle, de la sensualité... Plus

13. Malek Chebel, *Encyclopédie de l'amour en Islam*, Paris, Payot, 1995, éd. de poche 2003, pp. 67-8. On notera l'emploi du I majuscule.

14. Sur les crimes d'honneur: voir par exemple *Libération* 03/09/2005 article de J. Kahane sur les revendications des femmes en Irak, ou 16/09/2005 sur trois frères kurdes vivant en Allemagne et ayant assassiné leur soeur ; lapidation de femme adultère : en 2002, la Nigériane Amina Lawal est condamnée à mort par une cour d'un état du nord musulman de cet Etat, provoquant une crise dans le pays et un émoi international. En Suisse, Hani Ramadan justifie dans un article ("La shari'a (loi islamique) incomprise", *Bulletin du CRDM* 2, septembre 2002) cette condamnation et publie une tribune dans le même esprit dans *Le Monde*, tandis que son frère le prédicateur Tariq Ramadan appelle à un moratoire sur la lapidation lors d'un débat avec le ministre français de l'intérieur N. Sarkozy, en 2003. L'idée du « moratoire » est mal reçue et dénoncée comme tartufferie par le psychanalyste F. Benslama dans son essai *Déclaration d'insoumission à l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas*, Paris, Flammarion, 2005 ; jeune fille brûlée: allusion au fait divers d'octobre 2002 où une jeune fille de 19 ans, Sohane Benziane, est tuée par un amoureux éconduit. L'affaire donne de l'ampleur au mouvement « Ni putes ni soumises » qui dans son discours lie « culture de cité », islam, machisme et patriarcat. L'idée que les représentations de la sexualité, les normes du désir et le rapport au corps dans la jeunesse issue de l'immigration maghrébine et vivant dans les banlieues française soit inextricablement liées à leur identité musulmane est permanente à la fois dans le discours de cette jeunesse, dans les interviews publiées à l'occasion de ce drame dans la presse, ainsi que dans celui des journalistes ; en 2002-2003, la police égyptienne piège à plusieurs reprises des jeunes hommes par le biais de l'internet, voir le rapport de *Human Rights Watch* du 21/02/2003. Ces tracasseries policières dégénéralant parfois en tortures feront l'objet d'articles dans la presse homosexuelle occidentale ainsi que dans les magazines généralistes.

tard, devenue journaliste, je suis allée explorer cet espace, du Maghreb à l'Iran, et le songe se changea, tragiquement, en sang. La grande nuit intégriste avait obscurci les aires de lumière [...] Je vis partout la lourde et terrible obsession sexuelle poignarder le gracieux Eros oriental. J'entendis les chants mourir sur les lèvres des femmes au motif que leur voix conduisait les hommes en enfer. Mais l'enfer, il leur était, à elles, chaque fois réservé... Alors, je voulus comprendre comment [...] l'Islam des amants avait été chassé de l'azur et mené aux ténèbres»

C'est ce que révèle le texte mis en exergue en quatrième de couverture de cet essai. Parallèlement, la quatrième de couverture de l'Encyclopédie de M. Chebel affirme que «l'on peut être un musulman fidèle, respectueux du texte sacré, sans être ennemi de la jouissance charnelle», et l'auteur affirme avoir parcouru «l'univers amoureux des pays musulmans, du Maghreb au Proche-Orient, de la Turquie à la Perse» afin de décoder un «imaginaire amoureux riche et complexe». Dans les deux textes, une même essence semble unir les sexualités musulmanes, d'un océan à l'autre, pour le meilleur ou pour le pire.

Les grands reporters ne sont pas innocents au point de prendre les *Mille et une nuits* pour argent comptant, mais quand l'érotisme des *Nuits* se pare des habits du discours scientifique pour présenter un «autre visage de l'islam»¹⁵, la confrontation avec le réel devient risquée. A ce titre, le présent serait donc une monstrueuse perversion du «véritable islam», à l'authenticité libertine perdue, rejetée dans le passé. Mais ce passé n'est pas un passé historique ; c'est plutôt le passé de la pensée européenne, un passé de l'information, moment de la perception occidentale. En France, cette nostalgie n'est pas une nostalgie d'un quelconque âge d'or musulman mais d'un premier intérêt pour les littératures de l'islam, dans lequel ce sont précisément des chefs d'oeuvres de l'érotologie qu'on édite ou réédite.

A la fin des années 1970, Pierre Bernard, directeur des éditions Sindbad, permet au public français de découvrir les romans de Nagîb Mahfouz, tandis les traductions élégantes (bien que souvent approximatives et sans mention précise des manuscrits utilisés) de René R. Khawam initient le public à l'érotologie arabe médiévale : un classique attribué au polygraphe Suyûtî (1445-1505), le *Rashf al-zulâl min al-sihr al-halâl* dans lequel divers représentants de métiers racontent dans leur propres termes leur premiers ébats d'hommes mariés est traduit sous le titre *Nuits de noces* en 1972, suivi l'année suivante par un autre traité érotique du XIVE¹⁶. «La prairie parfumée où s'ébattent les plaisirs» (*Al-Rawd al-'âtir*), du Tunisien Muḥammad al-Nafzâwî, en circulation ininterrompue en Europe depuis le XIXe siècle¹⁷, est un petit succès de librairie lors de sa nouvelle parution en français en 1976. Le piquant compendium des transgressions qu'est le *Délices des coeurs* (*Nuzhat al-albâb*) de Tifâshî (1184-1253), est lui republié en 1981¹⁸, tandis que *La prairie des gazelles* (*Marta' al-ghizlân*) de Muḥammad al-Jawbarî (1383-1455) paraît avec le sous-titre «éloge des beaux adolescents» en 1989.

Ces textes d'érotologie, toujours publicitairement présentés comme dévoilement d'un «islam de tolérance», ont puissamment participé au renforcement d'une isotopie de «l'islam de jouissance», nécessaire «banalisation» de l'islam dans la culture mondiale et condition de l'inscription des cultures qui s'en réclament dans la modernité, par le biais d'écritures médiévales sorties de leur contexte de production, qui paraissent ainsi, presque fortuitement, correspondre dans leur esprit à l'instant hédonique vécu par la société occidentale au tournant du XXe siècle. A sa décharge, ce courant entend de banaliser l'islam par la seule voie effectivement susceptible de séduire une

15. Sous-titre donné à la traduction française par René R. Khawam de l'ouvrage *Le voile arraché* de 'Abd al-Rahmân al-Jawbarî (XIIIe siècle), assurant qu'il s'agit «d'une des plus sûres voies d'accès offertes à ceux qui rêvent d'explorer la société islamique dans son intimité». L'article défini singulier est en lui-même révélateur, comme la phraséologie renvoyant explicitement au harem, au caché, au voilé et à l'inconnu.

16. *Al-Zahr al-anîq fî l-baws wa-l-ta'nîq* de 'Alî al-Baghdâdî, traduit sous le titre *Les fleurs éclatantes dans les baisers et l'accolement*, Paris, Albin Michel, 1973.

17. Traduction anglaise de l'orientaliste Sir Richard Burton (1821-1890), également traducteur du Kama Sutra.

18. Première édition de la même traduction dans les années 70 chez J. Martineau, Paris.

large frange du public occidental, les autres productions culturelles — sans parler du politique ou de l'idéologique — étant peu porteuses d'universalité. Significativement, l'impression de ces textes *en langue arabe*, chez des éditeurs reconnus, est plus tardive (années 90), parfois effectuée depuis Londres ou Cologne ; la diffusion de cette littérature « débauchée » (*mâjina*) est parfois dénoncée par des conservateurs comme visant à « faire douter les musulmans de leur religion, de leur histoire et de leur patrimoine, afin de leur faire croire que cette débauche éhontée fait partie du legs des grands savants ('*ulamâ'*) de l'Islam »¹⁹.

Le courant de l'islam de jouissance est hautement conscient de l'existence d'un discours contraire, dénonciateur des interdits et des violences, qu'il s'applique à corriger. L'originalité des citations journalistiques précédentes, en comparaison avec un féminisme anti-islamique virulent comme celui d'Oriana Falacci par exemple, est finalement de faire le pont entre les deux courants éditoriaux dominant les représentations contemporaines des normes sexuelles dans les sociétés musulmanes, participant à la fois de la condamnation et de la mise en garde contre une barbarie incompréhensible selon les grilles de la modernité, et de l'affirmation comme vérité historique d'une « autre face » de la sexualité islamique.

Au moment où se multiplient en France les éditions de textes érotiques arabes, au tournant des années 1980, apparaissent simultanément des textes fondateurs d'une vision féministe de la sexualité en terre d'islam : l'essai de la militante égyptienne Nawâl al-Sa'dâwî « *La face cachée d'Eve* »²⁰, qui développe la thèse à la fois dénonciatrice et apologétique d'un islam originel libérateur pour les femmes, interdisant la pratique barbare du meurtre des filles (*wa'd*), et assurant à la femme sa part d'héritage, mais ultérieurement trahi par les clercs et l'idéologie patriarcale. La thèse fait sens dans le champ intellectuel égyptien, où par conviction intime ou cynisme stratégique, la défense d'un agenda moderniste est conditionnée, pour réussir, à l'absolution donnée à la religion nationale, saisie comme vérité atemporelle et essentielle. En Occident, ce topos hérité de la *Nahḍa* alimente un courant défendant la compatibilité entre « l'islam » et la modernité (dans le domaine des rapports entre les sexes) sous condition d'un « retour aux sources »²¹, tout en confortant une vision de la femme arabe et musulmane bafouée au nom de la religion. La révolution islamique en Iran (1979) qui impose le port du châdor, recherche la ségrégation des sexes dans l'espace public, et abaisse l'âge légal du mariage de 18 ans à 15 ans pour les filles, entre autres mesures, illustre de la manière la plus violente la collusion entre théocratie et patriarcat dans un cadre islamique. Ce n'est pas un « stéréotype » qui se renforce à cette occasion en Occident, les faits étant bien réels, mais plutôt une réactivation, nourrie par l'islam politique, qui est le premier promoteur d'une vision essentialiste de l'islam, d'une confusion des genres.

Le beau roman de N. Sa'dâwî *Ferdaous, une voix en enfer*²², paru en 1981, devient lui aussi une référence de la souffrance féminine : la narratrice, une prostituée condamnée à mort après avoir tué un client, livre sa vie à une psychologue visiteuse, écho de l'auteur donnant à ce texte de fiction un parfum d'authenticité documentaire. La violence virtuose de son monologue introductif, dans laquelle le personnage affirme n'avoir jamais pu voir une photographie d'homme puissant sans cracher dessus, puis évoque la veulerie des hommes de son village, les attouchements dont elle était victime, et son excision traumatisante pratiquée avec la complicité des femmes, place le contrôle du plaisir féminin au cœur de la perception occidentale d'une « vision islamique » de la sexualité²³, et particulièrement

19. Abû 'Abd al-Rahmân b. 'Aqîl al-Zâhirî dans la revue saoudienne *Al-Majalla al-'Arabiyya*, n°316, juillet 2003.

20. Naoual el-Saadaoui, *La face cachée d'Eve*, Paris, Des Femmes, 1982, traduit de *The Hidden Face of Eve*, Londres, Zed, 1980.

21. Ce n'est cependant pas la thèse de Fatima Mernissi, dont les travaux largement diffusés et utilisés par l'historiographie anglo-saxonne (avec une certaine légèreté) visent au contraire à démontrer que l'islam dès l'origine vient mettre à bas une tolérance pré-islamique, voir *infra*.

22. Naoual el-Saadaoui, *Ferdaous, une voix en enfer*, Paris, Des Femmes, 1981, traduit de *Imra'a 'inda nuqtat al-ṣifr* [une femme au point zéro], Le Caire, 1977. La traduction est réalisée par A. Trabelsi et A. Djebar, féministe algérienne elle-même voix de référence dans les années 1980.

23. Parallèlement, le critique libanais George Tarâbîshî fait paraître une critique de Sa'dâwî dont il considère la fiction comme contre-productive du fait des excès du personnage, dans *Unthâ didd al-'unûtha*,

la pratique de l'excision en Egypte et en Afrique sub-saharienne. Ironiquement, alors que Sa'dâwî s'applique à démontrer dans son essai le caractère non-islamique de la mutilation génitale, elle devient en dépit de son caractère exceptionnel (sur le plan géographique) associée à l'islam dans l'imaginaire des pays à forte immigration sub-saharienne.

Des penseurs issus du monde musulman, et jouissant ainsi du double privilège de tenir un discours «de l'intérieur» et de ne pouvoir être soumis à l'accusation de racisme, nient en bloc cette présence d'une culture du plaisir en islam. Dans une interview, le romancier et dramaturge algérien Mohamed Kacimi affirme :

«[le noeud de la crise du monde musulman] se situe essentiellement autour de la femme et de la sexualité. Avec l'obsession de «l'honneur», du regard des autres sur «nos» femmes. Dans le langage des religieux, la femme est qualifiée de «Aoura», c'est-à-dire de «honte». Pour dire cette obsession, il faut souligner que la plupart des titres islamistes que l'on vend dans les rues du Caire ou de Rabat portent essentiellement là-dessus, on y trouve comment punir sa femme, comment maîtriser la créature de Satan, comment contrôler ses instincts, etc. Je suis interloqué d'entendre évoquer «la volupté du monde arabe», les Mille et Nuits, à chaque fois qu'il y a une crise ; de voir ces quelques penseurs qui nous ressortent les «délices» d'une civilisation qui a produit les harems, et le hammâm, et «l'Orient». Ce n'est pas parce que quelques figures ont traversé quinze siècles d'obscurantisme, à cause de quelques moments privilégiés à Bagdad, Damas ou Cordoue, qu'on peut occulter ou, pis, magnifier toute cette histoire de lente décadence qui mène l'homme, aujourd'hui, à ce culte de la mort et à ce déni de l'amour. Tout comme il fonctionne sur une foi aveugle dans les textes, l'islamisme peut-être également perçu comme l'émanation et l'expression d'une profonde misère sexuelle collective. La femme réelle est voilée, occultée, interdite, déclarée par la plupart des pays comme mineure pour mieux exalter les «vierges du Paradis». Comme si tout ce qui est vivant faisait de l'ombre à Allah !»²⁴.

Cette fois, l'essence des cultures musulmanes serait donc l'obscurantisme, le même en tout lieux et tous temps. La fiction de la «décadence», impliquant ontologiquement un âge d'or, est cependant avalisée par Kacimi, tout comme celle des «moments privilégiés», l'Andalousie des trois religions, la Maison de la Science à Bagdad, etc. Mais ces moments ne seraient qu'une exception dans les ténèbres, la «lumière» étant implicitement assimilée à la raison, au sens dix-huitième, et non bien-sûr aux lumières muhammadiennes des mystiques musulmans. Des mots-clefs sont lancés: la «culture de l'honneur», obsession des cultures patriarcales et tribales, se voit associée au discours du religieux, où pourtant elle n'a pas sa place. Le terme technique *'awra*, qui désigne les parties du corps devant être dissimulées devant l'étranger, devient par un glissement sémantique incontrôlé «honte» (*'âr*), et la thèse extrême selon laquelle le corps tout entier de la femme serait à dissimuler à l'étranger, devient par synecdoque la Femme même, essentialisée et honteuse. Islam devient là un «corpus intangible de croyances, de doctrines et de normes divines, sacrées et sacralisantes, donc *ahistoriques*»²⁵.

Encore faut-il remarquer que, dans la poursuite d'une millénaire querelle idéologique islam / christianisme, l'assimilation islam / plaisirs interdits n'est pas nécessairement entièrement passée dans le camp des «défenseurs» humanistes de l'islam, mais peut, sous des oripeaux modernistes, se perpétuer dans la pensée occidentale conservatrice, au nom de ses nouvelles priorités. Ainsi, une militante d'extrême-droite américaine clame sur un site internet destiné à la «défense des droits des homosexuels» que «L'islam promeut la pédophilie homosexuelle»²⁶, en détournant des passages d'articles scientifiques...

Ces discours contradictoires font de l'Islam à la fois une grille de lecture du passé comme du présent,

Beyrouth, sd. Ṭarâbîshî tout comme Sa'dâwî semblent considérer le texte de fiction comme lesté d'une charge épistémologique, devant expliquer le monde et le réformer.

24. Libération, 07/10/2006.

25. Mohamed Arkoun, *La Pensée arabe*, Paris, PUF (Que Sais-je), 6e édition, 2005, p. 6.

26. Denise Caster, "Islam Promotes Homosexual Child Abuse", 2003, <http://reactor-core.org/islamic-homosexuality.html>.

et l'objet d'une lecture où divers phénomènes sélectionnés dans l'immensité des cultures musulmanes en dessinent les contours permanents, ou en précisent une « évolution », saisie comme progrès ou corruption. La première interrogation qui naît de ces discours concerne ce qu'on peut sérieusement désigner par *islam* et les limites dans lesquelles ce nom peut être invoqué. L'usage académique français distingue entre *islam*, désignant la religion, et *Islam*, se référant à la civilisation et la culture des sociétés marquées à divers degrés par le « fait islamique », pour reprendre l'utile formule de M. Arkoun²⁷. Mais dans la mesure où la séparation entre le sacré et le profane ne fait pas sens dans les sociétés pré-modernes, la démarcation de ce qui est strictement de l'ordre du religieux au sein du culturel est parfois difficile à établir.

Le terme *islam* devrait désigner au premier degré, en ce qui concerne la culture du corps et l'expression du désir, ce qu'en disent les textes fondateurs du fait religieux (Coran et *sunna*), dans la mesure où on admet leur interprétation canonique. Dans un second cercle, encore désigné par le terme *islam* mais caractérisé par une plus grande variation du contenu, peuvent être placés les discours produits au cours des siècles par des '*ulamâ*' reconnus comme légitimes dans le cadre de leurs communautés et de leurs écoles, et qui constituent, dans leur interaction avec les textes fondateurs, les « discours de l'*islam* » proprement dit sur la sexualité. La pratique sociale, populaire ou élitiste, quand elle se définit comme mise en acte de ces discours, pourrait elle aussi être rangée dans la catégorie *islam* ; mais déjà une ambiguïté apparaît, en ce que ces pratiques, différentes selon le lieu et le temps, sont parfois en contradiction, en décalage ou dans un rapport d'interprétation avec les différents discours tenus par les écoles dogmatiques et juridiques et leurs représentants individuels.

Enfin, quantité de discours (littéraire, médical, biographique, etc.) qui sont ceux de l'*Islam* se réfèrent en permanence à ceux de l'*islam* pris comme norme morale, mais promeuvent ou citent d'autres normes et pratiques. L'*Islam* doit autant à l'*islam* qu'à sa confrontation, sa compétition, son jeu d'influences croisées avec nombre de composantes : substrats hellénique, mazdéen, indien, arabe pré-islamique, berbère, pensée grecque, historiographie persane, théologie juive et chrétienne, etc. Certaines normes semblent être, en un lieu et moment donnés, des éléments culturels stables ; ainsi, à titre d'exemples, la claustration des femmes citadines libres, l'appréciation de la beauté de l'adolescent mâle, ou la circoncision. Mais la mesure dans laquelle on peut les rapporter à l'*islam* est toujours discutable. L'*Islam* est en quelque sorte, l'histoire des agencements du réel avec l'*islam*, qui est lui-même un ensemble de normes évolutives. L'attitude éditoriale contemporaine consistant à « brocarder l'islamisme sans jeter l'*islam* du bain (à la rose) »²⁸ est fondamentalement une confusion entre *islam* et *Islam*, une incapacité à penser qu'il n'est pas toujours possible de trouver une cohérence au sein des cultures musulmanes, que cette multiplicité des attitudes et des représentations, cette partielle *incohérence* est le fait de toute culture. Là encore, c'est le désir des détenteurs du pouvoir dans la communauté, l'Etat en premier lieu mais aussi les tenants du discours autorisé, qui fixent à chaque époque les limites franchissables et celles qui demeurent rigides.

Les objectifs de cet essai seront d'identifier et de déconstruire²⁹ les discours dominants tenus sur la sexualité dans les cultures musulmanes, et d'examiner les réponses apportées par la recherche universitaire contemporaine sur les questions du corps, du désir, de l'amour et de la jouissance en *Islam* (en se centrant particulièrement mais sans exclusive sur l'*Islam* arabe)³⁰. On confrontera corpus littéraire, textes juridiques, sources historiques, études sociologiques et mémoires individuelles. Il s'agira de distinguer entre les différentes formes de normativité et leurs évolutions (sexualité reconnue aux femmes, cadres légaux de la polygamie, du concubinage, séparation des sexes et

27. Mohamed Arkoun, *op. cit.*, p.3.

28. Eric Loret, *Libération* 25/01/2007, p. III.

29. Nous employons le terme « déconstruire » dans son acception devenue courante, dépassant le cadre des travaux de J. Derrida. Cependant, nous pourrions en donner la définition qu'il en fixe lui-même : « analyser les structures sédimentées qui forment l'élément discursif, la discursivité philosophique dans laquelle nous pensons », *Le Monde*, 12/10/2004.

30. A la période contemporaine, la majorité des exemples empruntés se référeront à l'Égypte, en tant qu'exemple de société musulmane complexe. On se gardera d'en conclure sur une quelconque universalité islamique de ces exemples.

homosocialité, statut des désirs et des pratiques pédérastiques, homosexuels, etc.) en interrogeant plus largement la notion de plaisir, licite ou illicite, dans les sociétés islamiques.

On tentera de contextualiser socialement et historiquement différents cas illustrant la pertinence ou l'absence de pertinence de cet hypothétique i/islam «libéral» en matière de sexualité, en montrant la part de construction orientaliste dans cette représentation.

Actuellement, l'application au domaine des cultures musulmanes des *gender studies* qui se développent outre-atlantique depuis les années 1980, et singulièrement l'analyse des normes sexuelles et de leurs transgressions telles qu'elles sont reflétées par la littérature arabe (médiévale, pré-moderne et contemporaine), demeure limitée dans la recherche universitaire française. Ce courant se développe aux Etats-Unis³¹, ainsi que récemment en Grande-Bretagne³², mais ce sont le plus souvent en France des féministes, des psychanalystes³³, des polémistes, dont l'apport théorique est valable, mais qui ont parfois une connaissance limitée ou inexistante à la fois de la langue et du corpus multiséculaire sur lequel peut se fonder une réflexion³⁴, qui ont étudié la sexualité et les concepts connexes d'amour, de chasteté, de virilité, d'homosexualité, etc. dans l'islam classique et contemporain (sans toutefois définir avec suffisamment de rigueur l'objet de leur étude ni sa périodisation). Une présentation de la recherche anglo-saxonne s'impose donc ici.

Une objection s'impose : si l'on récuse les deux principaux courants éditoriaux traitant de sexualité et islam/islam en raison de leur essentialisme, de leur mépris de l'historicité, de la contextualisation, des spécificités du lieu, si on refuse de considérer comme une monade ce «monde musulman» du VIIe au XXIe siècle, si l'on refuse l'actualité des discours anciens, la notion même de «sexualité en islam/islam» fait-elle encore sens ? Ne se retire-t-on pas par la même toute légitimité à fonder en objet d'analyse l'étude des normes et des transgression sexuelles dans les sociétés concernées par le fait islamique ? Cette interrogation forme l'une des problématiques qui traversera cet essai : est-il légitime de constituer un objet transhistorique intitulé «sociétés arabo-musulmanes» pour l'étude du plaisir sexuel, de ses normes et transgressions ?

Depuis l'essai d'Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam* (1975), premier ouvrage à interroger la possibilité même de penser une communauté de pratiques et de représentations dans les sociétés musulmanes, quantité d'articles et de monographies sur les normes sexuelles dans le monde islamique à travers l'histoire se sont succédées. Leur confrontation permet-elle de repérer effectivement des invariants, et dans quelle mesure ces invariants sont-ils effectivement spécifiques à l'aire arabo-musulmane, au regard d'autres aires culturelles (les modèles grecs, latins, l'Inde, l'Europe médiévale ou moderne, les Etats-Unis d'avant-guerre, etc.) ? De quelles sources d'information disposons-nous, quels textes classiques et modernes sont susceptibles d'être exploités, et quelle valeur peut-on accorder aux représentations et aux discours pour tenter de cerner la réalité des pratiques ?

Une première hypothèse de travail peut être posée : quand bien même l'islam est par définition pluriel, il demeure que la référence suprême des cultures s'en réclamant, à travers le temps, est le corpus sacré du Coran et du *hadith*. Ce qui établit un lien entre Bagdad au IXe siècle, Cordoue au Xe, Le Caire au XVe et le Maroc contemporain est la place de cette référence, et la façon dont les contemporains construisent et reconstruisent leurs normes, plurielles, en fonction de ces textes-lois.

La seconde problématique que fait apparaître la confrontation des deux courants éditoriaux que nous avons cernés est la tension, qui semble caractériser diverses sociétés arabo-musulmanes classiques ou

31. Voir par exemple Fedwa Malti Douglas, *Woman's Body, Woman's Word : Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*, Princeton, Princeton University Press, 1992 ; *Power, Marginality and the Body in Medieval Islam*, Londres, Ashgate (Variorum 723), 2002 ; J.W. Wright, Jr. and E.K. Rowson (eds.), *Homoeroticism in classical Arabic literature*, New York 1997 ; Paul Sprachman, *Suppressed Persian*, Costa Mesa, 1995.

32. A l'origine thèse de doctorat soutenue à Cambridge, l'ouvrage de Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*, Chicago, Chicago University Press, 2005, est un ouvrage fondamental.

33. Fatima Mernissi, Malek Chebel, ou pour le meilleur Fethi Benslama.

34. Voir Katia Zakharia, « Usage des concepts psychanalytiques dans l'étude du monde arabo-musulman : Réflexion critique », *Arabica*, tome XLII (1995), pp. 235-279.

modernes, entre différentes normes, distinctes, qui se concilient à leur gré : les normes religieuse, juridique, littéraire, médicale, sociale, etc. De plus, l'examen d'une norme implique celle de sa transgression, parfois tolérée, selon des modalités ritualisées. Aucune n'est stable : l'interprétation de la loi divine évolue. K. El-Rouayheb a par exemple étudié comment, entre le XVe et le XVIIIe siècle, est abordée par les juristes la question de la licéité du *naẓar*, le regard rituellement posé par les mystiques sur un bel adolescent exemplifiant la splendeur divine. Le débat entre docteurs de la loi pose la question centrale de la distinction entre actes et désirs : un désir dont la réalisation est illicite est-il lui-même illicite ?

On verra aussi que les types de transgressions sexuelles dont fait état le discours littéraire ne sont pas les mêmes selon les époques et les genres : les codes de la littérature d'*adab* au Xe siècle ne sont pas ceux de la littérature moderne. Si cette dernière est peu diffusée dans la réalité sociale, elle est théoriquement disponible pour tous, ce qui place la célébration des plaisirs qu'elle pourrait évoquer plus directement sous la surveillance des pouvoirs ; les modes de consommation de l'écrit, eux aussi si différents d'une époque à l'autre, expliquent la possibilité ou l'impossibilité de dire la transgression.

Un troisième questionnement naît enfin de la confrontation entre visions contradictoires de l'altérité islamique et occidentale : comment joue et influe l'effet de miroir entre Orient et Occident, depuis la constitution orientaliste d'un Orient des plaisirs, particulièrement à partir du XVIIe siècle, jusqu'à l'imposition d'une modernité pudibonde revendiquée par les nationalismes arabes, turcs ou iraniens, en réaction à la dénonciation du vice oriental dans le discours colonial ? Un premier courant de la recherche anglo-saxonne déconstruit l'Orient lascif des voyageurs européens³⁵, un autre, plus original, montre, en appliquant aux sociétés musulmanes la recherche initiée par M. Foucault dans son *Histoire de la sexualité*, comment une régulation victorienne des plaisirs marque l'entrée de sociétés moyen-orientales traditionnelles dans une modernité vécue comme universelle, en Egypte³⁶ ou en Iran³⁷. Il s'agira de faire le point sur cette recherche et de montrer comment le discours public mais aussi la littérature moderne³⁸ reflètent cette hésitation entre superposition de normes multiples, alors que l'Occident post-moderne réhabilite l'erotica arabe classique et y célèbre les transgressions qui s'y reflètent, humanisant par là-même la culture arabo-musulmane aux yeux du lectorat occidental (ainsi que des diasporas arabes en Occident et des élites occidentalisées dans le monde arabo-musulman, demandeuses de cette inscription dans une culture mondiale) en la faisant entrer dans une certaine conception de l'Universel, alors que sur l'autre bord de la Méditerranée, les sociétés musulmanes contemporaines se réinventent des « usages et traditions » rigoristes. C'est là un des ressorts des tensions entre monde arabe et Occident sur le plan de la libre expression du désir, depuis les scandales de censure du patrimoine littéraire dans le monde arabe, des versions expurgées des *Mille et une nuits* à l'interdiction d'enseigner le roman du Marocain Mohamed Choukri *Le pain nu*, jugé obscène, à l'Université Américaine du Caire en 1998³⁹, à titre d'exemples.

Les plaisirs posent nécessairement, dans les sociétés pré-modernes, la question de leur permission ou de leur prohibition. Le pouvoir est exercé au nom de la foi, qui scripture les désirs et les encadre. Or, une secte — ce qu'est l'islam naissant jusqu'au milieu du VIIe siècle — ne devient religion que parce que sa doctrine est érigée comme vérité par une autorité temporelle, qui applique par la persuasion ou

35. Voir Rudi C. Bleys, *The Geography of Perversion. Male-to-male sexual behaviour outside the West and the Ethnographic Imagination 1750-1918*, New York, 1995.

36. Bruce Dunne, *Sexuality and the 'civilizing process' in modern Egypt*, unpub. diss., Washington, D.C. 1996

37. Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards, Gender and sexual anxieties of Iranian Modernity*, Berkeley, University of California Press, 2005.

38. A la suite de notre article "Male Homosexuality in Modern Arabic Literature", *Imagined Masculinities*, M. Ghossoub éd., London, Saqi Books, 2000.

39. Voir Richard Jacquemond, "Les limites mouvantes du dicible dans la fiction égyptienne", *Egypte-Monde Arabe* 3-1/2000, Le Caire, 2001, pp. 76-9.

par la force les préceptes dictées par le dogme concernant la vie et le corps des individus. Il importe particulièrement en ce domaine de distinguer le discours de la foi de celui de la loi qui en découle plus ou moins directement, et les deux précédents de celui de la société. Parfois se révèle une tension entre ces composantes. Comme en d'autres domaines, les sociétés musulmanes ne se réduisent pas, quand il est question de jouissance et de corporalité, à ce que « dit » la religion, rapide synecdoque qui ramène en fait à ce qu'en disent les garants autorisés. Mais une fois faite la nécessaire distinction entre islam-fait religieux et Islam-civilisation, il ne faudrait pas pour autant se représenter le premier comme tenant de l'essentiel et du transcendant, et le second de l'adventice et du mouvant. Ce que l'on nomme usuellement islam, soit l'ensemble des dogmes, des dispositions figées par un écrit autorisé, et des pratiques reconnues comme « religieuses » par la communauté des savants gardiens de la doxa, est un domaine traversé par le débat et dont l'élaboration non seulement se déroule sur des siècles, mais ne cesse jamais. Tout énoncé commençant par « l'islam considère... » pour préciser dans l'absolu une position normative sur telle ou telle pratique sexuelle, sur le voile féminin, sur la pilosité masculine, ne fait pas sens pour l'historien : cela ne saurait être que la parole du croyant ou du polémiste. Pareillement, la précaution méthodologique consistant à refuser de placer sur un même plan le monde médiéval et l'univers globalisé contemporain, ou des cultures éloignées de milliers de kilomètres que n'unit que le seul fil d'un rattachement à une « même » religion, doit aussi s'appliquer dans le cadre du monde pré-moderne. Sans doute l'histoire bouge-t-elle moins vite pendant un millénaire qu'au long du dernier siècle ; mais il est tout à fait certain que les habitants de la péninsule Arabique au VIII^e siècle et ceux des régence barbaresques d'Alger et Tunis au XVII^e ne pouvaient placer les mêmes sens et les mêmes sensations derrière des mots qu'ils partageaient effectivement avec les Arabes d'antan. De même, les docteurs de la loi ne sont pas unanimes dans leur approbation, tolérance, ou condamnation, voire le silence qu'ils gardent sur des plaisirs particuliers. Enfin, la question de la spécificité de l'Islam au Moyen-Âge et au début de l'ère moderne est épineuse : nombre d'usages et conceptions (les bains publics, la réclusion féminine, l'appréciation des éphèbes, entre autres) semblent proches des civilisations précédant l'avènement de l'islam dans le bassin méditerranéen et en Asie, et fort comparables à ce que rencontrent les chercheurs dans l'Europe médiévale. La codification de la sexualité, la police du corps ne sont pas des particularités du monde musulman, particulièrement au moment de son apparition. M.H. Benkheira fait ainsi l'hypothèse qu'au moment où apparaît l'islam, « son chemin croise un vieux mouvement de moralisation et de codification de la sexualité, né chez les Grecs et les Romains, puis transmis aux Juifs et qui atteindra son apogée dans la pensée chrétienne, chez les Pères de l'Eglise »⁴⁰. L'expansion islamique modifiera progressivement et profondément les mœurs arabes, du fait du contact des conquérants avec d'autres cultures, et forcera à une réinterprétation des préceptes et interdictions du Coran et de la tradition⁴¹, établie et mise en corpus au cours des trois premiers siècles.

Mais persistance de motifs ne signifie pas identité de leur signification. Evoquant le topos poétique du vin bu en compagnie du/de la bien-aimé(e) et la figure érotisée de l'échanson, qui sont communs aux littératures arabe, perse, turque et urdu, W. Andrews et M. Kapaklı mettent en garde contre l'idée trop courante que :

« des images identiques utilisées par un poète mystique de langue arabe vivant à Bagdad au XI^e siècle, un poète de cour dans l'Espagne du XII^e, un Persan du XIII^e, un Ottoman du XVI^e et un poète Urdu vivant dans la Delhi du XVIII^e siècle évoqueraient toutes le

40. [Mohammed] Hocine Benkheira, «Moralisation et politique du sexe dans l'islam médiéval», *Religion et sexualité*, J. Maître, G. Michelat édts., Paris, L'Harmattan, 2002, p. 151.

41. J'emploie le terme français « tradition » non pas dans son acception commune, mais comme synonyme de *sunna*, c'est-à-dire les propos et récits attribués au Prophète et à ses compagnons de la première génération de convertis à l'islam, au VIII^e siècle.

même objet, sans référence aux temps et aux circonstances changeantes. Dans un tel discours ahistorique, les récits des chercheurs convergent finalement avec ceux des théologiens, qui affirment le caractère universel et transcendant de l'Islam [...] Trop souvent les universitaires, pourtant méfiants envers ce type de prétentions universalistes, supposent sans questionnement que le jeune aimé ou la séance de vin, par exemple, signifient la même chose dans la Shiraz du X^{IV}e et l'Istanbul du X^{VI}e [...] Il devrait pourtant être évident que le serveur d'une taverne tenue par un Italien ou un Juif à Galata dans l'Empire Ottoman du X^{VI}e est un personnage totalement différent du garçon zoroastrien dans une taverne des faubourgs de Shiraz, deux siècles plus tôt.»

Malheureusement, la prise en compte de la diachronie dans les études consacrées à la sexualité dans le monde musulman est récente, et les matériaux publiés à la disposition du chercheur permettent difficilement de percevoir les évolutions importantes, confortant ainsi un sentiment d'une permanence des motifs, des coutumes et des représentations.

Il n'existe pas un unique discours tenu dans les sociétés musulmanes pré-modernes sur la sexualité et qui puisse être considéré comme la «vision musulmane» du rapport qu'ont entretenu les individus avec leurs corps et avec le plaisir. C'est sans doute là l'écueil principal des premières synthèses, comme celles de G.-H. Bousquet en 1953⁴² et de A. Bouhdiba en 1975, toutes deux encore couramment citées. En dépit de leur extrême sérieux et qualités, ainsi que de leur conscience aiguë du problème méthodologique que pose la constitution d'un objet «vision musulmane de la sexualité», ces travaux partent à la recherche d'un *unique* discours cohérent permettant de rendre compte aussi bien du passé que du présent. G.-H. Bousquet se demande où chercher une «éthique sexuelle» en Islam. Il argue que c'est essentiellement dans la Loi et ses sources qu'on la trouvera⁴³, loi constituée par le Coran, la tradition prophétique (*sunna*), et exemplifiée par la somme théologique du «champion de l'orthodoxie» Abû Hâmid al-Ghazâlî (m. 1111), intitulée «Revivification des sciences religieuses» (*Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*) — un ouvrage dont Bousquet avait précisément traduit la partie intitulée «Livre des usages du mariage» (*Kitâb âdâb al-nikâh*), avant de faire paraître son étude. Ce monument de la pensée classique sera ultérieurement exploité par tous les autres courants d'analyse des sexualités dans le monde musulman, et notamment par les féministes⁴⁴. Bousquet énonce dans l'exposé de sa problématique quatre idées, qu'il s'applique à développer :

- (1) l'islam est nettement favorable aux plaisirs de la chair, contrairement à l'hostilité du christianisme ;
- (2) la restriction principale est le crime-péché de *zinâ* (fornication) ;
- (3) cette infraction est théoriquement toujours punie de mort, contrairement aux sociétés chrétiennes ;
- (4) mais toute la construction idéologique relative au *zinâ* est destinée à rester lettre morte, afin que le scandale ne soit ni ébruité ni réprimé.

Percevant d'autres contradictions entre les textes théoriques de l'islam et la pratique qu'il lui est donné d'observer, essentiellement au Maghreb et en Egypte, Bousquet saisit bien que le recours aux textes normatifs de l'époque médiévale est insuffisant pour rendre compte du quotidien et introduit quelques remarques de types ethnographiques, sans cependant théoriser ou chercher à creuser les raisons expliquant ces disparités.

A. Bouhdiba, près de vingt ans plus tard, consacra une importante partie de son introduction à constituer en objet d'étude légitime «la sexualité en islam», titre même de son essai. Conscient du caractère anhistorique de la tradition, il justifie sa centralité dans son étude précisément par le fait que

42. G.-H. Bousquet, *L'éthique sexuelle de l'Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1953, seconde édition révisée 1966.

43. G.-H. Bousquet, *op.cit.*, p. 32.

44. Voir Fatima Mernissi, *Beyond the Veil*, Londres, Saqi, 1975/1985.

cette tradition récuse l'historicité et constitue une éthique qui se veut atemporelle, plaçant dans le temps mythique de l'âge prophétique un moment privilégié que les générations doivent tenter d'imiter : « Du corpus traditionnel conçu comme un tout se dégage une Weltanschauung dont la permanence jusque dans l'actuel définit un ensemble de traits « invariants » de la personnalité arabo-musulmane ». Tout contestable que soit cette affirmation, elle a le mérite de ne pas se soustraire à une interrogation épistémologique. Mais l'approche de Bouhdiba se révèle, peut-être involontairement, à la fois apologétique et désabusée : faisant le constat d'un présent des sociétés musulmanes qui ne le satisfait pas, il l'oppose à un idéal coranique :

« L'islam ne cherche nullement à déprécier, encore moins à nier le sexuel. Il lui confère au contraire un sens grandiose et lui donne une investiture transcendentale telle que la sexualité se trouve déculpabilisée. Prise ainsi d'emblée en charge, la sexualité devient jaillissante et joyeuse »⁴⁵.

La « crise actuelle de l'amour et de la foi dans les sociétés arabo-musulmanes »⁴⁶, qui s'exprime par l'exclusion de la femme du domaine public, par un discours misogyne, par le développement d'une société d'hommes, tout cela lui semble être de l'ordre du dévoiement d'un idéal. Bouhdiba, outre les premières traces d'une approche psychanalytique qui ira croissant dans les travaux en français, ajoute aux travaux de Bosquet un intérêt plus marqué pour la pratique sociale, confrontée aux écrits établissant la norme, et examine au moins un corpus littéraire, celui de l'érotologie classique.

Trente ans après sa parution, son essai constitue un inestimable corpus de références, de traditions traduites, et de mise en parallèles d'écrits classiques et de pratiques traditionnelles qui de nos jours tendent à disparaître. Mais son angle d'analyse proprement dit ne permet ni de rendre compte du présent, caractérisé par la « ré-islamisation » des pratiques ou plus exactement par la large diffusion de pratiques et de visions orthodoxes du rapport au corps qui sont en rupture avec la tradition au sens courant du terme, ni du monde classique, où des formes de célébration de la transgression sexuelle informent la littérature, et peut-être le quotidien.

Les travaux récents de M.H. Benkheira⁴⁷ se basent eux aussi sur la tradition exégétique et traditionniste médiévale, en exploitant particulièrement le commentaire « rationaliste » de Fakhr al-Dîn al-Râzî (m. 1209), mais dans une perspective diachronique, montrant à partir d'un corpus d'exégèses et de *fatwa*-s contemporaines émanant des courants fondamentalistes comment la perception de notions comme « la nature », la séparation des sexes, ou les recommandations de police du corps se sont profondément modifiées dans un antagonisme avec l'Occident moderne. Ne prétendant à aucune autre lecture que celle des évolutions du discours de la norme, Benkheira laisse cependant un champ ouvert à la recherche : celui de la présence au sein même des cultures musulmanes pré-modernes d'un espace de transgression de ces normes, non seulement toléré mais célébré, et qui est l'espace littéraire.

La littérature représente précisément une autre source majeure pour la connaissance des représentations et des pratiques sexuelles dans les cultures musulmanes pré-modernes. En l'absence d'une pleine légitimité de la fiction avant l'ère moderne, il est cependant parfois difficile de tracer la limite entre littérature et discours éthique, comme il est difficile d'estimer en quelle mesure les récits littéraires sont un reflet fidèle des conceptions et pratiques de l'élite qui la consomme. Le *Livre des Chansons* d'Abû l-Faraj al-Iṣfahânî (m. 967) comporte dans ses vingt-cinq tomes quantité d'anecdotes sur les principaux lettrés des ères omeyyade et abbasside, et abonde en informations ou représentations sur leur sexualité. La poésie, les dictionnaires biographiques, les anthologies, les

45. Bouhdiba, p. 8.

46. *op.cit.*, p. 14.

47. Mohammed Hocine Benkheira, *L'amour de la loi, Essai sur la normativité en islâm*, Paris, PUF, 1997.

chroniques, jusqu'à l'aube du XIXe siècle, renseignent tout autant.

La prise en compte de la littérature dans les études sur la sexualité dans les sociétés musulmanes a commencé en 1958 avec l'étude en arabe du Libanais Ş. al-Munajjid⁴⁸, qui tentait de brosser les habitudes sexuelles des ères omeyyade et abbasside à partir des textes de littérature savante (*adab*). Mais l'auteur, tout en compilant une précieuse somme d'anecdotes, tend à considérer les anecdotes des compilations classiques comme un reflet factuel des pratiques sexuelles de l'ensemble des sociétés médiévales musulmanes et dans toutes les classes, sans suffisamment interroger le vocabulaire et la représentativité de ses sources. Une méthodologie plus exigeante s'affirme par la suite, dépassant ce compendium un peu provocant dans le contexte des années 1950, où Ş. al-Munajjid appelle implicitement les « Arabes » (il y a une ambiguïté volontaire ou inconsciente chez l'auteur qui « nationalise » toute la production médiévale de langue arabe) à assumer un amour du plaisir sexuel au nom des « ancêtres » présentés comme volontiers jouisseurs, la condamnation morale demeurant minimale devant les multiples dépassements qu'il se sent obligé de dénoncer.

Il est cependant une caractéristique commune à toutes les études publiées avant les années 1990 : l'absence d'intérêt porté à la dimension homosociale et homoérotique des sociétés musulmanes à l'ère classique, ou la gêne et l'embarras à l'évocation de cette question. C'est pourtant une dimension qui s'impose immédiatement à l'observateur à partir du corpus scripturaire classique arabe, persan et ottoman, mais aussi simplement par le contact avec la ville musulmane contemporaine, où il se trouve confronté à une définition de la virilité qui parfois lui échappe⁴⁹. Son traitement dans les premières publications scientifiques en français hésite entre les allusions discrètes de Bousquet : « [la pédérastie] est loin d'être inconnue chez les adultes. On sait que telle région de Tunisie est particulièrement réputée à cet égard »⁵⁰, la tartufferie de C. Pellat estimant que la séparation des sexes a joué un rôle capital « dans ce qui demeure, dans une large mesure, un vice », et les regrets mêlés de psychanalyse chez Bouhdiba : « Pédérastie et saphisme ne sont que succédanés, dérivatifs et formes compensatoires engendrés par la bipartition sexuelle et perçus explicitement comme pis-aller »⁵¹.

La libéralisation des mœurs en Occident à partir des années 1970 a bien permis une levée de ce tabou discursif, et dans une perspective bien différente de la dénonciation du « vice oriental » qui caractérise le discours polémique chrétien puis colonial, mais sans pour autant déboucher en France, du moins dans le discours destiné au grand public, sur une plus juste perception de l'homoérotisme dans les sociétés musulmanes pré-modernes. Récemment, chez M. Chebel, représentant caricatural d'une néo-apologétique exaltant un âge d'or érotique arabe, la gêne cède le pas au clin d'œil égrillard et à l'anachronisme :

« Les Arabes homophobes ? Il faut mal les connaître auraient dit, unanimes, Al-Jahiz (vers 776-869), Abu Nûwas [*sic*] (757-815), Al-Antaki (mort en 1599) et bien d'autres amateurs éclairés qui, de toute façon, auraient trouvé l'idée saugrenue et peu consistante. Mais c'étaient des érudits qui n'avaient pas de compte à rendre au mollah et au censeur »⁵².

Une telle formulation constitue un florilège d'approximations : sans même s'étendre sur l'absurde référence à la très récente notion d'homophobie, des *pratiques* homosexuelles sont chez cet auteur assimilées sans questionnement à une *identité* homosexuelle ; trois littérateurs de périodes différentes

48. Şalâh al-Dîn al-Munajjid, *Al-Ḥayât al-jinsiyya 'ind al-'arab*, Beyrouth, 1958, réédition Beyrouth, Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1975.

49. Voir par exemple E. Ionnidis-Emys, "Lettre d'Orient", *La virilité en islam*, F. Benslama & N. Tazi eds., Paris, Editions de l'Aube/Intersignes 1998, réédition 2004, pp. 221-228.

50. Bousquet, *op. cit.* p. 72.

51. Bouhdiba, *op. cit.* p. 245.

52. M. Chebel, *Le Kama-Sutra arabe*, Paris, Pauvert, 2006, p. 239.

sont présentés comme des « amateurs éclairés » (peut-être par la lumière de la modernité ?) de ce qu'on suppose être la sodomie. La présence dans leurs écrits d'anecdotes homoérotiques est aussitôt comprise comme la revendication d'une préférence sexuelle, sous-entendant un rejet de l'hétérosexualité. Peu importe que le premier soit un théologien mu'tazilite, courant dogmatique affirmant le libre-arbitre et considérant en conséquence que la faute — qu'est assurément la sodomie au regard de la religion — place le pécheur dans une situation intermédiaire entre croyant et mécréant, ou qu'il ait composé une épître défendant le « ventre » face au « dos ». Peu importe que le second soit un poète revendiquant la transgression dans le cadre normé d'un genre poétique, le *mujân*. Ou que le troisième soit un médecin aveugle (on l'imagine mal se grisant à la vue des éphèbes) auteur d'une somme sur l'affliction amoureuse, considérée au XVI^e siècle comme une branche de la médecine. Quant à l'opposition supposée entre « mollah » (terme désignant un homme ayant une compétence en sciences religieuses en Iran et au Pakistan, mais sans doute utilisé comme symbole du rigoriste), l'érudit et l'hédoniste impénitent, elle ne fait pas sens dans des cultures où l'érudition va de paire avec la maîtrise de codes éthiques et esthétiques intrinsèquement liés au religieux.

C'est le développement des *Gender Studies* et des *Gay and Lesbian Studies* dans les universités d'outre-atlantique qui apportera à partir des années 1990 un appréciable renouveau aux études sur la sexualité dans les sociétés musulmanes, mais en s'interrogeant préalablement, à la suite des travaux de Foucault, sur l'applicabilité de catégories construites parallèlement avec la modernité occidentale. Au scénario du texte sacré et de la loi, à l'analyse de l'éthique définie par les savants médiévaux, répondra désormais un intérêt pour les marges, pour les « ratés » de l'adéquation idéale entre sexe biologique et attitude normée. La littérature, les chroniques historiques, les textes de médecine et d'oniromancie viennent compléter le corpus étudié.

Il apparaît alors que l'individu aux temps pré-modernes — plus violemment encore à l'époque contemporaine — est soumis à des discours concurrents sur la sexualité, et agit selon les circonstances. Ainsi que le souligne E. Goffman, « Lorsque nous examinons comment l'individu participe à l'activité sociale, il nous faut comprendre que, en un certain sens, il ne le fait pas en tant que personne globale, mais plutôt en fonction d'une qualité ou d'un statut particulier »⁵³. La notion de « script culturel » (*cultural scripting*), théorisée par J. Gagnon et W. Simon⁵⁴, a été utilement suscitée dans deux travaux récents⁵⁵ sur la sexualité du monde musulman. W.G. Andrews et M. Kalpaklı démontrent par exemple que la poésie amoureuse ottomane sert de « script » pour agir et pour interpréter l'amour « réel » dans la société ottomane⁵⁶ du XVI^e siècle. Ils recherchent dans des sources littéraires

« des indices de la pratique sociale, des comportements attitudes, des schémas de pensée qui, nous le pensons, informent, structurent et nous aident à interpréter les productions littéraires. La circularité de cette description dérive de la notion tout aussi circulaire que les comportements sociaux sont des comportement scriptés [...] ce sont des constructions

53. Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, Paris, Editions de Minuit 1974, p. 47, trad. A. Kihm de *Interaction Ritual*.

54. John H. Gagnon, William Simon, *Sexual Conduct: The Social Sources of Human Sexuality*, Chicago, Aldine, 1973. Voir l'utile présentation de Michel Bozon, « Les scripts sexuels ou la mise en forme du désir », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 128 (1999), pp. 68-72, ainsi que la traduction en français de l'article récapitulatif de John Gagnon faisant le point sur l'évolution de sa théorie, « The Implicit and Explicit Use of the Scripting Perspective in Sex Research », *The Annual Review of Sex Research*, 1 (1990), pp. 1-44 sous le titre « Les usages explicites et implicites de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 128 (1999), pp. 73-79.

55. W.G. Andrews, M. Kalpaklı, 2005 ; Dror Ze'evi, *Producing Desire, Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East 1500-1900*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2006.

56. *op. cit.* p. 85.

sociales qui prennent forme selon les modalités par lesquelles elles sont mises en langage, par la façon dont on en parle et qu'on les comprend, en un moment particulier, dans une culture particulière»⁵⁷.

Ainsi, les productions culturelles, mots et images, ne seraient pas simplement un reflet de pratiques mais constitutifs de ces pratiques et émotions. D. Ze'evi, qui se réfère lui aussi aux «scripts», ou scénarii comportementaux, précise la notion :

«Nous avons tous en tête des scripts, comme des scénarios de films ou de pièces, qui suggèrent la «bonne» forme d'attraction sexuelle, le cours des choses attendu, et le résultat anticipable de nos actes. Ces scripts nous offrent des règles de conduite que nous ne suivons pas nécessairement mais nous permettent de reconnaître les paramètres et les frontières [...]».

D. Zeevi introduit une importante remarque : le sujet pré-moderne, dans ces sociétés non-occidentales, se trouve lui aussi face à des «scripts rivaux», tout comme le citoyen du monde moderne qui entend des discours sur la sexualité aussi différenciés que ceux du cinéma, de la chanson, de la littérature, de l'église, du milieu dans lequel il évolue, etc. Ainsi, l'habitant d'Istanbul au XVI^e siècle ne peut penser que le désir «normal» tel que le présente Karagöz, l'obscène héros du théâtre d'ombre ottoman qui sodomise ses ennemis de carton, est le même que celui que définit le prêcheur à la mosquée le vendredi⁵⁸. Même si Zeevi estime, à tort nous semble-t-il, que le corpus littéraire a été trop exploité aux dépens d'autres sources, cette nécessaire distinction entre les discours concurrents offre une clé supplémentaire pour expliquer la perplexité moderne devant la contradiction entre culture de la jouissance et culture de l'interdit.

Qu'on ne se méprenne pas : il n'y a pas un discours du plaisir opposé à celui de la prohibition, le premier qui serait par exemple celui de la littérature et le second celui de la loi ou du sacré. Tous les «scripts» pré-modernes exaltent des plaisirs et en condamnent d'autres, mais selon des modalités et des bornes variables. C'est pour cela que cet exposé traitera en premier lieu du discours des prescriptions, qui est un discours de foi, en examinant dans quelle mesure la réalité sociale le traduit. Ce sera ensuite l'examen du discours de la loi, loi religieuse, loi civile et loi sociale, qui interdit certains actes et régule la présence des hommes et des femmes dans l'espace social. On traitera là des deux principales transgressions sexuelles, l'adultère et la fornication (*zinâ*) et la sodomie (*liwât*), ainsi que des institutions, usages et comportements qui en découlent. Enfin, nous nous intéresserons en dernière partie aux discours alternatifs de l'Islam, ceux de la médecine et de la littérature. Deux courants littéraires seront observés : d'une part l'exaltation d'un idéal amoureux, la constitution en littérature de la figure de l'aimé(e) et la définition du rôle de l'amant ; d'autre part le portrait jouissif du transgresseur, sous le mode de la dénonciation ou de la célébration, qui pose là encore la question du rapport entre les normes de l'écrit, celles de la société, et la réalité des pratiques : le discours autorisé, fût-il évocateur de transgressions, est paré d'une telle charge éthique qu'il semble bien souvent en décalage avec le quotidien, qu'on doit traquer dans les interstices de tous ces discours. On suivra dans chacune de ces trois parties un progression chronologique, tout en gardant à l'idée que les représentations nouvelles ne remplacent pas les anciennes : c'est bien plutôt un phénomène de superposition, de conflits et de conciliations entre normes et scripts divers qu'on observe à chaque époque. L'idée qu'il serait possible de distinguer clairement des phases discrètes dans l'épistémologie sexuelle arabo-musulmane ne résiste pas à l'examen. La «société classique», du Maghreb, de l'Orient arabophone, et dans une moindre mesure du monde ottoman non-arabophone et l'Iran, depuis le moment où l'islam-religion se constitue en Islam-civilisation, jusqu'à l'ère coloniale, n'est pas une

57. *op. cit.* p. 37-38.

58. D. Zeevi, 2006, p. 10-11.

monade demeurant inaffectée par les dynamiques internes et les influences externes. Il n'existe pas une culture unique et invariante avant le choc traumatique avec l'Autre, mais une incessante reconstitution de normes, de production autonome de transgressions de ces normes. On peut certes défendre l'idée qu'entre le VIII^e et le XVIII^e siècle, les réelles évolutions en diachronie et les variations dans l'espace ne sont pas principalement conditionnées par une réaction à un autre discours sur la sexualité. Mais le simple exemple de l'intégration croissante du discours médical à la doxa religieuse vient déjà tempérer cette idée.

Il demeure qu'avant l'ère coloniale, les contacts avec l'Occident sont fréquents, mais ne provoquent pas de redéfinition identitaire. Quand le monde islamique est confronté à l'Europe dominante au XIX^e siècle, les deux principales pierres d'achoppement de son aspiration à la modernité occidentale seront la place de la femme dans l'espace public et la gestion de l'homoérotisme. La résolution de ces deux disparités, révélées par le discours orientaliste et la découverte de l'Occident par les voyageurs musulmans, entraînera une redéfinition des rapports entre les sexes et de la légitimité des désirs, que l'on peut résumer par la notion d'« hétéronormalisation », dans la sexualité des individus comme dans l'organisation de la société. Le monde contemporain est caractérisé par une superposition des conceptions et par des regards croisés : alors que les rapports entre les sexes et que la morale sexuelle s'est profondément transformée dans l'Occident post-moderne, les sociétés musulmanes sont, pour la plupart, encore en train d'achever la phase d'adaptation aux normes morales apportées par l'époque coloniale et de les « islamiser » dans le discours et l'attitude — l'exemple le plus parlant est la présence des femmes dans l'espace public : dans les deux premiers tiers du XX^e siècle, leur accession à la visibilité, à l'éducation, au monde du travail, est toujours menacée d'être saisie comme acculturation et perte d'identité. La diffusion spectaculaire du *hijâb*, depuis la fin années 1970, permettra de donner une caution islamique à cette accession à l'espace, et de rendre irréversible une évolution exogène en la présentant comme endogène et conforme à l'esprit de la religion. Mais parallèlement, des franges entières de ces sociétés suivent de plus près les évolutions de la morale sexuelle du monde occidental, toujours aussi dominant, et réclament des libertés, au nom de la modernité, que les Etats ne peuvent accorder sans saper leur légitimité.

1- Les corps et la foi

1-1 L'institution des genres

« Ô humains, nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et vous avons constitués en groupes (*shu'ûban*) et tribus pour que vous vous frayiez les uns avec les autres », dit le Coran (49,13). La prédication de Muhammad, dans la lignée du judaïsme et du christianisme, affirme l'institution divine de deux sexes, leur complémentarité et leur exclusif commerce l'un avec l'autre, répondant à la nécessité de peupler la terre. « Craignez votre seigneur qui vous a créés d'une seule âme, à partir de laquelle il a formé son épouse. D'eux deux, il a fait naître un grand nombre d'hommes et de femmes » (4,1). Différents mythes du Proche-Orient antique expliquant l'origine de l'homme sont assemblés et mis en cohérence par le Coran, qui allie ainsi la création démiurgique à partir de la poussière (*turâb*) ou de la glaise (*şalsâl*) ou d'une goutte d'eau vile (*mâ' mahîn*), conceptions dominantes au début de la prédication dans les sourates mekkoïses, à la spermatogenèse explicitée dans les sourates médinoïses. C'est ainsi que la sourate 22 (*al-Hajj*), comme d'autres, relie les deux récits :

« Nous vous avons créés de terre puis d'une goutte de sperme (*nutfâ*), puis d'une adhérence/caillot de sang (*'alaqa*), puis d'une masse (*mudgha*) formée ou non formée, afin de vous l'expliquer, et nous plaçons dans les matrices ce que nous voulons jusqu'à un terme fixé, puis vous en faisons sortir enfants pour que vous atteigniez la force de l'âge ».

L'exégèse œuvrera à préciser le lien logique entre les termes de la création : « Nous avons créé [votre père Adam] de terre, puis [nous vous avons créés] d'une goutte de [son] sperme », explique Ṭabarî (m. 923), le père de l'exégèse traditionniste. Chaque individu est le produit, dans cet imaginaire, de la création divine. Eve n'est pas nommée dans le texte coranique, et sa mention est rare dans le corpus des traditions (*ḥadîth*), sinon dans le dit suivant : « Si ce n'était Eve, aucune femme n'aurait trahi son époux »⁵⁹. L'islam ne connaît pas de péché originel, mais des actes fondateurs, et la duplicité féminine trouve ainsi en la compagne d'Adam sa première figure. De péché de chair, pas de trace. La chute du paradis est narrée en (7,19-26) :

« Ô Adam, habite le jardin, toi et ton épouse et mangez ce que vous voudrez, mais ne vous approchez pas de cet arbre car vous seriez alors injustes / Satan les tenta alors afin de leur montrer leurs parties honteuses (*saw'âtihimâ*) qui leur étaient dissimulées. Il leur dit que Dieu ne leur avait interdit cet arbre qu'afin qu'ils ne soient pas du nombre des anges ou des immortels / Il leur fit serment d'être de bon conseil / Il les fit chuter par sa tromperie et lorsqu'il goûtèrent l'arbre, leurs parties honteuses leur apparurent, et ils les recouvrirent précipitamment avec des feuilles du jardin. Leur Seigneur les appela : ne vous avais-je pas interdit cet arbre, ne vous avais-je dit que Satan est un ennemi évident ? / Ils répondirent : Seigneur, nous avons été injustes envers nous-mêmes et si tu ne nous pardonnes pas nous serons certes perdants / Il leur dit : Descendez, certains seront ennemis les uns des autres, vous aurez sur terre un séjour pour en jouir jusqu'à un temps fixé / Il dit : Vous y vivrez et y mourrez, et c'est de là que vous serez extraits / Ô fils d'Adam, nous avons fait descendre sur vous des vêtements pour cacher vos parties honteuses, et des biens mais le vêtement de la piété est le meilleur. Voilà un des signes de Dieu, peut-être se le remémoreront-ils ».

Si le texte coranique ne distingue pas entre Adam et Eve dans la responsabilité de cette transgression, l'exégèse traditionniste introduit la thématique judéo-chrétienne de la faute spécifique de la femme en adaptant sous forme de tradition le texte de la Genèse⁶⁰ :

« [...] Pourquoi en as-tu mangé alors que je te l'avais interdit ? Il répondit : Ô Seigneur, c'est Eve qui m'a incité. Il demanda à Eve : Pourquoi l'as-tu incité ? Elle répondit : C'est

59. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, musnad Abî Hurayra, 7689.

60. Genèse (3,11-16).

le serpent qui me l'a ordonné. Il demanda au serpent : Pourquoi lui as-tu ordonné cela ? Car Iblis me l'a ordonné. Il dit : Qu'il soit maudit et chassé! Quant à toi, Eve, de même que tu as fait saigner l'arbre, tu saigneras tous les mois. Et toi, serpent, je coupe tes pattes et tu marcheras sur ta face, et quiconque te rencontrera écrasera ta tête»⁶¹.

Une autre tradition, remontant à Ibn 'Abbâs⁶², évoque la douleur de la grossesse et de l'enfantement comme punition divine⁶³. Le discours apologétique moderne évoquant l'absence de malédiction lancée sur la femme dans le texte sacré⁶⁴ ignore trop rapidement l'exégèse, qui réduit l'écart entre le Coran et la Bible, fonde la femme en première responsable de la transgression et contribue à définir une « dangerosité » féminine mythiquement fondée.

Le terme *saw'a*, désignant la partie cachée révélée au couple paradisiaque suite à la consommation de l'arbre, se rapporte à la racine *s/w'*, associée à l'idée de « mal », et il est considéré par le lexicographe Ibn Manzûr comme équivalent de « partie honteuse » (*'awra*) et « organes génitaux de l'homme et de la femme » (*farj*)⁶⁵. La chute du paradis est une prise de conscience de la nudité, clairement associée dans le vocabulaire à l'idée de honte, de mal, et partant de pudeur. Bouhdiba remarque justement que « la descente sur Terre qui est l'entrée dans la vie sociale s'accompagne ipso facto du sentiment de pudeur »⁶⁶, mais ni le texte coranique ni l'exégèse ultérieure ne développeront l'idée d'une culpabilité humaine et d'une honte associée à l'acte de procréation : la honte est celle du regard, celle de la vue des organes intimes. Le discours de la foi instituera par suite une théorie très stricte fixant les limites des parties honteuses de l'homme et de la femme, et cette importance accordée par le Coran au vêtement, « descendu par Dieu » au même titre que la révélation même (*tanzîl*) se reflétera dans la codification extrême du costume, et particulièrement du costume féminin.

L'inégalité entre hommes et femmes est postulée par le texte sacré : la sourate II (*La Génisse*), dans un verset traitant spécifiquement des règles de la répudiation et de la réconciliation, stipule « Les femmes [répudiées ?] ont des droits équivalents à leurs devoirs, selon la coutume (*ma'rûf*), mais les hommes ont sur elles la prééminence d'un degré », degré généralement expliqué par l'exégèse comme la préférence accordée par Dieu aux hommes, ou l'obéissance qui leur est due⁶⁷. Cette obéissance est précisée dans la sourate IV (*Les Femmes*) :

« Les hommes ont autorité sur les femmes du fait de la préférence que Dieu a accordé aux uns sur les autres, et du fait de ce qu'ils dépensent de leurs biens [pour elles]. Les femmes vertueuses sont résignées à la volonté de Dieu et gardent les secrets que Dieu préserve. Quant à celles dont vous craignez la désobéissance, exhortez-les et laissez-les dans les chambres et frappez-les. Si elles vous obéissent, ne leur cherchez point querelle, Dieu est le Très-Haut et Très-Grand ».

La prédication coranique ne se distingue aucunement de l'affirmation de la domination masculine dans les textes fondateurs du judaïsme et du christianisme, qu'elle reprend et adapte : « Tes désirs se porteront vers ton mari, mais il dominera sur toi » (Genèse 3,16) ; « Que la femme écoute l'instruction en silence, avec une entière soumission / Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de prendre de l'autorité sur l'homme ; mais elle doit demeurer dans le silence / Car Adam a été formé le premier,

61. Ṭabarî, *Tafsîr* de (7,22), tradition 11205.

62. [‘Abd allâh] Ibn [al-]‘Abbâs (m. vers 688), le docte par excellence dans la tradition musulmane, est l'un des pères de l'exégèse coranique et arrive en fin de chaîne des garants de nombreux *ḥadîth*-s attribués au Prophète.

63. Ṭabarî, *op. cit.* tradition 11206.

64. Y compris chez Bouhdiba, *op. cit.* p. 19, mais voir par exemple le site <http://www.islamfrance.com/femmeislamvsjudeochretien.html>.

65. Ibn Manzûr, *Lisân al-‘Arab*, racine *s/w'*.

66. Bouhdiba, *op. cit.* p. 19.

67. Ṭabarî, *Tafsîr* de 2,228, traditions 3766, 3767, 3768, 3769.

Eve ensuite»⁶⁸ (I Timothée, 2,11-13) ; «Femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur» (Ephésiens 5,22), ainsi que les commentaires de Saint-Jean Chrysostome (m.407), le théologien d'Antioche, dont le quatrième discours affirme que la domination de l'homme s'établit après le Pêché, car avant la femme était égale de l'homme. Seule l'injonction de battre l'épouse récalcitrante (qui sera discutée en détails infinis par le droit musulman) se distingue des textes fondateurs judéo-chrétiens, mais probablement fort peu de la pratique du VIIe siècle. Bouhdiba a sans doute raison d'estimer que «malgré les apparences on chercherait en vain dans tout le Coran la moindre trace de misogynie»⁶⁹, et le texte sacré de l'islam n'exsude pas le ressentiment de Saint-Paul à l'encontre des femmes responsable de la malédiction divine accablant la destinée humaine, mais le Coran puis la *sunna* figeront en lois et en prescriptions divines la place faite à la femme dans la société méditerranéenne du haut Moyen-Age.

Quant au célèbre propos prophétique (*ḥadīth*) déclarant les femmes «manquant de raison et de religion», il demande un examen précis. Le texte d'une de ses versions est le suivant :

«Le Prophète, sur lui la prière et le salut, parlait à la foule et l'exhortait, puis il dit : Vous les femmes, faites l'aumône car vous représentez la plus grande partie des habitants de l'enfer. Une femme demanda : Pourquoi cela, Ô Envoyé de Dieu ? Il répondit : car vous maudissez trop et vous montrez ingrates envers vos époux. Je n'ai jamais vu d'êtres manquant ainsi de raison et de religion prenant ainsi le dessus sur ceux qui ont sagesse et sain jugement. Une d'entre elles demanda : Mais comment manquons nous de raison et de religion ? Il répondit : [le manque de raison] vient de ce que le témoignage d'un homme vaut celui de deux femmes [Coran (4,11), (4,176)] et le manque de religion du fait que la menstruation fait que vous ne priez pas pendant trois ou quatre jours»⁷⁰.

Des variantes expliquent le second terme par le fait que des/les femmes ne jeûnent pas pendant le mois de ramadan, et distinguent entre non-observance des obligations cultuelles par faute ou par obligation due à l'impureté. Ces hésitations et différences de versions laissent supposer que la partie «explicative» du *ḥadīth* est apocryphe. Si cette formule eut une fortune extraordinaire dans la culture traditionnelle, une des réponses savantes les plus intéressantes est celle du littérateur et juriste andalou Ibn Ḥazm (m. 1064), qui refuse l'idée que la supériorité masculine soit d'ordre essentielle. Il considère que le «degré» favorisant les hommes est strictement d'ordre culturel et juridique, et ne concerne que les droits des époux sur les épouses.

Il ajoute :

«Si un mauvais esprit argumentait du propos du Prophète [sur le manque de raison et de religion] nous lui répondrions, que Dieu nous prête raison, que si l'on prenait ce propos à la lettre il faudrait en conclure qu'il a plus de raison et de religion que Marie, que les mères de Moïse et d'Isaac, que 'Ā'isha et Fāṭima⁷¹, et s'il s'enfermait dans ce discours, son argumentation tomberait et il ne serait pas loin du blasphème. [...] Il serait contraint d'admettre qu'il est des hommes qui ont moins de raison et de religion que de nombreuses femmes. [...] Il faut répondre que le Prophète a précisé que l'infériorité féminine ne concerne que son témoignage qui vaut la moitié de celui d'un homme, et l'empêchement à la prière et au jeûne découlant de la menstruation [...] Il n'existe aucune autre sorte d'infériorité que ces deux situations»⁷².

68. Traduction Louis Segond (1810-1885), *Le Nouveau Testament : nouvelle édition de Genève*, Genève, Société Biblique de Genève, 1975.

69. Bouhdiba, *op. cit.* p. 21.

70. Tirmidhī, *Sunan*, 2538, rapporté par Abū Hurayra. Voir un texte similaire chez Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 5091, 8507, rapporté par 'Abdallāh b. 'Umar ; Abū Dawūd, *Sunan*, 4059 ; Dirāmī, *Sunan*, 989 ; Ibn Māja, *Sunan*, 3993 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 114 ; Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, 293, 1369, etc.

71. Respectivement épouse et fille du Prophète.

72. Ibn Ḥazm, *Al-Faṣl fī l-mīlāl wa-l-'ahwā' wa-l-niḥāl*, IV, pp. 206-07 = [alwaraq 483/4].

Il n'y a pas là de préfiguration d'une modernité, et le savant médiéval demeure dans le cadre strict de l'interprétation d'un corpus sacré, mais cette argumentation prouve qu'une branche de la pensée musulmane, le *zâhirisme* d'Ibn Ḥazm, aura su combattre au sein une tendance andolâtre et misogyne. Une des questions se posant à l'historiographie moderne est de déterminer si la prédication coranique d'une part et la cristallisation d'une pratique juridique et religieuse dans les deux siècles suivants d'autre part, ont profondément bouleversé les rapports entre les sexes dans la péninsule Arabique, puis dans les régions soumises par les Musulmans, ou si elles ont consacré des pratiques préexistantes, dans l'Arabie antéislamique et dans le Proche Orient byzantin ou iranien.

L'idée d'une révolution morale apportée par l'Islam est, paradoxalement, à la fois développée par une lecture féministe moderne qui souhaite montrer que «l'Islam a interdit toutes les pratiques dans lesquelles l'auto-détermination sexuelle de la femme s'affirmait»⁷³, et par la tradition musulmane médiévale, qui sélectionne ce qu'elle veut montrer d'un passé à la fois honni et magnifié, et met en exergue certaines coutumes dont on ne sait précisément la diffusion, la fréquence, et la localisation géographique ou tribale. Il convient de se remémorer là le jugement du poète Adonis : «La gentilité (*jâhiliyya*) précède l'islam en apparence, mais l'islam la précède en essence. Il en découle que nous ne connaissons pas l'islam vu par la gentilité, et ne connaissons la gentilité que par l'islam. L'islam est l'origine par laquelle est connu, à la lumière duquel est vu tout ce qui lui a précédé et tout ce qui est venu à sa suite»⁷⁴. Les quelques inscriptions anciennes découvertes, les fouilles archéologiques menées en Arabie du sud, et les témoignages des voyageurs et géographes antiques ne permettent pas de modifier substantiellement notre connaissance de cet avant soigneusement épuré par l'historiographie musulmane classique.

La vision de F. Mernissi étant devenu depuis 1975 un classique auquel se réfèrent largement les courants éditoriaux contemporains, il faut en étudier les assises. Les travaux anciens de Gertrude H. Stern⁷⁵, qui se basent sur l'étude d'un des ouvrages fondamentaux de la première génération d'historiographes musulmans, le *Kitâb al-ṭabaqât* (livre des classes = des biographies organisées par générations) d'Ibn Sa'd (m. 845) et le dépouillement des notices consacrées aux femmes, lui permettent de conclure à l'inexistence d'une pratique polygamique à Médine. A la Mecque, des unions de type uxorilocal auraient été contractées par les voyageurs, pour une durée déterminée, mais il n'y a pas d'indices montrant qu'un homme pouvait subvenir aux besoins de plus d'une épouse en un même lieu et temps. L'union de Hâshim, arrière grand-père du Prophète, avec Salmâ bt. 'Amr à Médine, qui garda l'enfant 'Abd al-Muṭṭalib, grand-père de Mahomet, est un exemple classique.

F. Mernissi estime que le mariage virilocal et polygame est une innovation au VIIe siècle, et que les l'interdiction faite à 'Alî, cousin et gendre du Prophète, de prendre une autre épouse que Fâṭîma, fille de Mahomet, montre que ce dernier «savait qu'il était néfaste pour une femme de partager un mari»⁷⁶. Il y aurait ainsi eu une «résistance des femmes» à l'Islam, illustrée par l'anecdote suivante mettant en scène l'arrière petite-fille du Prophète, Sukayna (m. 736), femme d'esprit et d'activités intellectuelles, ne s'isolant pas des hommes (*barza*), coquette à laquelle on attribue d'avoir lancé une mode de coiffure et de s'être laissée chanter par les poètes⁷⁷:

73. Fatima Mernissi, *Beyond the Veil*, London, Saqi Books, 2003 [1ère édition révisée Saqi Books 1985, édition originale Cambridge, 1975], p. 67, traduction française D. Brower & A.-M. Pelletier, *Sexe, idéologie, islam*, Paris, Tierce, 1983, p. 63.

74. Adûnîs, *Al-Thâbit wa-l-mutahawwil*, Beyrouth, Dâr al-'Awda, I, 1983, p. 35.

75. *Marriage in Early Islam*, London, Royal Asiatic Society, 1939, cité par F. Mernissi, *op. cit.* pp. 67-71.

76. F. Mernissi, *op. cit.* p. 70.

77. Voir A. Arazi, "Sukayna bint al-Ḥusayn", *EI2*. Le *Kitâb al-Aghânî* mentionne bien qu'elle tenait salon avec l'aristocratie de Quraysh et les poètes. A. Arazi comprend l'adjectif *barza* comme «dévoilée», ce qui implique l'âge où la beauté ne risque plus de séduire et est associé avec la chasteté, mais ce terme

« On dit à Sukayna, dont le vrai nom était Âmina et Sukayna le surnom : Ta soeur Fâtîma se consacre entièrement à la piété (*nâsika*) alors que tu plaisantes beaucoup. Elle répondit : C'est parce que vous lui avez donné le nom de sa grand-mère croyante — elle voulait dire Fâtîma la fille du Prophète — tandis que vous m'avez nommée après mon aïeule qui n'a point connu l'islam »⁷⁸.

Notons que nulle part le texte original ne développe une Sukayna « *gaie et pétillante* » par opposition à une Fâtîma « mortellement ennuyeuse », ainsi que l'écrit F. Mernissi, qui glose et amplifie dans le sens de son argumentation les termes arabes. L'aristocrate qurayshite serait sans doute étonnée qu'on dise d'elle qu'elle « reconnaissait que les femmes étaient plus heureuses avant l'époque du Prophète »⁷⁹. Le bon mot de Sukayna est en fait sans doute plus révélateur d'un durcissement des mœurs qui s'installe au début du VIII^e siècle que d'une subite transformation concomitante à la révélation.

F. Mernissi exploite ensuite un article de A.F.L. Beeston⁸⁰ consacré aux « *Soi-disant prostituées du Ḥadramawt* ». Dans le cadre du mouvement d'apostasie (*ridḍa*) en Arabie du sud qui sera maté par le calife Abû Bakr (632-634), un groupe de six femmes de haute naissance célébrèrent joyeusement la mort de Mahomet : elles se teignirent les mains au henné et frappèrent sur un tambourin, précise le *Muḥabbar* de Muḥammad Ibn Ḥabîb (m. 860), un ouvrage qui apporte de nombreuses informations sur la vie à l'époque préislamique. Des prostituées (*baghâyâ*) du Ḥadramawt se joignent à elles, formant un groupe d'une vingtaine de femme. Dénoncées par deux hommes restés fidèles à l'islam qui écrivirent au calife Abû Bakr, celui-ci ordonna qu'on leur coupe les mains et que l'on s'oppose par la force à quiconque tenterait de les protéger.

F. Mernissi se demande quelles sortes de « prostituées » pourraient être des femmes de haut rang, certaines âgées, et en conclut à une « révolte féministe » contre un « système patriarcal » qu'on veut leur imposer. Une réponse aux interrogations de F. Mernissi est en fait fournie par la lettre même du calife dans le texte arabe : contrairement au récit d'Ibn Ḥabîb qui mentionne des *baghâyâ* (prostituées), la réponse d'Abû Bakr parle de '*awâhir*, deux termes qui ne sont que faussement synonymes. Beeston, dans son article, explique que le terme '*âhira* en sud-arabique désigne une femme de haute naissance et non une prostituée comme en arabe classique, langue du nord... Quant à supposer, comme F. Mernissi, une prescience chez ces femmes des dispositions législatives touchant le statut de leur sexe, alors que l'adhésion à l'islam est en 632-634 essentiellement une question d'allégeance tribale, et voir dans cela une résistance proto-féministe à l'avènement de l'islam, c'est un argument assez peu convaincant. L'idée que l'incident des « prostituées » du Ḥadramawt soit un exemple de l'opposition de l'islam naissant aux coutumes sexuelles de l'Arabie préislamique est cependant une analyse suggérée par Beeston, faisant l'hypothèse de prêtresses d'un culte lié à une prostitution sacrée, spéculation dont F. Mernissi remarque justement qu'elle n'est pas garantie par le texte.

Troisième argument développé par F. Mernissi : celui d'un système matriarcal qui serait mis à bas par la prédication muḥammadienne. L'hypothèse d'un matriarcat arabe a été défendue par l'orientaliste anglais W. Robertson Smith en 1885⁸¹, qui postulait l'existence de deux types d'unions sexuelles dans

signifie également « femme de haute position, qui se montre et auprès de laquelle on fait salon », voir Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, racine *b/r/z*.

78. Nous n'avons pas trouvé trace de cet anecdote dans les *Ṭabaqât* d'Ibn Sa'd citées par F. Mernissi. Elle figure dans *Aghânî*, "Akḥbâr al-Husayn b. 'Alî", XVI, pp. 88-92 = [alwaraq 1794], et dans Abû l-Ḥasan al-Madâ'inî, *Kitâb al-Murâdifât min Quraysh*, éd. 'Abd al-Salâm Ḥârûn, *Nawâdir al-Makhṭûṭât*, Beyrouth, Dâr al-Jîl, 1991.

79. F. Mernissi, *op. cit.* p. 71 = trad. française p. 69.

80. A.F.L. Beeston, "The so-called harlots of Hadramawt", *Oriens* 5 (1952), p. 21.

81. W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, Cambridge University Press,

l'Arabie préislamique : un type matrilinéaire, où l'enfant appartient au groupe tribal de la mère, où le géniteur n'a pas de droits sur sa descendance, où la chasteté de la femme n'est pas nécessaire et sa liberté sexuelle importante, et où le foyer est la demeure de la mère ; l'autre, patrilinéaire et patriarcal, où le père social est le géniteur, où la chasteté est une nécessité pour éviter la confusion des lignages, où la femme dépend de son époux pour sa protection et sa subsistance, et où le foyer est le domicile du père. Les différents types de mariages abolis par l'islam et décrits par les traditionnistes et historiographes classiques comme autant de modèles de confusion et d'abomination, fournissent des éléments permettant à W. Robertson Smith de défendre sa thèse. Ainsi, selon le traditionniste Bukhârî rapportant un propos de 'Â'isha, épouse du Prophète, il existait quatre types d'unions sexuelles / mariages (*nikâh*)⁸² dans l'antéislam⁸³ : « celui des gens d'aujourd'hui », où un homme demande à une autre femme la main de celle dont il a charge ou de sa fille, paye un douaire et l'épouse ; une sorte de mariage de fertilisation (*nikâh al-istibdâ'*), où un homme dit à sa femme après qu'elle se fut purifiée de ses menstrues : va vers untel et demande-lui de coïter avec toi. L'homme cesse d'avoir commerce avec sa femme jusqu'à ce qu'il apparaisse qu'elle est enceinte, suite à quoi il peut s'il le désire la toucher, le but étant un enfant de noble ascendance (*najâbat al-walad*) ; une union de groupe (*nikâh al-rahî*) où trois à dix hommes peuvent copuler avec une même femme, qui place le bâton de son partenaire au devant de sa tente pour signaler aux autres membres du groupe qu'elle n'est pas libre⁸⁴. Elle désigne le géniteur en cas de grossesse, et celui-ci ne peut refuser la paternité ; l'union avec les prostituées (*al-baghâya*) qui plaçaient devant leur portes des drapeaux pour qui les désirait. Quant elles enfantaient, on conviait un physiognomoniste qui déterminait la paternité, laquelle ne pouvait être rejetée.

On est frappé dans ce récit rapporté par Bukhârî de l'importance capitale qu'y revêt la détermination de paternité. L'horreur éprouvée par le lecteur médiéval devant ces pratiques supposées n'est sans doute pas tant liée à la débauche supposée de ces pratiques que la confusion lignagière qu'elle implique. D'autres types d'union sont mentionnées dans la tradition : un échange d'épouse (*badal*), une union de subsistance (*dimâd*) où une femme prend un époux supplémentaire pour assurer sa subsistance en cas de disette⁸⁵, ou des formules dans lesquelles la jouissance du douaire ne correspond pas aux règles fixées par le Coran et la *sunna*. Le *Muḥabbar* d'Ibn Ḥabîb mentionne lui aussi des types d'union sexuelles où une femme enfantant d'un amant pouvait le désigner comme père et l'épouser⁸⁶. Autre argument avancé par l'orientaliste anglais : le fait que le vocabulaire arabe désignant le lien tribal (*ṣilat al-rahim*, littéralement « lien utérin »), la tribu (*baṭn*, littéralement « ventre »), la communauté (*umma*, dérivé de *umm*, « mère ») est étymologiquement lié à la féminité.

Cette hypothèse d'un matriarcat arabe ancien a fait l'objet de longues querelles chez les chercheurs, et les travaux plus récents de J. Chelhod⁸⁷ permettent de mieux comprendre ces traces réelles d'auto-détermination féminine, dans une société tribale qui semble pourtant très majoritairement patriarcale. L'ethnographie montre que dans l'actuelle tribu des Humûm, dans le Ḥaḍramawt (Yémen), il est toléré que la femme puisse avoir des enfants en dehors du mariage, que ces enfants portent le nom de

1885 / London, Black, 1903. Edition revue en 1907, Réédition en facsimilé de l'édition de 1907, London, Darf, 1990.

82. Le même mot, *nikâh*, est utilisé pour désigner une union sexuelle et la validation de cette union sur le plan social ou légal.

83. Bukhârî, *Saḥîḥ*.

84. Détail ne figurant pas dans le *khabar* attribué à 'Â'isha. Voir l'introduction de Jamâl Jum'a à Tîfâshî, *Nuzhat al-albâb*, Londres, Riyâḍ al-Rayyis, 1992, p. 20.

85. Ibn Manzûr, *Lisân*, racine *d/m/d*.

86. Ibn Ḥabîb, *al-Muḥabbar*, p. 340 = [alwaraq 92].

87. Joseph Chelhod, "Du nouveau à propos du matriarcat arabe", *Arabica* 28 (1981), pp. 76-106.

leur mère ou de leur oncle maternel, et que l'adultère n'appelle pas de châtement. Des récits de voyages ethnographiques, comme celui de W. Thesiger, notent aussi que la femme jouit, dans ces régions excentrées du Yémen, d'une liberté sexuelle inconnue des autres sociétés arabes.

Chelhod mentionne une chronique historique de l'Arabie méridionale datant du XIV^e siècle⁸⁸ qui mentionne une tribu où, lors d'une absence prolongée du mari, un amant le remplace jusqu'à son retour, et assure sa subsistance. Le grand voyageur tangérois Ibn Baṭṭûṭa (m. 1377) signale aussi comment la femme pouvait à Oman obtenir permission du sultan de faire commerce de son corps. Chelhod en conclut que des éléments très anciens de matriarcat se sont maintenus dans le sud de la Péninsule arabique jusqu'à la période moderne, et que des traces de ces coutumes ont dû être conservées par les tribus d'origine sud-arabique, celles que les récits arabes appellent « qahṭānites » ou yéménites, même quand leur lieu de résidence est situé aux confins de la Syrie ou du croissant fertile, après leur émigration vers le nord et leur nomadification.

C'est la raison pour laquelle Médine, dans laquelle s'étaient re-sédentarisées des tribus sud-arabiques, présenterait au VII^e siècle des coutumes différentes de la Mekke natale du Prophète : « La femme médinoise jouissait d'une plus grande liberté que la mekkoise, à l'époque de l'Hégire : elle était l'héritière du régime de droit maternel venu du Yémen »⁸⁹. Le *Muḥabbar* d'Ibn Ḥabīb mentionne également des femmes de l'aristocratie ayant pu conserver leur autonomie après le mariage du fait de leur rang, et pouvant mettre fin à l'union selon leur guise. Des formes d'unions temporaires, proches de la prostitution, ultérieurement abolies par l'islam, sont sans doute aussi des traces de cette subsistance yéménite dans l'Arabie septentrionale. L'écueil méthodologique auquel se heurte F. Mernissi est de conclure trop rapidement à un régime de tolérance sexuelle, voire de matriarcat, régnant dans l'ensemble de la péninsule arabe à la veille de l'islam, chez les bédouins comme chez les sédentaires, et qui aurait été mis à bas par la nouvelle religion. Le fait que plus d'un millénaire et demi plus tard des souvenirs de cette conception du rôle féminin se soient maintenus chez des groupes excentrés, et qu'*a contrario* une conception du statut respectif des sexes très patriarcale et consacrant la domination masculine n'a pas connu d'opposition dans les régions conquises, laisse penser que l'islam naissant apporte peu de modifications en ce domaine.

Un autre courant féministe, plus apologétique, représenté par la romancière et militante féministe égyptienne Nawāl al-Sa'dāwī⁹⁰, voudrait au contraire accréditer la thèse d'un « vrai islam » des temps prophétiques, dévoyé par la pratique ultérieure, et qui aurait quant à lui « libéré » la femme arabe d'une servitude et d'une inégalité représentées icôniquement par la privation de droit à l'héritage dans les sociétés bédouines patriarcales où l'homme est protecteur de la femme, et surtout la tradition de l'enterrement vivant (*wa'd*) des nouveaux-nés de sexe féminin, pratique condamnée dans le Coran mais dont on ne sait rien de la fréquence réelle⁹¹. Là encore il s'agit de projections anachroniques : le texte coranique régule et modifie des pratiques préexistantes. Il en interdit certaines qui entrent en contradiction flagrante avec la lignée des textes judéo-chrétiens dans laquelle il s'inscrit, et il garantit à la femme une certaine sécurité financière dont les plus démunies semblent avoir été auparavant privées (droit à la moitié de la part d'un homme dans l'héritage, alors que la femme n'aurait pas hérité dans l'antéislam selon Ibn Ḥabīb, douaire qui lui est versé au mariage, etc.). Mais parler de « libération » s'inscrit dans des perspectives de légitimation d'un discours réformiste moderne.

88. Ibn al-Mujāwir, *Tārīkh al-Mustabṣir*, Leyde, 1951-54, cité par Chelhod, *op. cit.*

89. J. Chelhod, *op. cit.* p. 101.

90. Nawāl El Saadawī, *The hidden face of Eve, Women in the Arab world*, London, Zed, 1980. Traduction française *La face cachée d'Eve, les femmes dans le monde arabe*, Paris, Editions des femmes, 1982.

91. Le fait que le coït interrompu (*'azl*) soit considéré par certaines traditions comme un « petit wa'd » amène le rédacteur du trop court article « wa'd al-banāt » de l'EI2 à envisager l'hypothèse d'une forme de contrôle des naissances dont les filles auraient fait les frais.

Une forme d'union conjugale temporaire a historiquement survécu, du moins en milieu shî'ite : c'est le « mariage de jouissance » (*nikâh al-mut'a*). Un passage de la sourate IV (*Les Femmes*) est considéré par les orientalistes comme une référence indubitable à ce type d'union : « Ils vous est permis, en dehors des interdictions mentionnées, de rechercher [des femmes] en faisant usage de vos biens, en étant protégés du péché (*muḥṣan*)⁹² et sans fornication. Celles dont vous aurez joui (*istamta'tum*), donnez leur salaire/dû (*ujûrahunna*) en part leur revenant (*farîḍatan*) »⁹³. L'exégèse classique de Ṭabarî signale qu'Ibn 'Abbâs et Ubayy b. Ka'b avaient dans leur codex coraniques la mention « jusqu'à un temps déterminé » (*ilâ ajalîn musamman*), non conservée dans la vulgate dite de 'Uthmân⁹⁴ et refusée par le sunnisme, tandis que la tradition shî'ite maintient cette lecture. Alors que l'exégèse glose le « salaire » dû par *ṣadâq*, le douaire statutairement versé à la femme dans le mariage légal, c'est aussi le terme couramment utilisé pour désigner le salaire de la prostituée. W. Heffening⁹⁵ montre que la tradition est contradictoire concernant cet usage : un homme aurait pu contracter mariage dans une ville étrangère avec une femme pour une période limitée afin qu'elle veille sur lui, et ce jusqu'à la révélation du verset (4,24)⁹⁶. Les recueils de traditions du Prophète laissent percevoir une hésitation sur le statut de ces mariages, que le Prophète aurait lui-même pratiqué, et ce n'est qu'à la fin du califat de 'Umar (634-644) que ce type d'unions fut assimilé à la fornication, d'où la révolte de son propre fils (m. 693) ['Abdallâh] Ibn 'Umar : « Un homme interrogea Ibn 'Umar à propos du [mariage de] jouissance [...] et il répondit : Par Dieu, nous n'étions pas au temps de l'Envoyé de Dieu des fornicateurs (*zânîn*) ni des débauchés (*musâfihîn*) »⁹⁷. Les interprétations contraires au « mariage de jouissance » dominèrent à partir du VIII^e siècle, et seuls les shî'ites reconnurent sa validité⁹⁸.

92. On verra infra ce que signifie le statut d'*iḥṣân*.

93. (4,24).

94. Sur les questions d'établissement de la vulgate coranique, voir A.-L. De Prémare, *Aux origines du Coran*, Paris, Téraèdre, 2004.

95. W. Heffening, "Mut'a", *EI2*.

96. Tirmidhî, *Sunan* (bab al-nikâh, ma jā' fî taḥrîm nikâh al-mut'a, 1041).

97. Ahmad Ibn Ḥanbal, *Musnad* (musnad al-mukthirîn min al-ṣaḥâba, 5436).

98. Voir pour le détail de l'histoire du *nikâh al-mut'a* Arthur Gribetz, *Strange bedfellows: mut'at al-nisâ' and mut'at al-hajj*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag (Islamkundliche Untersuchungen Band 180), 1994.

1-2 Plaisirs de l'au-delà

Le paradis musulman possède ce caractère singulier qu'il promet l'interdit de l'ici-bas. L'horizon d'attente du croyant est précisément ce qu'il est supposé ne pas tenter de connaître pendant sa vie terrestre. Des éléments de ce paradis de jouissances sont cependant clairement empruntés à la tradition judéo-chrétienne connue dans la Péninsule Arabique au moment de la révélation : si les textes canoniques du judaïsme et du christianisme demeurent discrets dans la description du Paradis céleste, les apocalypses apocryphes donnent à voir un verger aux fruits abondants, traversé de rivières, comparable à la vision coranique. Les Hymnes du théologien Ephrem le Syrien (m. 373), dont on peut supposer qu'ils étaient connus des chrétiens de la Péninsule Arabique, voire augmentés des pseudépigraphes qui lui sont attribués, mentionnent même dans le groupe « sur le paradis » des épouses célestes qui « accueilleront dans leur sein immaculé » l'homme qui aura vécu en virginité⁹⁹. Cette « compensation » céleste des privations terrestre sera développée par l'exégèse coranique, qui multiplie les récits selon lesquels, à l'inverse, chaque plaisir déjà goûté ici-bas sera retranché dans la vie éternelle.

La mention dans les pseudépigraphes de vierges célestes et d'une jouissance sexuelle est une thématique en apparence contradiction avec Matthieu (22,30) : « Car, à la résurrection, les hommes ne prendront point de femmes ni les femmes de maris, mais ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel ». L'inclusion de plaisirs sensibles au paradis est inconnue du christianisme européen médiéval, et alimentera d'autant la polémique anti-islamique. La particularité du texte fondateur de l'Islam est la mention spécifique de mariages célestes avec des vierges, mention qui sera rapidement interprétée dès les premières générations de croyants comme synonyme de jouissance sexuelle dans l'au-delà. Ce thème sera ensuite particulièrement développé par « l'exégèse traditionniste »¹⁰⁰ dans le sens quasi exclusif de la jouissance masculine.

Ce paradis de l'« orgasme infini », selon le mot de A. Bouhdiba¹⁰¹, est cependant contesté par les très récentes lectures « syriaques »¹⁰² du Coran, qui pensent déceler dans les houris et les pages paradisiaques deux contresens majeurs, qui auraient été adoptés dès le VIII^e siècle comme nouvelle lecture de référence. C. Luxenberg et après lui J. M.F. Van Reeth¹⁰³, analysant les péripécies coraniques où sont mentionnées les « houris », pensent que ces vierges n'existent que dans l'imagination des commentateurs et traducteurs ultérieurs : au verset (44:54) habituellement lu « *wa-zawwajnâhum bi-hûr 'în* » (nous les aurons mariés à des femmes aux grands yeux noirs), ils proposent de lire « *wa-rawwahahum bi-kûr/khûr 'inab* » (il les repose avec des grappes de raisin), écho d'un passage de la version syriaque de l'apocalypse de Baruch.

La démonstration des défenseurs d'une « lecture syriaque » du Coran ignore cependant la mention de la virginité, associée dans le texte sacré à l'évocation des épouses célestes : à moins d'y voir une interpolation inauthentique d'époque ultérieure, cela fragilise cette thèse¹⁰⁴. Luxenberg et Van Reeth

99. Voir Gaudefroy-Demonbynes, Mahomet, pp.434 sq, cité par Bouhdiba, 98. Voir Sebastian Brock, (trad) *Hymns on paradise: St. Ephrem the Syrian*, New York, St Vladimir's Seminary Press, 1990.

100. Au sens où l'entend Şubhî Şâlih, c'est à dire l'exégèse ne se basant que sur la tradition du Prophète et des compagnons, selon les modalités médiévales de critique des sources. Ce néologisme est préférable à « traditionaliste » ou « traditionnel ». Ṭabarî en est le meilleur représentant.

101. Bouhdiba, 1975, pp. 91-107.

102. A la suite de l'ouvrage discuté de Christoph Luxenberg (nom d'emprunt), *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, Das Arabische Buch, 2000, qui développe la thèse d'un emprunt massif du Coran aux pseudépigraphes judéo-chrétiens en langue syriaque, ultérieurement incompris des exégètes qui superposeront un sens arabe à des racines communes aux deux langues, ou feront des lectures erronées d'un texte dépourvu de points diacritiques.

103. « Le vignoble du paradis et le chemin qui y mène », *Arabica* 53 (2006), pp. 511-24.

104. De même, comment concilier cette interprétation avec la mention claire d'épouses purifiées (2,25) ? La

pensent également que les «*wildân mukhalladûn*» (éphèbes immortels) qui servent les bienheureux sont une autre un erreur de lecture. Il s'agirait des «*fil* [de la vigne]» ; quant à la comparaison récurrente des «*houris*» et «*éphèbes*» aux perles cachées, elle serait la subsistance d'une image christique, celle du corps mystique, présente chez Saint Ephrem. Notons que les deux auteurs n'envisagent pas une hypothèse moins radicale, qui serait celle d'un contresens *antérieur* à la révélation coranique, au sein même des communautés juives et chrétiennes de l'Arabie du VI^e siècle, et de la reprise par le texte coranique d'une imagerie déjà «faussée» mais courante dans ces communautés. L'hypothèse ancienne¹⁰⁵ d'une traduction par l'islam naissant de l'iconographie chrétienne montrant les anges gardiens du paradis, en termes de jeunes hommes et femmes érotisés demanderait quant à elle à être confrontée à ce que l'on sait maintenant de la circulation des images et des mosaïques en Syrie et en Arabie préislamique, ainsi qu'à l'influence du substrat iranien¹⁰⁶.

Le relevé le plus complet des délices paradisiaques dans le texte coranique, puis dans l'exégèse traditionniste, dans l'exégèse mu'tazilite et enfin chez les mystiques, est fourni par l'ouvrage désormais classique de Soubhi El-Saleh *La vie future selon le Coran*¹⁰⁷. Le savant libanais, lui-même théologien musulman, dresse un tableau cohérent qui dé-historicise la construction de l'image paradisiaque tout au long de la prédication muhammadienne, en conciliant des fragments épars. Si on admet la tradition qui considère comme mekkoïse la sourate LV *Le Miséricordieux*¹⁰⁸, riche de deux descriptions successives des délices paradisiaques, on voit alors que la mention des houris (*hûr*) et des pages ou éphèbes (*wildân*) — en reconnaissant le sens «traditionnel» de ces vocables coraniques — apparaît très tôt dans la prédication. Les bienheureux sont adossés à des lits alignés (52,20) qualifiés de *mawdûna* (56,15), sur lequel l'exégèse s'interroge : entremêlés comme les côtes d'une maille ou ornés d'or et de pierres précieuses¹⁰⁹ ; accoudés sur des tapis au revers de brocart (*furush baṭâ'inuhâ min istabraq* 55,54) ou des jardins/coussins verts (*raḫraf khudr*, 55,76)¹¹⁰, ils sont servis par des adolescents éternellement jeunes, semblables à des perles cachées, et ont pour épouse des femmes blanches aux yeux extrêmement noirs. L'exégèse traditionniste, logiquement, rapprochera le coranique *hûr*, désignation collective des épouses du paradis, de la racine *h/w/r* évoquant le contraste entre la noirceur de l'iris et la blancheur de l'oeil. C'est le cas de Bukhârî (m. 870) puis Ṭabarî (m. 923), qui réfute une étymologie d'Ibn Mujâhid selon laquelle ce sont les femmes sur lesquelles le regard s'émerveille (racine *h/y/r*). Ainsi *ḥawrâ'*, «femme aux yeux noirs au fond très blanc», dont le pluriel est *hûr*, est un adjectif qui une fois lexicalisé perdra son acception générale et retrouvera un nouveau singulier *hûriyya*, hourie. Ces épouses sont semblables au corail (*marjân*) et au rubis (*yâqût*), sans doute par allusion à la blancheur de leur peau, gage de beauté dans la société bédouine¹¹¹. L'adjectif *ḥawrâ'*, attesté dans la poésie préislamique comme élément de description de la bien-aimée, montre comment un imaginaire bédouin vient se surajouter au legs judéo-chrétien :

lecture du ductus consonantique *z/w/j* en *r/w/h* n'y est pas possible.

105. Carra de Vaux, «*Djanna*», *EII*.

106. Gaudefroy-Demonbynes, op.cit. affirme ainsi que «Les houris sont d'origine iranienne mais elles ont été adoptées par les légende des peuples du Proche-Orient, notamment par les chrétiens». [Pas de trace dans mes recherches sur *Encyclopedia Iranica* à ce jour]

107. Vrin, Paris, 1986, à partir de la thèse de doctorat de l'auteur, *Les délices et les tourments de l'Au-delà dans le Coran*, Sorbonne, 1954.

108. Blachère considère comme «évident que cette sourate forme la transition avec celles de la deuxième période [mekkoïse]», *Le Coran, traduction nouvelle*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1949, p. 74.

109. Ṭabarî, *Tafsîr* de 56,15.

110. Les termes de la description du paradis, dont le sens est perdu au VIII^e siècle, donnent lieu presque systématiquement à des interprétations divergentes que consigne Ṭabarî.

111. Rubis ou zircon, voir Jacqueline Chabbi, *Le Seigneur des Tribus, l'Islam de Mahomet*, Paris, Noësis, 1997, p. 514, qui réfute la traduction courante de *yâqût* en rubis, car le zircon est susceptible d'être blanc.

ḥawrâ'u jaydâ'u yustaḍâ'u bihâ / ka-'annahâ khîtu bânatîn qaşîfi

Yeux noirs dans une pupille blanche, cou gracile, on s'éclaire à son éclat / semblable à un rameau de saule ondulant¹¹²

Leur regard est modeste : *qâşîrât al-ṭarf*, elles ne regardent pas d'autre homme que leur mari [céleste], selon l'exégète Ṭabari¹¹³. Les versets (56,35-36-37) « Nous les avons créées à la perfection / Et les avons faites vierges / obéissantes et d'âge égal » est le plus souvent rattaché par l'exégèse, dans un souci de cohérence, à (56,22-23), qui mentionne les houris semblables aux perles cachées. D'autres interprétations y voient les femmes terrestres retrouvant jeunesse au paradis :

« Ce sont celles qui ont été saisies dans le monde d'ici-bas, vieilles aux yeux souillés de sécrétions, aux cheveux grisonnants (*ramsân shamṭan*), et que Dieu après leur vieillesse a recréées sous forme de vierges, attentionnées, aimantes et passionnées, toute du même âge »¹¹⁴.

Elles vivent isolées dans des tentes (*maqşûrâtun fî l-khiyâm*, 55,72), et n'ont été déflorées ni par hommes ni par des *jinn* — l'acception sexuelle du verbe *ṭamatha* est confirmée par les lexicographes, bien que le vers-témoin cité par Ibn Manzûr soit islamique (mais il est vrai attribué au très bédouinisant Farazdaq, ce qui réduit l'hypothèse d'une contamination coranique).

La mention, plus tardive dans la chronologie de la révélation, de l'entrée des élus au monde céleste avec leurs ancêtres, épouses et enfants terrestres (13,23), (43,70) pourrait être une réponse aux interrogations ultérieures de la première communauté musulmane sur le statut des épouses d'ici-bas au Paradis¹¹⁵. De plus, la mention des houris disparaît à la période médinoise, sans que l'on puisse nécessairement y voir comme A.J. Wensinck l'indice d'une période où « dans la sphère des affections humaines, le Prophète avait trouvé son équilibre »¹¹⁶.

Contrairement à l'exégèse moderne qui, gênée par la polémique chrétienne dénonçant un paradis islamique tout de sensualité et exempt de spiritualité, s'orientera vers une lecture symbolique du texte coranique, il n'existe nulle gêne dans le monde classique devant l'hypothèse d'une jouissance sexuelle dans l'au-delà. Les croyants modernes sont souvent choqués à la redécouverte des textes médiévaux et pré-modernes amplifiant les plaisirs physiques du paradis.

Les premiers mu'tazilites reconnaissent la jouissance sensuelle sans lui donner de valeur métaphorique¹¹⁷, et même la dernière exégèse de cette école rationaliste, celle de Zamakhsarî, se préoccupe plutôt de nier la vision de Dieu. Les premiers mystiques, quant à eux, affirment simplement se détourner de ces récompenses vulgaires par amour de Dieu et attendent son éternelle beauté, ou distinguent entre un paradis du vulgaire, où les jouissances sont sensuelles, et un paradis ultime. C'est chez Ghazâlî (m.1111) qu'on trouve mention de sa part qu'il existe une argumentation niant l'intelligibilité des plaisirs célestes, sans cependant que l'auteur ne l'assume pleinement. Dans son *Mîzân al-'amal*, il distingue quatre attitudes vis-à-vis de l'au-delà. La dernière, ridiculisée, est celle des athées. La première est celle de croire à la réalité physique des tourments et plaisirs, ajoutés à d'autres qui surpasse la description. La seconde est celle des philosophes, qui reconnaissent une

112. Vers de Qays b. al-Khaṭîm, poète de Yathrib mort peu avant l'hégire, cité par Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, racine ḥ/w/r.

113. Ṭabarî, *Tafsîr* de 55,56.

114. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Rawḍat al-Muḥibbin*. On trouve un *ḥadîth* très semblable chez Tirmidhî, *Sunan*, 3218 qui l'estime faible.

115. Blachère considère la sourate 13 comme appartenant à la troisième période mekkoïse, voire médinoïse, op.cit. p. 705. Le verset (36,56) est plus ambigu: épouses terrestres ou célestes. 40,8 n'implique pas de retrouvailles au paradis.

116. A.J. Wensinck, "Ḥûr", EI2.

117. El-Saleh, 1986, p.73.

jouissance dont la modalité ne peut pénétrer le coeur humain et l'appellent jouissance mentale. Un troisième groupe, influencé par la mystique et peut-être proche de la pensée de Ghazâlî, estime que la jouissance physique est exclue du fait de la séparation du corps et de l'âme à la mort. Les jouissances paradisiaques surpassent les jouissances physiques, qui sont déficientes (*fî ghâyat al-quşûr*) au regard des jouissances de l'au-delà. Mais les masses n'étant pas à même de saisir cela, « ces jouissances leur ont été représentées par ce qu'ils connaissent en matière de plaisirs physiques »¹¹⁸.

Fakhr al-Dîn al-Râzî (m.1209), ash'arite et philosophe, nie également l'intelligibilité des plaisirs célestes dans son commentaire de (76,20) :

« Sache que les jouissance terrestres ne sont que de trois espèces : la satisfaction des appétits, le passage de la colère, et la jouissance imaginaire exprimée par l'amour de la gloire et de la richesse. Tout ceci est méprisable car les animaux les plus vils partagent au moins avec l'homme l'une d'entre elles. Le Grand Royaume mentionné par Dieu en ce verset est nécessairement différent de ces viles jouissances, et ne saurait consister qu'en ce que se grave en l'âme la sainteté du monde invisible (*malakût*) et qu'elle est ornée par la majesté de la nature divine (*lâhût*) »¹¹⁹.

L'exégète shâfi'ite Baydâwî (m. 1286) avance lui aussi un sens métaphorique :

« Si l'on objecte que l'utilité de la nourriture est l'alimentation du corps afin qu'il ne souffre pas de la faim, et que l'utilité du coît réside dans la procréation et la survie de l'espèce, et que ceci n'est pas nécessaire au paradis, il faut répondre que les nourritures et objets de plaisir sexuel du paradis, ainsi que toutes les dénominations [employées dans le Coran] sont de l'ordre de la métaphore et de l'allégorie (*al-isti'âra wa-l-tamthîl*), qu'elle ne participent pas de la même réalité [que celles d'ici-bas], de sorte qu'elles auraient les mêmes nécessités et utilités »¹²⁰.

Ces lectures autorisées ne sont cependant pas celles qui marqueront l'imaginaire musulman. C'est, de manière prévisible, l'exégèse traditionniste qui développe à l'envi les plaisirs physiques et ouvre les portes au surgissement de l'imaginaire. Dans une large mesure, l'amplification y est un procédé rhétorique visant à répondre à une aporie : la représentation de l'inimaginable. C'est pour cela que l'on doit s'interroger sur la mesure dans laquelle ces textes doivent être pris au pied de la lettre comme représentatifs de ce qu'une partie de la pensée classique attend de l'au-delà. Alors que la récolte du *hadîth* sélectionne les traditions « authentiques », un *tafsîr* comme celui de Ṭabarî accueille les expressions les plus extraordinaires du désir, en incluant sous couvert d'une chaîne de garants des propos peut-être nés dans l'imagination des sermonnaires. Souvent rattachés en fin de chaîne à Ibn 'Abbâs ou Abû Hurayra, des « traditions prophétiques » dépeignent un paradis somptueux, tout de parfums (ambre, camphre, myrte, musc), de couleurs et de minéraux précieux (rubis, saphirs, coraux, perles, etc.), qui semble clairement influencé par les cieus de gemmes et de métal brillant des *Asmân* de la cosmologie zoroastrienne¹²¹, que cet imaginaire soit déjà présent à l'esprit des premières générations ou qu'il corresponde à l'iranisation culturelle de l'ère abbasside. Les houris tiennent une place de choix dans la description des délices : chair fine et délicate, luminosité des traits, elles ont les seins naissant fermes et ronds des jeunes filles (*kâ'ib*) et non les mamelles pendantes¹²², elles sont comme les élus libérées des besoins naturels, ne connaissent ni menstruation ni grossesse. Attendant leurs époux, elle sont revêtues de soixante-dix voiles, portent bracelets d'or et bagues précieuses...

118. Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Mîzân al-'amal* [alwaraq 2]. Contrairement à ce qu'avance El-Saleh, *op.cit.* p. 107, Ghazâlî ne présente pas explicitement cette position comme étant sienne.

119. Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, al-mas'ala al-thâniya, commentaire de (76,20) et non de (86,20) comme signalé par El-Saleh, *op.cit.*, 85). Notre traduction est différente.

120. Al-Baydâwî, *Anwâr al-tanzîl wa-asrâr al-ta'wîl*, commentaire de (2,25).

121. Voir A. Tafazzoli, *Asmân*, Encyclopedia Iranica.

122. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Rawḍat al-Muḥibbin*.

L'homme au paradis reçoit la force de cent mâles pour manger, boire, coïter et désirer¹²³, «Dieu ne fait pénétrer personne au paradis sans lui donner cent épouses, trente houris et soixante-dix autres qui sont son héritage des réprouvés de l'enfer ; chacune a un devant (vagin?) appétissant et l'homme a une verge qui ne se plie jamais»¹²⁴. Mais il serait erroné de ne voir dans cette efflorescence qu'une simple tradition «populaire» : des générations de lettrés compileront, critiqueront et discuteront ce corpus où «les choses célestes sont toujours décrites selon une économie de la somptuosité dont la mesure est infinie»¹²⁵. D'autre part, cette représentation de la sexualité paradisiaque n'est pas simplement une expression ou un reflet du désir masculin ; bien plus important, elle le scripte, le façonne, et définit son horizon.

Le *Hâdî l-arwâh* d'Ibn Qayyim al-Jawziyya (m. 1350), théologien hanbalite et élève d'Ibn Taymiyya, prouve à quel point les milieux traditionnistes continueront à colporter et organiser entre elles au quatorzième siècle les anecdotes amplificatrices sur les jouissances paradisiaques, alors que le courant mystique en pleine expansion insiste sur la vision de Dieu. Un chapitre y est consacré aux houris, suivi d'un autre sur le coït au paradis¹²⁶. On y lit ainsi :

«Si une houri crachait dans sept mers, elle les adoucirait tant est suave sa salive. Les houris aux grands yeux sont faites de safran. Si l'on considère que l'homme a dans la création la plus belle des apparences, alors qu'il est fait de poussière, comment se représenter l'image de cette créature de safran qui se trouve dans l'au-delà?».

Une tradition attribuée à Ibn Mas'ûd affirme que le Prophète déclara : «*Une lumière brille au paradis. Levant la tête, les croyants virent que c'était une houri qui souriait à son époux*».

Une disponibilité sexuelle immédiate est dépeinte : Ibn 'Abbâs affirme que

«Il y a au paradis un fleuve qui se nomme le Baydakh, et sur ses berges se trouvent des coupoles de rubis, sous lesquelles se tiennent de jeunes houris. Les gens du paradis décident de s'y rendre et en arrivant observent les visages des ces houris. Si l'une de ces esclaves (jâriya) plaît à un homme parmi eux, il lui frôle le poignet et elle le suit».

Un *hadîth* transmis par Abû Hurayra affirme qu'un homme aura la force en une seule journée au paradis de jouir de cent vierges. «Coïterons-nous au paradis ? demande Abû Hurayra au Prophète. Oui, par celui qui en sa main tient mon âme, en les prenant de force l'une après l'autre (*daḥman daḥman* ou *dakhman dakhman* selon les versions)». Les femmes redeviennent vierges après le coït. Abû Hurayra rapporte qu'on interroge le Prophète : «Un homme touchera-t-il ses femmes au paradis ? Certes, par Celui qui m'a envoyé en vérité, avec une verge infatigable (*dhakar lâ yamillu*), des vulves qui ne connaissent pas l'usure (*lâ yahfi*) et un désir ininterrompu». La description des houris s'arrête aux portes mêmes du vagin, lieu ultime où le surgissement se trouve muet, dans un autre texte halluciné d'Ibn Qayyim al-Jawziyya, poème de cent vers qui se conclue sur son propre emportement :

«Ce sont des femmes aux seins jeunes et fermes, comme la plus belle grenade. Leur cou est long, irréprochable en sa blancheur et son élancement [...] les poignets sont semblables à deux lingots [d'argent?] surmonté de mains plus douces au toucher que la crème [...] et le nombril est une parure pour leur ventre, plongé dans les replis, telle une ronde boîte d'ivoire fourrée de musc — gloire soit rendue à celui qui crée la perfection. Et si le regard devait encore descendre, vous verriez alors une chose incroyable qui ne se peut décrire, jamais atteinte par les menstrues, ni par l'urine, ni par rien de ce qui affecte

123. 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî, *Mukhtaṣar tadhkirat al-Qurṭubî*, Istanbul, Hakikat Kitabevi, 2000, p. 262.

124. Sha'rânî, *op. cit.*

125. Aziz Al-Azmeh, "Rhetoric for the Senses, A Consideration of Muslim Paradise Narratives", *Journal of Arabic Literature* 28 (1995), traduit en français dans *La virilité en Islam*, Intersignes, 1998, réédité à Paris, Editions de l'Aube, 2004, p. 125.

126. ch. 54 et 55.

les femmes, une chose entourée de deux cuisses qui le gardent, précieux et convoité, servies par ces deux colonnes, comme un sultan, obéi, s'il appelle son bien aimé le voilà qui accourt, sans faiblesse, amant infatigable, et quand il vient à elle, la belle retrouve son éternelle virginité [...] Seigneur, pardon car nos plumes débordent la mesure !»¹²⁷

'Abd al-Wahâb al-Sha'rânî (1565), soufi égyptien orthodoxe du début de l'ère ottomane, consigne d'autres traditions qui montrent que l'amplification des détails se poursuit au fil des siècles. En dépit de son affiliation mystique, il développe la question de la constitution des houris : «le tiers inférieur des houris est fait de musc, le tiers médian d'ambre, et le haut de camphre, tandis que leur chevelure et leurs sourcils sont un trait de noir dans la lumière»¹²⁸ affirme-t-il en attribuant cette description au Prophète dans une section consacrée à la description du paradis.

Le paradis ne semble pas si jouissif pour les femmes :

«Malik rapporte que Zubayr b. al-'Awâmm, que Dieu l'agrée, battait souvent sa femme Asmâ', fille [du calife] Abû Bakr al-Şiddîq. Il la battit violemment un jour alors qu'elle était sortie sans sa permission, après avoir noué sa chevelure à celle de sa co-épouse, qui était plus fine qu'elle. Asmâ' se faisait battre plus souvent et alla se plaindre à son père. Il lui répondit : patience, ma fille, Zubayr est un homme pieux, peut-être sera-t-il aussi ton époux au paradis : il m'a été rapporté que lorsque un homme déflore une vierge, elle est son épouse au paradis»¹²⁹.

La tradition suivante, attribuée au Prophète sans même prétendre à un semblant d'*isnâd*, laisse plus de chance aux femmes ayant connu plusieurs époux : «[la femme] choisit l'époux qu'elle estime le meilleur, et lui appartient alors». La tournure arabe est signifiante : *kânat lahu*, elle sera à lui, et non *kâna lahâ*, elle l'obtiendra : il s'agit là de sélectionner le maître auquel on s'offre.

Mais la peur masculine de ne pas satisfaire, déjà évoquée dans un chapitre précédent, se traduit aussi par une tradition divergente où un compagnon demande à sa femme de ne point se remarier après lui s'ils doivent être réunis au paradis, car c'est le dernier époux qui garde sa femme¹³⁰. Les femmes croyantes admises au paradis sont, quant à elles, soixante-dix mille fois supérieures aux houris, du fait de leur obéissance à Dieu, mais en dépit de leur jeunesse retrouvée ne font pas l'objet des développements érotiques réservés aux houris.

A. Bouhdiba¹³¹ analyse un autre opuscule détaillant les plaisirs de l'au-delà, composé par l'un des plus prolifiques auteurs de l'Orient musulman classique, le polygraphe Jalâl al-Dîn al-Suyûtî (m. 1505)¹³², qui culmine par une magnifique mise en scène de dévoilement de la face de Dieu, faisant suite à la récitation par le Tout-Puissant lui-même de sa parole révélée : «Lorsque la Lumière du Vrai atteint leurs visages, ceux-ci s'illuminent et restent trois cent ans figés devant la face du Vrai, glorifié soit Son nom, Dieu l'unique, l'Incomparable». Il est cependant remarquable que ce soit à la suite de l'évocation de cette vision ultime que les détails hyperboliques sur la jouissance sexuelle trouvent leur place : les visages blancs, verts, jaunes et rouge des houris, leur poitrine qui porte écrit le nom de leur mari associé à l'un des «beaux noms» de Dieu, les soixante-dix alcôves dont disposent les bienheureux taillés dans une hyacinthe rouge, chaque alcôve contenant soixante-dix lits, occupés par une houri entourée «de mille négresses qui tiennent chacune un bol et nourrissent la femme et le

127. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Rawḍat al-Muḥibbîn*, ch. 19 *fî dhikr faḍîlat al-jamâl*, pp. 254-258.

128. Sha'rânî, *op.cit.*, pp. 259-60.

129. Sha'rânî, *op.cit.* p. 261.

130. *op. cit.*

131. Bouhdiba, 1975, pp. 91-107.

132. *Kitâb al-durar al-ḥisân fî l-ba'th wa-na'îm al-jinân* qu'il qualifie d'«exceptionnel par le contenu et la popularité».

mari»¹³³.

Le développement de l'imaginaire érotique sur un sujet lié au sacré, la récompense des croyants amène le chercheur tunisien à affirmer la spécificité de la vision islamique [du paradis] qui serait d'ordre psychosociologique et théologique, et non pas historique. Cette vision détaillée de l'au-delà constitue un véritable credo : ainsi, «le chrétien sera asexué au paradis. Or, le musulman, lui, y connaîtra un orgasme infini». Réfutant la vision de l'orientalisme classique qui oppose un matérialisme islamique à la spiritualité chrétienne, et vont jusqu'à nier (avec les mu'tazilites...) la vision ultime de la face de Dieu, Bouhdiba pense que «la vision de Dieu constitue l'essence même des délices du paradis musulman. Mais elle n'est pas exclusive. Elle est comme le prolongement des autres délices, physiques en quelque sorte, promis aux Elus». L'Islam amène à penser «*la coextensivité du sexuel et du sacré*». Le paradis serait ainsi la réconciliation de l'homme avec la nature, c'est-à-dire avec la matière, et la minéralité des représentations traditionnelles serait l'illustration de ce besoin du musulman de projeter sa propre profondeur, par le symbolisme des gemmes. Dans une page au ton lyrique¹³⁴, Bouhdiba résume sa pensée :

«Le sens de la jouissance paradisiaque, c'est assurément qu'il faut prendre au sérieux son propre corps. Loin de déréaliser nos désirs, l'islam nous apprend à mieux les réaliser. L'évocation du paradis est un onirisme vigilant [...] Au paradis, nos désirs seront pris au sérieux et en considération. Cela veut dire que la paix du paradis passe par l'accomplissement de soi [...] intégrer le sexuel au sacré, tels sont finalement, croyons nous, la grande leçon et le grand mérite de cette vision islamique de l'au-delà».

Écrites en 1975, quand les cultures musulmanes sont peu familières au lectorat européen visé par l'auteur, et que les échos de l'antique polémique chrétienne dénonçant une grossière sensualité musulmane sont prêts à céder sous les assauts de la révolution sexuelle occidentale, ces lignes réfléchies sont une première pierre dans l'entreprise de normalisation des cultures musulmanes au regard d'un public européen désormais prêt à accepter la célébration du plaisir comme un élément de rapprochement et non d'éloignement entre les cultures. Les temps s'y prêtent, et on est loin de l'urgence un peu ridicule qu'il y aurait au début du XXI^e siècle à fabriquer artificiellement un «Kama-Sutra arabe»¹³⁵.

Mais les propos de Bouhdiba doivent être néanmoins reconsidérés. Son apport est indiscutablement d'avoir identifié cette intégration du sexuel au sacré dans le travail des docteurs de la loi musulmane, tout au long des siècles et avec un ampleur manifeste au tournant de l'âge mamelouk et ottoman (ce qui demanderait plus longue enquête). Mais outre que ces représentations du paradis ne sont plus reconnues comme légitimes par la majorité des musulmans contemporains, la question du lectorat ancien de ces sources se pose : élucubrations de savants ressassant inlassablement un corpus fermé de traditions établi au IX^e siècle, tels Suyûfî isolé dans sa demeure du nilomètre et vivant en ermite ses dernières décennies, ou bien réponses nécessaires aux angoisses populaires, ou encore œuvres aux frontières de la science au sens traditionnel et de la littérature, conçues comme variations savantes sur le thème de l'ineffable félicité ? Dans quelle mesure le grand 'âlim du XV^e siècle adhère-t-il à ses propres propos ? Ces opuscules pourraient-ils être des guides pour propagandistes de la foi rappelant à l'ordre les croyants tentés par les joies d'ici-bas ?

Bouhdiba s'exonère enfin de regarder de plus près les termes de ce plaisir : plaisir infini sans doute, mais selon des modalités qu'il faut examiner. Aziz Al-Azmeh, à la lecture du *Durar al-ḥisân* de Suyûfî, rapproche la composition de l'image paradisiaque de l'analyse barthienne de la pornographie

133. Suyûfî, *Al-Durar al-ḥisân*, cité par Bouhdiba, op.cit., p. 95.

134. A. Bouhdiba, op. cit. p.105-6. Cette page est si importante pour l'auteur qu'elle figure en quatrième de couverture de la réédition en collection Quadrige, 2001.

135. Malek Chebel, *Le Kama-Sutra Arabe*, Paris, Fayard, 2006.

chez Sade : « une trame de figures érotiques, découpées et combinées entre elles comme les figures rhétoriques du discours écrit »¹³⁶. Il corrige l'analyse de Bouhdiba : il n'est point question d'orgasme, car les élus ne connaissent aucune sécrétion, aucune évacuation de substance, et leur coït est « un mouvement continu de bascule, ininterrompu par l'orgasme »¹³⁷. Cette absence d'orgasme

« juxtapose l'origine et la fin, l'acte et son sommet, fait en sorte que l'accomplissement vaille le désir lui-même; elle fige l'activité sexuelle en un instant-éternité où le désir, en tant que souhait non-consommé, c'est-à-dire en tant que manque, devient une pure figure de l'accomplissement total : au paradis, le désir est le rêve d'un désir instantanément aboli, sidéré dans cette image de la complétude qui n'est autre que la réalité d'un désir uniquement virtuel »¹³⁸.

Si l'on comprend correctement l'intention d'Al-Azmeh, le discours des traditionnistes ne serait en fait pas si différent de celui des philosophes défendant l'inintelligibilité des plaisirs célestes : c'est leur écriture même qui, par sa répétitivité, est une image de ce désir à la fois manque et accomplissement.

Mais sans verser dans une projection trop hâtive de ce discours de la tradition sur une supposée essence du désir musulman pré-moderne, quelques remarques que se refusent Bouhdiba comme El-Azmeh s'imposent. D'abord, qu'il s'agit exclusivement de jouissance masculine. Quand bien même ces fabrications ne seraient représentatives que des milieux piétistes qui les collectent et les diffusent, elles expriment des attentes et des angoisses masculines qui débordent probablement les milieux de production de ces récits, et plus encore, ces récits contribuent à les fabriquer. Angoisse et espoir de la capacité au coït, maintes fois affirmée, renforcée par l'âge éternel et christique de trente-trois ans promis aux élus dans des recueils de traditions très anciens¹³⁹. Cette angoisse fait clairement écho à la « dangerosité » et l'insatiabilité du désir féminin, souligné par les analyses féministes¹⁴⁰. Le paradis est le lieu où le mâle ne risque plus de ne pas satisfaire.

Angoisse encore du partage, de la perte d'autorité sur les femmes terrestres une fois au paradis : à quel mari appartiennent-elles, se demandent les traditionnistes. L'intérêt porté aux houris aux dépens des épouses légitimes, auxquelles est rapidement reconnue une prééminence démentie par la place qu'elles occupent dans le débat, montre l'importance que revêt la notion d'exclusivité, dans des cultures où la simplicité du divorce et la profusion des concubines pour l'élite économique entraîne dans la réalité une circulation des femmes, et partant le risque de la comparaison. Les houris, elles, ne s'offrent qu'à l'unique regard du mari. Ibn Qayyim al-Jawziyya explique ainsi la formulation coranique « isolées dans des tentes » (55,72) : « il leur est interdit de s'exhiber sans modestie (tabarruj wa-tabadhdhul) à d'autres que leur époux, elle n'appartiennent qu'à lui et ne sortent jamais de leurs demeures et ne désirent que lui ».

Il ne s'agit pas ici simplement de la reproduction dans l'au-delà de la claustration féminine du monde réel, mais d'une version parfaite de la claustration, d'un univers où l'être défini comme femelle renaît devant un mâle éternellement unique, tandis que lui est placé devant une infinie multiplication de la femme.

Centralité enfin de la virginité et de l'acte de défloration. Commentant le verset coranique (36,55)

136. A. Al-Azmeh, op.cit. p. 127.

137. op.cit. p. 134.

138. op.cit. p. 135.

139. Par exemple al-Tirmidhî, *Sunan* 2468.

140. Une autre piste d'analyse est suggérée par Afsaneh Najmabadi, "Reading 'Wiles of Women' Stories", *Imagined Masculinities*, M. Ghossoub&E. Sinclair-Webb édés, Londres, 2000, p. 166, note 16 : Comme dans les contes merveilleux d'île des femmes nues, le paradis coranique « tardif » des exégèses est une recreation du monde féminin où a été élevé le jeune mâle, avant d'en être chassé à l'arrivée de la puberté. Les houris seraient aussi un écho des femmes nues du hammâm de l'enfance...

«Les hôtes du paradis seront ce jour-là réjouis par leur occupation», Ṭabarî semble préférer gloser l'occupation ou le travail des Elus en terme de «grâce» et «bonheur», mais avalise les multiples traditions qu'il cite et qui identifie cette tâche comme étant la défloration des vierges (*iftidâd al-'adhârâ*). Chez Ibn Qayyim al-Jawziyya¹⁴¹, c'est la seule version qui est retenue. Quand bien même l'orgasme serait infini, c'est la prise de possession qui est le point nodal de la description. Le juriste n'envisage la sexualité qu'en terme de pénétration, et projette son obsession pour les actes définitoires de l'union licite ou illicite dans le domaine du rêve. S'agit-il d'un fantasme imaginant la répétition d'un acte unique dans la vie du couple des classes populaires, sans doute aussi traumatique pour le jeune époux que la jeune femme, ou du désir de multiplication infini des concubines pour le nanti, qui se sera déjà formé à un exercice qui perd toute dimension angoissante par l'assurance d'une virilité infaillible ? Le «de force, de force» (*dahman dahman*) dans le *ḥadîth* rapporté par Abû Hurayra sur le coït paradisiaque fournit aussi une clé du désir masculin de l'époque classique. Ibn Manzûr explique le substantif *dahm* par «poussée violente» et inclut à propos de ce même *ḥadîth* un commentaire de [Majd al-Dîn] Ibn al-Athîr (m. 1210) qui ajoute «le coït par la force et la contrainte» (*bi-daf' wa-iz'âj*)¹⁴². La jouissance paradisiaque développée par les traditionnistes n'est pas l'union confiante des partenaires connaissant leurs corps, mais le heurt de corps s'ignorant, un phallus défaisant éternellement un obstacle, une violence initiale qui se représente comme souhaitée et attendue dans un sourire figé. Ce script était-il si satisfaisant pour convaincre de l'inanité d'une recherche du plaisir ici-bas ? La littérature, on le verra, semble proposer d'autres jouissances.

Les pages du paradis

Il faut tout l'aveuglement de générations d'orientalistes, A. Bouhdiba compris, pour ne pas s'interroger sur la nature initialement érotique des pages (*wildân mukhalladûn*) du paradis¹⁴³. L'épithète *mukhallad* qui qualifie ces jeunes gens signifie-t-il «éternel» dans le sens d'une jeunesse permanente ou «arborant boucles d'oreilles et bracelets»¹⁴⁴ ? Ṭabarî réfute la seconde explication et assure que les Arabes d'antan disent *mukhallad* l'homme dont on ne voit pas les signes de vieillissement. L'image du *sâqî*, le jeune échanton, nécessairement lestée d'une charge homoérotique dans le monde méditerranéen ancien, apparaît dès l'origine comme plaisir de l'au-delà. Bien avant que l'éphèbe devienne l'objet de passion de la poésie amoureuse de langue arabe, persane ou turque, le portrait coranique des pages qui tournent au service des élus et leur apportent «des cratères, des aiguières et des coupes d'une vin fluide / qui ne donnent point mal à la tête ni ne font perdre l'esprit/ ne se vident¹⁴⁵» est celui d'êtres dont la vue est source de plaisir : «lorsque vous les verrez, ils vous sembleront comme perles détachées»¹⁴⁶. Cette comparaison est naturellement à rapprocher de la qualification des houris, semblables à des «perles cachées» : l'emploi de descriptifs identiques de la beauté féminine et de la beauté mâle adolescente est ici signifiante.

Les lectures «syriaques» du Coran et l'acception traditionnelle des termes peuvent à cette occasion être réconciliées : S. Pinckney Stetkevych propose que

«les images qui accompagnent constamment le vin aussi bien dans la poésie que dans les écritures — l'échanton, l'esclave chantante, les perles, les épices et le parfum — servent

141. *Hâdî al-arwâh*, chap. 55.

142. Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, racine d/h/m ; Majd al-Dîn Ibn al-Athîr, *Al-Nihâya fî gharîb al-ḥadîth wa-l-'athar* [alwaraq 294].

143. Coran (56,17) et (76,19).

144. Ṭabarî, *Tafsîr* de (56,17).

145. Coran (56,19). Ṭabarî dans son *Tafsîr* retient deux lectures possibles.

146. Coran (76,19).

à convoyer un message d'immortalité. Il est intéressant que ces mêmes symboles font partie du culte dyonisiaque[...] La divinité de l'Olympe, les célébrants des cérémonies bachiques, le buveur bédouin, l'âme sauvée du vrai musulman expriment leur aspiration commune par des symboles qu'ils se partagent»¹⁴⁷.

Il faudrait ici ajouter l'imagerie christique. L'échanson coranique serait ainsi porteur d'une coupe d'immortalité, et trouverait ses racines dans «le même substrat d'archétypes que Ganymède, l'échanson de Zeus». S. Pinckney Stetkevych en tire une conclusion d'importance pour expliquer que ce qui est illicite sur terre devient licite aux cieux : immoralité = immortalité. La sexualité illicite est celle qui n'est pas productive, mais ce qui est illicite sur terre, car distrayant l'homme de ses devoirs, est permis au Jardin et «Les delices du paradis sont donc les désirs immatures et insoucians — ou même, ainsi que Freud le dit “pervers polymorphes” — de la jeunesse»¹⁴⁸.

Contrairement à l'exégèse, le texte sacré ne mentionne littéralement de coït qu'avec les épouses célestes ; il est naturel que les *wildân* y soient encore moins désignés en tant qu'objets de jouissance sexuelle, probablement pas envisagée par le milieu de réception de la prédication de Muhammad. Mais ces pages sont néanmoins clairement objets de jouissance sensuelle, ne serait-ce que par le regard. L'adolescent est dès la fondation de l'islam doté d'une charge érotique, qui ne demandera qu'à être libérée par les constructions du désir masculin, dans le discours de la foi comme dans celui de la littérature.

Chez Ṭabarî, leur beauté est affirmée ; mais des commentaires ultérieurs emploient un vocabulaire emprunté à la poésie érotique : leur jeunesse est éternelle du point de vue de leur fraîcheur (*tarâwa*) et leur taille gracile (*husn qadd*)¹⁴⁹. Même Ghazâlî ne les conçoit pas comme simples serviteurs mais compagnons de jeu des élus les moins spirituels :

«Celui dont l'amour [de Dieu] en ce bas-monde est lié à son désir pour les jouissances du paradis, pour les houris aux grands yeux et les palais, celui-ci y trouvera la place qu'il souhaite, il y jouera (*yal'ab*) avec les garçons et y jouira (*yatamatta'*) des femmes ; mais c'est là que s'achèvera son plaisir dans l'au-delà, car Dieu ne lui donnera en matière d'amour que l'objet auquel aspire son âme et ce qui flatte son regard. Quant à celui qui aspire au Seigneur de l'au-delà, au Roi ultime, et qui ne désire que Lui avec sincérité et dévouement, il se verra offrir une place de vérité auprès du Puissant Souverain. Les Justes joueront (*yarta'ûn*) dans les vergers et vivront dans la félicité des jardins avec les houris et les éphèbes, tandis que les Proches resteront en permanence en sa Présence, le regard tourné vers elle, méprisant les plaisirs des jardins qui ne représentent qu'un atome de leur. Certains seront occupés à satisfaire les appétits (*shahwa*) du ventre et des organes sexuels (*farj*), tandis que d'autres préfèrent être assis [auprès de Lui]»¹⁵⁰.

La proximité de mention des houris et des garçons laisse supposer une même charge érotique dans leurs figures.

Un imaginaire antérieur à celui du Coran lie l'échanson à l'érotique, un imaginaire concomitant et ultérieur, celui de la poésie, développera cette image. Il est donc inévitable que les pages paradisiaques soient eux aussi atteints par le désir — nulle part ils ne sont conçus en tant qu'objets du désir féminin, tout entier porté vers son unique époux céleste dans le discours des exégètes. Ce sera là à la fois la tâche de la poésie, et de tout un pan de la littérature transgressive, le *mujûn*. Mais c'est aussi l'objet d'une polémique savante, elle-même susceptible d'être tournée en satire par la littérature,

147. Suzanne Pinckney Stetkevych, "Intoxication and Immortality: Wine and Associated Imagery in al-Ma'arrî's garden", *Homeropticism in Classical Arabic Literature*, 1997, p. 227.

148. S. Pinckney Stetkevych, op.cit., p. 227.

149. Glose par Sulaymân al-Jamal du *Tafsîr al-Jalâlayn*, cité par K. El-Rouayheb, 2005, pp. 134-5.

150. *Ihyâ'* IV p. 325 = [alwaraq 1428] (*Kitâb al-mahabbâ wa-l-shawq, al-qawl fî 'alâmât mahabbat al-'abd li-llâh*)

sur la permissibilité du coït anal avec les éphèbes du paradis. La controverse naît historiquement dans un débat entre deux théologiens de l'école rationaliste mu'tazilite irakienne, Abû 'Alî b. al-Walîd al-Mu'tazilî (m.1086) et Abû Yûsuf al-Qazwînî (m.1095), et ce « locus classicus [...] sera en permanence intégralement reproduit ou sous forme d'allusion dans les manuels de droit hanafite, et ce jusqu'au milieu du XIXe siècle »¹⁵¹.

Deux ouvrages du quatorzième siècle en donnent une version proche¹⁵² :

« Une controverse se déroula entre Abû 'Alî b. al-Walîd et Abû Yûsuf al-Qazwînî sur la licéité du coït avec les éphèbes du paradis. Ibn al-Walîd dit : il n'est pas impossible que ce soit là une des jouissances du paradis car il n'y aurait plus de corruption ; la seule raison de son interdiction ici-bas est que [la sodomie] interrompt la procréation et que [l'anus] est lieu soumis à une souillure (*adhâ*). Or, tout ceci n'existe pas au paradis : c'est pour cela qu'on peut y boire du vin car il ne mène pas à l'ivresse, au désordre et à la perte de raison, et que jouir du vin est permis dans l'au-delà. Abû Yûsuf répondit : l'inclination pour les mâles est une affliction calamiteuse (*'âha*), et elle est un mal en-soi, car l'anus est un lieu qui n'a pas été conçu pour le coït. C'est pour cette raison que [la sodomie] n'est pas permise par la loi de Dieu, contrairement au vin. [L'anus] est le lieu par lequel sortent les excréments (*al-ḥadath*) et ces viles afflictions ne se trouvent pas au paradis. Ibn al-Walîd répondit : l'affliction (*'âha*) est le fait d'être souillé par l'atteinte, et s'il n'est plus d'atteinte, il ressort qu'il ne demeure que la jouissance ».

Ainsi que l'explique K. El-Rouayheb, « ce qui pourrait à première vue apparaître comme une condamnation de l'homosexualité est en fait une condamnation du désir de pénétrer l'anus par le phallus ».

L'inclinaison pour les mâles est une affliction dans la mesure où elle est traduite par un désir de pénétration anale, mais l'attraction ressentie pour la beauté mâle, ou plus précisément la beauté génériquement ambiguë et indéfinie de l'éphèbe, ne semble nullement disqualifiée par le juriste musulman. Encore faut-il ajouter que l'affliction est causée par la souillure de l'anus, et non par une supposée nature « anormale » dans le désir de pénétrer un autre mâle. E.K. Rowson relève dans une élaboration ultérieure d'un juriste du XIXe siècle l'hypothèse d'êtres paradisiaques qui soient « mâles au-dessus de la taille et femelles en-dessous », et note combien ce fantasme donne des indices sur la perception du désir homoérotique chez certains hommes dans les sociétés musulmanes [prémodernes]¹⁵³. La remarque demande à être développée : ce serait ainsi le jeune visage masculin qui serait susceptible de susciter le désir et non la masculinité génitale, superfétatoire, obligeant à un coït illicite où l'homme ne peut être conçu que comme partenaire actif de la pénétration. Mais comment concilier ce fantasme avec celui de la première barbe, alors que les Elus sont imberbes ? Le débat sur la disponibilité des *wildân* paradisiaques est en quelque sorte l'écho d'une déception, non pas tant vis-à-vis du paradis coranique que de sa description pointilleuse par les légistes, qui rendent les plaisirs terrestres illicites presque plus désirables que ceux d'en haut : il est des jouissances auxquelles il est difficile de renoncer.

Si l'opinion défendant la possibilité de la sodomie au Paradis est extrêmement minoritaire parmi les juristes, ainsi que le montre K. El-Rouayheb¹⁵⁴ dans son étude des écrits juridiques de 1500 à 1800, il

151. E.K. Rowson, *Homosexuality in the Medieval Islamic World: Literary Celebration vs. Legal Condemnation*, à paraître.

152. Dans l'histoire universelle du traditionniste damascène Ibn Kathîr (m. 1373) intitulée *Al-Bidâya wa-l-nihâya*, année 478, XII, pp. 137-38 = [alwaraq 817] et le biographe al-Safadî (m. 1363) dans son *Wafî bi-l-wafâyât*, II, pp. 61-62 = [alwaraq 186], citant un ouvrage non précisé du juriste ḥanbalite irakien Ibn 'Aqîl (m. 1119). C'est le texte du second qui est ici traduit.

153. E.K. Rowson, *op.cit.*, citant Ibn 'Âbidîn, *Râdd al-Muhtâr*, Cairo 1966 (2e. éd.), IV, 28.

154. K. El-Rouayheb, 2005, 133-4.

relève au moins un docteur de la loi ottoman, Muhammad Zîrekzâde (m.1601), qui estime peu plausible que les pages ne soient pas objets d'un désir sexuel, en rapprochant ces pages des beaux garçons imberbes de la poésie amoureuse. Le juriste damascène Ḥasan al-Bûrînî (m.1615), lui-même supposé avoir eu une inclination pour les jeunes gens, avançait que «les attractions disponibles au paradis sont de plusieurs formes, incluant les garçons et les houris»¹⁵⁵. K. El-Rouayheb conclut qu'à l'époque ottomane,

«Le Coran était compris comme condamnant les rapports sexuels entre hommes dans les termes les plus sévères, et décrivant simultanément de beaux éphèbes comme l'une des récompenses de l'au-delà attendant les croyants. Ceci ne pouvait manquer d'apparaître aux savants esthètes comme une confirmation de leurs propres sympathies pour leur amour chaste de la beauté».

La seule nuance à ajouter est que l'esthétisme chaste du monde d'ici-bas semble déboucher sur des plaisirs plus concrets dans l'au-delà : la chasteté n'est pas la marque d'un esthétisme épuré mais d'une crainte du désir illicite.

155. K. El-Rouayheb, 2005, 135, citant al-Bûrînî, *Tarâjim al-A'yân*, II 199.

1-3 La police des corps : masculinité et féminité

A l'établissement des deux sexes complémentaires correspond dans le discours religieux une obligation de modeler son corps et son apparence (gestuelle, parole, costume) selon des règles qui sont fondées au VIII^e et au IX^e siècle à partir du corpus des traditions, et qui fondent en exemple ultime le « corps prophétique », parangon de la virilité mais également dépassement de cette virilité. Selon le principe que « Le Prophète a maudit les efféminés parmi les hommes et les hommages parmi les femmes »¹⁵⁶, le discours de la foi définit une police des corps visant à lever toute ambiguïté entre les genres et à attribuer des espaces distincts pour le masculin et le féminin. L'espace privé sera par essence celui des femmes, le vocabulaire désignant cette sphère du privé ayant la même racine que celui de la sacralité, et l'espace public, le dehors, sera celui des hommes. La pénétration de l'un des genres dans le domaine de l'autre est conditionnée à l'observance de multiples règles, théoriquement déduites des usages de la famille du Prophète, de son comportement et de celui de ses femmes, prônés comme modèles d'imitation.

Le chercheur contemporain M.H. Benkheira a développé l'idée selon laquelle la stricte séparation des sexes ne peut être levée que par le rite, et analyse le mariage comme un rite de transgression qui permet la réunion des deux sexes. Le discours de la foi vise à empêcher toute confusion entre les genres :

« L'ordre naturel authentique, non perturbé par l'intervention malheureuse de l'homme et de son égarement, et qui correspond à celui que veut la Loi, exige que chaque sexe occupe une place déterminée dans la société, voire dans l'univers. Il s'agit là d'un concept organiciste de la société et du monde, reposant sur la notion d'un cosmos fermé et hiérarchisé »¹⁵⁷.

L'observance stricte de la ségrégation, qui signe l'identité musulmane, permet ainsi d'éviter la confusion entre les sexes, entre les cultures, entre le pur et l'impur. Cette analyse est tout à fait justifiée tant qu'on la reconnaît bien comme commentaire sur les discours de la norme, et non comme prisme à travers lequel peut être saisi le vécu des sociétés musulmanes dans le temps et l'espace.

Il ne faudrait pas non plus conclure de ces lignes que les sociétés musulmanes auraient voulu faire vivre les hommes et les femmes comme dans l'Arabie du VII^e siècle, car la fabrication de ce modèle est en réalité plus complexe. Dans une large mesure, la tradition, ainsi que l'a montré depuis longtemps J. Schacht¹⁵⁸, est une création du VIII^e et du IX^e siècle, ayant pour fonction de légitimer et de donner une assise juridique à certaines coutumes en cours, non seulement dans la péninsule Arabique, mais dans les sociétés conquises lors de l'expansion musulmane. Il s'agit en fait bien plus de justifier les mœurs du Proche-Orient médiéval en les projetant sur la famille prophétique, et de fonder *ensuite* cette construction en modèle, tout en admettant que certaines traditions sont probablement authentiques. De plus, il faut ici bien saisir le décalage entre le discours de la foi et la réalité historique vécue au cours des siècles dans les cultures musulmanes : certaines de ces dispositions deviendront effectivement des éléments du vécu de l'ensemble des sociétés musulmanes et contribueront à en définir l'identité (la circoncision masculine, par exemple) ; d'autres seront limitées à certaines classes sociales (la claustration féminine, le harem, le voile) ; certaines seront limitées à une aire géographique et inconnues ailleurs (l'excision partielle ou totale) ; certaines évolueront selon les époques et les modes (costume, tissus autorisés, traitement de la pilosité), etc.

156. Ibn Hanbal, *op.cit.*

157. M. H. Benkheira, 1997, p. 36.

158. Voir J. Schacht, "Fikḥ", *EI2*.

Le corps invisible : la notion de ‘awra

Le terme ‘awra désigne en arabe les parties d’un corps autre que le sien qui ne doivent pas être saisies par le regard, voire saisies par les sens — le concept ne peut donc être confondu avec la nudité, ni avec les organes sexuels, mais se réfère à «l’érogénéité du corps»¹⁵⁹. Ces parties diffèrent selon qu’il s’agisse du regard porté par un homme sur une femme, sur un autre homme, et inversement d’une femme sur un homme ou une autre femme, ainsi que de l’âge et du statut, du degré de parenté de l’observateur comme de l’observé. La liaison entre ce mot de racine ‘/w/r et la honte (‘âr, racine ‘/y/r) n’est pas justifiée au premier degré de l’étymologie, mais peut être suggérée par une parenté sémantique, relevée par J. Chelhod¹⁶⁰. Cependant, le champ sémantique du mot arabe ‘âr ne recoupant pas exactement celui de la pudeur, contrairement au français ou à l’anglais, ce rapprochement doit être associé de précaution. Une autre dénomination courante des organes génitaux en arabe est *maḥâshim*, correspondant à la *pudenda* latine, terme formé sur une racine exprimant clairement la pudeur. Le rapport entre honte et ‘awra n’est pas de l’ordre d’une équivalence mais d’une conséquence: c’est le découvrément de la ‘awra qui est susceptible de provoquer la honte, voire une atteinte au statut social et à la dignité.

Nombre de traditions prophétiques évoquent un type de transgressions liées au regard, et emploient pour les qualifier le terme *zinâ* (qui désigne en jurisprudence (*fiqh*) la pénétration sexuelle illicite). Ainsi la formule «Chaque œil est adultère»¹⁶¹ ou «Les yeux commettent l’adultère, les mains commettent l’adultère, et les organes sexuels font de cet adultère un fait ou le démentent»¹⁶². La fréquence, les variations et amplifications sur cette même idée laissent penser que, dans leur état le plus limité, ces paroles sont soit authentiques, ou révélatrices d’une pensée déjà prégnante au VIIe siècle. Dans le second exemple cité, la nécessité de ne pas confondre le concept moral de *zinâ* et sa définition juridique provoque l’apparition de cette restriction impliquant la «réalisation» ou le démenti des organes sexuels. Ces formules attribuées au Prophète traduisent probablement une arabisation et islamisation du principe moral exposé par le Christ dans l’Évangile de Matthieu «Mais moi, je vous dis que quiconque regarde une femme pour la convoiter a déjà commis un adultère avec elle dans son cœur»¹⁶³. Une différence se révèle : le regard occupe une place centrale dans le dispositif de la ‘awra musulmane.

Dans le discours amoureux de la poésie et de la prose savante, il est remarquable que c’est la passion qui remplacera cet «adultère du regard» : la vision de la femme, dans la poésie de ‘Umar b. Abî Rabî‘a, ou ultérieurement celle de l’adolescent imberbe, à partir de l’ère abbasside, déclenche un sentiment irrésistible. C’est même parfois la voix qui rend amoureux : ainsi l’aveugle poète Bashshâr, qui reçoit des dames en son salon littéraire et s’éprend aussitôt de ‘Abda en son salon improvise-t-il les vers :

Ô gens, mon oreille s’est passionnée pour une dame du campement
Et l’oreille se passionne avant l’œil, parfois
Ils me disent: tu t’égares pour celle que tu ne vois point, et je réponds
L’oreille comme l’œil informe le cœur

On comprend dès lors que la voix même de la femme sera tenue pour ‘awra selon certains

159. M.H. Benkheira, 1997, p. 187.

160. Jacques Chelhod, *Le droit dans la société bédouine*, Paris, 1932, p. iii, cité par C. Pellat, “‘Âr”, *EI2*, ainsi que “Mar’a”, *EI2*. M.H. Benkheira suggère aussi, peut-être trop rapidement, une étymologie commune.

161. Voir Ibn Ḥanbal, *Musnad*, awwal musnad al-kūfiyyîn, 18692, 18913 ; Abû Dâ‘ûd, *Sunan*, adab, 4258 ; Tirmidhî, *Sunan*, adab, 2710 (dans une variante ajoutant que la femme parfumée passant dans une compagnie d’homme elle aussi commet un *zinâ*), etc.

162. Voir Ibn Ḥanbal, *Musnad*, bâqî musnad al-mukthirîn, 8006, 8183, etc.

163. *Matthieu* (5,28).

traditionnistes — nullement suivis en cela par les sociétés musulmanes, citadines ou rurales.

On trouve dans le commentaire du verset coranique (24,31) par Fakhr al-Dîn al-Râzî (m. 1209) une systématisation des définitions de la *'awra*¹⁶⁴, qui en «casuiste aguerri»¹⁶⁵, distingue ce qu'un homme peut licitement voir d'un autre homme, d'une femme, et ce qu'une femme peut voir d'un homme ou d'une autre femme. On trouve un exposé synthétique similaire chez son contemporain maghrébin le juriste mâlikite Abû l-Ḥasan al-Qaṭṭân al-Fâsî, dont le traité est significativement intitulé le *Livre du regard*¹⁶⁶. Ainsi que le remarque M. Benkheira, il ne saurait y avoir de *'awra* sans un autre, qu'il soit humain, ange, démon, ou le propre regard du sujet. Le texte du verset permettant aux juristes de détailler les cas est le suivant :

«Dis aux croyantes de baisser leurs regards, ¹⁶⁷de garder leurs parties génitales/orifices génitaux¹⁶⁸, de ne montrer de leurs atours que ce qui est apparent¹⁶⁹, de rabattre leurs voiles (*khumur*) sur l'ouverture de leurs vêtements (*juyûb*, ouvertures sur la poitrine), et de ne montrer leurs atours qu'à leurs époux, leurs pères, les pères de leurs époux, leurs fils, les fils de leurs époux, leurs frères, les fils de leurs frères ou de leurs soeurs, leurs femmes¹⁷⁰, leurs esclaves, et les suivants sans désir parmi les hommes ou les enfants qui ne montrent pas d'intérêt pour les parties intimes des femmes, et [dis-leur] de ne point frapper le sol afin de faire connaître les atours qu'elles cachent».

Râzî, résumant et systématisant les travaux de l'exégèse précédant son époque, établit les règles suivantes : pour l'homme, la partie comprise entre le nombril et le genou constitue la *'awra*, ensemble fixe, qu'il soit observé par un autre homme ou par une femme. Mais toute autre partie du corps devient illicite si le regard est accompagné de concupiscence. La jurisprudence n'envisage guère le cas du désir de l'homme adulte pour un autre adulte, et c'est surtout le cas de l'éphèbe, de l'adolescent avant ou au moment de sa première barbe, qui préoccupe la pensée juridique, révélant par là-même la «normalité» du désir masculin pour le jeune homme. Les juristes tardifs attribuent au juriste Abû Ḥanîfa (m. 767) une restriction de ce type : il est réputé avoir assis un jeune homme assistant à ses leçons de manière à ne pas l'apercevoir, de crainte de ressentir un désir¹⁷¹. Des propos similaires sont même attribués au Prophète — qui aurait placé derrière lui un jeune homme de la tribu

164. Voir à ce propos l'analyse très complète de M.H. Benkheira, 1997, pp. 183-9.

165. *op. cit.*

166. *Kitâb al-naẓar*, voir Eric Chaumont, «La notion de *awra* selon Abû l-Ḥasan 'Alî b. Muḥammad b. al-Qaṭṭân al-Fâsî (m. 628/1231)», *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 113-114 (Le corps et le sacré en Orient musulman, C. Mayeur-Jaouen, B. Heyberger édés.), 2007, pp. 109-123.

167. Le verset précédent fait la même injonction aux croyants mâles, on ne saurait là conclure à l'illustration d'une quelconque domination masculine ; la métaphore du regard baissé signifie la pudeur et l'évitement du regard concupiscent vers l'autre sexe.

168. idem, avec l'emploi du même terme *furûj*, qui ici désigne les organes génitaux et l'anus, signifiera ultérieurement le sexe féminin dans l'emploi courant, en dehors du *fiqh*. Le sens d'orifice est clair dans la racine, son application aux organes mâles implique qu'il désigne tout lieu d'entrée ou de sortie des matières impures : sperme, urine, excréments.

169. Cette formulation énigmatique laisse ouverte l'interprétation. Ṭabarî mentionne les deux principales : les habits ; le khôl, les bracelets, la bague et le visage. L'exégète donne sa préférence à la seconde, glosant : les deux mains et le visage.

170. Quel que soit le sens «originel» de «leurs femmes» (*nisâ'ihinna*) lors de la révélation, l'exégèse classique de Ṭabarî comprend «les femmes des musulmans», par opposition aux femmes du Livre (chrétiennes et juives), qui ne sont pas censées voir la *'awra* des musulmanes. Ṭabarî signale à cet effet que [le calife] 'Umar b. al-Khaṭṭâb aurait enjoint Abû 'Ubayda b. al-Jarrâḥ (un des premiers convertis, détaché en Syrie et gouverneur en 638, mort de la peste en 639) d'interdire aux non-musulmanes d'accompagner les croyantes au ḥammâm. Exécuteur zélé, le gouverneur déclare «Par Dieu, toute femme qui entre au ḥammâm sans indisposition ni maladie mais simplement pour se blanchir le visage, puisse son visage être noirci au jour où tous les visages seront blanchis». Voir *infra* sur le ḥammâm et la question de la nudité.

171. Khayr al-Dîn al-Ramlî, *Al-fatâwâ al-khayriyya*, 1, 65, cité par K. El-Rouayheb, *op. cit.* p. 49, 113.

de Qays afin de ne pas le regarder, ainsi qu'à Sufyân al-Thawrî et à Aḥmad b. Ḥanbal¹⁷². Il est presque certain que ces récits sont des fabrications postérieures à la constitution d'un topos homoérotique partagé par la plupart des aires citadines dans le monde musulman pré-moderne, et que leur évocation est symptomatique d'une inquiétude de la jurisprudence, à partir du moment où elle constate l'inadaptation des règles strictes de la *'awra* issues du Coran et de la *Sunna* dans des sociétés où le corps de l'éphèbe n'est pas culturellement construit comme entièrement mâle, contrairement à son statut dans le corpus strictement religieux.

Le concept de *'awra* pour la femme varie quant à lui selon le statut de cette dernière vis-à-vis du regardant : une femme peut en regarder une autre sauf la partie comprise entre le nombril et le genou, comme dans le cas du regard masculin vers un autre homme, mais la non-musulmane n'est pas censée regarder une musulmane. Le regard de l'homme vers son épouse ou ses concubines légales peut embrasser tout son corps, mais l'observation directe des parties génitales est blâmable. L'homme peut voir de ses parentes prohibées (*maḥârim*)¹⁷³ tout le corps, sauf ce qui est compris entre le nombril et le genou ; la *'awra* de l'esclave étrangère englobe tout ce que son service ne l'amène pas à dévoiler. Une telle définition implique que, par exemple, la vision du visage et de la chevelure des esclaves chantantes (*qiyân*) ne constitue pas pour le regardant une transgression. Enfin, tout le corps d'une femme libre étrangère à l'homme est considéré comme *'awra*, «tabou» selon la glose de M. Benkheira¹⁷⁴, et il ne saurait voir que ses extrémités et son visage. L'exception faite aux situations d'urgence et aux soins médicaux est clairement établie par Râzî : «Il est permis au médecin de confiance (al-amîn) de la regarder, tout comme le circonciseur peut voir les parties intimes du circoncis, car il s'agit là de situations de nécessité», en dépit des hésitations actuelles fort médiatisées sur la question¹⁷⁵.

Cette construction de la femme libre comme entièrement «tabou» se base sur un *ḥadīth* rapporté dans les *Sunan* de Tirmidhî mais absent des deux *Ṣaḥīḥ*-s : «la femme est *'awra*, et si elle sort, le diable lève les yeux sur elle»¹⁷⁶. Le commentateur al-Mubârafî précise qu'il s'agit du démon qui habite chaque homme, et que la sortie d'une femme [dans l'espace public] est susceptible d'engendrer une séduction, dont elle ou les hommes la regardant seraient victime. Authentique ou non, la présence de ce propos chez le traditionniste du IXe siècle montre que la justification théorique de la claustration était devenue une nécessité, et laisse supposer que le processus de division sexuée de l'espace était en cours ou achevé, au moins dans l'est de l'empire. Al-Ghazâlî cite un autre *ḥadīth* plus extrême, dans son chapitre consacré au mariage, propos supposé justifier l'autorité de l'époux sur sa femme : «La femme possède dix *'awra*-s ; si elle se marie, l'époux en protège [satar] une, et lorsqu'elle meurt, la tombe les protège toutes»¹⁷⁷. Cette forgerie plus tardive, inconnue des recensions canoniques, illustre une amplification de l'angoisse concernant la présence dans l'espace des femmes libres, des épouses de l'élite, au point que seule la mort peut venir mettre un terme au risque de la corruption, qui naît avec la puberté de la femme et menace la stabilité de la société. Le puritanisme qui s'exprime dans les constructions juridiques déterminant les limites de la *'awra* naît d'un besoin de redonner sens et ordre à un monde que le savant sait troublé — la propagande religieuse almohade au Maghreb du XIIe

172. K. El-Rouayheb, *op. cit.* p. 113. Les traditions sont rapportées par Ibn Ḥajar al-Haytamî dans le *Tahrîr al-Maqâl*, pp. 63-4 et al-Zawâjir, 2:6.

173. Ce concept sera explicité dans la section consacrée au mariage.

174. 1997, *op. cit.*, p. 185.

175. Voir en 2006 le communiqué “Les gynécologues-obstétriciens défendent les femmes contre l'intégrisme musulman”, diffusé par le Collège Nationale des Gynécologues et Obstétriciens Français, <http://www.cngof.asso.fr>.

176. Al-Tirmidhî, *Sunan*, al-riḍâ', mâ jā'a fî karâhiyyat al-dukhûl ilâ l-mughayyabât, 1093.

177. Al-Ghazâlî, *Iḥyâ' 'ulûm al-dîn* (désormais *Iḥyâ'*), 'âdâb al-nikâḥ II, p. 60 = [alwaraq 407].

siècle place la question du voilement et de l'éthique vestimentaire au centre de ses préoccupations. Son Imâm, Ibn Tûmart (m. 1130) s'était offusqué du passage d'un cortège officiel où le souverain almoravide 'Alî b. Yûsuf Tâshufîn s'était montré le visage voilé, tandis que sa soeur avait la face visible. Pour E. Chaumont, la crainte majeure qu'exprime cette littérature n'est pas liée à une quelconque sacralité du corps mais à la hantise de la confusion des lignages¹⁷⁸.

A partir de ces dispositions de l'islam scriptural, il reste à examiner comment les sociétés musulmanes se sont accommodées de ces règles — en plaçant à part l'Inde musulmane, où un art pictural érotique en milieu musulman se développe parallèlement à l'art hindou. L'art pictural figuratif persan montre sans ambiguïté que le visage et la chevelure des amantes comme des femmes en situation servile peuvent être représentés, et que dans l'espace privé, les dispositions du *fiqh* sont susceptibles d'être dépassées par une tolérance sociale. On sait que les fresques du palais omeyyade de Qusayr 'Amra, en actuelle Jordanie, représentent des femmes nues aux seins lourds, et des musiciennes montrant librement leurs cheveux et leurs ornements¹⁷⁹. Il n'y a pas cependant de traces d'un art pictural et de représentations comparables du corps féminin à des époques ultérieures, avant l'âge d'or de la miniature et de la peinture persane. A titre d'exemple, des musiciennes jouant du *sanjûr* sont représentées en cheveux, l'une avec un décolleté laissant entrevoir la naissance de ses seins dans une miniature de 1669 au palais de Hasht Behesht à Ispahan.

Il convient là de distinguer entre la représentation de la 'awra et la présence effective de parties du corps 'awra, dans les espaces publics et privés. Dans la représentation picturale, si visages et cheveux féminins apparaissent, seins et parties intimes n'ont pas leur place, et il n'existe pas un art érotique comparable à celui de l'Inde dans l'aire culturelle persane. Une exception s'impose: la peinture persane à l'ère de la dynastie Qâjâr (1785-1925), où la représentation des seins nus devient courante, bien que des vêtements transparents apparaissent dans l'art Safevide et Zand. La chercheuse iranienne A. Najmabadi propose deux pistes d'explication pour cette figure de répétition de la peinture qâjâr : les seins nus sont d'une part souvent associés à la représentation des femmes européennes et signale une transformation de l'érotisme pour l'homme suite aux premiers contacts avec l'Europe ; d'autre part, cette présence des seins vient signifier clairement le genre de l'être aimé, remplaçant la figure androgyne des périodes précédentes et marquant un début d'hétéronormalisation : «l'érotisation du sein féminin [...] est lié à la disparition [picturale] de l'éphèbe»¹⁸⁰, et signale un désaveu masculin des anciens objets de désir.

Dans la réalité des sociétés musulmanes prémodernes, nous poserons l'hypothèse d'une plus grande tolérance à la nudité masculine qu'en Occident, nudité qui peut être liée à la pauvreté ou à l'antinomisme ; en contrepartie, il semble exister une hantise de la nudité féminine, y compris dans la représentation picturale. Les sociétés musulmanes semblent, au cours de leur histoire, avoir souvent dépassé la lettre des dispositions du *fiqh* en ce qui concerne la dissimulation du visage, tout en laissant parfois paraître d'autres parties du corps féminin. Le témoignage de Flaubert décrivant l'Égypte de 1849 est significatif :

«On peut ici satisfaire son goût pour l'académie (136) humaine. Quantité de messieurs marchent complètement nus, ce qui fait détourner les yeux des Anglaises ; les drôles sont du reste crânement tournés et outillés. Quant aux femmes, on ne leur voit rien de la figure, que la poitrine en plein. Dans la campagne, par exemple, quand elles vous voient venir, elles prennent leur vêtement, se le ramènent sur le visage et, pour se cacher la

178. Eric Chaumont, op. cit. pp. 119-121.

179. Dans une certaine mesure, la dynastie omeyyade est proto-islamique, dans le sens où l'islam n'est pas encore constitué en tant qu'un ensemble

180. Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without beards, gender and sexual anxieties of Iranian modernity*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2005, p. 41.

mine, se découvrent ce qu'on est convenu d'appeler la gorge, c'est-à-dire l'espace compris depuis le menton jusqu' au nombril. Ah ! J'en ai t'y vu de ces tétons ! J'en ai t'y vu ! J'en ai t'y vu !»¹⁸¹.

Encore faut-il éviter de généraliser à partir d'exemples épars: il est vraisemblable que, par exemple, les usages du Maghreb sont plus «pudiques» que ceux de l'Égypte, que cette défiance envers la nudité saisie comme perte de prestige et marque d'irrespect soit une conséquence de l'influence du *fiqh* mâlikite dominant en Afrique du Nord, ou la marque d'un substrat culturel berbère, ou une conjonction des deux ; les attitudes au *ḥammâm* ne sont pas les mêmes à Rabat et au Caire ou Istanbul... En définitive, historiciser la nudité en Islam n'est guère possible, faute de documentation, et nous nous contenterons d'exemples épars, pris dans plusieurs lieux et époques, pour soutenir l'hypothèse que nous suggérons, celle d'un tabou moindre lié à la nudité masculine : le corps du malandrin et du paysan ; la nudité antinomique ; la représentation du phallus dans le théâtre d'ombre¹⁸².

Lors de la guerre civile qui déchire Bagdad au début du IXe siècle entre les deux fils du calife Hârûn al-Rashîd, Muḥammad al-Amîn et son frère al-Ma'mûn, le premier, encerclé en 812-813, fait appel aux malandrins ('*ayyârûn*) et aux prisonniers pour défendre la ville. Comme l'observe A. Cheikh-Moussa, «Presque tous les poèmes [...] mettent l'accent sur la nudité des '*ayyârûn*»¹⁸³, qui ne signifie pas nécessairement l'absence d'armures et d'équipement mais peut être pris au pied de la lettre et relié à la probable nudité des prisonniers. Ainsi ce vers, cité par Ṭabarî à propos de ces combattants improvisés : «L'un d'eux peut attaquer deux mille ennemis / Tout nu, sans même une tunique (*izâr*)». Mais cette armée de va-nu-pieds est défaite par Ṭâhir b. al-Ḥusayn, et il ne faudrait pas voir dans les différents poèmes une admiration inconditionnelle pour ces hommes ; Ṭabarî montre bien les hésitations dans le camp d'al-Amîn quand le calife décide de se servir de cette masse sans foi ni loi et la nudité des combattants participe à leur dévalorisation. Ainsi dans ce poème de 'Amr b. 'Abd al-Malik al-'Atrî¹⁸⁴, cité par Ṭabarî, où est raillé le commandant d'al-Amîn : « Il fut accueilli par les pires brigands / ayant passé en prison leur vie de vauriens (*shafâra*) ; Ils n'ont pas une pièce de vêtement / Pour cacher leur verge érigée comme un minaret»¹⁸⁵. L'érection du guerrier n'est pas symbole de virilité mais de dérèglement, et ramène à l'autre sens de la '*iyâra*, la débauche et les relations homosexuelles. Mais la nudité des '*ayyârûn* n'est pas implicitement condamnée parce qu'elle contrevient à la pudeur et aux normes de la '*awra*, elle l'est parce que l'historiographie musulmane n'a aucune sympathie pour le vulgaire et pour les groupes marginaux. Nudité est ici associée à pauvreté et vilenie, à une bassesse ontologique de la plèbe, dont l'irrespect de la pudeur est l'une des caractéristiques.

Le paysan dans les sociétés musulmanes n'est pas tenu, par son mode de vie, au même strict contrôle de son apparence que le citadin. Les photographies illustrant le séjour de W. Thesiger dans le Bas-Irak dans le milieu du XXe siècle montrent par exemple que des groupes isolés comme les Arabes des

181. Gustave Flaubert, lettre à son frère du 15/12/1849, in *Correspondance, nouvelle édition augmentée*, 2 (1847-1852), Paris, L. Conard, 1826, pp. 135-6.

182. L'institution du *ḥammâm* entre naturellement dans cette discussion de la '*awra*, elle fait l'objet d'une section particulière *infra*.

183. Abdallah Cheikh-Moussa, "L'historien et la littérature arabe médiévale", *Arabica* 43 (1996), pp. 152-188, voir particulièrement 169-171. Les poèmes sont tirés de Ṭabarî, *Târîkh al-rusul wa-l-mulûk*, éd. Abû l-Faḍl Ibrâhîm, Le Caire, Dâr al-Ma'ârif, 1967, VIII, pp. 458-474 = [alwaraq 2102 sqq].

184. = al-Warrâq. Voir le débat sur la vocalisation et la traduction du vers précédent chez A. Cheikh-Moussa, *op. cit.*, p. 171.

185. Ṭabarî, *op. cit.* p. 463 = [alwaraq 2104], vers 4 et 5 :
fa-talaqqâhu kullu liṣṣin murîbin / 'ammara l-sijna dahrahu bil-shafârah
mâ 'alayhi shay'un yuwârîhi minhu / 'ayruhu qâ'imun ka-mithli l-manârah

Marais sont susceptibles de n'être vêtus que de pagnes, cachant tout juste leurs parties intimes. Il est tout à fait possible d'observer en Egypte, en zone rurale, voire en ville, des jeunes gens ayant largement dépassé le stade de la puberté, se laver nus dans les canaux ou dans le Nil. Bien avant, au XVII^e siècle, l'ouvrage comico-polémique de l'Égyptien Yûsuf al-Shirbînî *Hazz al-Quhûf* stigmatise justement la nudité des paysans nilotiques¹⁸⁶ :

La plupart d'entre eux ont la 'awra apparente / les poils du pubis si longs qu'ils s'enroulent
Quand ils s'en vont labourer, à la main ou à la lance / comme nous fûmes créés ils y vont tous nus,
Rien ne recouvre leur corps / la verge toute allongée, comme chapeau pointu
Le fondement apparent, été comme hiver / le cul tout gercé, comme percé

Ici, l'*adîb* citadin prétend s'offusquer mais jouit de l'occasion de glisser quelque polissonnerie dans son discours ; faut-il prendre le texte au pied de la lettre ? Tout le texte vise à montrer à quel point les paysans sont de mauvais musulmans, coupables de multiples innovations blâmables (*bida'*), et la nudité n'est qu'un argument supplémentaire inséré dans un dispositif de dénonciation appelant au respect d'une règle qu'on voit avoir été imparfaitement suivie.

Dans son essai sur les «Turbulents amis de Dieu»¹⁸⁷, A.T. Karamustafa examine les groupes de derviches au Moyen-Orient musulman entre le XIII^e et le XVI^e siècle, et reproduit des gravures de voyageurs européens montrant des *qalandari*-s vêtus de peau de bêtes, les fesses apparentes, ou un *haydarî* portant un habit ouvert sur le devant, révélant un pénis percé d'un anneau¹⁸⁸. Cultivant une apparence scandaleuse visant à violer les normes légales et sociales, l'exhibition de leurs parties génitales alourdies de métal vise en fait à signifier leur abstinence. Il demeure que ces groupes antinomiques acquièrent une légitimité dans l'espace, et qu'en dépit des attaques répétées des '*ulamâ*', ils bénéficiaient de l'aumône des villageois dont ils traversaient les terres et ne semblent pas avoir jamais été physiquement menacés en raison de leur nudité.

Les récits de voyageurs sur le théâtre d'ombre, enfin, évoquent de façon récurrente les phallus de taille grotesque sur les figurines du Karagöz ottoman :

«Une évolution notable entre les siècles précédents et la fin du XIX^e siècle concerne la représentation des organes sexuels sur la toile. Des compilations partielles d'oeuvres anciennes attestent l'emploi sans détour de figures sexuelles ; ceci est également illustré par les marionnettes du XVII^e et du XVIII^e siècle encore conservées, et qui ont d'énormes phallus amovibles. Dans des fragments de pièces anciennes [...], Karagöz a une érection visible sur l'écran»¹⁸⁹.

G. de Nerval décrit aussi une pièce jouée à Istanbul en 1843 «d'une excentricité qu'il serait difficile de faire supporter chez nous» où, couché sur le dos, Karagöz voit son pénis s'ériger au point que les passants le prennent pour un pilier, que les voyageurs y accrochent leurs chevaux et les ménagères leur linge à sécher...¹⁹⁰ Femmes, jeunes enfants des deux sexes assistaient à ces spectacles, et ce n'est que dans la seconde partie du XIX^e siècle que la censure ottomane, à l'heure des Tanzimât, réagit à ces spectacles, première trace d'une normalisation de la sexualité et d'une réaction aux cris d'horreur

186. Yûsuf al-Shirbînî, *Kitâb hazz al-quhûf*, vol I [arabic text], ed. H. Davies, Louvain, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 141), 2005, p. 203.

187. Ahmet T. Karamustafa, John E. Woods, *God's unruly friends, Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City, 1999, réédité sans mention du second auteur, Oxford, Oneworld Publications, 2006.

188. *op. cit.* p. 68.

189. Dror Zeevi, *op. cit.* , p. 145-6.

190. Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, Paris, Gallimard [Folio classique 3060], 1998, pp. 619-20, cité par D. Zeevi, *op. cit.*

des Occidentaux.

Dans des sociétés où l'espace public est essentiellement masculin, et en dépit d'une prégnance de l'homoérotisme, il est presque prévisible que la nudité masculine ne soit pas l'objet d'un tabou social (quand bien même la représentation picturale du phallus est une particularité du théâtre d'ombre, en un lieu et une parenthèse temporelle déterminés). Tout aussi prévisible est que la découverte de la nudité féminine, inaccessible aussi bien dans la réalité que dans la représentation (contrairement au domaine occidental) fera l'objet d'un discours transgressif. Dans la Turquie ottomane du XVIIIe au XIXe siècle, où l'homoérotisme est devenu la norme littéraire de l'élite, D. Zeevi note à quel point le théâtre d'ombre porte au devant de la scène des intrigues hétéroérotiques, où le héros tente par exemple de s'infiltrer au hammâm le jour des femmes. Il propose une piste d'analyse intéressante : c'est précisément parce que l'homoérotisme n'est plus qu'une fausse transgression, parce qu'il est devenue une nouvelle norme du discours amoureux et érotique, que la vraie transgression dont le théâtre populaire se fait l'écho consiste à inverser l'usage : «son hétérosexualité n'est pas signe d'inhibition, mais plutôt un signe d'audace»¹⁹¹. C'est ainsi que les figurines féminines de Karagöz exhibent aussi le corps féminin. A l'ère moderne, la 'awra masculine deviendra un interdit absolu qu'elle n'a probablement été auparavant que dans les catégories des juristes.

Paul Sprachman, dans l'introduction de son anthologie de poésie érotique persane *Suppressed Persian*, avance l'idée que la 'awra constitue également, dans les sociétés arabe et persane qu'il étudie, un tabou discursif, le «tabou de la 'awra». Il appuie sa thèse sur la définition que donne Al-Ghazâlî du concept de *fuḥsh* (indécence, obscénité) dans l'*Iḥyâ'* de Ghazâlî :

«Sa définition et sa réalisation consistent à exprimer des choses répugnantes par un langage direct. Cela se produit généralement dans l'évocation du coït et ce qui s'ensuit. Les corrompus (*ahl al-fasâd*) emploient des expressions crues et offensantes en ces matières, tandis que les gens de bien (*ahl al-ṣalâh*) les évitent et emploient des euphémismes, usant de symboles, évoquant des notions proches ou qui s'y rapportent. Ibn 'Abbâs dit bien que Dieu, Noble et Vivant, use de périphrases : ainsi il nomme le coït "caresses"».

Pour admettre la pertinence de cette idée d'un tabou discursif, il faudrait alors préciser que 'awra est à comprendre dans son sens le plus restrictif de «parties intimes», et par extension des fonctions naturelles qui leur sont associées. S'agit-il d'un interdit dans le discours écrit, dans le discours oral? Les exemples que donne l'auteur ne sont pas probants, puisqu'il évoque des cas de censure moderne d'une production pré-moderne. Que la 'awra soit dans une large mesure un tabou discursif au XXe siècle est défendable, mais même au XIXe siècle cela semble peu convaincant. Il est tout à fait exact que le vocabulaire de la littérature juridique diffère de celui de la littérature et de la poésie quand il est question des organes génitaux, du coït, et de la défécation : les termes arabes 'ayr (verge), *hir(r)* (vagin), *ist* (anus), *nayk* (coït), etc. sont absents du corpus juridique, alors même qu'ils sont les dénominations directes de ces organes ou actions et ne ressortissent pas à un registre familier ou argotique, qui nous est par ailleurs partiellement connu¹⁹². Mais cela ne saurait dénoter qu'un tabou discursif dans la littérature juridique, et non dans l'écrit produit par les sociétés musulmanes.

191. Dror Zeevi, *op. cit.*, p. 143.

192. Le vocabulaire des Banû Sâsân, les mendiants, escrocs et criminels du Proche-Orient du Xe au XVe siècle, qui inclut quantité de termes liés à la sexualité, est connu par exemple à travers la *Risâla Baghdâdiyya* d'al-Azdî, les pièces de théâtre d'ombre d'Ibn Dâniyâl, ou les *qaṣîda-s sâsâniyya* d'Abû Dulaf al-Khazrajî (Xe) et Şafî al-Dîn al-Hillî (XIVe) étudiées par C. Bosworth in *The mediaeval Islamic underworld. i. The Banû Sâsân in Arabic life and lore, ii. The Arabic jargon texts. The qaṣîda sâsâniyyas of Abû Dulaf and Şafî d-Dîn*, Leiden, Brill, 1976. On trouve d'autres termes dans les listes de vocabulaire désignant les organes masculins et féminins (*fî asmâ' 'uyûr al-rijâl* ; *fî asmâ' furûj al-nisâ'*) chez Al-Nafzâwî, *Al-rawḍ al-âṭir*, Cologne, Al-Kamel Verlag, 1997, pp. 77-92.

Abû l-'Abbâs al-Jurjânî (m. 1089) est auteur d'un compendium de métaphores intitulé *Les euphémismes des gens de bonne éducation et les allusions des éloquents*¹⁹³, dans laquelle il indique comment ces mêmes termes, ainsi que les fonctions physiques, doivent être évoqués dans une culture de cour, devant le prince. Mais on ne peut que remarquer à quel point cette mention des euphémismes est l'occasion pour l'auteur de citer une infinité d'anecdotes de la plus grande obscénité, sous couvert de dénonciation, dans lesquelles les appellations crues sont utilisées. La question du dire la sexualité, de la légitimité d'une mention des organes sexuels et des fonctions naturelles dans l'écrit pour un *adîb*, un littérateur et un intellectuel chargé de la transmission des valeurs éthiques et esthétiques de la culture arabo-musulmane, est traitée par Al-Jâhîz dans l'introduction du *Livre des mérites respectifs des jouvencelles et des jouvenceaux*¹⁹⁴ :

«Certains, qui prétendent à la dévotion et à l'ascèse, font une mine dégoûtée et se raidissent lorsqu'ils entendent mention du vagin (*hîrr*), de la verge (*'ayr*) ou de la copulation (*nayk*). Mais ceux-là ne sont, la plupart du temps, que des gens sans connaissance et sans générosité, sans noblesse et sans respectabilité, sinon dans la mesure de cette affectation qui est leur».

Suit la mention de vers osés prononcés par Ibn 'Abbâs dans une mosquée, d'insultes obscènes proférées par Abû Bakr, et enfin 'Alî b. Abî Tâlib, modèle de retenue dans le langage, mais qui alors qu'il demanda qui donc résidait dans les chambres d'une demeure qu'il visitait à Bašra s'entendit répondre «des femmes arabes de grande vertu qui n'aiment point se montrer», et les raille en ces termes grossiers : «celui dont le père à une longue verge s'en fait une ceinture»¹⁹⁵. Al-Jâhîz cite à nouveau les mêmes exemples et développe une argumentation semblable dans le *Kitâb al-Ḥayawân*, estimant que «chaque situation requiert son niveau de langage», et qu'il n'y aurait ainsi aucun sens à respecter toutes les flexions grammaticales quand on cherche à plaisanter, tandis que certaines circonstances commandent l'emploi de périphrases¹⁹⁶. La connaissance des dictons, proverbes, anecdotes dans lesquels figurent la mention de la '*awra* fait partie du bagage culturel de l'honnête homme¹⁹⁷, mais la circonstance de représentation, particulièrement pour le détenteur du pouvoir ou devant le puissant, commande de s'abstenir d'un tel vocabulaire : c'est ainsi que Tawḥîdî raille le vizir Ibn 'Abbâd pour son obscénité publique¹⁹⁸. La poésie, dans les deux genres légitimes et reconnus de la satire (*hijâ*) ou de la plaisanterie obscène (*sukḥf*), témoigne d'un libre dire de la sexualité.

Il est clair que la littérature de langue arabe, turque ou persane faisant mention des organes génitaux de façon adventice ou centrale ne fait pas partie d'un quelconque enfer ou purgatoire de ces cultures, mais bien au contraire y a toute légitimité et fait partie de ce qui doit être connu et appris pour être un *adîb* fonctionnel. Les plus grandes et plus célèbres anthologies, comme le *Livre des Chansons* d'Abû l-Faraj al-Išfahânî comporte des passages en vers comme en prose d'une invraisemblable obscénité, et n'ont, y compris à l'ère moderne, jamais fait l'objet d'une censure. La «suppression» de ce pan de la littérature arabe, ottomane ou persane, pour reprendre le terme de Sprachman, est un phénomène

193. Al-Jurjânî, *Al-Muntakhab min kinâyât al-udabâ' wa-ishârât al-bulaghâ'*, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1984.

194. Al-Jâhîz, *kitâb mufâkharat al-jawârî wa-l-ghilmân*, in *Rasâ'il al-Jâhîz*, éd. 'Abd al-Salâm Hârûn, Beyrouth, Dâr al-Jîl, 1991, II, pp. 91-137. La traduction du titre proposée ici est celle de la traduction de B. Bouillon, Paris, Picquier, 2000.

195. C'est-à-dire : celui qui a de nombreux frères s'entoure d'eux pour se protéger, explication chez Zamakhsharî, *Asâs al-Balâgha*, racine n/ṭ/q.

196. Al-Jâhîz, *Kitâb al-Ḥayawân*, alwaraq 203.

197. Le recueil de métaphores d'Al-Tha'âlibî, *Al-Tamthîl wa-l-muḥâḍara* contient une section consacrée aux '*awrât* où figurent des proverbes et expressions obscènes [alwaraq 69].

198. Voir Tawḥîdî, *Kitâb akhlâq al-waẓîrayn* et introduction de la traduction française, F. Lagrange, *La Satire des deux vizirs*, Paris, Sindbad, 2004.

récent et qui touche à la modernité dans les sociétés musulmanes, particulièrement à la transformation des circonstances de consommation de cette production. A la période pré-moderne, cette littérature est genrée et socialement limitée dans sa réception : le lecteur est supposé homme, libre, et appartenant à une élite intellectuelle. C'est à partir du moment où l'écrit devient un objet de grande consommation, enseigné à l'école, devant jeunes gens comme jeunes filles que ces textes jouissant de la mention des transgressions deviennent insupportables à la conscience moderne.

Quant à la présence d'un tabou discursif dans le discours courant, c'est là une question plus difficile à trancher. Là encore, il est vraisemblable qu'il n'existe pas d'interdit social de mention des 'awrât au sein du monde des femmes ou de celui des hommes dans un univers homosocial et dans un cadre d'énonciation déterminé ; les anciennes chansons de mariage, conservées dans les mémoires ou les premières gravures sur 78 tours, montrent que la parole féminine n'est pas tenue à la pudeur en milieu féminin, et que c'est à partir du moment où les sexes se mêlent que la 'awra devient un interdit du discours. Les anthologies littéraires médiévales ne montrent que deux types de femmes pratiquant un langage cru en présence masculine : des femmes libres de l'époque archaïque, encore baignée de culture bédouine et tribale, ou des esclaves-concubines, dans le cadre intime du *majlis* (séance). Il est par contre évident que le discours tenu sur la sexualité, particulièrement par une femme, n'est plus le bienvenu à partir du début du XXe siècle, quand la mixité progresse au point que tout discours est susceptible d'être consommé dans un contexte mixte. La fondation de l'hétérosocialité s'accompagne d'une obligation de pudeur¹⁹⁹. Le même tabou s'applique aussi à l'image : la censure télévisuelle, par exemple, n'est pas tant une peur de la représentation de la sexualité (les baisers sont généralement absent des films étrangers ou arabes lors de leur diffusion), mais une peur de la consommation familiale. Le père ne veut/peut pas savoir qu'épouses, filles et fils sont informés des choses du corps et du désir.

Une nouvelle phase semble s'ouvrir au tournant du XXIe siècle : la conciliation de la morale réformiste née un siècle plus tôt et d'un discours public sur la sexualité devient possible. Plus précisément, il devient possible d'habiller une sexologie conservatrice, d'inspiration occidentale, d'un costume « islamique » légitimant ; alors l'obligation de pudeur discursive née avec la mixité moderne s'estompe. La sexologue égyptienne Hiba Quṭb²⁰⁰ illustre cette évolution. Coqueluche des médias arabes estimant qu'elle « brise un tabou », elle se présente sur les chaînes de télévision à la fois comme docteur, exposant des faits biologiques, et comme traditionnelle épouse et mère de famille, la tête recouverte du « foulard islamique » gage de respectabilité depuis la fin du XXe siècle et clé permettant de s'emparer au nom du respect des édits divins de domaines discursifs réservés aux hommes. Elle exemplifie les continuités et réformes du discours islamique sur la sexualité. Le « tabou » discursif qu'elle brise est en réalité récent : il naît en même temps que la présence des femmes dans l'espace public. La nouveauté de son apport ne provient pas du fait qu'une femme tienne un discours sur la sexualité ou sur le droit de la femme au plaisir, mais du fait que ce discours est un discours autorisé. Quṭb se présente comme détentrice de deux légitimités ; elle parle à la fois au nom de la médecine et de la religion dans un espace par définition mixte, dans sa production et sa réception, qui est celui des médias modernes.

Le contenu de sa parole est quant à lui à la fois très classique et très lié à l'image de l'islam dans le monde occidental. Sa défense de la jouissance féminine s'appuie sur l'antique *ḥadīth* faisant des

199. Ainsi que l'exprime Afsaneh Najmabadi, 2005, « Woman's language affiliated with the informal orality of the female world could be explicitly sexual/ Woman's modern discourse gradually attenuated and «sanitized» its sexual markers. In other words, to have a heterosocial public audience, the female voice had to veil and discipline itself. The female language, and more generally the language of modernity produced its own veiling by replacing sexually marked vocabulary ».

200. Voir son site internet <http://www.hebakotb.net>

«baisers et mots doux» le nécessaire préliminaire de la relation sexuelle. Des revendications du féminisme moyen-oriental au cours du siècle passé sont désormais amalgamées dans ce discours, comme la dénonciation de la clitoridectomie et des mariages trop précoces. C'est désormais dans une perspective apologétique et défensive que cette parole est publiquement prononcée, perdant le ton avant-gardiste qu'elle avait au XXe siècle ; la thématique de «l'Islam du plaisir» sort de son cadre orientaliste et se trouve revendiquée par cette orthodoxe représentante d'un réformisme conservateur, qui a si bien intégré en un siècle la place des femmes dans l'espace public qu'une partie de l'érotologie classique, celle qui exalte le plaisir licite et conjugal, retrouve droit de cité.

Quṭb utilise l'argument sensible de la mauvaise image de l'Islam chez l'Autre pour asseoir la légitimité de son projet : les propos prophétiques, supposés illustrer la vraie nature de la religion, «s'opposent à la conception erronée qu'ont [les Occidentaux] selon laquelle l'Islam opprime la femme» montrant au contraire qu'il est «extrêmement civilisé contrairement à ce qu'ils imaginent, et qu'il a précédé toutes les sciences humaines»²⁰¹. Cette argumentation n'est aucunement destinée au Occidentaux mais bien au public musulman, la frange occidentalisée pour la convaincre de l'absence d'une contradiction entre modernité et discours religieux, et la frange conservatrice dans une optique réformiste œuvrant à dissocier tradition et islamité. A titre d'exemple, Quṭb ne condamne pas les rapports génito-buccaux et la masturbation, se basant pour cela sur le silence des textes fondateurs ; mais très «logiquement», elle considère l'homosexualité comme une maladie. Elle montre que le discours sur le corps, y compris le corps intime, n'est plus au XXI siècle un tabou discursif, renouant ainsi avec une tradition prémoderne, et elle illustre la définitive agrégation dans la nouvelle normalité islamique d'un idéal hétérosexuel, hétérosocial, dans lequel le plaisir dans le couple monogame est gage de stabilité sociale.

Poils et barbe

La domestication de la pilosité est une des nécessités de l'état de culture. Dans un célèbre récit des *Aghânî*, Majnûn Laylâ (le Fou de Leila), mythique poète bédouin follement épris de sa cousine qui lui est refusée, perd la raison et se met à errer dans le désert, avec les bêtes sauvages : «il ne mangeait que les plantes du désert et ne buvait qu'avec les gazelles quand elles allaient au point d'eau. Ses poils et ses cheveux poussèrent au point que la faune s'habitua à lui et ne le fuyait plus»²⁰². L'oubli du poil et l'abandon du soin contreviennent aux règles de la société et renvoient l'homme dans le règne animal. Mais si la littérature révèle cette opposition nature/culture, la régulation méticuleuse de la pilosité est aussi affaire de foi — du reste, discours de la foi et discours de la loi se confondent ici : l'un des principaux domaines du droit musulman (*fiqh*) est le droit cultuel (*'ibâdât*), qui fixe précisément les relations à Dieu, les rites par lesquels se produit cette communication et les usages devant être observés, jusque dans la police du corps de l'individu. Le corps devient ainsi, selon l'expression de M. H. Benkheira, la «*demeure de la loi*», et de là, le corps individuel est «métaphore de la société»²⁰³. La pilosité faciale est le signe par excellence de l'accession au monde du mâle adulte, sommet de la pyramide hiérarchique, et sa visibilité une nécessité. Le corps du Prophète constitue la norme. Les recueils de traditions comportent nombre de *ḥadīth*-s relatifs aux poils et aux cheveux, mais le fait qu'ils ne forment pas une section indépendante «pourrait indiquer que ce sujet fut tardivement un sujet d'inquiétude pour les juristes»²⁰⁴.

201. Ḥabīb Sultân, "Al-duktûra Hiba Qutb awal ṭabîba 'arabiyya mutakhaṣṣiṣa bi-l-ṭibb al-jinsî", *'Arabiyyât*, 30/8/2004, accessible sur <http://www.arabiyat.com>.

202. Abû al-Faraj al-Iṣfahânî, *Kitâb al-Aghânî*, Beyrouth, Dâr al-Thaqâfa, II, p. 21.

203. M.H. Benkheira, 1997. pp. 28-44.

204. A.K. Reinhart, "Sha'r", *EI2*.

Le Prophète aurait eu deux ou quatre tresses (*dhu'âba*) lorsqu'il entra à La Mecque²⁰⁵, ce qui légitime donc la pratique. Ses cheveux ne dépassaient pas ses oreilles²⁰⁶. A son imitation, la barbe devrait être laissée entière : « laissez pousser vos barbes et taillez vos moustaches »²⁰⁷, contrairement à la coutume des Persans²⁰⁸ — procédé de distinction culturelle. Les traditionnistes rapportent tous un *ḥadīth* décomptant, selon les versions, cinq ou dix usages ayant trait à l'entretien du corps masculin afin d'en maintenir la pureté²⁰⁹. Le Prophète les désigne comme relevant de la *fiṭra*, terme peut-être déjà problématique pour ses contemporains en dépit de sa fréquence dans le texte coranique²¹⁰. On peut le gloser par « disposition placée par Dieu dans la nature humaine », qu'il appartient à l'homme de suivre afin de se conformer à l'idéal prophétique : se tailler les moustaches ; laisser libre cours à sa barbe ; se frotter les dents au bâton *siwâk* ; se laver les narines ; se couper les ongles ; se laver les doigts et les jointures ; s'épiler les aisselles ; se raser le pubis ; s'égoutter [la verge après la miction]²¹¹. Ces préceptes n'ont pas, dans le droit classique, un statut clair : recommandable ne signifie pas obligatoire et blâmable n'est pas synonyme d'interdit, d'où discussions de juristes. Il est cependant vraisemblable, au regard de ce que les textes non-juridiques laissent transparaître de la vie quotidienne, que la plupart de ces dispositions furent suivies, sans que leur inobservance fasse tomber dans l'impiété.

M.H. Benkheira remarque à juste titre que le statut des poils visibles est exactement contraire à celui des poils des zones cachées, par la position usuelle du corps (aisselle) ou par l'observance de la pudeur (le pubis)²¹². Si la recommandation de se raser le pubis est aisément interprétable pour la femme par un idéal de corps imberbe, de douceur, d'absence de rugosité liée au masculin, et donc de renforcement de la dichotomie des genres, sa pratique chez les hommes, encore largement courante dans le monde musulman, est plus difficile à interpréter. S'agit-il d'une disposition purement hygiénique qui, comme par exemple l'usage de se laver l'anus après la défécation, s'impose dans la culture musulmane et devient un trait identitaire, ou une dimension esthétique et sexuelle vient-elle pour l'individu se mêler à la recommandation hygiéniste et la parachever ? La toison pubienne serait-elle redondante avec le pénis, alors que c'est la barbe qui représente la face visible de la pilosité masculine ? La tonte des poils du pubis a-t-elle pour fonction — non dans la pratique « religieuse » mais dans sa signification sociale — d'embellir, d'augmenter la visibilité du phallus, de le grandir aux yeux du sujet ? Il faudrait disposer, pour répondre à cette question au-delà des impressions et des interprétations personnelles, d'enquêtes menées dans diverses aires du monde musulman.

L'inclusion de la barbe et de la moustache dans le concept de *fiṭra* par les juristes du VIII^e siècle permet de distinguer ce qui le distingue de l'état de nature : la *fiṭra* est un instinct de soin du corps,

205. Tirmidhî, *Sunan*, al-libâs 'an rasûli-llâh, 1703 ; Abû Dâ'ûd, *Sunan*, al-tarajjul, 3659.

206. Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, bâqî musnad al-mukthirîn, musnad Anas b. Mâlik, 11992.

207. « *Aḥfû l-shawârib wa-a'fû l-liḥâ* », Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, musnad al-mukthirîn min al-sahâba, musnad 'Abd allâh b. 'Umar b. al-Khaṭṭâb, 4425 et 4892. Muslim, *Ṣaḥîḥ*, al-ṭahâra, 381.

208. Cette mention des Persans apparaît dans une variation de cette tradition, (Muslim, *Ṣaḥîḥ*, al-ṭahâra, 383) où est ajoutée la formule « *khâlîfû l-majûs* », distinguez-vous des zoroastriens = Persans. On la retrouve chez al-Sindî, commentateur des *Sunan* d'Ibn Mâja (al-ṭahâra, al-fiṭra, 289), comme chez Al-Nawawî. La distinction culturelle est recherchée dans nombres d'actes quotidiens, comme l'interdiction de couper la viande cuite avec un couteau au lieu de la déchirer (Abû Dâ'ûd, *Sunan*, al-at'ima, 3285). C'est vis-à-vis des juifs que la distinction serait recherchée d'après un *ḥadīth* cité par Ghazâlî, *Iḥyâ'*, I, p. 140 = [alwaraq 150], ce qui semble moins vraisemblable.

209. On est surpris à la lecture de liste détaillant l'entretien du corps masculin chez les traditionnistes de l'absence de la circoncision, qui est quant à elle mentionnée dans les listes des cinq composantes de la *fiṭra*. Voir Muslim, *Ṣaḥîḥ*, al-ṭahâra, 377 et 378 ; Bukhârî, *Ṣaḥîḥ*, al-libâs, taqlîm al-azfâr, 5441.

210. Voir D.B. MacDonald, "fiṭra", *EI2*.

211. Muslim, *Ṣaḥîḥ*, al-ṭahâra, 384.

212. M.H. Benkheira, *op.cit.* p. 104.

déposé par Dieu dans la nature humaine, et il incombe à l'individu de renouer avec cet instinct, qui peut soit impliquer une modification définitive du corps naturel (circoncision), seul exemple de ce type d'où sans doute son exclusion les listes de dix éléments, soit un entretien régulier en réaction à l'évolution du corps (saleté, pousse des poils, etc.). La barbe est le signe du passage à l'âge adulte, et ce passage ne peut être nié ou altéré. Mais l'interdiction de se couper la barbe n'est cependant pas synonyme d'absence de soins, ce qui apparaît dans les dispositions relatives à la teinture et au parfum. La teindre en roux ou en jaune est toléré, mais elle ne saurait être teinte en noir que lors du *jihâd*, afin de tromper l'ennemi. La somme théologique de Ghazâlî détaille des principes qui révèlent certains usages de l'Orient arabe au XI^e siècle :

«On peut se raser la tête, dans un but d'hygiène, ou se laisser pousser les cheveux, si on les enduit d'huile et qu'on les démêle et peigne, à moins qu'il s'agisse de laisser une mèche au sommet d'une tête rasée (*quz'a*), car il s'agit là de l'usage des malandrins (*ahl al-shaṭâra*), de même qu'on ne peut garder des cheveux longs sur la nuque à la manière des descendants du Prophète (*ahl al-sharaf*), car cela est leur signe distinctif et si l'on n'est pas soi-même noble, c'est là une usurpation».

On saisit entre les lignes que l'imitation de la première génération de musulmans jusque dans les soins ne s'est pas tout de suite imposée : «Un homme de la seconde génération vit un homme qui s'était coupé les moustaches à ras et s'écria : tu me rappelles les compagnons du Prophète». Le calife 'Umar, ajoute Ghazâlî, aurait eu des moustaches tombant des deux côtés de la bouche, l'important étant qu'elles ne couvrent pas la bouche²¹³...

Al-Nawawî (m. 1233), juriste shâfi'ite damascène et commentateur de la compilation de traditions de Muslim (m. 875), détaille à propos de l'entretien de la barbe douze conduites condamnables, dont certaines (qu'il ne précise pas) sont encore plus laides que les autres : la teindre en noir pour un autre but que le *jihâd* ; la teindre en jaune pour ressembler aux ascètes et non pour suivre la coutume ; la blanchir avec du soufre ou une autre matière pour sembler vieux, afin de diriger, d'être honoré, et de se faire passer pour un cheikh ; l'épiler ou la raser dès qu'elle sort afin de prolonger son état d'imberbe et sa beauté (*îthâran lil-murûda wa-ḥusn al-ṣûra*) ; arracher les poils blancs ; l'arranger en couches superposées pour plaire aux femmes ou autres ; l'allonger et la raccourcir, en laissant trop pousser les favoris, ou en rasant un peu les favoris quand on se rase la tête, ou en épilant les deux côtés entre le dessous de la lèvre et le menton, ou tout autre chose ; faire mine de la démêler avec les doigts pour se faire voir des gens ; la laisser emmêlée et broussailleuse afin de se faire passer pour un ermite et prétendre ne pas faire cas de son apparence ; regarder avec orgueil sa noirceur ou sa blancheur pour s'émerveiller de sa propre jeunesse ou de son âge mûr pour surpasser la jeunesse ; la nouer ou la tresser ; la raser, sauf pour la femme à laquelle il pousse une barbe — il est alors appréciable qu'elle la rase.

Cette liste laisse entrevoir, en négatif, des usages courants que le droit tente d'enrayer, et la symbolique que revêt la barbe alors que son institution est désormais fait accompli depuis plusieurs siècles. Elle est manifestement objet de soins, de modes, et d'enjeux de pouvoir. Sa noirceur est recherchée pour son esthétique et la vigueur qui lui est associée, c'est la couleur de la barbe du guerrier, et le vieil homme ne saurait la noircir que pour tromper l'ennemi, mais la blancheur confère prestige. La dénonciation redondante de l'ostentation dans le port de la barbe laisse supposer qu'elle n'était peut-être pas si universelle : son port est apparemment retardé par les jeunes gens soucieux de ne pas perdre leur attrait érotique. Il ne s'agit sans doute pas tant pour eux de se faire passer pour imberbe (car une ombre de barbe rasée ne saurait passer pour une absence) mais sans doute de la tailler bien courte, afin qu'elle passe pour cette «première barbe», cette noirceur de la jeunesse que

213. *Ihyâ'*, al-naw' al-thânî fî mâ yaḥduth fî l-badan min al-ajzâ', I, p. 140 = [alwaraq 150].

chantent les poètes, ainsi qu'on le verra ultérieurement. Cette inquiétude devant l'attraction érotique que représente le jeune homme à la barbe naissante, attraction qui disparaît quand la barbe est fournie, indique un espace déjà fortement homoérotisé et modifie le sens du port d'une barbe pleine au XIII^e siècle en comparaison de la signification qu'elle revêt au moment de son institution, à l'aube de l'islam : alors qu'au VII^e siècle la barbe longue est l'affirmation d'une identité bédouine, d'un refus de l'apparence raffinée et policée lié aux cours arabes de Hîra ou de Jillîq, d'un rejet du corps devenant persan ou byzantin, donc mazdéen ou chrétien, le XIII^e siècle révèle une barbe érotisée et enjeu de pouvoir, selon sa couleur, sa forme, et sa longueur.

Dans les milieux proches du Prince, où la présence des eunuques est fréquente, où l'eunuque lui-même peut être détenteur du pouvoir, elle permet de distinguer immédiatement «l'étalon» de l'être incomplet. C'est peut-être une raison de son omniprésence dans l'iconographie ottomane où la cour est représentée. La barbe «complète le visage du mâle» et «la beauté qu'elle apporte est donc à entendre au sens de complétude»²¹⁴ dans le discours de la foi, et en même temps la barbe pleine fait entrer le mâle dans le camp du désirant et le soustrait du domaine des désirés. Une lecture psychanalytique de la barbe musulmane, en dépit des problèmes qu'elle pose — peut-on psychanalyser autre chose que le sujet ?²¹⁵ — voit dans la barbe musulmane un symbole phallique, un emblème identitaire au même titre que le voile féminin, qui lui castré symboliquement la femme phallique²¹⁶.

La barbe devient chez le détenteur du pouvoir un objet exhibé, un attribut de la puissance : elle est parfumée, selon un *hadîth* dans lequel 'Â'isha affirme : «Je parfumais le Prophète avec ce qu'il y avait de mieux, au point de voir le parfum briller sur sa tête et sa barbe»²¹⁷. Mais l'excès de parfum rend ridicule, ainsi le débauché fils du premier calife abbasside, Muhammad b. Abî l-'Abbâs que son oncle, le calife al-Mansûr, réussit à déconsidérer en le nommant gouverneur de Basra :

«Il y entra entouré d'un groupe de poètes et de chanteurs [...] qui ne le quittaient jamais et lui servaient de commensaux. Il buvait du vin et s'adonnait aux turpitudes, ce dont [son oncle le calife] al-Mansûr eut vent, et fit qu'il le renvoya. Abû l-'Abbâs abusait du parfum, et inondait sa barbe de parfum d'un parfum noir, mélange de musc, d'ambres et d'autres aromates (*ghâliya*), au point que cela coulait sur ses vêtements et les noircissait»²¹⁸.

On retrouve dans cette anecdote l'opposition entre une virilité affectée (noir artificiel, excès, orgueil) et la virilité naturelle de la *fitra*. L'association entre la fréquentation des poètes, la consommation de vin, la débauche, et la barbe noire ostentatoire n'est pas de l'ordre de la coïncidence : Muhammad b. Abî l-'Abbâs ne sait maîtriser sa virilité, et son corps porte la marque du désordre. Il faut noter la différence entre la barbe parfumée du Prophète et celle de Muhammad b. Abî l-'Abbâs : c'est l'épouse, 'Â'isha, qui caresse et oint la barbe de l'envoyé de Dieu, alors que le rejeton du calife remplit lui-même sa barbe de *ghâliya*, et laisse l'huile parfumée couler et souiller ses habits ; le geste y acquiert une signification proprement masturbatoire, un gâchis de la semence.

Elément de la présentation de soi, la barbe devient allégorie de l'honneur viril, et l'humiliation de l'ennemi passe par la barbe rasée — plus tard par la moustache rasée, quand cette dernière remplacera la barbe dès la seconde partie du XIX^e siècle en tant qu'ostentation du genre. Une scène du roman

214. M.H. Benkheira, *op. cit.* p. 99.

215. Sur les réserves quant à l'application de la psychanalyse à une culture en son ensemble et à la culture musulmane Katia Zakharia, *op. cit.*, puis Fathi Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Paris, Aubier Montaigne, 2002.

216. M.H. Benkheira, *op. cit.* p. 82 et 106.

217. Bukhârî, *Ṣaḥîḥ*, al-libâs, 5468.

218. *Aghânî*, akhbâr Ḥammâd 'Ajrâd,

égyptien *La Terre* évoque les tortures subies dans les années 1930 par des paysans révoltés en prison, et le rasage de la moustache y figure en bonne place, associé au fait de devoir crier « Je suis une femme »²¹⁹. Cette scène moderne fait écho à un texte antérieur d'un millénaire, la *maqâma saymariyya* de Badî' al-Zamân al-Hamadhânî (m. 1008) qui fait revivre un célèbre humoriste de la cour abbaside, Abû l-'Anbas al-Şaymarî (m. 888), et l'imagine se vengeant d'une cohorte de pique-assiettes l'ayant un moment délaissé après un revers de fortune en les invitant à un somptueux repas. Après les avoir saoulés, il convoque un barbier, qui coupe la barbe de chacun : « Il rasa en une heure quinze barbes, et tous devinrent glabres, comme des éphèbes ou des hôtes du Paradis ». Al-Şaymarî dépose ensuite dans la poche de chacun un petit mot : « Quiconque trahit son ami et se montre infidèle s'expose à une telle récompense ». Quand ils se réveillent le visage rasé, ils se voient contraints de demeurer chez eux : « Aucun commerçant parmi eux ne se rendit à sa boutique, aucun secrétaire à sa chancellerie, aucun ne voulut paraître devant ses frères »²²⁰. Le récit associe clairement l'absence de barbe à une apparence pré-virile, celle du *amrad*, l'imberbe éphèbe, et montre que l'invisibilité de sa pilosité rend l'homme in-visible, le contraint à demeurer dans l'espace privé, ce qui revient à dire qu'il est désormais, prisonnier de sa demeure, égal à une femme « libre ».

La rareté d'un art pictural dans les cultures musulmanes rend bien malaisé la recherche sur la réalité du port de la barbe, et sur les catégories sociales effectivement concernées : les paysans la portaient-ils ? Fut-elle portée en tout temps et tout lieu ? La longue barbe est-elle toujours signe de respectabilité ? Et surtout, quand la moustache devint-elle un symbole concurrent de virilité ? L'iconographie persane et ottomane, les croquis des voyageurs européens montrent que le port de la barbe est effectivement quasi-universel jusqu'au milieu du XIXe siècle, même si l'injonction de l'*'i'fâ'* n'est pas respectée par toutes les classes d'âge. La barbe pleine est l'apanage hommes installés dans la société, des patriarches, des dirigeants et des savants. Les soldats portent une barbe plus courte, voire parfois des moustaches uniquement. Les portraits du miniaturiste d'Ispahan Reza Abbasi (1565-1635) montrent des hommes adultes ne portant qu'une moustache, ce qui les distingue des éphèbes imberbes ; un portrait du Shah Abbâs I (1571-1629) le montre simplement moustachu²²¹. Dans l'Égypte ottomane tardive décrite par E. Lane en 1836, tous les croquis montrent cependant des hommes barbus. L'auteur explique toutefois que les hommes se rasent le haut des joues, au dessus de la ligne de la mâchoire, ainsi que cette même zone sous la lèvre inférieure que Nawawî exhortait à laisser intacte. « Très peu se rasent la barbe et aucun les moustaches », ajoute-t-il, et il s'agirait essentiellement des hommes de condition servile²²². Par contre, ils se rasent entièrement la tête en gardant un toupet au sommet (*shûsha*, version moderne de la *quz'a* médiévale), pratique associée auparavant aux *shuṭṭâr*.

Une barbe trop longue, par contre, est objet récurrent de moquerie en littérature. L'idée que l'intelligence est inversement proportionnelle à la longueur de la barbe est un topos de l'*adab*, qu'on trouve chez al-Jâhîz, et qui se répète même chez le traditionniste et prédicateur hanbalite de Bagdad Ibn al-Jawzî (m. 1200) : il se montre prêt à se moquer des longues barbes dans sa collection

219. 'Abd al-Raḥmân al-Sharqâwî, *Al-Ard*, le Caire, Maktabat Gharîb, s.d. (première édition 1953), ch. 16, p. 260.

220. Badî' al-Zamân al-Hamadhânî, *Maqâmât*, al-maqâma al-şaymariyya, Alger, Mufam, p. 320-21.

221. Voir <http://www.iranchamber.com/history/safavids/safavids.php>. ainsi que les gravures sur cuivre du portraitiste allemand Dominicus Custos, reproduites dans son *Atrium heroicum Caesarum* (1600-1602), où on remarque que les dignitaires ottomans sont tous barbus, contrairement au shah de Perse. Voir le site de l'Université de Mannheim, <http://www.uni-mannheim.de/mateo/desbillons/eico.html>.

222. Voir Edward W. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications 1836, réédité New York, Cosimo Classics, 2006. pp. 37-8 et note 4. Ultérieurement "Lane"

d'anecdotes sur les fous et les idiots²²³. Ainsi :

«Al-Jâhîz raconte l'anecdote suivante : Abû al-'Anbas me dit un jour : un imbécile à longue barbe qui était de nos voisins avait élu domicile dans la mosquée du quartier, l'occupant, et y faisant office de muezzin et d'imam. Or, il ne choisissait que les sourates les plus longues au cours de la prière rituelle, et il advint qu'un soir, il fut si long que les prieurs se révoltèrent bruyamment et lui dirent : quitte notre mosquée, afin que nous choisissions un autre imam à ta place. Ta prière est bien trop longue alors que tu as derrière toi des gens malades ou qui ont quelque pressante obligation. Mais il s'engagea à ne plus jamais faire ainsi durer le rituel, et il le laissèrent en poste. Le lendemain, il appela à la prière, se posta devant les fidèles, dit "Allâh akbar", récita la sourate liminaire, puis il se mit à réfléchir longuement avant de leur crier : et que diriez-vous de la sourate 'Abasa ?²²⁴ Personne ne lui répondit, sinon un vieil homme à la barbe plus longue et au cerveau plus diminué encore, qui s'exclama : Dieu nous l'a rendu intelligent !²²⁵ Récite-la donc ! ».

Ce récit établit clairement un lien entre la longue barbe et une pratique religieuse dévoyée car irréfléchie ou excessivement littéraliste. L'anthologie du littérateur et théologien Ibn Qutayba (m. 889) comporte également une courte section sur les barbes d'où il ressort qu'on se moque volontiers d'une barbe trop longue et trop soignée, comme dans ces vers anonymes²²⁶:

Ô longue barbe qui tombe sur l'imbécile qui la porte / Comme la barbe de l'ange Gabriel
Si toute l'huile parfumée qui en goutte / tombait au soir, il y aurait de quoi remplir mille lanternes
Et si vous la voyiez alors qu'elle est bien peignée / Vous la croiriez une bannière dressée sur un éléphant

Ghazâlî autorise l'homme à couper de sa barbe ce qui dépasse d'un poing fermé, et estime qu'une longueur excessive défigure, et surtout délie les langues des calomnieux. Le juste milieu est préférable en tout, et le théologien de citer ce proverbe : «*Plus la barbe est longue, plus la raison est diminuée*»²²⁷. Le topos de la lourdeur d'esprit associé à la longueur de la barbe se maintient au long des siècles. Dans le *Hazz al-Quhûf* d'al-Shirbînî, le lettré égyptien du XVIIe siècle se moque de la rudesse des ruraux et se réfère en permanence à la longueur, à l'épaisseur et à la puanteur des barbes paysannes. Les seuls personnages de l'ouvrage caractérisés comme ne portant pas de barbe sont certains derviches. Il est vrai que se raser la tête, les sourcils, la barbe et les moustaches constituent les « quatre coupes » (*chahâr zarb* en persan) de l'antinomie chez les Qalandars, habitude ensuite adoptée par d'autres ordres au cours des XIII-XVIe siècles au Moyen-Orient. Les Haydari-s, quant à eux, rasaient leur barbe et se laissaient pousser la moustache, inversant la recommandation du Prophète²²⁸. Autre catégorie sociale ne portant pas toujours de barbe : les mamelouks, qui ne sont pas hommes libres, sont trop jeunes, parfois eunuques, et ne peuvent présenter l'aspect de l'homme complet qu'une fois affranchis²²⁹.

Par contre, la barbe clairsemée sur les joues et les quelques poils au menton, pilosité désignée dans les sources classiques comme celle du *kawsaj*, est interprétée comme indice de méchanceté et de rouerie.

223. Ibn al-Jawzî, *Akhbâr al-ḥamqâ wa-l-mughaffalîn*, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1985, p. 105.

224. Le comique vient de l'incongruité qu'il y a pour un imam à faire approuver son choix par la congrégation des prieurs, rompant ainsi le recueillement.

225. La vocalisation suggérée par l'éditeur force à lire *kayyasahu*, donc « il l'a rendu fin d'esprit », dont le sujet ne saurait être que Dieu. On peut aussi ne pas tenir compte de la vocalisation suggérée et lire *kayyisa*.

226. Ibn Qutayba, *'Uyûn al-akhbâr*, bâb al-khalq, al-liḥâ, IV, p. 55 = [alwaraq 389-90].

227. *Ihyâ'*, I, p. 141 = [alwaraq 152].

228. A.T. Karamustafa, *op. cit.*, p. 19.

229. Shirbînî, *op. cit.* p. 217.

Tawhîdî interroge Miskawayh à ce propos, qui lui répond :

«Si l'abondance de barbe, sa longueur, le fait qu'elle aille en tous sens est marque de bonté mais d'insouciance, il est inévitable que l'aspect contraire dénote la malignité et l'intelligence politique. Ce sont là deux extrêmes qui sortent de la louable modération»²³⁰.

La norme, quelle qu'elle soit, est systématiquement décrite par la pensée classique comme l'illustration même de la modération, de la nature telle que voulue par le commandement divin. Le discours des ulémas, y compris celui tenu sur la pilosité, est l'un de ces rouages dont l'identification permet de «démonter les processus qui transforment l'histoire en nature, l'arbitraire en naturel», selon le mot de P. Bourdieu²³¹.

La symbolique de la barbe musulmane varie donc selon les sources et le type de discours consulté : elle est signe de distinction culturelle, de distinction sexuelle, du passage du stade d'objet de convoitise sexuelle vers celui de sujet désirant, et aussi d'appartenance à la catégorie humaine la plus complète. Elle est l'apanage du patriarche, du dignitaire, du dirigeant : la *Réception à la cour du sultan Selim III*²³² montre clairement au premier rang les notables à longues barbes, coiffés de différents types de turbans, tandis qu'au second rang des soldats subalternes, hommes plus jeunes, arborent des moustaches. La barbe est certes indice de celui qui dispose du «degré de préférence» divine, mais en symbole ambigu, elle peut aussi devenir objet de railleries, car l'ostentation du phallus est indice d'*hubris* ou de bêtise.

La confrontation avec l'Occident impérial au XIXe siècle et l'aspiration à une modernité définie par la ressemblance avec son représentant, l'homme européen, provoquera une modification de l'apparence masculine et de la représentation physique de la virilité musulmane. A. Najmabadi²³³ analyse dans le cadre iranien les significations de la barbe et de la moustache au cours des XIXe et XXe siècle en reliant la question de l'apparence masculine à celle de la femme et de son voile. De même qu'être voilée ou non distingue l'Iranienne de l'Européenne, en cet âge des voyages croisés où les femmes européennes sont vues par les Persans sur leur territoire comme en Europe, être barbu ou non au XIXe siècle place dans le camp des partisans de la modernité ou en exclut. Devenir moderne exige une modernité lisible par l'Européen, qui la valide ; mais ressembler à l'autre (*al-tashabbuh bi-l-ghayr*) va à l'encontre de la police du corps musulmane, qui s'est fondée sur la différenciation communautaire.

Une angoisse sexuelle est liée à cette question d'apparence : l'Européen non barbu, dans la conscience persane pré-moderne, évoque l'*amradnuma*, l'adulte qui tente de demeurer un éphèbe. Le costume autrichien adopté par des officiers de l'armée du shah, et qui moule leurs postérieurs, est tout aussi angoissant, en un temps où le corps masculin n'est pas encore passé du côté de l'indésirable. Le *farangi' ma'ab*, l'occidentalisé dans son aspect extérieur, aux joues glabres et en redingote, est pour les auteurs de caricatures reproduites par A. Najmabadi un être à la fois admirable comme représentant d'une modernité désirée, et condamnable pour les ambiguïtés sexuelles qu'il incarne. Il est représenté alternativement et simultanément comme attiré par les adolescents, séducteur des femmes débauchées, adolescent en son apparence, et de caractère efféminé. Alors qu'une seule de ces images était au début du XIXe siècle une figure d'abjection, le faux-éphèbe (supposé sodomite passif), tous ces aspects sont désormais agrégés dans une masculinité méprisante, celle du dandy européenisé. L'analyse de Najmabadi, qui se limite volontairement à l'Iran et refuse, par rigueur et aussi par crainte d'essentialisme, d'envisager sa pertinence pour d'autres aires culturelles

230. Tawhîdî, *Al-Hawâmil wa-l-shawâmil*, pp. 186-87 = [alwaraq 57].

231. Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p. 8.

232. Peinture de la fin du XVIIe siècle, Istanbul, Palais de Topkapi, reproduit dans Abdelkébir Khatibi, *Le corps oriental*, Paris, Hazan, 2002, pp. 90-91.

233. Najmabadi, 2005, pp. 137-146.

musulmanes, pourrait cependant être appliquée à l'image du dandy en Orient arabe, dans les écrits réformistes et dans la chanson populaire²³⁴, quand bien même la disparition de la barbe semble y avoir été moins génératrice de polémiques qu'en Iran. Les autorités religieuses de ce pays demanderont à plusieurs reprises à la fin du XIXe siècle que le port de la barbe soit obligatoire et les barbiers acceptant de raser les joues d'un client châtiés. En 1889 à Ispahan, un masseur de bains publics qui avait rasé des hommes fréquentant son établissement reçut la bastonnade²³⁵.

On peut penser que c'est dans la seconde moitié du XIXe siècle que dans l'Orient musulman puis au Maghreb, la moustache devient suffisamment signifiante du genre. La barbe devient signe distinctif (mais non exclusif) des dignitaires religieux, qui seuls s'appliquent à suivre la *sunna*. La possibilité de garder son visage entièrement glabre ne se conquiert qu'à partir des années 1930. Dans ce domaine comme en d'autres, le cinéma populaire égyptien fournit un modèle prestigieux d'imitation, le chanteur Muḥammad 'Abd al-Wahhâb illustrant dans sa mise, son visage sans moustaches, son langage recherché, l'idéal de l'effendi moderne et raffiné de l'entre-deux-guerres, aux franges du dandysme. Une virilité plus traditionnelle ne peut cependant adopter cette apparence lisse, celle de l'homme occidental, et trouve un compromis entre l'abandon de la barbe comme gage de modernité et la joue imberbe, évocatrice à la fois de l'imberbe et de la femme : la moustache. Ajoutons qu'en Orient arabe, il est vraisemblable que l'adoption universelle de la moustache dans la seconde moitié du XIXe siècle ne fut pas seulement une aspiration au modèle de l'homme européen, mais sans doute aussi une conformation à la virilité ottomane. L'adoption de la moustache dans le domaine maghrébin n'a malheureusement pas été étudiée, pas plus que son rapport aux phénomènes de dévoilement féminin, de mixité de l'espace public, et l'éventuel modèle de virilité alternatif représenté par le militaire français moustachu de l'époque coloniale.

Ce n'est qu'à la fin du XXe siècle que la ville musulmane voit quantité d'hommes glabres de toutes les classes sociales, sans déchéance de leur masculinité. Mais, comme au XIXe siècle, la question de la barbe demeure identitaire, quoique la ligne de partage se soit déplacée. Elle marquait au XIXe siècle la distinction entre le Musulman et l'Autre, au visage glabre ; elle signifie un siècle plus tard celle entre le croyant obsédé de conformer son corps à la Loi, et l'homme traditionnel ou moderniste : elle devient prise de position politique, depuis le dernier quart du XXe siècle, et apanage des sectateurs d'un Etat subordonné au droit musulman. L'Afghanistan de la parenthèse taliban (1996-2001) offre un intéressant exemple de superposition sémantique. La barbe, dont le port est rendu obligatoire par le pouvoir, y est à la fois un usage traditionnel, dans une région de l'Orient musulman bien moins profondément affectée par la modernité occidentale et le contact avec l'Autre que les Etats voisins, et donc un signe identitaire ; mais aussi une marque de soutien, fût-il forcé, à la mouvance islamiste. La barbe afghane est à la fois perpétuation d'un respect de la *sunna* prophétique, marque de différenciation, et réactivation de cette *sunna* comme défi lancé à la mondialisation contemporaine de la culture. Par réaction inverse, un prédicateur musulman comme L'Egyptien 'Amr Khâlid, au discours conservateur mais visant le public des classes moyennes effrayé par l'islamisme, se présente sur les écrans des chaînes satellites avec une simple moustache d'homme de la rue.

La pilosité féminine, elle aussi, est régulée par le discours religieux. Les traditions prophétiques et l'interprétation du texte coranique recommandant aux femmes de couvrir leurs cheveux, il leur est interdit d'ajouter des cheveux artificiels à leurs cheveux ou de porter des perruques. L'usage social et les critères de beauté tels qu'observés dans les quelques représentations graphiques, ainsi que dans la

234. On pense particulièrement ici en Egypte au *Hadîth 'Isâ b. Hishâm* de Muḥammad al-Muwaylihî et au célèbre essai de Muḥammad 'Umar *Hâdir al-Miṣriyyîn wa-sirr ta'akhhurîhim* (1902), ainsi qu'aux chansons populaires de 'Umar al-Zi'innî dans le Liban des années 1920.

235. Najmabadi, *op. cit.* p. 144.

norme fixée par la poésie, recommandent une longue chevelure. A travers les lieux et les époques, diverses modes ont pu être suivies²³⁶. Les autres poils du corps doivent quant à eux être éliminés, pour compléter l'opposition lisse/rugueux qui dissocie les corps féminin et masculin. La distinction des genres n'est pas un choix ou une esthétique, mais une recommandation de la foi, qui demandent que les corps se plient dans leur apparence à la bipartition. Le hammâm (voir *infra*) est le lieu dans lequel se pratiquent les coupes et épilations, des aisselles, du pubis, etc. Aux pâtes dépilatoires à base de chaux vive et d'arsenic évoquées dans les sources médiévales (*nûra*), la période moderne semble préférer des pâtes sucrées (en Egypte *halâwa*) qui arrachent le poil (*natf*), sans qu'il soit possible de déterminer le moment d'apparition de ces pratiques encore vivantes. La moustache féminine ne doit pas être épilée mais coupée ou traitée à la chaux, mais il est peu vraisemblable que cette disposition ait été respectée.

L'Iran à l'époque de la dynastie Qâjâr (1785-1925) offre une intéressante évolution de la place de la pilosité dans l'érotique féminine : l'iconographie de cette époque montre que les standards de beauté commandaient à une femme d'avoir les sourcils se rejoignant et une ombre de moustache bien marquée. Cet idéal impliquait qu'on puisse se dessiner une moustache en cas d'absence naturelle. La voyageuse belgo-vénitienne Carla Serena, qui traverse l'Iran en 1877, rapporte qu'invitée à une fête princière, on lui applique du mascara entre les sourcils et sur la lèvre supérieure, une ombre de moustache « qui lui donnait un air masculin »²³⁷.

Cette mode disparut au cours des années 1920, où la moustache féminine se transforma en un signe de laideur, de masculinité et d'arriération. Mais ainsi que l'analyse A. Najmabadi :

« Au dix-neuvième siècle, cependant, le plus important marqueur visuel de masculinité [...] n'était pas la moustache mais une barbe pleine. La moustache, ou plus exactement une légère ombre, ou une imitation d'ombre par une ligne de mascara que s'appliquaient les femmes sur la lèvre, était une métaphore du khatt [le léger trait de moustache], ce signe hautement célébré de la beauté d'un jeune homme. Le khatt, marque de beauté des jeunes gens et des femmes, n'est plus considéré comme plaisant chez les femmes car il les fait ressembler à des hommes. Mais personne ne semble se rappeler que c'était la marque de l'amrad [imberbe] »²³⁸.

Si cette érotique de la moustache féminine semble dans l'état actuel de la recherche une particularité de l'Iran Qâjâr, elle illustre que la prégnance de l'homoérotisme dans le monde musulman tardif mène ainsi à un brouillage des frontières masculinité/féminité, où le jeune homme, seul objet de désir saisissable dans l'espace public, influe sur les canons de beauté féminine, tout comme certains signes de l'érotique féminine (langueur, souplesse) lui sont prêtés. C. Bromberger montre combien cet usage s'est transformé à la fin du XXe siècle en Iran, faisant des sourcils et de l'épilation féminine un enjeu à la fois idéologique et générique : il est (désormais ?) tradition que les jeunes filles ne s'épilent pas avant le mariage, le « corps poilu » de la jeune fille devenant la veille des noces un corps lisse de femme. Aux « pattes de chèvre » des sourcils de la vierge se substituent deux courbes harmonieuses. Les jeunes filles modernes de Téhéran brouillent donc désormais les signes de reconnaissance en anticipant sur le rite de passage²³⁹.

236. Voir J. Sadan, A.K. Reinhart, "sha'r", *EI2*.

237. Carla Serena, *Hommes et choses en Perse*, Paris, G. Charpentier, 1883, cité par A. Najmabadi, 2005, p. 232.

238. A. Najmabadi, 2005, p. 233.

239. Christian Bromberger, "Trichologiques : les langages de la pilosité", *Un corps pour soi*, Paris, PUF, 2005, p. 17.

circumcision et excision

La circoncision et l'excision sont des pratiques de modification, d'embellissement, de purification ou de mutilation des parties génitales, selon la perspective dans laquelle on se place, et qui sont communes à de nombreux peuples et communautés religieuses. Elles ont été historiquement analysées sous différents angles : sacrifice ou signe de soumission à une divinité, forme allégée de sacrifice humain ; offrande à une divinité de la fertilité ; marque d'identification tribale ; rite de passage entre l'enfance et l'âge adulte ; effacement d'une caractéristique masculine du corps féminin, le clitoris, et féminine du corps masculin, le prépuce ; moyen d'humilier et de marquer des ennemis défaits²⁴⁰. Où se situent devant ces différentes grilles d'analyse la circoncision et l'excision pratiquées dans les sociétés musulmanes ? On sait que la première est universelle, tandis que la seconde est actuellement limitée géographiquement (Égypte, Soudan, Afrique sub-saharienne) : il est donc difficile d'établir un strict parallèle entre ces deux pratiques. Le rituel même est fondamentalement distinct : la première est publique, célébrée, exhibée, fêtée ; la seconde, là où elle existe, est privée, dérobée au regard comme au discours. L'analyse est presque réduite à la conjecture, sachant que la théologie musulmane n'a littéralement rien à dire sur la circoncision, et ne théorise jamais son sens. Ce qui est patent est que la circoncision est, mais n'est pas uniquement, une marque identitaire, et qu'il existe un lien évident entre modifications génitales, régulation de la sexualité, et représentations de la virilité et de la féminité.

La circoncision n'est pas mentionnée dans le Coran et elle est rapidement traitée dans les collections de *ḥadīth*. Le même mot, *khitān*, désigne la circoncision et l'excision, bien que la seconde soit plus spécifiquement désignée en arabe archaïque par le terme *khafd* (abaissement). Une seule école juridique sunnite, le shāfi'isme, la considère obligatoire, pour les hommes comme pour les femmes, tandis que les autres courants la considèrent simplement comme une « tradition » (*sunna*) recommandable, selon une tradition figurant dans le recueil d'Ibn Ḥanbal et affirmant que « la circoncision est une coutume nécessaire (*sunna*) pour les hommes et un honneur (*makrūma*) pour les femmes »²⁴¹.

La circoncision masculine constitue un trait identitaire de toutes les sociétés musulmanes, à toutes époques et dans tout le domaine d'expansion de l'islam. A. Bouhdiba en résume bien le statut : « La circoncision, tout comme d'ailleurs l'excision, est d'avantage une pratique des musulmans qu'une pratique de l'islam. Entendons par là que l'aspect sociologique et les significations collectives l'emportent de toute évidence sur l'aspect sacré »²⁴². Pierre Bourdieu, à partir de son étude de la société kabyle, y voit un de ces « rappels à l'ordre muets » que sont les rites d'institution qui installent « une séparation sacralisante » entre ceux qui ont déjà reçu la marque distinctive et ceux qui ne l'ont pas encore reçue, mais surtout ceux qui en sont à jamais exclues. La circoncision devient un rite de différenciation et d'institution de la masculinité, préparant symboliquement à l'exercer²⁴³.

La fonction de distinction identitaire qui lui est associée et son caractère cependant secondaire apparaissent dans une anecdote significative, rapportée dans les *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd, un des premiers écrits de l'historiographie musulmane : l'idéaliste (ou idéalisé) calife omeyyade 'Umar b. 'Abd al-Azīz (717-720) écrit au gouverneur du Khorassan afin qu'il incite la population à adopter l'islam, promettant aux nouveaux convertis qu'ils n'auraient plus à payer l'impôt de protection (*jizya*). Un notable musulman de cette région d'Iran le met alors en garde : ils ne se convertiront que pour être

240. Voir Robert J.L. Darby, "Medical history and medical practice, persistent myths about the foreskin", *The Medical Journal of Australia* 178/4 (2003), pp. 178-9.

241. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, awal musnad al-basriyyīn, ḥadīth Usāma al-Hudhalī, 19794.

242. A. Bouhdiba, *op. cit.* p. 222.

243. P. Bourdieu, 1998, pp. 30-31.

exemptés de cette taxe, et il faut éprouver la sincérité de leur désir de conversion en mentionnant la circoncision. Le calife réplique alors : «Je ne ferais que les décourager de l'islam en mentionnant la circoncision. S'ils se convertissent et sont sincères en leur foi, il seront d'autant plus rapidement acquis à la pureté»²⁴⁴.

Deux dimensions de la circoncision se trouvent synthétiquement exposées dans cette anecdote : une stratégie de distinction, et une assurance de pureté. Elle n'est pas, dans l'interprétation du calife, une obligation pour entrer dans la nouvelle foi, et demeure secondaire devant la mission prosélyte dont il se sent chargé. Mais pour son gouverneur provincial, elle est un signe distinctif nécessaire, qui permet de différencier le zoroastrien du musulman, dans une région où elle ne fait pas déjà partie des coutumes locales.

La circoncision musulmane peut effectivement être envisagée sous l'angle de la distinction : elle était inconnue de l'Iran séleucide et sassanide²⁴⁵ et il n'en existe aucune mention dans les littératures indiennes et persanes pré-islamiques. La pratique était d'autre part en régression dans le monde méditerranéen du VIIe siècle, y compris en Egypte, et ce depuis la domination hellénistique. Pratiquée par les prêtres égyptiens, elle n'est plus attestée dans l'Orient chrétien que chez les juifs et les Arabes de la Péninsule, de Syrie ou du bas-Irak. Par contre, il ne fait pas de doute que l'usage de la circoncision masculine était courante chez les Arabes avant l'avènement de l'islam. Un *ḥadīth* montre l'empereur de Byzance Heraclius voyant en rêve prémonitoire l'arrivée d'un «roi des circoncis», pense qu'il s'agit des juifs et veut ordonner leur exécution, puis apprend que les Arabes sont eux aussi circoncis²⁴⁶. Le poète Imru' al-Qays se gausse quant à lui de l'Empereur incirconcis...²⁴⁷

Le maintien de cette coutume arabe dans l'islam naissant place donc la nouvelle religion dans la lignée du judaïsme, où elle scelle l'alliance avec Dieu. Dans l'esprit d'un théologien tardif comme Ibn Qayyim al-Jawziyya, la circoncision musulmane s'inscrit clairement dans le fil des prescriptions thoraïques, l'Islam rétablissant une coutume indûment abandonnée par les chrétiens dans leur volonté de se distinguer des juifs. Il ridiculise alors les premiers :

«Ils virent que les juifs pratiquaient la circoncision et l'abandonnèrent. Ils virent qu'ils exagéraient dans leur règles de pureté rituelle et l'abandonnèrent totalement. Ils virent qu'ils recommandaient de ne pas manger en compagnie d'une femme ayant ses règles, de ne pas la toucher, ou de frayer avec elle, et ils recommandèrent de copuler avec elle. Ils virent qu'ils interdisaient le porc et le déclarèrent licite, en faisant l'emblème de leur religion»²⁴⁸.

L'Islam est présenté par Ibn Qayyim al-Jawziyya comme un juste milieu entre l'excès de régulations du judaïsme et l'impureté érigée en dogme chez les chrétiens.

Mais on peut se demander s'il ne s'agit pas là d'une justification *a posteriori* d'une pratique initialement sentie comme *arabe* chez les musulmans de la première génération, et qui ne les distingue aucunement des convertis au christianisme et au judaïsme parmi les autres Arabes, sans doute circoncis aussi. Ultérieurement, il est difficile de déterminer si la pratique de la circoncision dans certaines communautés chrétiennes qui deviendront au fil des siècles arabophones (Maronites en Syrie et au Liban, Coptes en Egypte) est un héritage ou une imitation des rites musulmans, qui en tant que pratique de la communauté politiquement dominante constituent un modèle d'imitation. Les musulmans mettront en avant la circoncision du Christ dans leur argumentaire polémique contre les

244. Ibn Sa'd, *Al-Ṭabaqāt al-kubrā*, 'Umar b. 'And al-'Azīz, V, p. 386 = [alwaraq 1026].

245. Ebrahim Shakurzada & Mahmoud Omidsalar, "circumcision", *Encyclopedia Iranica*.

246. Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, bad' al-waḥy, 6.

247. Ibn Qutayba, *Kitāb al-shi'r wa-l-shu'arā*, akhbār Imri' al-Qays b. Ḥujr, p. 53.

248. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-yahūd wa-l-naṣāra*, p. 196 = [alwaraq 120].

chrétiens²⁴⁹. Cette hypothèse est particulièrement vraisemblable en ce qui concerne les chrétiens d'Égypte, dont les rites traditionnels tels qu'ils sont décrits par Lane à la fin de l'ère ottomane semblent extrêmement proches de ceux des musulmans, qu'ils tentent d'émuler²⁵⁰, mais qui voient dans la circoncision un usage qu'ils pratiquent sans qu'il ne corresponde à une obligation religieuse.

La jurisprudence musulmane hésite grandement sur l'âge à laquelle elle doit être pratiquée. Certains juristes comme Ghazâlî recommanderont cependant de ne pas la pratiquer le septième jour après la naissance, précisément pour se distinguer des juifs²⁵¹, tandis que les shâfi'ites l'estiment recommandable à cet âge, estimant en tout état de cause qu'elle doit impérativement être pratiquée avant l'âge adulte²⁵². D'autres jugent qu'elle ne doit pas être pratiquée avant l'âge de dix ans, ce qui correspond peut-être aux usages du Hijâz préislamique, et maintenu dans le ou les premiers siècles de l'islam : afin de prouver qu'il a pu entendre le Prophète, Ibn 'Abbâs fixait sa propre circoncision à l'année de la mort de Muḥammad, alors qu'il avait entre treize et quinze ans. La cérémonie aurait alors eu une dimension de rite de passage entre enfance et puberté, ultérieurement perdue.

Peut-être cette fonction rituelle s'est-elle conservée dans certaines régions : ainsi un roman du Saoudien 'Abduh Khâl, dont l'action se déroule dans le sud de la Tihâma²⁵³ dans la première partie du XXe siècle, évoque une circoncision tardive où l'adolescent doit se tenir devant le barbier les mains sur les hanches, regarder devant lui, et ne pas même tréssaillir ou baisser le regard, sous peine d'apporter le déshonneur à sa famille²⁵⁴. L'explorateur anglais W. Thesiger évoque lui aussi dans son ouvrage classique sur *Les Arabes des Marais* un usage de circoncision très tardive dans le Bas-Irak au milieu du XXe siècle. Il pratiqua lui-même sur des jeunes gens largement pubères (entre quinze et vingt-quatre ans), une opération redoutée, mal pratiquée, génératrice d'infections graves, mais nécessaire pour pouvoir se marier²⁵⁵. Il est vraisemblable que la médicalisation croissante qui accompagne le développement provoque un abaissement de l'âge de la circoncision et pourrait figurer à terme une disparition des festivités coutumières, qui n'ont plus de sens avec des enfants en bas âge.

La biographie du Prophète, qui devrait donner l'âge idéal de l'opération pour les croyants prompts à imiter la police du corps prophétique, fournit malheureusement des renseignements contradictoires. Il semblerait difficilement imaginable que Muhammad n'ait pas été circoncis selon les usages de sa société, mais les traditions varient concernant son âge lors de l'opération : au septième jour de sa naissance, par son grand-père Hâshim, au quarantième jour ? Cette circoncision presque concomitante à la naissance permet de « judaïser » le personnage du Prophète, en donnant à cette coutume arabe une signification autre, celle de l'alliance avec Dieu. La *Sîra* d'Ibn Hishâm tranche le débat en affirmant qu'il naquit circoncis, et une biographie tardive, celle du juriste shâfi'ite égyptien Nûr al-Dîn al-Ḥalabî (m. 1635), permet de saisir la raison de ce mythe : l'idée que les organes génitaux de Muhammad aient pu être vus est si insupportable aux traditionnistes qu'ils forgent une tradition

249. *op. cit.*

250. Lane, *op. cit.* p. 528.

251. *Ihyâ'*, I, p. 141 = [alwaraq 152].

252. A.J. Wensinck, "Khitân", *EI2*.

253. La bande côtière bordant la Mer Rouge, partagée entre l'Arabie Saoudite et le Yémen.

254. 'Abduh Khâl, *Mudun ta'kulu l-'ushb*, Londres, Dâr al-Sâqî, 1998, pp. 39-43, cité dans "Festivities of Violence, Circumcision and the Making of Men", *Imagined Masculinities*, M. Ghossoub, E. Sinclair-Webb édés., Londres, Saqi Books, 2000, pp. 29-32. De telles cérémonies tardives dans le sud de l'Arabie sont mentionnées également par l'ethnologue C. Fayein, Yémen, Paris, Seuil (Petite Planète), 1975, cité par Malek Chebel, *Histoire de la circoncision*, Paris, Perrin, 2006, p. 57. Dans la Tunisie des années 50 et 60, les orphelins qui n'avaient pas pu être circoncis à l'âge usuel l'étaient peu de temps avant leur mariage.

255. Wilfried Thesiger, *The Marsh Arabs*, Londres, Longmans, 1964 ; traduction française *Les Arabes des Marais*, Paris, Plon (Terre Humaine), 1983, pp. 113-5.

transmise par Anas b. Mâlik²⁵⁶ : « la place honorée que j'ai auprès du Seigneur fit que je naquis circoncis afin que personne ne voie mes parties honteuses »²⁵⁷. Mais naître circoncis est chose courante d'après le biographe (comprendre « naître avec un prépuce très court »), et il souligne que parmi les « fables du vulgaire » figure l'habitude de dire de celui qui a peu de prépuce qu'il a été « circoncis par la lune » ou « circoncis par les anges »²⁵⁸.

Seconde dimension de la circoncision révélée par l'anecdote de la conversion des Khurassaniens, et confirmée par les autres sources citées : elle est clairement associée au concept de pureté — qu'il ne faudrait aucunement confondre avec celui d'hygiène ou de propreté. La circoncision est effectivement mentionnée dans les collections de traditions ordonnées par thème dans le chapitre de la pureté (*ṭahâra*)²⁵⁹. Par contre, les termes *khitân* (circoncision) et *ṭahâra* n'apparaissent ensemble dans aucune tradition. La circoncision est considérée dans le *ḥadīth* comme de l'ordre de la *fiṭra*, comme on l'a vu au sujet de la barbe tondue, et non de l'ordre de la pureté rituelle²⁶⁰. Par contre, Ghazâlî place les deux termes *khitân* et *ṭahâra* dans une même phrase, expliquant qu'il existe trois types de pureté externe : la purification après avoir touché une matière ou un animal impur, la purification après sécrétion de sperme, urine ou excréments, et la purification des « excédents » (*faḍalât*) du corps humain. La circoncision est donc placée au même niveau que le fait de se couper les ongles ou les poils des régions intimes.

Ce sont essentiellement les dialectes arabes qui font eux de la circoncision la purification par excellence : la cérémonie est appelée *tuhûr*, *ṭahâr*, *ṭahâra* ou *taṭhîr*, et l'enfant circoncis est le « purifié » — en turc, la circoncision est simplement dénommée *sunnet*, emprunt à l'arabe *sunna*, tradition. Le langage courant révèle là une association que le *fiqh* suggère mais se refuse à établir clairement, et qui est manifestement prégnante dans la représentation que se font les sociétés musulmanes de l'opération.

Troisième piste, suggérée par Bouhdiba, assez proche de la notion de « rite de passage » : celle de l'inclusion de l'enfant au groupe, d'où l'âge avancé à laquelle elle est pratiquée dans certains groupes, minoritaires. Il y voit un « passage au monde des adultes », ce qui est sans doute justifié concernant la circoncision arabe préislamique, correspondant à l'arrivée de la puberté, mais plus douteux dans les sociétés musulmanes ultérieures, au Proche-Orient et au Maghreb, où l'âge moyen des garçons sur lesquels elle est pratiquée varie entre cinq et sept ans. Par contre, l'idée qu'il développe selon laquelle elle est une « préparation, faite dans le sang et la douleur, donc inoubliable, à l'ère des responsabilités »²⁶¹ est d'autant plus convaincante qu'il trace un parallèle lumineux entre la procession nuptiale et la procession de circoncision, entre le sang versé par le barbier et celui de la défloration : « Tout se passe comme si la circoncision n'était qu'un mime du mariage et le sacrifice du prépuce une anticipation de celui de l'hymen »²⁶². Le phallus maintenant « purifié » est ainsi « mis en réserve » jusqu'au coït nuptial. Bouhdiba aurait pu trouver un argument supplémentaire pour étayer son interprétation dans la coutume de l'Égypte ottomane, rapportée par Lane, d'habiller le jeune garçon lors de sa procession de circoncision en riche costume féminin, généralement emprunté à une femme

256. Elle ne figure pas dans les six recueils canoniques.

257. Nûr al-Dîn al-Ḥalabî, *Al-Sîra al-ḥalabiyya*, [alwaraq 49].

258. *op. cit.* L'expression est encore vivante de nos jours, par exemple dans le sud de la Tunisie.

259. Ainsi dans le *Ṣaḥîḥ* de Muslim, dans les *Sunan* d'Abû Dâ'ûd, Tirmidhî, Ibn Mâja et Nasâ'î (mentionnée aussi en section *zîna* (ornements)), mais dans la section *libâs* (costume) chez Bukhârî.

260. Mais on trouve une assimilation de la *fiṭra* à la *ṭahâra* (pureté rituelle) chez le lexicologue Ibn Manzûr, racine b/t/n.

261. A. Bouhdiba, *op. cit.* p. 222.

262. *op. cit.* p. 223.

de haute condition²⁶³.

A. Khatibi²⁶⁴, reprenant cette interprétation de la circoncision comme coutume affirmant l'inclusion au groupe, la complète par un argument étymologique, rapprochant sémantiquement deux sens *a priori* distincts de la racine arabe *kh/t/n*. Le verbe *khatana* signifie circoncire mais *khâtana* signifie contracter alliance familiale, par les femmes. Ce rapprochement quasi-lacanian est séduisant. Peut-être est-il hasardeux, peut-être sur-interprète-t-il une simple homonymie : le sens non religieux du verbe *khatana* est simplement « tronquer, écourter » ; on ne saurait l'accepter sans prudence, mais il demeure qu'on ne saurait, dans l'Arabie pré-islamique, contracter alliance qu'avec une femme précisément *makhtûna*...

Préparation à la masculinité ne signifie pas pour autant préparation à la sexualité. La lecture de Bouhdiba permet de saisir l'enjeu proprement sexuel de la circoncision masculine en tant qu'embellissement et exaltation du phallus. Cet enjeu existe d'abord dans le regard de l'Autre : « Avec la pratique de la circoncision, soi-disant reprise d'Ismaël, [Muhammad] lâche le frein à toutes sortes de luxures »²⁶⁵, explique la *Summa haeresis Sarracenorum* de Pierre le Vénérable (m. 1157). L'association circoncision-luxure est ancienne : Martial, Horace, Juvénal ridiculisent la pratique et comparant l'exposition permanente du gland circoncis au pénis en érection, dépeignent ainsi le juif comme personnage libidineux. La circoncision grandit-elle, embellit-elle le phallus ? L'équation pénis circoncis = pénis érigé n'est jamais évoquée par le discours religieux musulman. Si le sexe au gland dégagé est manifestation de cet homme « complet » suivant la *fiṭra* divine, cela ne signifie aucunement que la circoncision est associée au désir, ni le désir masculin qui doit être régulé, ni le désir féminin, car le pénis, de toute manière, ne saurait être vu : les autres hommes n'ont pas à le découvrir, puisqu'il est partie honteuse, l'épouse n'a pas à regarder l'organe de son époux, et l'homme n'est pas censé regarder sa propre verge. Pour qui donc dès lors serait-il le pénis-roi, dans le discours de la foi ?

Mais ce que la théologie ne veut pas voir est sans doute plus perceptible dans la pratique sociale. Seule une enquête ethnologique sérieuse permettrait de confirmer l'intuition selon laquelle la circoncision musulmane revêt une dimension érotique et esthétique, qui expliquerait sa prégnance et dépasserait sans doute dans la perception commune sa simple justification hygiéniste ou religieuse. Il est flagrant que la circoncision s'inscrit aussi, au niveau social, dans un continuum d'exaltation du phallus. Le phallocentrisme qu'exprime la littérature est susceptible d'être reflété dans la société par un phallocentrisme littéral. Au modèle de virilité proprement islamique, fondé sur le contrôle des désirs, la tempérance et l'idéal du juste milieu, répond un modèle concurrent de virilité, patriarcale et phallogâtre, que la société tente de concilier avec l'idéal. A. Bouhdiba²⁶⁶ montre à partir de chants de circoncision tunisiens, où les femmes saluent le « cheval qui hennit parmi les célibataires » et la verge qui remplit la maison ('*ammâra*) de sa descendance, combien la valorisation du phallus n'est pas que symbolique dans une société traditionnelle. Le jeune garçon apprend rapidement la valeur et les privilèges que lui confère la possession du pénis. Mais il est là question d'Islam et non de religion islamique.

Ghassan Hage²⁶⁷, dans une perspective ethnographique, observe les moeurs d'un village chrétien du nord Liban et y note que dans certains milieux culturels,

263. Lane, *op. cit.* p. 64.

264. Abdelkebir Khatibi, *Le Corps Oriental*, Paris, Hazan, 2002, pp. 66-7.

265. Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure, Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Aubier, 1998, réédité Flammarion (Champs), 2000, pp. 340-41.

266. Bouhdiba, 1975, p. 223.

267. Ghassan Hage, "Marginalized Masculinity and Dephallocization: A Lebanese Villager's Experience", *Sexuality in the Arab World*, éd. S. Khalaf, J. Gagnon, London, Saqi, 2006, pp. 107-129.

«il n'y a rien de métaphorique dans le phallocentrisme [...] Pour un certain nombre de jeunes hommes de ces villages, le pouvoir phallique est avant tout très littéralement le pouvoir du pénis [...] lieu de condensation de tout ce que signifie un pouvoir patriarcal, que ce soit dans le domaine du sexuel, du familial ou du social. Le pénis ne signifie pas seulement le pouvoir social, il l'incarne».

Si, observe le chercheur, cette valorisation de la masculinité par la valorisation sociale du pénis a décliné en Occident, ou si elle est vue comme un phénomène de classe stigmatisant (prolétariat, communautés immigrées, etc.), il note que dans son village chrétien situé près de Zgharṭa, les mères lancent au jeune enfant qu'elles changent «*toqborni zabertak*» (puisse ton pénis m'enterrer), et les pères font mimer un coït aux garçons de sept ou huit ans, les faisant atteindre une érection en se frottant contre une petite fille dans des grands éclats de rire et de fierté, quand bien même les mères froncent désormais les sourcils devant cette coutume de la «piqûre du bourdon» (*qa'ṣat al-dabbûr*), en voie de disparition. G. Hage remarque que la posture même du corps du jeune homme met en avant son pénis, le moment de la danse villageoise du *dabkeh* en étant la meilleure illustration. Cette exhibition n'est qu'indirectement destinée aux jeunes filles épousables : elle serait trop indécente, et cette grammaire du corps ne s'exerce frontalement que devant les filles de l'extérieur, objets légitimes de désir et de plaisir, ainsi que devant les autres mâles concurrents. Devant les filles du groupe, ce sont les traits sociaux de la masculinité qui doivent être exhibés, alors que la virilité physique et sexuelle est destinée aux femmes externes, tout en étant obliquement dirigée vers les femmes de l'intérieur.

Le Liban villageois chrétien de G. Hage semble guère différent de la Tunisie musulmane d'A. Bouhdiba, comme il ne l'est guère de toutes les communautés sociales ou ethno-culturelles marquées par la phallocratie, dans le monde méditerranéen, en terre d'immigration, ou en Amérique. Mais si ce machisme ne peut être qualifié d'islamique et si toutes les sociétés phalocrates ne sont pas musulmanes, quand bien même dans le cas du village libanais la «contagion culturelle» est envisageable, il demeure que toutes les sociétés musulmanes (du moins dans l'aire centrale arabe, turque et persane) le sont. Tout comme l'incessant rappel à l'ordre lancé par les ulémas dénonçant la permanente contravention à la ségrégation des sexes dans la cité demeure en partie lettre morte, la police islamique de la masculinité, son exaltation de la fermeté (*ḥazm*), de la victoire de la foi et de la raison sur les passions, se heurte au phallocentrisme inhérent au patriarcat. Le jeune homme demeure rebelle à la mise en symbole de la domination masculine, et exhibe son sexe, qu'il a culturellement appris à magnifier, dans le costume, dans la posture, dans le langage²⁶⁸. Un des enjeux des sociétés musulmanes sera de canaliser cette virilité, de gérer l'Islam contre l'islam.

Aucune analyse contemporaine de la circoncision musulmane ne retient l'hypothèse qu'elle serve à confirmer la virilité par le biais de l'ablation d'un prépuce «féminisé», sinon M. Chebel, qui lie simplement cette «théorie historico-psychanalytique» avec le fait que la circoncis franchit «le dernier handicap qui le retient au monde des femmes»²⁶⁹. Cette lecture ne pourrait être suggérée que dans les sociétés musulmanes où préexiste une coutume de l'excision en parallèle avec la circoncision masculine. Or, il est remarquable que dans les domaines d'expansion de l'islam où il n'existait apparemment pas de pratique antérieure de la circoncision (Espagne, Maghreb, Croissant fertile, Anatolie, Iran), elle s'est facilement imposée avec la nouvelle croyance, revêtant cette dimension

268. A titre d'exemple, dans les dialectes arabes tunisien et libanais, les interjection respectives «*zebbi*» et «*'ayri*» (mon pénis) parsèment régulièrement la conversation des jeunes hommes, sans préjudice de dévalorisation sociale pour l'énonciateur. On ne pourra là généraliser un rapport semblable à l'obscénité dans toutes les cultures musulmanes : ce langage serait d'une insupportable vulgarité dans les usages masculins de l'Égypte, par exemple, et serait extrêmement stigmatisant.

269. Malik Chebel, *Histoire de la circoncision*, 2006, *op. cit.*, p. 60-1.

identitaire. Par contre l'excision n'y a jamais été pratiquée. En revanche, là où il y avait déjà coutume de circoncision et d'une forme plus ou moins poussée d'excision, comme dans la vallée du Nil, où elle était peut-être pratiquée par les Coptes, ou bien là où nomadisaient les tribus arabes, les deux pratiques se sont partiellement maintenues, avec des significations qu'on peut supposer distinctes : d'une part perfection de la différenciation sexuelle, et d'autre part régulation du désir féminin²⁷⁰.

La pratique d'une forme d'excision dans le Hijâz à l'époque archaïque ne peut faire de doute : les organes sexuels de l'homme et de la femme sont parfois désignés en arabe archaïque comme « les deux circoncis » (*al-khitânân*), comme dans ce *ḥadīth* où il est stipulé que « lorsque se rencontrent les deux circoncis et que le gland est dissimulé [dans le vagin], l'ablution est obligatoire »²⁷¹. Si l'ablation du prépuce masculin doit être complète, c'est parallèlement le seul « prépuce » du clitoris qui doit être retiré dans « l'excision islamique » selon le principe du *ḥadīth* « Coupe légèrement sans épuiser »²⁷² — l'identification du clitoris comme siège du plaisir étant effectuée par la médecine médiévale, la nécessité de garantir la jouissance féminine, vue comme nécessaire à la procréation, entre en conflit avec la limitation du plaisir consécutive à l'excision. La mise en avant de ce *ḥadīth* est peut-être une sorte de compromis tardif permettant de ne pas condamner une pratique historiquement concomitante à l'avènement de l'islam et manifestement non interdite par le Prophète, mais de limiter sa nuisance.

Outre le témoignage d'al-Jâhiz, qui affirme que les Arabes de la Péninsule pratiquent la circoncision et l'excision de toute éternité et attribue mythiquement l'origine de ces pratiques à Abraham et Hager²⁷³, la présence de nombreuses insultes, conservées par les historiographes et littérateurs, attestent peut-être plus sûrement encore que les sources idéologiques de la pratique et de la signification de l'excision. Fréquentes dans les récits se situant dans le premier siècle de l'islam sont les adresses de type « *ibn al-baẓrâ'* » (fils de la non-excisée) et « *ibn al-lakhnâ'* » (fils de la puante), deux insultes distinctes mais semblant devoir être liées, le *lakhn* désignant spécifiquement la puanteur du corps impur et l'adjectif *'alkhan* l'incirconcis. Une autre insulte courante dans l'*adab* est « *yâ 'âḍḍ baẓr ummih* » (toi qui mords le clitoris de ta mère), double humiliation en ce qu'elle implique un clitoris « hommasse », assez long pour être mordu, une impureté hyperbolique, et un acte entrant dans le cadre incestueux, parodie obscène de fellation. Tawḥîdî rapporte une anecdote archaïque où un bédouin de la tribu de Hajîm est insulté par un membre des Banû Kalb, et réplique par une répartie cinglante : « Vous les Kalbites n'excisez pas vos femmes (*tu'birûn al-nisâ'*) mais castrerez vos moutons »²⁷⁴, impliquant qu'il s'agit là d'une inversion de l'usage.

Si les légistes de l'époque classique perpétuent indéfiniment le *ḥadīth* d'Ibn Ḥanbal autorisant sans la rendre obligatoire l'excision, en la qualifiant d'« honneur pour les femmes », et répète sans se lasser qu'elle n'est ni interdite ni obligatoire, et ce jusqu'à ce jour²⁷⁵, il demeure qu'à la différence de la circoncision, la pratique ne s'installera *jamais* là où elle n'est pas préexistante à l'islam. Ainsi que le résume bien N. Kassamali :

« Avec l'expansion de la foi, des rituels et des pratiques locales, telles que l'excision, ont été appropriées et intégrées dans une expression locale de l'islam. Là où elles étaient

270. Il est toutefois à noter que l'excision n'est plus pratiquée dans la Péninsule Arabique, bien qu'elle soit attestée à l'aube de l'Islam. Le moment de sa disparition en tant que pratique socialisée n'est pas connu.

271. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, musnad al-mukthirîn min al-ṣaḥâba, musnad 'Abdallâh b. 'Amr b. al-'Âṣ, 6383.

272. « Ashimmî wa-lâ tanhakî », voir Abû Dâ'ûd, *Sunan*, al-adab, mâ jā' fî l-khitân, 4587.

273. Al-Jâhiz, *Kitâb al-Ḥayawân*, VII, pp. 25-26 = [alwaraq 609-10].

274. Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî, *Al-Imtâ' wa-l-mu'ânasa*, nuit 39 [alwaraq 185].

275. Ainsi l'influent prêcheur cathodique et représentant d'un courant conservateur Yûsuf al-Qaradâwî, qui tout en signalant l'existence d'un débat animé, se contente de répéter les positions usuelles, en insistant bien sur la différence entre « ablation du clitoris » et « ablation du prépuce du clitoris » et avalise la pratique, voir <http://www.islamonline.net>.

suivies, ces pratiques, et en particulier l'excision, furent justifiées et comprises dans le cadre du discours islamique»²⁷⁶.

Encore faut-il préciser que par «discours islamique» est à la foi entendu le discours autorisé des juristes, qui se base sur le *ḥadīth* d'Ibn Ḥanbal mais ne développe pas de justifications précises pour l'excision, et le discours social, dans lequel le contrôle du désir féminin occupe une place centrale.

On ne sait rien de sûr à propos d'une éventuelle pratique de l'excision chez les Musulmans dans le Bas-Irak du IXe siècle, mais Jāḥiẓ laisse entendre qu'elle aurait pu se pratiquer dans ce texte qui révèle clairement les raisons de l'opération : le contrôle du désir féminin :

«La femme incircconcise (*baẓrā'*) trouve plus de jouissance que l'excisée (*makhtūna*) ; si elle a subi cette ablation (*mustaw'aba*)²⁷⁷, c'est dans ce dessein. Le but de l'excision n'est pas d'ordre esthétique, mais vise à réduire le désir, afin que la vertu soit l'apanage des femmes excisées. C'est pour cela que le Prophète dit à une exciseuse "effleure et n'épuise pas, car cela est plus noble pour la femme et procure plus de plaisir à l'époux"²⁷⁸, c'est comme s'il avait voulu diminuer le désir de la femme afin de la ramener à la modération. Mais si son désir est trop faible, toute jouissance disparaît et par là même l'amour que la femme doit éprouver pour son époux, car l'amour de l'époux est un frein à la dissipation (*fujūr*). Or, la femme, dans tous les cas de coït, ne connaît pas de désir plus grand que celui qu'elle conçoit pour l'étalon qui l'a fécondée. C'est ainsi qu'un grand notable de chez nous disait à l'exciseuse : ne coupe que ce qui dépasse.

Le cadī Janāb b. al-Khashkhāsh²⁷⁹ fit dans un village le décompte des femmes excisées et de celles qui avaient échappé à l'opération (*mu'barāt*) ; il constata que la plupart des vertueuses étaient circconcises, tandis que la plupart des débauchées ne l'étaient pas. Les femmes chez les Indiens, les Byzantins et les Perses sont plus généralement enclines à l'adultère et à rechercher la compagnie des hommes, car elles éprouvent plus de désir pour eux. C'est pour cela que les Indiens ont construit des demeures pour les adultères. On rapporte que la seule raison de ceci est la longueur de leurs clitoris et de leurs prépuces. Les Indiens ont des mœurs semblables à celles des Arabes dans tous les domaines sauf en ce qui concerne la circoncision des hommes et des femmes ; la raison de ceci est qu'ils ont poussé à l'extrême la science du coït, au point qu'ils préparent à cet effet des drogues et composent des ouvrages qu'ils enseignent à leurs enfants.

L'une des raisons qui poussent les femmes au tribadisme est que si elles se touchent mutuellement à l'endroit où est pratiqué l'excision, elles ressentent une étonnante jouissance, et plus cette partie est importante, plus le frottement leur procure du plaisir. C'est pour cela que les hommes les plus experts prennent soin de frotter la tête de leur verge contre ce point, car c'est de là-même que tous les désirs trouvent leur origine (*mujtama' al-shahwa*)²⁸⁰.

L'intérêt de ce texte réside dans une claire théorisation de conceptions qui se retrouveront ultérieurement présentes dans le discours populaire, sans la sanction de l'écrit et d'un discours se représentant comme scientifique. Ainsi, la discussion entre villageois soudanais qu'on rencontre dans le roman d'al-Ṭayyib Ṣāliḥ *Saison de la migration vers le sud* reprend-elle les termes de ce texte du IXe siècle. La confusion entre siège du plaisir / siège du désir explique la nécessité de contrôler le désir féminin par l'ablation du clitoris, tout en prenant en compte l'obligation tout aussi canonique

276. Noor Kassamali, "Genital Cutting", *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, vol. 3, Leiden, Brill, 2006, p. 130.

277. *'aw'aba* et *istaw'aba* comme synonymes de *ista'shala* sont attestés par le *Lisān al-'Arab*.

278. En ces termes, ce *ḥadīth* ne fait pas partie des six collections canoniques, mais un *ḥadīth* proche est rapporté dans les Sunan d'Abū Dāwūd (*al-adab, mā ja' fī l-khitān*, 4587) et qualifié de *ḍa'if* (faible).

279. Al-'Anbarī al-Baṣrī, source d'al-Aṣma'ī, traditionniste (voir Ibn Mākhūlā, *Al-Ikmāl* [alwaraq 254]).

280. Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, VII, pp. 25-26 = [alwaraq 609-10].

d'assurer le plaisir féminin. Le discours du littérateur-théologien présente l'arabité, quasi confondue dans ce texte avec l'islam (le Prophète y est d'abord illustration des moeurs arabes), comme une éthique de la modération, circoncision et excision étant moyens de contrôler le désir. Mais si la brève allusion au prépuce des Indiens permet de tracer un parallèle entre le membre excessif / le désir excessif, c'est tout de même le corps de la femme qui réclame le plus à être contrôlé. L'excision comme prévention de relations homosexuelles participe aussi d'une normalisation du plaisir: il n'y a de jouissance féminine qu'avec l'homme, avec l'unique étalon-patriarche.

Pourtant, on observe que cette alliance d'un discours pseudo-médical et d'une justification par la parole prophétique demeurera inopérante dans la plus grande partie des cultures musulmanes. Actuellement, l'excision est pratiquée par toutes les communautés religieuses dans la vallée du Nil, dans une mesure inversement proportionnelle au milieu social, dans le sud de la Péninsule arabique, dans la corne de l'Afrique, et en Afrique subsaharienne. Mais en Arabie Saoudite, là où elle était historiquement pratiquée, elle est presque inexistante²⁸¹. L'idée que la disparition de cette pratique dans la Péninsule, à l'exception de certaines parties du Yémen et de l'Oman, puisse être attribuée à la tiédeur des Hanbalites envers l'excision, ou bien encore son inexistence au Maghreb à la prégnance malekite, est peu convaincante²⁸². Les juristes ne se sont attachés à légitimer et à islamiser la pratique que là où elle était fermement enracinée, comme en Egypte et au Soudan. Hérodote comme Strabon la signalent au premier siècle avant J.C., et s'il n'est pas avéré qu'elle était encore pratiquée dans tous les milieux lors de la conquête musulmane, c'est cependant là qu'elle perdure.

En réponse à diverses enquêtes récentes menées dans le Sud de l'Egypte et au Soudan²⁸³, parents et enfants avancent les justifications suivantes : protection de la jeune fille contre la déviance sexuelle et la promiscuité, l'excision diminuant le désir ; protection contre l'infidélité ; nécessité de suivre la tradition ; obligation religieuse islamique ou chrétienne ; souci d'hygiène ; dimension esthétique ; crainte d'une croissance du clitoris ; augmentation de la fertilité ; préférence des hommes pour une femme excisée lors de la recherche d'un mari. Dans tous les cas, la crainte d'un désir féminin excessif menant au dérèglement est patente, tout comme elle l'était lors de clitoridectomies pratiquées aux Etats-Unis au XIXe siècle et au début du XXe siècle, comme méthode de lutte contre la masturbation²⁸⁴.

Comment expliquer que la mention de l'excision soit totalement absente du discours féministe naissant en Egypte, au début du XXe siècle, qu'il émane d'hommes ou de femmes ? L'argumentation développée contre la séparation sociale des hommes et des femmes et contre le voile féminin aurait pu s'appliquer dans ce cas aussi, sachant que la moralité et la pudeur féminine demeuraient au centre des débats. Peut-être était-ce une question de pudeur, ou encore l'appartenance des féministes des premières générations à des milieux sociaux et ethniques (beaucoup d'aristocrates étaient d'origine ottomane) peu concernés par la question. Le fait est que seul le penseur socialiste Salâma Mûsâ mentionne l'excision dans un article polémique des années 40, en développant une argumentation influencée par la première pénétration du freudisme en Orient, selon laquelle l'opération risque de déboucher sur des cas de frigidité et d'hystérie²⁸⁵. La question ne deviendra centrale en Egypte qu'à

281. Noor Kassamali, *op. cit.*, p. 131.

282. *op. cit.*

283. Voir *op. cit.*, citant A. El-Dareer, "Attitudes of Sudanese people to the practice of female circumcision", *International Journal of Epidemiology*, 12 (1983), 138-44 et Amina Naşîr, "Al-manzûr al-'islâmî li-qađiyyat munâhadat khitân al-'inâth", <http://www.ehcconline.org>.

284. Voir John Duffy, "Masturbation and Clitoridectomy", *The Journal of The American Medical Association*, October 19, 1963, Vol. 186, pp. 246-248.

285. Salâma Mûsâ, "khitân al-banât", *Mâ hiya l-nahđa wa mukhtârât ukhrâ*, Alger, Mufam, 1990, pp. 209-213.

partir des écrits de Nawâl al-Sa'dâwî dans les années 1980, l'activisme de sa génération forçant finalement l'appareil d'al-Azhar à se prononcer sur l'opération de façon ambiguë. En 1995, le grand muftî Sayyid Ṭanṭâwî se déclare en faveur de l'interdiction, aussitôt contredit par le recteur 'Alî Gâd al-Ḥaqq²⁸⁶. L'Etat, embarrassé, interdit les mutilations génitales sans se donner les moyens de faire respecter son interdiction. Alors qu'au tournant du XXI^e siècle, l'islam officiel semble au Caire vouloir interdire la pratique, en instrumentalisant le label «pharaonique» associé dans l'imaginaire à la paganité antéislamique²⁸⁷ et qui est accolé à l'opération, un courant conservateur disserte encore quant à lui sur la différence entre «excision pharaonique» (clitoridectomie) et «excision légale» (*khitân shar'î*, ablation du capuchon), en se basant sur le *ḥadîth* «Effleure sans épuiser», et dénie aux «modernistes» le droit d'interdire une disposition qui n'est pas mentionnée dans le Coran ni explicitement condamnée par le droit, sans pour autant préciser quelle serait la justification de la pratique : le discours du contrôle du désir féminin semble avoir perdu sa légitimité dans le débat public, même s'il demeure un puissant non-dit, et que l'activisme occidental contre les mutilations génitales est susceptible d'alimenter une réponse quelque peu artificielle où l'excision deviendrait une pratique identitaire, indûment menacée par un contrôle des corps dicté par la mondialisation. Suite au décès accidentel d'une enfant de onze ans, qui émeut l'opinion, la clitéridectomie est définitivement interdite en Égypte par décret ministériel en juin 2007²⁸⁸, mais il est vraisemblable que la pratique se maintiendra secrètement longtemps.

Pureté rituelle et sexualité

Dans la perspective de l'islam scripturaire, être musulman implique de conformer son corps à un modèle. Dans les questions de pureté comme dans celles liées à la visibilité du corps, une partie importante des recommandations idéales passera effectivement dans la vie courante, brouillant la frontière entre social et religieux. Ce sera dans ce domaine aussi que se jouera la bataille de l'antinomisme, qui s'applique à inverser les recommandations, ou celle du soufisme confrérique populaire, où les maîtres s'estiment délivrés de ces injonctions.

«Un certain mécréant dit en se moquant [du Prophète] : “Voilà que votre ami vous enseigne bien des choses, il vous enseigne même comment déféquer!». Salmân lui répondit : “Certes! il nous a donné ordre de ne point faire cela dans la direction de la qibla, de ne point nous laver l'orifice avec la main droite, et à ne point utiliser moins de trois pierres qui ne soient point souillées»²⁸⁹.

Quoi que fussent justifiés les doutes exprimés par l'orientalisme sur l'authenticité du formidable corpus de déclarations attribuées au Prophète et aux grandes figures de sa communauté naissante, la présence massive de traditions se référant à une police du corps laisse penser que, très tôt si ce n'est dès l'origine, les musulmans assirent leur particularité parmi les communautés du Proche-Orient par l'imposition d'un être au monde dans lequel chaque acte est susceptible d'être ritualisé, et où il n'existe aucun domaine intime qui échappe à cette police.

La moquerie de l'adversaire incite aussi à observer que cette pénétration du rite dans des domaines aussi liés à la pudeur que l'acte sexuel, la menstruation, la miction ou la défécation, furent vue comme une nouveauté, diversement appréciée, et qui impliquait assurément un enseignement. Cet

286. Voir *British Medical Journal*, 310 (1995), p. 12.

287. Voir Mas'ûd Şabrî, “hal al-khitân jarîma shar'iyya”, <http://www.islamonline.net>, 26/11/2006.

288. Voir par exemple sur le site en arabe de la BBC, http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/middle_east_news/newsid_6251000/6251330.stm

289. Il existe de nombreuses variantes, dans les collections canoniques, de ce propos attribué au semi-légitime Salmân le Persan, supposé premier converti de sa nation à l'islam. Voir pour cette version Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 22590.

enseignement, on le trouve à partir de l'âge classique dans les grandes collections de traditions et dans les traités de *fiqh*. Le respect des règles distingue aussi civilisation et barbarie : il y a une grande richesse anthropologique dans la dénonciation par le chroniqueur Gabartî des soudards français accompagnant Napoléon Bonaparte lors de la campagne d'Égypte :

« Ils ne se préoccupent pas de cacher leurs parties intimes, bien que ceci soit inacceptable aussi bien du point de vue de la raison que de la tradition, et lorsque l'un d'entre eux est pressé d'un besoin naturel, il s'exécute où bon lui semble, y compris au vu de tout le monde, et s'en va ensuite sans se laver l'orifice ni même le frotter avec une pierre, mais se torche parfois avec ce qu'il trouve, fût-ce une feuille sur laquelle quelque chose est écrit. Ils ont commerce avec toutes les femmes qu'ils trouvent, se rasent pareillement la barbe et les moustaches, certains ne conservant que des favoris. Ils ne se rasent ni la tête ni le pubis, mêlent tous les aliments et boissons qu'ils consomment, ne se déchaussent jamais et foulent ainsi les tapis les plus précieux, sur lesquels ils se mouchent, crachent et essuient leurs semelles souillées »²⁹⁰.

La question de l'impureté et du retour à l'état de pureté (*tahâra*) a fait l'objet d'un exposé magistral de A. Bouhdiba, « Pureté perdue, pureté retrouvée »²⁹¹, auquel nous renvoyons. On se contentera ici de reprendre ses principales analyses. On pourra certainement contester son interprétation psychanalytique, qui le mène par exemple, à partir de l'étymologie du terme *janâba* (impureté majeure), à la définir comme une sorte d'aliénation, du fait que la racine *j/n/b* implique le côté et l'évitement ; l'idée que le *ghusl* (ablution majeure) aurait une portée métaphysique en ce qu'elle représente un dépassement de l'angoisse, des forces mystérieuses de l'orgasme, du sang menstruel ou de l'accouchement, qu'elle est une résorption et reprise en main du corps par le sujet est quand à elle plus convaincante. Mais ce sont surtout les pistes qui ne sont pas encore explorées qu'il faut pointer du doigt, après Bouhdiba.

Le chercheur se base essentiellement sur le corpus des *Fatâwâ Hindiyya*²⁹² (XVIIe siècle) qui, dans les deux chapitres consacrés à la pureté et au jeûne, exposent la position hanéfite concernant les questions du rapport du sujet à son corps. La vie du musulman est « une succession d'états de pureté acquise puis perdue et d'impureté effacée puis retrouvée »²⁹³. La notion de souillure n'est en rien liée à l'éthique, mais demeure totalement dans le champ du physiologique. L'humain entre en impureté suite à toute intromission sexuelle et toute émission (*hadath*) : l'émission de sperme chez l'homme et la femme (selon la croyance traditionnelle en un sperme féminin) et de menstrues provoque la *janâba* (impureté majeure), également provoquée par une pénétration de la verge en un quelconque orifice au-delà du gland, pour le partenaire actif comme pour le/la partenaire passif/ve.

Les émissions d'urine, matière fécale, sang, pus ou vents provoquent l'impureté mineure. A l'impureté majeure correspond la purification majeure (*ghusl*), à l'impureté mineure l'ablution (*wudû'*). Enfin, anus et voie d'écoulement de l'urine doivent être nettoyés après chaque émission, le *fiqh* précisant dans des détails infinis les modalités de ces usages : la manière de s'assurer qu'il ne reste plus d'urine dans la verge, le nombre de doigts pour se nettoyer l'anus, etc.

Les menstrues font passer en situation d'impureté qui dispense de prière et du jeûne. Le coït pendant cette période est prohibé, selon le verset (2,222) :

290. Al-Gabartî, *Maẓhar al-taqdīs bi-dhahâb dawlat al-Firansîs* éd. Aḥmad 'Abduh 'Alī, Le Caire, Maktabat al-adab, 1998, p. 26.

291. Bouhdiba, 1975, pp. 59-74.

292. Littéralement les « fatwas-s indiennes », aussi appelées les *fatâwâ 'âlamkîriyya*, du nom du sultan ayant ordonné leur composition. Il s'agit d'une encyclopédie du droit hanéfite organisant et reprenant les décisions des juristes des générations précédentes, composée par un ensemble d'ulémas indiens sous la direction du shaykh Nizâm de Burhân-pûr entre 1664 et 1672, c'est encore un ouvrage de référence.

293. Bouhdiba, *op. cit.* p. 59.

« Ils t'interrogent à propos de la menstruation, répond qu'il s'agit d'une atteinte [adhan] ; tenez-vous à l'écart des femmes et n'ayez pas commerce avec elle jusqu'à ce qu'elle soient de nouveau en état de pureté. Une fois purifiées, ayez commerce avec elles ainsi que Dieu vous l'a ordonné, Dieu aime quiconque revient à lui et aime ceux qui se purifient »²⁹⁴.

Il s'agit là clairement d'une adaptation des règles de la *niddah* judaïque, connues de la première communauté musulmane à travers les communautés juives du Hijâz. Quant à la spécification ultérieure des jours d'impureté et des règles du *ghusl* à la fin de la période de règle, on y retrouve des éléments de la *mikveh*, immersion rituelle. On attend encore en ce domaine, comme en d'autres, un ouvrage de synthèse dans la recherche en langue française sur la diffusion de la Mishna et de la Gémara en Arabie préislamique et en Irak aux VII-IXe siècles, afin de connaître plus précisément les interférences, reprises mutuelles et adaptations dans les deux sens entre *fiqh* et Talmud²⁹⁵. L'impureté des femmes en période de règles fournit aux juristes un élément d'argumentation en faveur de la polygamie, nécessaire pour assurer la satisfaction licite de l'homme quand l'une de ses épouses est en état d'impureté, ce qui interdit le rapport sexuel. On note la subversion de cette même argumentation dans la littérature de *mujân* (libertinage) qui présente le jeune homme comme solution idéale puisqu'il ne connaît ni menstrues ni grossesse (*lâ yahîd wal-lâ yabîd*).

Les règles de pureté rituelle ne se préoccupent aucunement de la licéité des actes sexuels, et en conséquence, des actes parfaitement prohibés mais ne donnant pas lieu à purification sont cités, comme l'intromission de la verge sans éjaculation dans un orifice qui n'est pas destiné au coït, comme un sexe animal, un cadavre ou une jeune enfant — a contrario, on comprend que l'orifice du corps masculin pubère est un « orifice naturel », puisque sa pénétration implique obligatoirement purification. Les manuels de *fiqh* se font un devoir de prévoir toutes les situations et tous les cas (rapport avec un eunuque, verge coupée, purification du non-circocis, statut de de l'homme qui coïte en recouvrant sa verge d'un chiffon, le cas de la pollution nocturne, la distinction entre sperme et écoulement séminal, etc.), y compris les plus improbables (éjaculation au cours de la miction).

Cette obsession du détail est susceptible de provoquer un contresens lors d'une lecture directe et non contextualisée de cette littérature, qui apparaît alors à la conscience moderne comme plus obscène que l'*erotica* traditionnelle. Ainsi :

« Si un enfant de dix ans coïte avec une femme pubère, il lui faut se laver (*ghusl*) mais cela n'est pas obligatoire pour le garçon, mais on doit quand même lui ordonner de se laver afin qu'il acquière une bonne moralité et qu'il en prenne l'habitude, tout comme on l'habitue à la prière »²⁹⁶.

Aux lendemains de la révolution iranienne, un éditeur français fit paraître une sélection de textes de l'Imam Khomeiny, dans laquelle il répétait des positions bien connues, sur la nécessité de se laver après une pénétration rectale au-delà de l'anneau de circoncision et autres questions de ce type ; ce

294. La traduction D. Masson rend *huwa adhan* par « c'est un mal », ce qui donne malencontreusement l'idée qu'il y aurait un statut moral de la menstruation. Ce n'est aucunement le cas : sang, sperme, lochies souillent le sujet lors de leur excréation et le placent en situation d'impureté rituelle.

295. Tout ce pan de la recherche a longtemps été l'œuvre de spécialistes du judaïsme, certains plus animés par une recherche des « sources judaïques » de l'islam, à la manière d'un Lammens au siècle dernier, que par l'investigation des nouvelles significations acquises par les pratiques lors de leur inclusion dans un nouveau système religieux. Voir Charles Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, New York, Jewish Institute of Religion, 1933 ; Abraham Katsh, *Judaism in Islam, Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its commentaries, suras II and III, Abraham I*, New York, NYU Press, 1954. Pour une approche plus récente, voir Jacob Neusner, Tamara Sonn, *Comparing religion through law*, London/New York, Routledge, 2000, qui ne traite cependant pas du corps et de la pureté sinon pp. 14, 24, 31 ; éd., *Judaism and Islam in practice*, London/New York, Routledge, 2000.

296. *Fatâwâ hindiyya*, kitâb al-ṭahâra, al-bâb al-thâni fî l-ghusl, al-faṣl al-thâlith fî l-ma'ânî l-mûjiba li-l-ghusl. Cette mention de la moralité de l'enfant arrache néanmoins un [sic] à Bouhdiba, *op.cit.*, p. 67.

choix de passages, devenus franchement scabreux au XXe siècle, était destiné à déconsidérer son auteur, supposé révéler par là à la fois la fréquence de ces pratiques parmi les étudiants en sciences religieuses et l'absurdité de son exposé obsessionnel²⁹⁷. Le théologien iranien, cependant, ne faisait que la preuve de sa dépendance vis-à-vis d'une tradition millénaire. Pour Bouhdiba, «derrière la casuistique évidente et parfois complaisante apparaît le net souci de délimiter avec rigueur l'état de janâba [impureté majeure]». Il y a indiscutablement une volonté pour le *fiqh* de se heurter, sans angélisme, à la réalité des actes et des pratiques, et à prévenir qu'à un péché, qui concerne au premier chef Dieu et son sujet, vienne s'ajouter une contravention à l'ordre du corps. En cela, le corpus juridique est précieux pour l'historien de la sexualité en ce qu'il expose des pratiques assez courantes pour être traitées, sans le filtre de la morale ni celui de la provocation rituelle du *mujûn*. Mais il faut aussi partir du sentiment moderne d'une «étrange complaisance» du *fiqh* pour le scabreux, le rare, l'infini détail anatomique, qui est une loi de ce genre d'écriture, et le creuser. Il y a d'une part chez le croyant un désir profond de conformité qui explique qu'il interroge l'autorité sur ces détails, dans son angoisse de l'impureté — les *Fatâwâ hindiyya* sont tautologiquement des avis juridiques, des *masâ'il*, c'est-à-dire (en théorie) des réponses autorisées apportées à des questions *effectivement* posées. Mais il y a aussi une coïncidence frappante entre les pratiques évoquées par la littérature juridique dans la discussion de la pureté, et celles célébrées dans la littérature érotique ou condamnées pour la forme dans l'*adab* ; et donc les mêmes absences : rien n'y est dit, dans ces différents domaines, des relations génito-orales, par exemple. Les auteurs de sommes juridiques et de collections d'anecdotes scabreuses sont parfois les mêmes hommes : il n'est pas d'*adîb* qui ne soit formé en *fiqh*, et les savants, juges, '*ulamâ'* sont les compilateurs des anecdotes lestes, tout comme les grammairiens aiment à pimenter l'aridité de leurs démonstrations par quelques vers où une érudite obscénité est dissimulée par la rareté du lexique. D'un côté, la rigueur scientifique de celui qui assène la norme l'autorise à énoncer le scabreux ; de l'autre, la pseudo-dénonciation de la transgression ou sa célébration dans les limites d'un genre littéraire autorise la même énonciation. La différence d'intention est patente, et c'est cette différence de posture qui fabrique la frontière entre parole autorisée et impiété. C'est là, nous semble-t-il, une question qui demande approfondissement.

Dernier point sur lequel la recherche pourrait encore nous apporter des réponses : quels ont été et quels sont les différents modes de transmission de ces règles de vie, et quelle est leur place dans la construction chez le sujet d'un sentiment identitaire ? Comment l'enfant, l'adolescent acquièrent-ils cette science du corps ? De la cellule familiale au maître d'école, de la première visite au *ḥammâm* des hommes à la mosquée, il y a toute une archéologie de cet enseignement du corps qui demande à être investie.

Le ḥammâm, lieu de visibilité du corps

L'institution du *ḥammâm* est l'un des topos de la «sensualité islamique» dans le discours de «l'Islam des plaisirs». Nudité, moiteur, corps alanguis, émois sexuels : la peinture orientaliste, et en particulier le fameux *Bain turc* d'Ingres (1862), dont les vingt-six corps nus présentés dans une cadre rond font du spectateur un voyeur «qui se voit offrir un moyen de jeter un regard sur l'Orient interdit»²⁹⁸, aura puissamment contribué à créer cette image d'un lieu chargé de sexualité. Il ne s'agit pas que d'un fantasme : la découverte voyeuristique du corps féminin dans le *ḥammâm*, corps dénudés et sans pudeur des vieilles femmes, ou corps entourés de pagnes humides pour les plus jeunes filles, aura

297. Ayatollah Khomeiny, *Principes politiques, philosophiques, sociaux et religieux*, trad. J.-M. Xavière, Paris, Hallier, 1979. L'ouvrage deviendra un succès de librairie sous l'appellation plaisante de «petit livre vert».

298. Rana Kabbani, *Europe's Myths of Orient*, Londres, Pandora Press, 1988.

correspondu à une expérience vécue par de nombreux pré-adolescents dans les pays où les bains publics sont demeurés une institution vivante, comme le Maghreb jusqu'à la fin du XXe siècle ou l'Égypte jusqu'à l'avant-guerre. C'est aussi un topos de la littérature arabe moderne, d'expression française ou arabe ; le jour où le garçon, dont les premiers signes de puberté et d'intérêt sont repérés par la tenancière et rituellement niés par la mère, est chassé du hammâm des femmes et renvoyé vers le monde des hommes, est invariablement décrit comme métaphore du paradis perdu²⁹⁹. Du jour où il est perçu comme sexualisé, le corps désiré est dérobé au regard, et n'est plus accessible. On comprend alors que pour le public adulte du théâtre d'ombre ottoman, la découverte du hammâm des femmes est un ressort à la fois comique et érotique³⁰⁰.

Institution précédant la conquête islamique, le bain public (appelé jusqu'au Xe siècle dans certaines sources *ḥammâm rûmî*, bain byzantin) deviendra un élément central de la cité musulmane et de sa culture, au point que la richesse et la renommée d'une ville s'établissent à partir du nombre de hammâm qu'elle compte³⁰¹. Le hammâm est d'ailleurs un lieu de civilité, une marque d'urbanité, qui ne sied point aux Bédouins ainsi qu'il apparaît dans cette anecdote rapportée par Tawḥîdî³⁰² :

« Ya'qûb [Ibn al-Sikkîṭ]³⁰³, l'auteur de *Islâh al-Mantiq*³⁰⁴, rapporte qu'un bédouin entra dans un hammâm, glissa sur le sol et se fracassa [le crâne]. Il déclama alors ces vers :
 Ils me dirent : va te purifier [tataḥhar], nous sommes vendredi
 Mais je suis reparti du hammâm tout aussi impur
 Je m'y suis cassé la figure et n'ai obtenu qu'une tête brisée
 Pour mes deux sous, une bien mauvaise affaire
 Un bédouin ne sait même pas se déplacer au marché
 Alors que dire d'un édifice de marbre et d'albâtre
 Les Nabatéens me disent quand je m'y rends .
 Mieux vaut que cela lui arrive à lui plutôt qu'à un autre!³⁰⁵ »

Ces vers illustrent à la fois la fonction et l'étrangeté du bain pour les Arabes de la Péninsule, sa nature à la fois étrangère et luxueuse. Sa fonction première est le *ghusl* (aspersion en vue de la propreté et non de la pureté rituelle) du vendredi, avant la grande prière, mais le vocabulaire du poème entretient une confusion entre propreté et pureté : c'est l'impératif « purifie-toi » qui y est employé, montrant combien une pratique hygiénique et plaisante s'insère dans un cadre de pratique religieuse. L'accident du bédouin est objet de raillerie des « Nabatéens » — comprendre les anciens paysans du bas-Irak, arabisés, islamisés et urbanisés, qui regardent les Arabes du désert comme sauvages incapables d'apprécier une institution raffinée.

L'explication classique de l'islamisation graduelle de cet usage est que « les gens s'y rendaient pour la relaxation autant que pour obéir aux lois de l'hygiène ou aux règles religieuses »³⁰⁶. Pour A. Bouhdiba, « puisqu'aller au hammâm relève du souci d'ôter la souillure consécutive à l'acte sexuel et puisque le hammâm par les soins qu'il comporte est aussi une préparation, on peut dire

299. Voir les pages consacrées à ce moment par A. Bouhdiba, *op. cit.* pp. 206-213, le menant à une analyse psychanalytique du hammâm comme lieu utérin. En littérature, voir Ahmad Sefrioui, *La boîte à merveille*, Paris, Seuil, 1954, pp. 11-14.

300. Voir *supra*.

301. Voir J. Sourdel-Thomine, « Hammâm », *EI2*.

302. Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî, *Al-Imtâ' wa-l-mu'ânasa*, nuit 14, I, 286 = [alwaraq 68].

303. Philologue bagdadien, m. 858.

304. « La correction du discours ».

305. *bihi, lâ bi-zabyin bil-ṣarîmati 'a'fari*, littéralement : « à lui et non à un faon au pelage roux sur le monticule de sable », célèbre second hémistiche d'un vers d'al-Farazdaq (m. v. 730) se refusant à pleurer la mort de Ziyâd b. Abîhi, devenu proverbial, voir al-Maydânî, *Majma' al-Amthâl*, I, p. 123 = [alwaraq 39].

306. J. Sourdel-Thomine, *op. cit.*

que le hammâm est à la fois une conclusion et propédeutique de l'acte de chair. Le hammâm est l'épilogue de la chair et le prologue de la prière»³⁰⁷.

Le chercheur a raison de souligner une double fonction du hammâm: il est lieu de la préparation du corps à la prière du vendredi, mais il est aussi rituellement le lieu où se rendent les futurs époux, accompagnés de leur suite, avant la nuit de noce. Aller au hammâm peut même devenir métaphore du mariage, comme dans cette ancienne chanson de mariage égyptienne où la jeune fille menace sa mère : «Dis à mon père de me donner vingt sous pour aller au hammâm comme les autres femmes, sinon je me déflorerai moi-même avec un clou»³⁰⁸. Mais la fonctionnalité du hammâm comme lieu d'ablutions est remise en cause par M. H. Benkheira³⁰⁹, qui estime que l'islamisation des termes byzantins ne peut être liée à une fonction rituelle, et particulièrement celle des ablutions. Lieu de la nudité, «cathédrale du paganisme»³¹⁰, quand bien même les thermes n'étaient plus mixtes depuis l'ère byzantine et que l'islam était venu confirmer la séparation des sexes, le hammâm ne peut être saisi comme «annexe de la mosquée» sans négliger «la contradiction patente entre la nudité et la promiscuité des corps, imposées par la fréquentation du hammâm, et le tabou qui les frappe dans la loi islamique. Celle-ci serait-elle incohérente, tantôt répressive, tantôt permissive ?»³¹¹. Le hammâm n'est pas un lieu de prédilection pour l'ablution rituelle ni pour l'aspersion purificatrice, et un débat juridique se poursuit sur la licéité de la pratiquer au hammâm, sur la possibilité de lire le Coran ou de faire sa prière en ce lieu, ainsi que sur les risques de promiscuité sexuelle qu'il crée. L'ambiguïté du statut de ce lieu est apparente dans la section que Ghazâlî consacre au hammâm :

«Il n'est pas interdit de fréquenter le hammâm, et les compagnons du Prophète entrèrent dans les thermes de Syrie. Certains dirent : c'est là un lieu excellent, qui purifie le corps et amène en même temps à réfléchir au feu de l'enfer [...] d'autres dirent : c'est un lieu détestable, où s'exposent les parties intimes et qui attente à la pudeur. On s'expose donc d'un côté à ses avantages et de l'autre à ses nuisances ; il n'y a donc pas de mal à en rechercher les avantages en se préservant des nuisances».

Les raisons pour lesquelles les musulmans auraient adopté le hammâm quand la chrétienté occidentale faisait disparaître les bains publics tiendraient à trois causes : des raisons religieuses, et en premier lieu la recommandation du bain le vendredi, les jours de fêtes et lors du pèlerinage, qui ne sont pas obligations légales, mais s'imposent néanmoins dans les moeurs, et pour laquelle le hammâm est le lieu adapté. La seconde est la fonction thérapeutique des bains, qui fournira même excuse à leur fréquentation : ainsi Ghazâlî dans l'*Ihyâ'* conclut-il, demeurant parfaitement inécouté, qu'il est interdit à la femme de fréquenter le hammâm à moins qu'elle sorte de couche ou soit malade³¹². Le discours médical, qui jouit d'une légitimité différente que celle du discours religieux et permet de trancher sur l'utilité de l'institution, devant les hésitations des traditions, lie par ailleurs hammâm et sexualité dans le sens de la préparation à l'union : «la pâte épilatoire [appliquée au hammâm] une fois par mois diminue la bile, éclaircit le teint et renforce pour le coït»³¹³ ; la troisième justification, explique Benkheira, est simplement l'agrément et le plaisir. Il faudrait ici préciser «plaisir licite», en dépit de la qualification de «maison du diable» qu'accolent au hammâm certains juristes comme Ibn

307. A. Bouhdiba, *op. cit.* p. 203.

308. Chanson de type *taqtûqa* «*be-setta riyâl*», enregistrée par l'almée Bahiyya al-Mahallâwiyya sur disque Odéon 45015, vers 1910.

309. Mohammed Hocine Benkheira, «La maison de Satan, le hammâm en débat dans l'islam médiéval», *Revue de l'histoire des religions*, 220 (4/2003), pp. 391-443.

310. Paul Veyne, *Histoire de la vie privée*, Paris, Seuil, 1985, p. 194, cité par Benkheira, *op. cit.*, p. 393.

311. *op. cit.*

312. *Ihyâ'*, nazâfa 3, I, p. 139 = [alwaraq 149]. Ghazâlî ajoute même qu'il est déconseillé (*makrûh*) à un homme de fournir à son épouse l'argent du hammâm.

313. *Ihyâ'*, *op. cit.*

al-Jawzî et les condamnations qui perdurent³¹⁴.

M.H. Benkheira développe dans sa conclusion une remarque qui devrait faire office de quatrième raison: «Il est pour les femmes ce que le marché ou la mosquée est pour les hommes — un espace public et un lieu de sociabilité»³¹⁵. De fait, si les hommes ne s'attardent guère au ḥammâm, il représente une journée entière pour les femmes, du moins à l'époque moderne, et il est possible d'y apporter victuailles et provisions. On sait que la sortie au ḥammâm constitue dans la cité musulmane pré-moderne la seule sortie pour les femmes, en dépit des récriminations incessantes des juristes devant cette sortie injustifiée, qui par sa répétitivité ne fait qu'illustrer leur impuissance devant un fait social.

Le ḥammâm est un lieu d'observation du corps nu. Cette disponibilité du corps est nécessaire aux mères, qui cherchent aux bains des jeunes filles pour leurs fils. Mais elle contrevient nécessairement aux règles de la 'awra, et l'éventualité de sa sexualisation est inévitable. Le ḥammâm devient un des lieux de l'érotisme (premier émoi des garçons apportés par leurs mères) et de l'homoérotisme, pour les deux sexes — ce n'est pas là une création de la littérature ou un fantasme de l'imagerie orientaliste.

Certes, les descriptions classiques des usages du ḥammâm mentionnent les pagnes ou serviettes dont se ceignent les clients, susceptibles de dissimuler précisément la région comprise entre le nombril et le genou, mais la nudité complète est fréquente en ce lieu. C'est le rôle du prévôt de la cité (*muḥtasib*) que de faire respecter la pudeur dans les établissements de bains, ainsi que cela figure dans des manuels de *ḥisba* et des ouvrages de type '*âdâb al-ḥammâm* (règles de bienséance dans les bains)³¹⁶. Mais se baigner nu est monnaie courante: Ibn al-Jawzî rapporte que le légiste Abû Bakr al-Daqqâq ne portait pas de pagne au bain car il avait la sensation d'étouffer dans la salle chaude³¹⁷. Ghazâlî, qui a peut-être l'expérience des bains de Damas alors qu'il rédige son traité au tournant du XIIe siècle, peste contre l'inobservance des règles de pudeur, et enjoint ses contemporains à protester. La corruption de son temps le pousse à conclure :

«La rigueur commande de nos jours de s'abstenir du ḥammâm, puisqu'on y découvre sans cesse des parties intimes exposées, particulièrement la partie comprise entre le nombril et le haut du pubis, puisque les gens se refusent à considérer ceci comme une partie intime en dépit des spécification de la loi divine».

Suivent alors diverses recommandations visant à se bander les yeux pour éviter que le regard tombe par inadvertance sur une 'awra découverte.

Quant à la littérature d'*adab*, elle confirme et érotise la nudité, ainsi dans telle anecdote du *Livre des Chansons*³¹⁸:

«Ibrâhîm al-Ma'îfî était chanteur, et il se rendit un jour au ḥammâm alors qu'Ibn Jâmi³¹⁹ s'y trouvait.

Or, [Ibrâhîm] avait un instrument qui lui descendait plus bas encore que les genoux. Ibn

314. Mâlik b. Anas est réputé n'avoir jamais fréquenté le ḥammâm, tandis qu'al-Shâfi'î n'y répugnait pas, mais il serait illusoire de chercher une ligne de partage correspondant aux écoles juridiques. Le lien entre ḥammâm et Satan est établi dans des traditions prophétiques faisant surface à partir du Xe siècle, accompagnant peut-être la croyance dans les esprits (*jinn*) qui habiteraient ces lieux. Voir Benkheira, *op. cit.* pp. 423-6.

315. *op. cit.* p. 438.

316. Ibn Ḥajar al-'Asqalânî signale dans son dictionnaire biographique *Al-Durar al-kâmina un Âkâm al-murjân fî 'âdâb al-ḥammâm* de Muḥammad al-Shiblî [alwaraq 510] ; son contemporain du VIIIe siècle de l'hégire Ibn Muflih, faqîh ḥanbalite de Damas, compose un opuscule de même titre signalé par al-Bâbânî, *Hidayat al-'arîfîn*, I, col. 162 = [alwaraq 536].

317. Ibn al-Jawzî, *Al-Muntaẓam*, éd. 'Aṭâ, Beyrouh, 1992, XV, 36, cité par M. Benkheira, *op. cit.* , p. 431.

318. *Aghânî* III, p. 301 (akhbâr 'Aṭarrad) = [alwaraq 324].

319. Célèbre musicien mekkois et commensal du calife al-Mahdî (775-785).

Jâmi' l'interrogea: serais-tu prêt à me vendre ce mulet? Non, répondit l'autre, mais je veux bien te faire monter dessus! En sortant du ḥammâm, Ibn Jâmi' s'aperçut que les habits d'Ibrâhîm étaient rapiécés, et ordonna qu'on lui donnât les siens. Ibrâhîm al-Ma'îfî s'écria alors: si tu avais accepté mon offre, j'aurais accepté ton aumône!, et Ibn Jâmi' d'en rire en le taçant: Que Dieu de fasse honte! Malheur à toi! Quand donc quitteras-tu ta débauche et tes mauvaises actions?».

Un court poème d'Abû Nuwâs fait du ḥammâm un paradis que ne viennent déranger que les pudeurs hors de mise :

Au ḥammâm t'apparaissent / ce que cachent les chausses
 Offre-toi aux regards, et observe / sans crainte, de tes deux yeux
 Tu verras une belle croupe surmonter / le dos d'un garçon mince et bien tourné
 Chacun s'échange des "Dieu est Grand" / et des "Il n'y a de Dieu que Dieu"
 Le ḥammâm n'est-il point / un lieu de délice pour les élus
 Même si un peu du plaisir / est gâché par les porteurs de serviettes³²⁰

Le détournement des fonctions religieuses du ḥammâm est illustré par les ambiguïtés du quatrième et du cinquième vers : les formules pieuses échangées par les baigneurs peuvent être aussi bien les préludes au *ghusl* que des exclamations admiratives devant la beauté de l'éphèbe ; et la nature paradisiaque du ḥammâm, lieu de préférence (*mawḍi' tafḍîl*) est une réponse à sa construction comme antre du Diable par certains traditionnistes. Les « porteurs de serviette » (*aṣḥâb al-manâdîl*) qui gênent le poète sont-ils les garçons de bain ou les clients trop pudiques ? La formulation ne permet pas de trancher, mais il ne fait point de doute que le ḥammâm, fréquenté par une élite qui est susceptible de trouver dans ses propres demeures des bains privés, est fréquenté tout d'abord parce qu'il est lieu de plaisir.

C'est là que les amateurs de jeunes hommes repèrent leurs proies: Abû Nuwâs y remarque le beau Jundub, fils du chef de la police de Bagdad, et l'évoque au calife al-Amîn, qui aussitôt envoie une dépêche au père lui demandant de faire entrer Jundub à son service. Le chef de la police osera répondre au calife « Veuillez ne point l'importuner ou je vous apporterai moi-même sa tête », avant d'être démis de ses fonctions³²¹. Le garçon de bain lui aussi est objet de désir, et les tenanciers peuvent prendre garde à sélectionner leur personnel pour séduire la clientèle, particulièrement quand l'homoérotisme devient, aux périodes mamlouke et ottomane, la norme sociale du rapport amoureux dans l'Orient musulman. Le masseur est susceptible d'être un jeune homme désirable. P.-S. Blacher assure que le *tellak*³²² des bains ottomans était souvent un jeune prostitué appartenant aux communautés non-musulmanes, et cite un ouvrage du XVIIe siècle détaillant les prix, pratiques et orgasmes apportés aux clients³²³.

Quand le délicat poète (et pornographe) de Bursa Deli Birader Mehmet Ghazali (m. 1535) se fait construire dans le faubourg stambouliote de Besiktas une mosquée et un bain, il choisit avec soin ses employés :

« Il termina les bains et les garnit avec des garçons dont le corps de chacun était tel un cyprès argenté [...] les aimés d'Istanbul venaient en torrent vers cet établissement, et leurs amants brûlaient du feu de la séparation. Dans les eaux de la luxure, ils enflammaient les

320. *Dîwân Abî Nuwâs*, éd. I. al-Hâwî, Beyrouth, Dâr al-kitâb al-Lubnânî, II, 1987, p. 266 (pièce 708).

321. *Dîwân Abî Nuwâs*, éd. G. Schoeler, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1982, IV, 158.

322. Arabe *dallâk*, masseur > turc *tellak*.

323. Philippe-Schmerka Blacher, "The development and the emergence of an identity based on sexual relevance in Turkey" communication de l'International Meeting of the MESA, University of Arizona, Chicago, Décembre 1998, publiée par l'auteur sur <http://www.geocities.com/Paris/9440/ mesa.htm>. L'ouvrage cité est Dervîş Ismail, *Dellakname-i Dilkûşa* (1687), Archives ottomanes, Süleymaniye, Istanbul.

coursiers sauvages de leur désir. Les plus élégants des gens du commun comme des nobles personnages, quand ils ne trouvaient plus de place en ce bain, grimpaient sur le toit et regardaient par les fenêtres [...] Les autres propriétaires d'établissements de bains, gagnés par le désir, prirent leurs serviettes et les rejoignirent, et les garçons de bain se firent une fortune»³²⁴.

Les troubles à l'ordre public générés par les excès des hammâms provoquent parfois l'intervention des autorités et la fermeture des établissements de débauche. Pour W.G. Andrews et M. Kalpaklı,

«Il y a une apparente ambivalence dans la tolérance officielle de la haute administration pour des établissements comme celui de Ghazali [...] Les autorités étaient enclines à tolérer la sous-culture sexuelle des hammâms jusqu'à ce que leur parviennent des plaintes directes ou l'outrage moral des résidents les forçant à agir».

Notons que c'est aussi dans un bain du Caire que Flaubert se fera offrir en 1851 les services d'un garçon de bains, sans que le texte ne précise s'il accepte ou non la proposition. Bien avant Flaubert, le voyageur français Jean Palerne Foresien, qui visite la ville en 1581, note que les bains comportent des «*pièces secrètes*» destinées à la satisfaction de «*certaines besoins*»³²⁵. Enfin, les pièces du théâtre d'ombre dont le texte a été conservé font du hammâm un lieu de l'action, et des garçons de bains des personnages récurrents, avec force réparties humoristiques entre clients et employés comportant des allusions sexuelles³²⁶. C'est bien au bain que le héros de la pièce d'Ibn Dâniyâl *Al-Mutayyam wal-dâ'i' al-yutayyim* aperçoit l'objet de sa flamme, le petit orphelin :

«Je suis célèbre pour mes écarts dans les bains / Et vous en avez partout entendu parler»³²⁷

L'anecdote du poète ottoman Ghazali laisse cependant comprendre que le hammâm ne peut être saisi comme une institution qui, en tout temps et tout lieu, porterait la même charge érotisée. Il y a sans doute hammâm et hammâm, et l'attitude du pouvoir, la rigueur du *muhtasib* et ultérieurement de la police, le quartier et l'origine sociale de la clientèle, la politique du gérant, la clientèle qu'il recherche, la tolérance dont il fait preuve ou pas à l'égard de la nudité déterminent la nature du lieu, respectable établissement ou gouffre de débauche...

Au-delà de l'imagination orientaliste, une comparable sous-culture homosexuelle caractérise-t-elle le hammâm des femmes? La nudité en serait la première condition. Si une complète nudité masculine peut se produire dans les hammâms, aussi bien selon les relations anciennes que dans les témoignages contemporains, il serait bien hasardeux de suivre A. Bouhdiba quand il affirme que la nudité féminine intégrale serait quant à elle «presque partout la règle»³²⁸: cette information n'est pas partout fondée à l'époque moderne, où les jeunes filles, particulièrement, peuvent montrer une extrême réserve devant les soins d'épilation, et rien ne permet de la soutenir en l'absence de témoignages pour l'époque pré-moderne. L'intérêt limité porté par la littérature classique aux relations amoureuses ou sexuelles entre femmes limite l'information. Mais que les femmes aient été *souvent* nues au hammâm est fort vraisemblable: le *faqîh* égyptien Ibn al-Ḥâjj dénonce au XIVe siècle les atteintes à la pudeur : «Quand les femmes font leurs ablutions, des musulmanes, des juives et des chrétiennes se pavanent toutes nues, et certaines poussent l'audace jusqu'à réprimander celles qui souhaitent se couvrir du nombril aux genoux»³²⁹. Double attentat aux règles de la *'awra* : juives et chrétiennes voient des corps de

324. *Mesa'irü ü-su'arâ or tezkere of 'Âsik Celebi*, éd. Meredith-Owens, Londres, Luzac, 1971, fols 294b (l. 17) - 295a (l.1), cité par W.G. Andrews, M. Kalpaklı, *op. cit.* p. 284.

325. Serge Sauneron (éd.), *Voyage en Egypte de Jean Palerne Foresien*, 1581, Le Caire, IFAO, 1971, pp. 68-75, cité par Bruce Dunne, 1996, 63.

326. Voir Edmond Saussey "Une farce de Karaguez en dialecte arabe de Damas", *BEO* VII-VIII (1937-38).

327. Muḥammad b. Dâniyâl, *Three Shadow plays*, éd. P. Kahle, Cambridge, 1992, p. 95.

328. A. Bouhdiba, *op. cit.* p. 205.

329. Ibn al-Ḥâjj, *Al-Madkhal ilâ tanmiyat al-'a'mâl bi-taḥsîn al-niyyât*, Le Caire, al-Maṭba'a al-Miṣriyya,

musulmanes, et ces dernières en voient trop.

Un siècle plus tard, au Maghreb, le manuel de *ḥisba* rédigé par le *faqīh* de Tlemcen Muḥammad al-‘Uqbânî (m. 1467)³³⁰ dénonce les femmes dévergondées qui se rendent au ḥammâm et éprouvent « un désir que certaines trouvent plus agréable à satisfaire au contact d’autres femmes que dans la copulation avec les hommes »³³¹. Le théâtre d’ombre ottoman pré-moderne, là encore, utilise comme personnages comiques des clientes lesbiennes se disputant dans un ḥammâm ou un dandy héritant des bains dirigés par une lesbienne. Un roman irakien contemporain où sont évoqués les bains publics de Bagdad dans les années 1940³³² comporte aussi une scène de saphisme au ḥammâm, mais dans l’état actuel des connaissances, il n’existe pas — en dehors de la peinture orientaliste — dans la représentation littéraire et juridique un topos homoérotique féminin lié au ḥammâm qui soit aussi prégnant que celui des pratiques masculines, ce qui ne permet aucunement d’en tirer la moindre conclusion sur la réalité des pratiques.

L’institution du bain public semble entrer en déclin dès le XIXe siècle dans les régions les plus urbanisées du Proche-Orient. Le Caire contemporain en offre un exemple intéressant : ‘Âli Pacha Mubârak signalait la baisse de fréquentation des bains à la fin du XIXe siècle, remarquant qu’il n’en existait plus que 55, par rapport à la centaine encore en activité au moment de la campagne de Bonaparte (1798-1801), alors que la population avait considérablement augmenté³³³. Toutefois, il appelait encore à l’ouverture de nouveaux établissements.

Au cours du XXe siècle, la progression de l’installation de l’eau courante, puis l’apparition après la seconde guerre mondiale de salles de bain dans les demeures privées des classes moyennes (lieux désignés dans le monde arabe par même terme *ḥammâm*, le bain public devenant un sens secondaire) changent les fonctions du lieu : la dimension religieuse du ḥammâm finit par perdre toute justification, et il ne reste que la santé, le plaisir, un usage social et une pratique identitaire. Au Maghreb, en Turquie, dans une moindre mesure en Syrie, la fréquentation du ḥammâm se maintient dans la classe moyenne tandis qu’en Egypte, au Liban, seules les classes sociales les plus défavorisées le fréquentent après le milieu du XXe siècle.

Il est dès lors inévitable que la dimension érotique du ḥammâm évolue. On est d’ailleurs stupéfait de lire récemment dans un journal beyrouthin³³⁴ une évocation du dernier ḥammâm de la capitale libanaise comme lieu de détente où les hommes de toutes communautés et opinions politiques se retrouveraient dans une innocente atmosphère homosociale afin d’oublier leurs soucis, alors que l’établissement décrit est un lieu de rencontres homosexuelles bien connu — à moins de supposer qu’il s’agisse là de transcender les identités politiques par le massage et la sexualité... Au Caire, des années 1970 à l’époque actuelle, le ḥammâm des hommes étant un lieu depuis longtemps réservé au prolétariat, sa fréquentation par les classes moyennes ou la bourgeoisie ne peut plus que signifier qu’il

1929, II, 172, cité par Huda Lutfi, “Fourteenth-Century Cairene Women: Female Anarchy versus Male Shar‘i order in Muslim Prescriptive treatises”, *Women in Middle-Eastern History, Shifting boundaries in Sex and Gender*, eds. N.R. Keddie, B. Baron, New Haven/London, Yale University Press, 1991, p. 109.

330. Muḥammad al-‘Uqbânî, *Tuhfat al-nâzir wa-ghunyat al-dhâkir* édité in *Bulletin d’Etudes Orientales* XIX (1965-66).

331. Traduction A. Bouhdiba, *op. cit.* p. 205, qui omet malheureusement de signaler l’origine géographique comme le siècle de ce juriste.

332. ‘Âliya Mamdûh, *Ḥabbât al-naftâlîn*, Beyrouth, Dâr al-Âdâb, 2000, pp. 27-31. Traduction française : Alia Mamdouh, *La naphthaline*, Paris/Arles, Sindbad-Actes Sud, 1999.

333. ‘Âli Mubârak, *Al-Khiṭaṭ al-tawfiqiyya al-jadîda*, Le Caire, Maṭba‘at Bûlâq, 1306h (1888-89), I, 95.

334. WŞF, “al-ḥammâmât al-turkiyya fî bayrût tuhaddî’ al-a‘şâb al-ta‘iba lil-lubnâniyyîn”, *Al-Nahâr*, 16/02/2007. Une sibylline allusion aux miliciens de la guerre civile qui « laissaient leurs mitraillettes au vestiaire et se calmaient dans la salle de vapeur d’une manière qui nous amenait à nous demander comment ils pouvaient s’entre-tuer dehors » est sans doute une clé offerte au lecteur averti...

est lieu de rencontres homosexuelles. On retrouve mention de cette sous-culture homosexuelle dans plusieurs oeuvres de fiction³³⁵, ainsi la longue nouvelle *Ḥammâm al-Malâḥilî*³³⁶ de Ismâ‘îl Walî al-Dîn, ou le roman *La mystérieuse affaire de la rue Zaafarani* de Gamâl al-Ghitânî³³⁷, mais il ne s’agit pas là de la simple reconduction d’une topique pré-moderne, car un élément fondamental change : dans le ḥammâm pré-moderne, le garçon de bains, jeune employé, inférieur social, parfois non-musulman, est supposé être soit l’aimé du dominant, soit plus prosaïquement son partenaire sexuel passif, reproduisant ainsi le « principe d’isomorphisme entre la relation sexuelle et le rapport social qui lie ordinairement les deux partenaires »³³⁸. A l’ère moderne, aussi bien le reflet littéraire que la réalité décrite par les enquêtes (comme dans les ḥammâms de Beyrouth à l’heure actuelle)³³⁹ montrent que le garçon de bain prostitué est un prolétaire partenaire actif, obéissant à des critères de virilité visible, tandis que le client est le dominant économique et partenaire passif du rapport, inversion bien soulignée et étudiée par G. al-Ghitânî. Ce n’est pas là affaire de détail, mais bien d’une de ces ruptures profondes dissimulées sous le voile de la continuité.

335. Voir Frédéric Lagrange, “*Male Homosexuality in Modern Arabic Literature*”, Imagined Masculinities, London, Saqi Books, 2000.

336. Ismâ‘îl Walî al-Dîn, *Ḥammâm al-Malâḥilî*, Le Caire, 1970, œuvre remarquable et défendue par Yahyâ Haqqî et dont un film est tiré en 1973, causant un grand émoi en dépit du traitement très allusif de l’homosexualité d’un des personnages. Ce nom est l’autre dénomination du ḥammâm Margûsh, rue Amîr al-Guyûsh, encore en activité de nos jours et lieu de rencontres homosexuelles, comme l’étaient les quelques autres ḥammâms historiques du Caire (ḥammâm al-Gamâliyya, ḥammâm al-Sultân Inâl — évoqué à l’époque de sa fréquentation courante dans le roman *Al-Saqqâ mât* de Yûsuf al-Sibâ‘î, ou le ḥammâm Bashtak du quartier Sûq al-Silâḥ...) encore en activité jusqu’au tournant de l’an 2000, où ils ferment tous, pour cause de désaffection, de hausse du prix de revient du chauffage des eaux, de mauvaise réputation et de tracasseries policières.

337. Gamâl al-Ghitânî, *Waqâ‘i‘ ḥârat al-Za‘farânî*, Le Caire, 1975, réed. GEBO, 1994, pp. 43-45 ; trad. française par K. Osman, Paris-Arles, Sindbad-Actes Sud, 1999.

338. Abdallah Cheikh-Moussa, “Le Ishq d’après deux épîtres d’al-Jâhiz”, *Studia Islamica* LXXII (1990), p. 73, reprenant l’expression de Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, II, 237.

339. Voir la description du Ḥammâm al-nuzha al-jadîd par Sofian Merabet, “Creating Queer Space in Beirut, Zones of Encounter within the Lebanese Male Homosexual Sphere”, *Sexuality in the Arab World*, eds. S. Khalaf, J. Gagnon, Londres, Saqi Books, 2006, pp. 226-30.

1-4 Failles du genre : efféminés, travesti(e)s et eunuques

La recherche contemporaine, dans le cadre des *gender studies*, s'est intéressée aux failles du genre à l'aube de l'islam, et à la façon dont le Pouvoir a géré la non-conformité au schéma idéal. La révélation coranique, tout comme l'éthique sexuelle constituée au cours des deux premiers siècles de l'islam, ne saisissent les humains que comme hommes ou femmes, destinés à jouer harmonieusement leur rôle procréatif, selon une hiérarchie plaçant l'homme libre au sommet de l'échelle. Le Coran, et par suite la pratique musulmane, postulent une totale adéquation entre un sexe biologique et un genre défini par un comportement social. Mais le monde de l'Islam aura à gérer des phénomènes, des attitudes, des coutumes mettant en scène des hommes et des femmes qui ne rentrent pas dans les catégories genrées prévues par la foi.

Il peut s'agir de groupes existant déjà dans le monde ancien (efféminés, eunuques) et qui ne se verront pas effacer par la nouvelle religion. Les cultures musulmanes ne devront pas simplement s'en accommoder, mais dans une certaine mesure les perpétuer. La ségrégation sexuelle entraîne, malgré elle, au contraire de son institution, une transgression des genres, ritualisée ou institutionnalisée. Les efféminés fonctionnent comme objet de spectacle, de moquerie ou de désir, ne remettant pas en cause la chasteté féminine et la préservation du lignage, servent d'intermédiaires entre le monde des femmes et celui des hommes, jouissant à la fois de la liberté de mouvement dans l'espace public et de la possibilité de fréquenter les femmes, mais au prix, il est vrai, d'un renoncement à la considération et à l'honneur. Les eunuques, quant à eux, répondent à des besoins de service, et particulièrement la garde des harems, mais aussi la protection des puissants et la participation au combat.

Les sources anciennes laissent apparaître dans la société préislamique et au premier siècle de l'islam, du moins dans la région de la Mecque et de Médine, une communauté problématique n'entrant pas dans le schéma genré de l'islam : le phénomène intrigant des premiers « efféminés » (*mukhannath-s*). Le *Livre des Chants* comporte plusieurs notices biographiques et anecdotiques consacrées à un groupe social apparemment constitué et qui se serait maintenu à Médine depuis l'époque pré-islamique jusqu'à règne du calife omeyyade Sulaymân (715-717). Ces premiers « efféminés » de la Péninsule arabique ancienne, qu'il faut distinguer de la figure bouffonne couramment évoquée à l'époque abbasside, sont également évoqués dans le corpus des traditions attribuées au Prophète, et certains *hadîth* visent à les replacer dans la catégorie de genre masculin, en adéquation avec leur sexe biologique, alors que la pratique sociale archaïque les place dans le genre féminin.

Les sources de la Tradition, compilée à partir du VIII^e siècle, et les anthologies littéraires ultérieures emploient le même terme pour désigner ces individu : *mukhannath*. Le mot a été interprété et traduit avec une très grande confusion notionnelle dans les premières synthèses sur la sexualité dans les cultures musulmanes : « effémination », « travestissement », « transsexualité », « hermaphrodisme réel » sont les différents termes employés pour rendre cette notion, confusion renvoyant aux différents emplois du terme selon le type de discours des sources arabes classiques (législatif, littéraire, médical) et selon leur époque. A. Bouhdiba estime par exemple que c'est la séparation des sexes imposée par l'islam qui fait naître le travestissement et il ne distingue aucunement le *mukhannath* au moment de l'islam naissant des différentes manifestations de travestissement et d'effémination qui se produiront ultérieurement :

« C'est vrai que la dichotomie sexuelle est elle-même d'essence anxiogène. Comme nous sommes loin de la magnifique harmonie promise par la belle et vigoureuse conception coranique de l'accord des sexes source de vie et d'existence ! Dans ce contexte, le travesti n'est que signe d'hermaphroditisme psychologique aggravé par le contexte culturel »³⁴⁰.

Mêlant considérations psychanalytiques et textes de nature différente, il cite ensuite un *hadîth*

340. Bouhdiba, *op. cit.* p. 54.

évoquant «l’Hermaphrodite de Médine», dénomination qui lui est propre et sous laquelle on reconnaît un personnage dont nous reparlerons sous peu : Hît ou Hinb. Pourtant, aucune source classique ne suggère qu’il ait pu être hermaphrodite...

C. Pellat, dans son article l’Encyclopédie de l’Islam consacré à la sodomie (*liwât*), entretient la confusion entre travestissement et hermaphroditisme, l’augmente en introduisant une référence à la sodomie passive, et se réfère même à Bouhdiba : «[l’homosexuel] passif est *ma’bûn* et sa perversion *ubna*. Parmi les synonymes, le plus commun est *mukhannath*, généralement traduit par “efféminé” bien que dans l’usage courant il se réfère à l’hermaphrodite vrai». Voilà qui est bien confus.

En réalité, ce que désigne originellement le terme *mukhannath* dans le cadre du Hîjâz, au moment de la révélation et pendant le premier siècle de l’islam, n’est pas tout à fait clair. On trouve peut-être dans le Coran mention d’une catégorie d’hommes auxquels ne s’appliquent pas les règles de séparation entre les sexes. Le verset (24,31) détaille les mâles devant lesquels les croyantes ne sont pas tenues de dissimuler leurs atours ou de rabattre leurs voiles sur leurs poitrines : après mention des membres de la famille et des esclaves, vient l’expression «les suivants parmi les hommes qui n’ont pas de désir [pour les femmes]». L’exégèse de Ṭabarî hésite : les «suivants» seraient-ils des fous ou des simples d’esprit qui suivent les hommes comme s’ils étaient de leur famille, ne souhaitent pas leurs femmes mais simplement cherchent à se remplir la panse ? C’est l’une des explications données. Une autre hypothèse, plus utile pour nous, ramène à un propos de ‘Â’isha :

«Une homme *mukhannath* (efféminé?) rendait visite aux épouses du prophète, et on le considérait comme sans désir (*irba*) pour les femmes. Un jour, le Prophète entra alors qu’il était chez ses épouses et qu’il leur décrivait une [autre] femme, disant : quand elle avance, on lui voit les quatre [plis du ventre], et quand elle se retourne les huit [plis des hanches]³⁴¹. Le Prophète dit alors : celui-ci ne devrait pas savoir ce qu’il y a à cet endroit, qu’il ne soit plus admis parmi vous. Elles se dissimulèrent alors à lui»³⁴².

De nombreuses traditions offrent des variations sur cette même anecdote et identifient le personnage comme étant le fameux Hît³⁴³ que Bouhdiba qualifiait d’hermaphrodite. Un autre informateur, rapporté par l’exégète Ṭabarî, offre une explication proche et intrigante sur cet homme sans désir autorisé à fréquenter librement les femmes : «Il s’agit du *mukhannath* dont la verge ne se dresse pas» — il n’est pas aisé de comprendre s’il s’agit là d’une glose de *mukhannath* ou d’une condition supplémentaire. L’intérêt de ce passage est de laisser entendre un *usage social*, qui était de laisser ces *mukhannath-s* fréquenter librement les femmes, jusqu’à celles du Prophète, avant que la capacité d’observation de l’un d’entre eux provoque ou justifie ultérieurement leur reversement dans le camp des hommes.

La lexicographie permet de poser l’hypothèse qu’il existerait deux termes distincts, l’un désignant l’hermaphrodisme, l’autre une façon d’agir en société à l’imitation de l’hermaphrodite, que nous traduisons par «effémination». Le plus ancien auteur de dictionnaire, Al-Khalîl b. Ahmad (m. 786) distingue entre le *khunthâ*, celui qui n’est «ni mâle ni femelle» et qu’on peut supposer signifier hermaphrodite³⁴⁴, et le *mukhannath*, terme qu’il estime évident et qu’il n’explique pas, mais qu’on comprend, selon les règles de dérivation morphologique de l’arabe, signifier «celui qui a le comportement du *khunthâ*». C’est la première association claire entre cette racine kh/n/th et féminité. Un *ḥadîth* permet de s’en assurer : «Le Prophète a maudit les efféminés parmi les hommes et les

341. Il s’agit là d’un critère de beauté.

342. Ṭabarî, *Tafsîr* (24,31), tradition 19688.

343. Voir par exemple le *Tafsîr* d’al-Qurṭubî.

344. Ce qui est en soi abusif, puisque l’hermaphrodisme n’est pas une absence de sexe mais au contraire la présence simultanée des deux.

hommasses parmi les femmes»³⁴⁵, formulation qui place en phénomènes contraires et complémentaires «virilisation» et «féminisation». De façon générale, on peut considérer que *mukhannath* désigne une incapacité à acquérir la masculinité dans ses éléments comportementaux. Le sens initial et «bédouin» de la racine se rapporte au fait de «plier le bec d'une outre». Abû 'Ubayd Ibn Sallâm³⁴⁶, suivi par l'ensemble des lexicographes ultérieurs, établit le lien métaphorique entre la pliure de l'outre et l'effémination : le *mukhannath* est ainsi nommé en raison de sa pliabilité, «et c'est pour cela que la femme est appelée *khunth*, car elle est languide et ondule [en marchant?]». La recherche lexicographique n'oriente donc pas vers une caractéristique *physique* mais vers un *comportement*, rapproché de celui des femmes.

L'étude très détaillée de E.K. Rowson³⁴⁷ sur les efféminés de Médine aux VIIe et VIIIe siècles pose des questions nécessaires : cette effémination est-elle un maniérisme dans la façon de parler, d'agir ? Revêtaient-ils des vêtements de femmes ? Formaient-ils un groupe social ? Avaient-ils des fonctions particulières ? Le croisement des informations glanées dans le *ḥadīth* prophétique et les textes littéraires ouvre quelques pistes : le *mukhannath* est caractérisé par un statut social inférieur (le mot est une insulte, et accuser faussement d'effémination est passible de punition) ; il se distingue des hommes par le port d'ornements féminins, le fait de se teindre les membres au henné ; chez les Médinois, le *mukhannath* pratique la musique, chante et danse et s'accompagne d'un type particulier de tambourin.

Mais il est remarquable que le corpus de la tradition ne lie pas l'effémination à un rôle sexuel, alors que les commentateurs admettent que le *mukhannath* des époques ultérieures sera nécessairement supposé partenaire passif d'une relation homosexuelle. Le *ḥadīth* rapporté par 'Ā'isha fournit accessoirement une autre piste sur son rôle social : sa capacité à décrire les femmes fait de lui un marieur ; des variantes du *ḥadīth* sur Hīt le montrent faisant cette description qui provoque son expulsion du gynécée afin de trouver une épouse au frère de 'Ā'isha... Hīt l'efféminé entrera dans la littérature savante (*adab*), particulièrement dans les collections de proverbes sous la forme «plus efféminé que Hīt»³⁴⁸, mais aussi dans les *Aghânî*, où des détails salaces et des vers viennent compléter le récit³⁴⁹.

Mais les deux figures principalement évoquées dans le *Livre des Chansons* sont celles des deux chanteurs Ṭuways et Dalâl, parmi les Médinois, tandis que la mention de l'effémination des chanteurs mekkois Gharîf et Ibn Surayj ne s'accompagne pas de l'important corpus d'anecdotes dont bénéficient les deux premiers personnages. Rowson remarque la soixantaine d'années séparant la mention de Hīt dans les collections de *ḥadīth*-s de l'époque de Ṭuways et Dalâl, au tournant du VIIIe siècle, et l'absence de documentation sur le sort des efféminés entre la révélation et l'ère omeyyade, où l'éloignement du pouvoir, installé à Damas, offre aux deux grandes cités du Hijâz un moment de *dolce vita* et de rayonnement culturel. Ṭuways (632-711), c'est-à-dire «petit paon», aurait été le

345. Ibn Ḥanbal, *Musnad* (min musnad Banî Hâshim, bidâyat musnad 'Abd allâh b. al-'Abbâs, 1902 et 2177). Les termes arabes sont *al-mukhannathîn* et *al-mutarajjilât min al-nisâ'*. E.K. Rowson, dans son article "Gender Irregularity as Entertainment: Institutionalized transvestism at the Caliphal Court in Medieval Baghdad", *Gender and Difference in the Middle Ages*, S. Farmer, C.B. Pasernak éd., Minneapolis, University of Minnesota Press, Medieval Cultures vol 32, 2003, pp. 45-72., pose l'hypothèse que *mutarajjilât* puisse désigner des femmes s'habillant en homme, une préfiguration des garçonnnes (*ghulâmiyyât*) de l'ère 'abbâside, mais c'est là peut-être quelque peu forcer le texte.

346. Ibn Sallâm, *Gharîb al-ḥadīth*, II, pp. 150-151 = [alwaraq 103].

347. Everett K. Rowson, "The Effeminate of Early Medina", *Journal of the American Oriental Society* 111.4 (1991), pp. 671-693.

348. Voir al-Maydânî, *Majma' al-amthâl* ; Hamza al-Isfahânî, *Al-Durra al-Fâkhira fî l-Amthâl* ; Abû Hilâl al-'Askarî, *Jamharat al-Amthâl*, etc.

349. *Aghânî* III, akhbâr Ṭuways, p. 30.

premier des «efféminés» à chanter de la musique savante à Médine, en s'accompagnant d'un tambourin. Apprécié de l'aristocratie, il a une réputation d'homme d'esprit et de grand raffinement, et c'est un compagnon lors des promenades autour de la ville à la saison des pluies, quand les oueds sont remplis.

La notice qui lui est consacrée s'ouvre par une anecdote tragique : un efféminé de Médine, al-Nughâshî, est dénoncé au gouverneur de la ville, Marwân b. al-Ḥakam (694-695) car il ne récite pas le Coran³⁵⁰. Convoqué, on lui demande de réciter «la Mère des Livres» (le Coran), et l'efféminé de répondre «Je ne lis déjà pas les filles, comment voulez-vous que je lise leur mère». Ce bon mot lui coûte la vie ; de plus, le gouverneur donne alors une récompense de dix dinars à qui lui apporte un efféminé. Ṭuways se plaint à l'occasion qu'on n'offre pas une récompense supérieure pour sa propre capture, mais s'enfuit et ne reviendra jamais à Médine. Impiété et sens de la répartie semblent ainsi faire partie de l'image du *mukhannath*. Ṭuways a la langue acérée et sait subtilement blesser quiconque lui manque de respect.

Une autre anecdote significative des *Aghânî* met en scène 'Abdallâh b. Ja'far, arrière petit-fils du Prophète et bon vivant, et 'Abd al-Raḥmân b. Ḥasan b. Thâbit, un aristocrate médinois fils d'un des plus grands poètes ayant chanté les louanges du Prophète. Surpris par la pluie, 'Abdallah suggère de prendre refuge chez Ṭuways l'efféminé. Son compagnon 'Abd al-Raḥmân hésite, car Ṭuways encourt la colère de Dieu et c'est un *mukhannath* qui apporte la honte à qui le connaît. Or, ce dernier écoute secrètement la conversation, alors que les compagnons convainquent 'Abd al-Raḥmân de ce rendre chez le chanteur. 'Abdallâh en fait même un portrait flatteur d'homme de goût, et un personnage aussi considérable donnant sa caution, l'affaire est réglée. Ṭuways court annoncer à sa femme que des hôtes prestigieux arrivent, et il lui demande de cuisiner un chevreau de lait et de faire cuire du pain. Après avoir nourri ses invités, Ṭuways suggère à 'Abdallâh : «Puisse mon père et ma mère être ta rançon, désires-tu que je danse pour toi (?)³⁵¹ et chante ?» Il interprète alors de délicats vers amoureux, qui réjouissent la compagnie, mais révèlent après avoir joui de son succès qu'ils ont été composés... par la propre tante de 'Abd al-Raḥmân. Ce dernier baisse la tête de confusion et souhaite que la terre s'ouvre pour l'engloutir.

L'anecdote nous apprend donc que Ṭuways est marié et vit avec sa femme. Voilà qui est au premier abord difficilement conciliable avec la définition du *mukhannath* comme «celui dont la verge ne se lève pas». Il est même censé avoir un fils, né le jour de l'assassinat de 'Alî, selon sa légende de porteu-guigne. Son effémination serait-elle de l'ordre du «jeu de scène», comme lorsqu'il participe avec les femmes à un cortège nuptial, teint de henné ? Serait-elle une représentation, liée à sa pratique musicale ? E. K. Rowson met en garde avec raison contre la tentation de voir là des informations sur la réalité d'un personnage qui pourrait n'être qu'un emblème. Mais ces récits renseignent sur l'image initiale du *mukhannath*.

Le portrait du chanteur al-Dalâl est lui très différent : à l'effémination dépourvue de transgression sexuelle incarnée par Ṭuways³⁵² répond là un personnage omnisexuel. Surnommé Dalâl (coquetterie) en raison de sa beauté, de son raffinement, de la propreté de sa mise, de l'élégance de sa conversation et de ses gestes, de sa drôlerie «propre à faire rire une femme venant de perdre son fils». Il se mêlait sans cesse aux femmes et les décrivait aux hommes — on retrouve là la fonction de marieur déjà

350. «*lâ yaqra'u min kitâbi-llâh shay'an*», *Aghânî* III, p. 29.

351. «*atamashshâ ma'aka*», qui ne peut dans ce contexte être autrement compris.

352. E.K. Rowson 1991, p. 686 cite d'autres anecdotes, dont celles du *Thimâr al-Qulûb* d'al-Tha'âlibî (m. 1038) qui appartient à la génération suivant Isfahânî, dans lesquelles Tuways révèle être affligé du mal dit *hulâq*, le désir d'être partenaire passif en sodomie. Mais Rowson présume là des fabrications ultérieures, à une époque où homosexualité passive et effémination sont ressenties comme consubstantielles.

associée à Hît — et préférait jouer les entremetteurs plutôt que de chanter lorsqu’il était convié³⁵³. Il aurait été castré sous ordre du calife Sulaymân, et se serait alors exclamé : «le *khunth* est désormais complet»³⁵⁴. Il y a une remarquable provocation dans le fait d’associer l’idée de complétude à un terme qui désigne «l’indécision sexuelle», indécision devenue totale et qui n’était donc pas associé au simple «*mukhannath*».

Il n’est pas indifférent que ce soit au tout début de sa notice des *Aghânî* qu’on trouve une anecdote particulièrement leste, dans laquelle Muṣ‘ab al-Zubayrî (m. 851), un célèbre généalogiste, affirme savoir exactement pourquoi al-Dalâl fut castré : dans le cadre de ses activités d’entremetteur et de marieur, il aurait profité de sa fréquentation des femmes pour les mettre en garde contre les excès de leur désir et de leur plaisir lors de la nuit de noce, susceptibles de dégoûter les jeunes époux.

Alors que la femme à marier lui demandait ce qu’elle devait faire pour éviter ceci — le texte utilise l’imparfait pour donner l’impression d’un comportement récurrent, il lui répondait «C’est toi qui connais le mieux le mal et le remède de ton vagin et ce qui peut calmer ton excitation». «Non, c’est toi», répliquait-elle. Il se proposait alors de lui trouver un Nègre pour la calmer — on voit là que le mythe du phallus noir est aussi un topos de la culture arabe classique³⁵⁵. «Malheur à toi, pas à ce point», se récriait-elle, et il s’offrait alors en dernier recours, ce qu’elle s’empressait usuellement d’accepter. Il se rendait ensuite chez l’homme, et répétait auprès de lui le même manège, lui proposant les services d’une Nègresse. Quand l’autre refusait, il s’offrait alors comme réceptacle du désir du jeune homme, à qui il suggérait de le sodomiser, pour vider son excès d’ardeur et lui permettre de faire durer le coït avec sa femme afin de la satisfaire.

C’est en apprenant cela que Sulaymân b. ‘Abd al-Malik aurait décidé d’émasculer les efféminés³⁵⁶. L’anecdote est riche en enseignements et son caractère très probablement apocryphe est sans importance. L’efféminé parvient à ses fins par le biais de la ruse et de la tromperie, afin d’assouvir une sexualité insatiable — c’est là, on le verra, un des traits qui le rapproche de la nature féminine. Mais sa ruse est comique, autre trait constitutif de son portrait paradigmatique. Le désir d’être pénétré n’est d’ailleurs pas saisi comme incompatible avec le désir d’être partenaire actif avec une femme. Le portrait d’al-Dalâl est ainsi plus proche de l’image ultérieure des efféminés dans les anecdotes d’*adab* d’époque ‘abbâsîde. Notons aussi que la satisfaction de la femme est posée comme une des exigences de l’union, et que c’est en tablant sur la peur masculine de ne pas satisfaire, sur la hantise de l’éjaculation prématurée, que l’efféminé parvient à ses fins.

Quant à l’irreligion et la repartie audacieuse, elle sont encore illustrées par cette propension à faire rire les prieurs par des remarques déplacées³⁵⁷, ou une autre anecdote le mettant aux prises avec le gouverneur de Médine quand il est surpris ivre en compagnie d’un éphèbe. A chaque insulte du pouvoir, al-Dalâl répond par un bon mot outrageant : au «Donnez-lui des coups de fouet», il réplique «Je suis fouetté tous les jours par les vits des musulmans» ; au «Mettez-le face à terre», il répond «L’émir veut sans doute voir comment je me fais rejoindre». Lorsqu’il est exhibé en compagnie du garçon avec lequel il a fauté, juché sur un âne pour un tour d’infamie, il déclare que le gouverneur a voulu là joindre deux amoureux mais qu’il se fâche quand on le traite d’entremetteur. Il est alors

353. *Aghânî* IV, p. 272-3.

354. *op. cit.* p. 271.

355. Voir à ce propos Serge Bilé, *La légende du sexe surdimensionné des Noirs*, Paris, Editions du Rocher, 2005.

356. *op. cit.* p. 273-4. Chez Al-Jâhîz, *Kitâb al-Hayawân*, c’est le calife Hishâm (724-743) qui ordonne cette castration, et un récit concurrent chez Iṣfahânî l’attribue à al-Walîd (705-715). Rowson estime l’attribution à Sulaymân plus probable, voir *op. cit.*

357. *op. cit.* p. 283.

libéré³⁵⁸. Le bon mot est un dévoiement du discours de la foi et de la loi. A ce titre, al-Dalâl paraît ici presque anachronique, cette insistance sur la subversion de la parole autorisée étant un des ressorts principaux de la thématique libertine (*mujûn*), dont on traitera ultérieurement.

L'ordre de castration, lancé par le pouvoir, et qui concerne tous les efféminés de Médine, est sans doute un fait historique. Son importance est capitale, cette décision étant la première réponse apportée par un détenteur de l'autorité dans l'histoire musulmane pour régler une inadaptation entre le sexe et le genre : il s'agit à la fois d'une punition et d'un rejet quasi-contradictoire avec la doctrine du Prophète (selon la tradition) assimilant le *mukhannath* à un homme. En le castrant, le calife de Damas consacre son ambiguïté sexuelle.

Cette décision du calife Sulaymân b. 'Abd al-Malik est l'objet de multiples anecdotes qui en expliquent les circonstances. L'une d'elles l'analyse comme un rappel à l'ordre lancé à des cités éloignées du pouvoir, et devenues terres de jouissances. Le catalyseur immédiat de la décision serait une vengeance, suite à l'attrait du chant des efféminés pour les femmes, leur premier tort étant d'avoir une voix ensorcelante détournant l'attention des croyants. La persécution, déjà commencée sous le Prophète et les premiers califes, culminerait ainsi avec ce supplice touchant six efféminés. Chacun d'entre eux est réputé avoir prononcé une phrase illustrant la vivacité d'esprit de sa caste avant l'opération³⁵⁹. Ces efféminés parlent entre eux au féminin³⁶⁰, ont des surnoms de courtisanes (Brise de l'Aube, Sommeil Matinal, Fraîcheur pour le Coeur, Ombre de l'Arbre), et devant le bourreau s'exclament avec humour « C'est une seconde circoncision », ou « Nous sommes vraiment devenues des femmes », ou encore « Que faire avec une arme qui ne fonctionne pas ». Ces répliques plaisantes au coeur du supplice, et qui impliquent l'absence d'activité sexuelle pénétrative chez certains d'entre eux, montreraient-elles une contradiction avec l'aspect pansexuel d'al-Dalâl ?

On ne saurait conclure devant la nature des sources, d'époques variées, et n'ayant pas un rapport égal à la réalité historique. Rowson défend l'hypothèse d'une effémination distincte de l'homosexualité passive à l'époque la plus archaïque. Il est patent que la société préislamique, au moins dans les deux villes du Hîjâz, prévoit une catégorie de genre distincte de la masculinité, sans présumer de comportement sexuel associé. Cette catégorie n'entrant pas dans la normalisation apportée par la prédication muhammadienne, elle ne se maintiendra pas sous cette forme apparemment codifiée aux époques ultérieures.

On peut interpréter de diverses manières les anecdotes présentes dans les anthologies littéraires selon lesquelles la castration des efféminés de Médine serait le résultat d'une tragique méprise : le calife aurait fait écrire à son gouverneur *aḥṣî*, « dénombre, recense » et une malencontreuse erreur de lecture à un âge où les textes ne portent pas de points diacritiques, ou dans une version plus tardive une anachronique tâche d'encre, aurait transformé cet ordre en *akḥṣî*, « castre ». C. Pellat voit dans ce détail « une anecdote plaisante forgée pour montrer les inconvénients de la graphie arabe [avant l'invention des points diacritiques], mais ultérieurement exploitée par les auteurs anti-omeyyades »³⁶¹. E.K. Rowson y voit aussi une fabrication, visant à dédouaner le Prince d'un châtement excessif, anomal, et apparemment consécutif à un caprice, mais montre qu'il s'insère dans une controverse sur la licéité de la musique.

358. *op. cit.* p. 285.

359. Voir Ḥamza al-Iṣfahânî, *Al-Durra al-Fâkhira*. Rowson 1991, p. 691 montre que la présence de Tuways parmi les suppliciés est un anachronisme.

360. Voir *Aghanî* IV p. 282-3. Je ne pense pas que l'anecdote implique, comme le pense Rowson, *op.cit.*, que les *mukhannath*-s avaient entre eux des rapports sexuels, mais je préfère comprendre *ujâdhibuhu* comme sous-entendant « *atrâf al-ḥadîth* », c'est-à-dire converser agréablement.

361. Charles Pellat, « Khâṣî », *EI2*.

Bien que le *mukhannath* ne disparaisse pas complètement lors de la première phase de l'expansion de l'islam et à l'ère omeyyade, ce n'est qu'à l'époque 'abbâside qu'on retrouve mention plus fréquente de son existence. Il est souvent associé aux milieux des poètes et des musiciens, et donc proches de l'aristocratie et du pouvoir. E.K. Rowson³⁶² a analysé la figure du plus célèbre d'entre les efféminés de cour, 'Abbâda le bouffon, personnage d'une longévité politique étonnante — il aura égayé les soirées d'al-Ma'mûn (813-833) jusqu'à celles de Mutawakkil (847-861) et de son fils parricide Muntaṣir. Il est le héros d'une infinité d'anecdotes qu'on retrouve dans les principaux recueils d'*adab* à partir du Xe siècle.

Alors que l'irrégularité de genre du *mukhannath* archaïque n'est pas systématiquement liée à une sexualité particulière, le lien effémination-sodomie est définitivement établi au IXe siècle. A la question «Peut-on imaginer un *mukhannath* sans homosexualité passive/prostitution [*biḡhâ'*]³⁶³», il répond «Certes, mais ce ne serait guère plaisant ; ce serait comme un juge sans sa toque»³⁶⁴. Rowson ne relève cependant pas une intéressante confrontation entre *mukhannath* et *ghulâm*, deux êtres construits comme non-hommes et présumés partenaires passifs. Leur compagnie devrait s'exclure, or le *mukhannath*, dans de nombreuses anecdotes d'*adab*, semble rechercher la compagnie des éphèbes, comme dans cette plaisanterie d'al-Âbî³⁶⁵ :

«'Abbâda entra un jour au ḥammâm et vit un éphèbe doté d'un instrument énorme, dont il se saisit aussitôt. Mais que fais-tu? demanda l'autre, Que Dieu te guérisse. Et 'Abbâda de répondre: Ne connais-tu pas le vers du poète "Si tu vois se dresser l'étendard de la gloire / De sa main droite 'Arâba s'en empare" ?»³⁶⁶

Si même l'efféminé recherche l'éphèbe, comme partenaire actif, cela fait entrer une ambiguïté dans la sexualité prêtée au jeune homme. Le *mukhannath*, qui dit ce qui ne se dit pas et transgresse les règles de bienséance, est aussi révélateur de vérités gênantes sur le désir.

Une continuité existe cependant entre l'efféminé médinois ou mekkois et l'efféminé de cour 'abbâside : le sens de la repartie et la langue acérée (*al-ajwiba al-muskita*), avec un humour sexuel dévastateur. Autres continuités : le jeu du tambourin et du luth, la pratique des métiers de la musique et la dévalorisation sociale qui leur sont associés. Comment peut-on devenir un efféminé chanteur et bouffon tout en étant né dans une grande famille ? se demande Tawḥîdî, en dépit de la déconsidération que l'on s'attire ainsi³⁶⁷. C'est peut-être la consécration de la réclusion des femmes libres dans l'Irak 'abbâside qui rend socialement acceptable le *mukhannath* (encore qu'il ne s'agit là que de l'élite, et que l'on ne peut guère connaître l'attitude des autres classes à son égard, fût-il issu de milieux populaires comme 'Abbâda qui est fils de cuisinier), et le place à l'abri des abus du pouvoir.

Mais dans quelle mesure les efféminés constituent-ils une «corporation» ou au minimum un groupe

362. E.K. Rowson, 2003.

363. Le terme *biḡhâ'* dans le sens de «pratique de la sodomie passive» n'est pas attesté par les lexiques mais pourtant extrêmement courant dans l'*adab* du Xe et XIe siècle. Le terme signifie aussi prostitution, et le glissement sémantique est significatif. Quant à ce mot d'esprit, la toque recouvrant le juge, le sens en est sans ambiguïté. Dans son édition, Kûrkîs 'Awwâd orthographe *baghghâ'*, terme qui désigne le sodomite passif, mais cette lecture est peu convaincante sur le plan grammatical.

364. Al-Shâbushţî, *Kitâb al-Diyârât*, p. 188 = [alwaraq 44]. La notice du *Dayr al-Shayâţîn* est intégralement consacrée à 'Abbâda et comporte nombre d'anecdotes plaisantes. Voir également E.K. Rowson, 2003, p. 59.

365. Al-Âbî, *Nathr al-durr*, V (chap. 14, *nawâdir al-mukhannathîn*), 289-90 = [alwaraq 423].

366. Célèbre vers d'al-Shammâkh b. Dirâr, poète du VIIIe siècle. Le 'Arâba [b. Aws] auquel il est fait allusion est un compagnon du Prophète, voir *Aghânî*, [alwaraq 1003].

367. Tawḥîdî, *Al-Hawâmil wa-l-Shawâmil*, p. 193, *mas'alat* «*mâ l-ladhî qâma fî nafs ba'd al-nâs ḥattâ şar duḡka*» = [alwaraq 59], cité par E.K. Rowson, 2003, p. 64, mais qui traduit «a mukhannath, a singer, an instrumentalist», ce qui n'est pas notre choix d'interprétation du texte.

social, comme leurs aînés? On imagine mal le fils du vizir al-Faḍl b. al-Rabī‘ (m. 823), qui s’épile la barbe en secret de son père³⁶⁸, rejoindre un groupe d’amuseurs prostitués : le terme peut avoir recouvert à la fois une mode, un raffinement (*ẓarf*) poussé à l’extrême, une manière d’être au monde supposée dénoter l’homosexualité passive, et enfin une communauté de musiciens amuseurs publics. C’est manifestement le cas dans l’emploi par Tawḥīdī de l’épithète *mukhannath* pour disqualifier le puissant vizir buwayhīde al-Sāhib b. ‘Abbād qui l’avait maltraité³⁶⁹.

L’efféminé disposant d’une place légitime dans la société tribale³⁷⁰ a-t-il disparu de la Péninsule avec la normalisation islamique? L’ethnologue U. Wikan³⁷¹ traite d’un phénomène apparemment comparable, celui des *khanīth*-s d’Oman, observés lors d’un travail de terrain dans les années 1970. Le terme *khanīth* est peu usité en arabe classique, ignoré du *Lisān al-‘Arab*, et n’est utilisé en littérature que dans un vers du poète A’raj al-Ṣāfī cité par son contemporain al-Ṣafadī (m. 1363) dans le *Wāfī bi-l-Wafāyāt*, et dans lequel un aimé est qualifié de «jeune faon à la coquetterie *khanīth*»³⁷², mais c’est dans les dialectes actuels de l’est de la Péninsule arabique un terme péjoratif désignant le partenaire passif d’un rapport homosexuel.

La figure du *khanīth* dans l’Oman des années 1970, travesti efféminé admis dans la société des femmes, semble assez proche du *mukhannath* de l’Arabie du Prophète, sinon que le *khanīth* moderne survit grâce à la prostitution, ce qui n’est apparemment aucunement le cas des musiciens de talent évoqués dans les sources médiévales. Les clients du *khanīth*, selon Wikan, ne se sentent en rien menacés dans leur virilité : «L’homme qui a le rôle actif dans un rapport homosexuel ne met aucunement en danger son identité masculine»³⁷³. La grande valeur que représente la virilité dans la société omanaise rend la compagnie du *khanīth* ambiguë sur le plan social: elle entraîne une plus grande honte individuelle que de chercher un rapport sexuel interdit avec une femme, qu’elle soit prostituée ou, pire encore, une femme mariée, mais elle représente une moins grande honte sociale dans la mesure où une femme n’a pas à briser un interdit social.

Dans quelle mesure une institution contemporaine de l’Arabie du sud peut-elle permettre de cerner un phénomène qui eut cours il y a un millénaire et demi, dans une autre région de la Péninsule, un phénomène auquel se heurta la conception des genres promue par l’islam naissant ? Le risque de projection anachronique est patent, mais si l’on admet que les mœurs des Bédouins actuels permettent de mieux comprendre le corpus ancien, peut-être la persistance (hypothétique) de phénomènes de type «berdache» dans des zones isolées renseigne-t-elle partiellement sur des conceptions du genre que l’islam ne parvint pas à modifier complètement. Le *khanīth* en tant qu’institution était aussi connu en dehors d’Oman dans la région des actuels Emirats Arabes Unis, où les «efféminés» occupaient la fonction de chanteurs et danseurs lors des mariages. On pouvait encore acheter jusqu’aux années 1980 des enregistrements de ces artistes, avant que la modernité ne les rende insupportables, que leurs traces soient effacées et les cassettes retirées de la vente.

Le lien entre effémination, travestissement et pratique musicale se retrouve quant à lui sous des formes différentes en Perse, dans la Turquie ottomane et particulièrement dans l’Egypte du XIXe siècle, avec le phénomène du *khawal*. Le voyageur anglais William Ouseley rapporte une danse qui lui offerte à Tabrīz en 1812 :

368. Al-Ābī, *op. cit.*

369. Voir Frédéric Lagrange, “L’obscénité du Vizir”, *Arabica*, 2006.

370. Par opposition à l’efféminé comme personnage de cour et objet de scandale plaisant, qui lui aura sa place dans la culture musulmane classique.

371. U. Wikan, *Behind the Veil in Arabia, Women in Oman*, Baltimore, 1982.

372. Al-Ṣafadī, *Al-wāfī bi-l-wafāyāt*, XI, p. 38 = [alwaraq 1501].

373. U. Wikan, *op. cit.* p. 175.

«Après les rafraîchissements habituels, café et kalemans, une danse fut exécutée, le danseur étant un birish, ou garçon imberbe de quinze ou seize ans, intégralement habillé en costume de femme et imitant, avec l'effémination la plus répugnante, les allures et les attitudes des danseuses, parfois tournoyant sur lui-même au son d'un kemancheh ou violon persan, ou se mouvant lentement sur le sol avec forces distorsions et dislocations, au son de la musique. Un autre garçon, pareillement déguisé en femme, se leva alors pour danser»³⁷⁴.

Pour A. Najmabadi, c'est dans le regard orientaliste que ces danseurs sont travestis, et la chercheuse conteste la construction de l'éphèbe en tant que *vir* dans la culture persane de l'ère qâjâr, et en conséquence la nature trans-genre de la représentation.

W.G. Andrews et M. Kalpaklı expriment une idée semblable en termes différents : «Il y a un stade de la jeunesse où la fille et le garçon à peine barbu peuvent changer de genre en changeant de costume, comme c'est le cas chez de nombreux jeunes protagonistes mâles et femelles chez Shakespeare». cependant, il y a une sorte «d'asymétrie» que signalent les deux auteurs, dans le sens où c'est le garçon qui serait par essence et à un certain degré un travesti, c'est à dire une fille en costume d'homme. Entre le quinzième et le dix-huitième siècle, les festivités incluent des danseuses (*cengi*) et des éphèbes pareillement costumés (*köçek*). Ainsi, dans une société patriarcale et phallocentrique, «l'objet de désir travesti est plus qu'une femme, c'est une femme avec des avantages supplémentaires. Le garçon-fille en tant qu'objet d'amour était tout simplement plus facile à obtenir pour les jeunes adultes non mariés et sans foyer»³⁷⁵.

Cette interprétation est valable dans la mesure où les artistes se produisant sont effectivement des éphèbes, et c'est pourquoi nous ne pouvons relier ou voir une continuité entre *mukhannath* anté-islamique et *omeyyade* et danseurs persans ou ottomans sans risquer une projection anachronique. Mais ce n'est pas là le cas de tous les musiciens et danseurs : le phénomène du *khawal* dans l'Egypte du XIXe siècle semble proche à la fois de celui du *köçek* ottoman et des efféminés de l'Arabie archaïque. En 1834, Muḥammad 'Alî décida d'interdire la prostitution en Egypte, ainsi que les spectacles des danseuses (*ghawâzî*) et des almées ('*awâlim*), chanteuses professionnelles se produisant soit dans les harems soit en public, et dont certaines étaient des prostituées occasionnelles. Exilées dans le Sud du pays ou repenties, les chanteuses, danseuses et prostituées laissèrent le champs libre aux *khawal*-s, danseurs travestis et eux aussi occasionnellement prostitués (il existait d'ailleurs une guilde des prostitués masculins, situés dans le quartier de Bâb al-Lûq, et apparemment en exercice depuis fort longtemps)³⁷⁶.

L'âge du *khawal* n'est pas facile à établir : dans un célèbre et piquant récit, Gérard de Nerval affirme s'être laissé abuser par trois artistes :

«Il y en avait deux fort belles, à la mine fière, aux yeux arabes avivés par le cohel, aux joues pleines et délicates légèrement fardées; mais la troisième, il faut bien le dire, trahissait un sexe moins tendre avec une barbe de huit jours: de sorte qu'à bien examiner les choses, et quand, la danse étant finie, il me fut possible de distinguer mieux les traits des deux autres, je ne tardai pas à me convaincre que nous n'avions affaire là qu'à des almées... mâles».

La «barbe de huit jours», si visible serait-elle un effet littéraire destiné à frapper le lecteur ou un indice suggérant que les *khawal*-s n'étaient pas nécessairement des adolescents ayant vu fleurir leur première barbe ? En dépit de sa rhétorique dépréciative, Nerval - qui a lu Lane et le pille souvent, voit

374. A. Najmabadi, 2005, p. 35.

375. W.G. Andrews, M. Kalpaklı, 2005, p. 178.

376. Gabriel Baer, *Egyptian guilds in modern times*, Jerusalem, Israel Oriental Society, 1964, 33-35, cité par B. Dunne, *op. cit.* p. 112.

juste sur leur présence dans l'espace public :

«Sérieusement, la morale égyptienne est quelque chose de bien particulier. Il y a peu d'années, les danseuses parcouraient librement la ville, animaient les fêtes publiques et faisaient les délices des casinos et des cafés. Aujourd'hui elles ne peuvent plus se montrer que dans les maisons et aux fêtes particulières, et les gens scrupuleux trouvent beaucoup plus convenables ces danses d'hommes aux traits efféminés, aux longs cheveux, dont les bras, la taille et le col nu parodient si déplorablement les attrails demi-voilés des danseuses [...] Quant aux danseurs autorisés par la morale musulmane, ils s'appellent *khawals*»³⁷⁷.

En effet, Lane remarque déjà que les *khawal*-s se produisent partout où se produisaient les almées, lors des fêtes publiques, des mariages, des circoncisions, etc.³⁷⁸ et qu'ils apparaissent bien moins attenter à la pudeur que la présence de femmes aux moeurs légères. Ces danseurs n'apparaissent pas brutalement sur la scène cairote avec le bannissement des almées : dans sa chronique de 1809, l'historien égyptien Gabartî (m. 1825) écrit :

« A la fin du [mois de Ramadan 1224] arriva de Syrie une troupe d'éclaireurs de la troupe (*dulâtiyya*), dans un état lamentable. D'autres arrivèrent aussi, avec leur accompagnement d'efféminés (*mukhannathîn*) que l'on nomme *khawalât*, qui parlent au féminin et possèdent tambourins et luths à long col (*dufûf wa-ṭanâbîr*) ».

Le terme *khawal*, dans son sens arabe classique de «serviteur», est courant sous la plume du chroniqueur, et la nécessité qu'il ressent d'expliquer cette acception particulière — alors qu'il ne s'embarrasse pas d'utiliser des termes de son époque inconnus des lexicques — laisse penser qu'il s'agit pour lui d'un néologisme — cela n'assure en rien, cependant, que le sens «danseur travesti et prostitué» dérive étymologiquement de *khawal* dans le sens courant de «serviteur», sens qui quant à lui disparaîtra rapidement du lexique arabe standard employé en Egypte (par crainte de confusion avec le «nouveau» sens).

L'évolution du sens de ce terme (en dialecte égyptien contemporain, c'est un terme grossier, ce qu'il n'est pas pour Gabartî, et qui désigne l'homosexuel passif) est en germe dès son apparition, et on comprend dès lors plus facilement la parenté entre l'argot des almées (*sîm al-'awâlim*) et celui du monde secret des homosexuels (*sîm al-kawânîn*). On peut se hasarder à supposer que les *khawal*-s ne se contentaient pas de jouer de la musique et de danser pour la troupe, mais qu'ils proposaient aussi des services sexuels, leur présence auprès des soldats étant moins scandaleuse dans la logique du monde pré-moderne que celle de femmes. Leurs clients ne sont pas forcément très âgés : B. Dunne relève que le voyageur français Hamont, dans son ouvrage sur *L'Egypte sous Mehmet-Ali* (1845), assure que le vendredi où les étudiants des écoles fondées par le pacha faisaient relâche, ils aimaient danser, boire, et avoir des rapports sexuels avec les *khawal*-s³⁷⁹; cela concorde avec la thèse de W.G. Andrews et M. Kalpaklı, qui pensent que les amants des éphèbes ottomans sont essentiellement les jeunes gens non encore mariés.

Ephèbes simplement ou parfois adultes ? Un autre voyageur, Billiard, qui réside en Egypte entre 1859 et 1865, assure que lors du grand *mawlid* de Sayyid al-Badawî à Ṭanṭâ, les jeunes danseurs ont une quinzaine d'années, et qu'il leur arrive de s'éclipser avec un client³⁸⁰. Il est possible que si la plupart des *khawal*-s étaient des adolescent de quinze ou seize ans, certains aient été plus âgés, plus proches du musicien efféminé de la Péninsule arabique. Le *khawal* a sans doute disparu en tant qu'institution

377. Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, Paris, Gallimard [Folio classique 3060], 1998, pp. 202-204.

378. Lane, *op. cit.* p. 376-377.

379. B. Dunne, *op. cit.* p. 113 et note 117.

380. *op. cit.*, citant F.L. Billiard, *Les moeurs et le gouvernement de l'Egypte*, Milan, Dumoulaud Frères, 1876, 137-147.

dans le dernier tiers du XIXe siècle, mais se sera maintenu sous diverses formes : ‘Alî ‘Îsâ³⁸¹ signale que les aides et confidents des almées (*ṣabî al-‘âlima* ou *bayyâda*) étaient rituellement des efféminés. Un disque 78 tours enregistré vers 1910 par Aḥmad Fahim al-Fâr, un des pionniers du théâtre comique³⁸², comporte deux *qafya*-s (querelle plaisante où on échange des jeux de mots rimés) intitulées « l’enterrement du *khawal* » et « la dispute entre la prostituée et le *khawal* »³⁸³ montre que le *khawal* est lié à la prostitution (il se dispute « un client de douze ans » avec une prostituée qui vient de le détourner) et qu’il y a encore « esprit de corps », les efféminés se rendant tous pleurer sur la tombe d’un des leurs.

Un curieux témoignage outragé, dans un numéro de 1932 de la revue *Culture Physique*³⁸⁴, montre que certains travestis accompagnaient parfois les almées quand elles animaient un mariage :

« Invitée à un mariage, j’étais assise à côté des almées. Mon regard tomba sur l’une d’entre elles, aux formes étranges et au visage déplaisant. Elle commença à me parler sans s’arrêter de choses et d’autres, me demandant quelle robe je portais, et j’allais lui répondre quand une de mes connaissances vint me chuchoter à l’oreille de prendre mes distances avec cette femme, car c’était... un homme ! Je m’en allai, en colère, et allai dire à la maîtresse de maison qu’il était tout à fait inapproprié de faire entrer un homme dans une réunion de femmes. Mais je fus plus choquée encore de voir que tout cela l’amusait, et elle me répondit qu’il n’y avait pas de quoi se mettre en colère, puisque l’almée (*‘âlima*) ou le « savant » (*‘âlim*) dont je parlais, et dont la biologie n’était pas celle de notre sexe, était tout de même beaucoup plus près d’être une femme qu’une homme ».

On ne saurait exprimer plus clairement la différence entre le sexe et le genre. mais il est vraisemblable que la disparition du *khawal* en tant qu’institution était programmée dès lors que la société égyptienne entra dans l’âge de la mixité et de ce qu’elle implique comme hétéronormalisation.

En tout état de cause, on attend encore une étude faisant le point sur les rapports entre effémination et musique dans les cultures musulmanes. Le *köcek* ottoman, jeune danseur habillé en fille, les *khanîth*-s de l’Est de l’Arabie ou les *khawal*-s de l’Égypte pré-moderne ne sont pas des cas uniques³⁸⁵ : dans le domaine turc moderne, le succès phénoménal de Zeki Müren (m. 1931-1996), d’abord chanteur du répertoire classique ottoman dans les années 1950 avant de se convertir à la musique de variété, est un exemple frappant de la légitimité dans le cadre artistique de voix masculines affectant des timbres et des maniérismes féminins dans leur art, et une apparence ambiguë dans leur costume et leur comportement. En Algérie contemporaine, le chanteur oranais Cheb Abdou [al-shâbb ‘Abduh] interprète le répertoire des *maddâhât* (chanteuse populaires des mariages) et affiche une apparence clairement efféminée, tolérée par l’auditoire. Il est évidemment difficile de mesurer ce qui ressortit là à une donnée commune à de nombreuses cultures où les métiers de la musique, de la danse et du chant laissent un espace de tolérance à des individualités assumant une effémination qui entre pour une

381. ‘Alî ‘Îsâ, *Al-Lughât al-sirriyya*, Alexandrie, Maṭba‘at al-intiṣâr, s.d. (1988?).

382. Voir Manfred Woidich, Jacob M. Landau, *Arabisches Volkstheater in Kairo im Jahre 1909*, Beyrouth, Franz Steiner Verlag (nasharât islâmiyya 38), 1993.

383. “*genâzet el-khawal*” ; “*khenâqet el-khawal ma‘ el-mara*”, disque Gramophone 2-11099/100.

384. *Al-Riyâda al-Badaniyya*, Le Caire, août 1932, p. 84. Nous n’avons pas eu accès à l’original arabe et cette citation est traduite de l’anglais à partir de l’article de Wilson Chacko Jacob, “Subjects of Empire, Objects of Modernity: Globalization and Physical Culture in Interwar Egypt”, *Egypt Interwar Conference*, Oxford January 2007, unpublished paper.

385. En Égypte même, le chanteur ‘Abd al-Laṭîf al-Bannâ (1884-1969) connaît un succès phénoménal au cours des années 1920. Seul interprète sans moustaches, il chante au féminin avec une voix très aiguë des textes où il se présente comme un coquette aguicheuse. Al-Bannâ quitte la scène musicale au cours des années 30, et le modèle du chanteur efféminé disparaît du monde médiatisé en Égypte, quand bien même il survit anecdotiquement dans les mariages populaires.

grande part dans leur succès³⁸⁶, et ce qui fait la spécificité de certaines cultures musulmanes anciennes, à savoir un phénomène d'institutionnalisation de l'effémination, dépassant l'exemple isolé ; le rapprochement entre un Zeki Müren, un Abdou et les efféminés mekkois ne prendrait vraiment sens qu'en prouvant que les deux premiers s'insèrent dans une tradition, une institution que serait le chanteur/danseur efféminé, respectivement dans les domaines ottoman et algérien, et dont ils seraient deux exemples tardifs, échappés de l'hétéronormalisation du XXe siècle. Ce sont là des pistes pour la recherche ethnomusicologique.

Les occurrences de travestissement institutionnalisé de femmes en hommes sont elles beaucoup plus rare dans les cultures musulmanes, quand bien même les textes d'*adab* signalent des cas de femmes montant à cheval et portant épée, sans contenu sexuel associé³⁸⁷. Une célèbre exception : les «garçonnes» (*ghulâmiyyât*), toujours esclaves et souvent musiciennes, grimées en garçons et qui deviennent une mode appréciée à partir du règne du calife al-Amîn et tout au cours du IXe siècle, sans qu'il soit fait plus tard allusion à leur présence. L'historien Mas'ûdî (m. 956), dans sa chronique consacrée à Zubayda Umm Ja'far, l'épouse du calife Hârûn al-Rashîd et mère d'al-Amîn, explique les circonstances de leur apparition :

«Lorsque le califat échut à son fils [...], il favorisa les eunuques (*khadam*), leur accorda sa préférence, les plaça aux plus hauts postes comme Kawthar et d'autres. Lorsque Umm Ja'far vit la passion qu'il avait pour les eunuques dont il ne pouvait se passer, elle sélectionna des esclaves à la taille gracile et au joli visage, leur mit un turban sur la tête, les coiffa avec une raie sur le front et des boucles de chaque côté (*turra*), des boucles sur les tempes et la nuque³⁸⁸, les habilla de robes d'homme ajustées à la taille (*qabâ'*), de tuniques (*qurtuq*) et de ceintures. Elles marchèrent ainsi fièrement en se balançant, leur croupe devint apparente, et elle les envoya devant al-Amin, afin qu'elles se succèdent devant lui. Il les trouva à son goût et son coeur palpita pour elles. Il les montra à tous, gens de l'élite et du commun, et tous se prirent ainsi des servantes aux cheveux courts/noués (*maṭmûmât*), pareillement vêtus, qu'ils nommèrent des "garçonnes"³⁸⁹.

E.K. Rowson cite plusieurs poèmes d'Abû Nuwâs³⁹⁰ permettant de préciser l'apparence de ces garçonnes appréciées, d'où il ressort que l'ambiguïté sexuelle est renforcée par leur ressemblance, dans la mise et l'attitude, avec les *shâtîr*-s, les «mauvais garçons» de Baghdad, révélant obliquement une érotique du «jeune voyou» qui paraît quelque peu moderne, et n'est absolument pas prise en compte par la littérature de prose ou de poésie, sinon au détour de cette description.

Les seules autres occurrences de travestissement de fille en garçon dans la littérature arabe se limitent aux contes et gestes populaires, où adolescentes et adolescents semblent pouvoir alternativement jouer un rôle héroïque, porter armes, et assumer les rôles des genres masculin et féminin. Mais il ne s'agit plus en ce cas de travestissement institutionnalisé comme dans le cas des garçonnes 'abbâsides ou des chanteurs et danseurs efféminés.

386. Des Mayol ou Charpini et Brancato dans la France d'avant-guerre au pianiste de variété Liberace aux Etats-Unis, ou plus récemment Boy George en Angleterre, des exemples innombrables pourraient être cités dans le cadre occidental.

387. Habîb Zayyât, "al-mar'a al-ghulâmiyya fî l-islâm", *Al-Mashriq* 50 (1956), 153-92, cité par E.K. Rowson 2003.

388. On comprend que c'est là la coiffure usuelle de l'éphèbe. La coiffure féminine comporte sans doute des nattes, ainsi qu'on le remarque sur la fresque du palais d'al-Mu'tašim (m. 842) à Samarrâ' dans la célèbre scène des deux danseuses servant des coupes de vin, tout comme sur les plafonds de la chapelle palatine à Palerme (1154), très comparables à une oeuvre plus vieille de trois siècles, voir J.P. Roux, "La première peinture arabe, image des paradis profanes", <http://www.clio.fr>.

389. Mas'ûdî, *Murûj al-dhahab*, V, pp. 213-214 = [alwaraq 674].

390. E.K. Rowson, 2003, p. 49-52.

Les eunuques

Les eunuques représentent une troisième faille du genre. Le monde musulman en sera grand consommateur à partir de l'âge abbasside, tout en devant respecter l'interdit religieux de pratiquer la castration, altération de l'être tombant sous le coup de l'interdit coranique³⁹¹. Pour C. Pellat, la discrétion des traditions concernant la castration doit surtout être expliquée par la rareté des eunuques dans l'Arabie pré-islamique et le fait que les Arabes ne pratiquaient pas l'opération, d'où l'inutilité d'un discours spécifique. Le *ḥadīth* ne traite la question que pour détourner du célibat et de l'automutilation génitale, en expliquant que le jeûne remplace en islam la castration, et y voit surtout une pratique étrangère, comme il apparaît dans le propos prêté à 'Uthmân b. Maz'ûn, qui figure dans le chapitre des eunuques du *Ḥayawân* d'al-Jâhiz³⁹² et se retrouve sous une forme plus développée chez Ghazâlî :

«Ô envoyé de Dieu, mon âme me pousse à répudier [mon épouse] Khawla. Le Prophète lui répondit : Halte, ma coutume est le mariage ; l'homme dit : mon âme me pousse à me couper le sexe (*ajubb nafsî*). Le Prophète répondit : Halte, la coutume de ma communauté est de pratiquer le jeûne. Mon âme me pousse à me faire moine, dit 'Uthmân. Le Prophète répondit : Halte, le monachisme de ma communauté est le combat et le pèlerinage. Mon âme me pousse à ne plus manger de viande, dit-il encore. Halte, répondit le Prophète, je l'aime et si j'en avais je la mangerais»³⁹³.

Le caractère tardif et manifestement apocryphe du propos, du moins sous cette forme, fait qu'il exprime plus la conception qu'aura l'islam classique de la castration que celle de l'islam naissant, mais elle n'en est pas très éloignée : la castration ne peut être le lot des musulmans, qui ne la pratiqueront ni sur eux-mêmes ni théoriquement sur les autres³⁹⁴, et elle est culturellement associée à la volonté de chasteté des chrétiens byzantins, formant un continuum avec le célibat, le monachisme, et le manger maigre, à la fois chrétien et indien, donc externe.

La décision du calife omeyyade andalous al-Ḥakam I (896-822) de castrer des fils de ses sujets libres afin d'en faire des serviteurs à sa cour est vue comme un scandale et une expression d'arrogance inouïe par l'historiographie musulmane — qui expliquent son acte par la fascination qu'il éprouverait pour la beauté des eunuques³⁹⁵.

L'emploi d'eunuques comme gardiens des lieux saints de l'Islam, à partir de sultan Nûr al-Dîn b. Zankî (m. 1174) et jusqu'à une période très récente³⁹⁶, peut d'ailleurs être vu comme imitation d'une coutume byzantine, associant eunuques et sacralité. L'emploi des eunuques, opérés aux portes de l'empire, ou discrètement en son sein par des juifs ou chrétiens (comme dans la région d'Asyût où, encore au XIXe siècle, des moines coptes opéraient des esclaves noirs pour le compte de l'aristocratie cairote et l'exportation vers le sérail ottoman)³⁹⁷, ne pose pas de problème juridique. Les eunuques seront presque toujours des étrangers ou des nouveaux arrivants dans le monde musulman³⁹⁸,

391. Coran (4,118-119), où Satan invite à changer la création de Dieu.

392. Jâhiz, *Kitâb al-Ḥayawân*, I, pp.128-29 = [alwaraq 40].

393. *Iḥyâ'*, III, pp. 40-41 = [alwaraq 743].

394. Les *fatwa*-s du grand juriste ottoman Abû al-Su'ûd vont en ce sens, voir Cengîz Orhonlu, "khâṣṣî", *EI2*.

395. Cristina De La Puente, "Sin linaje, sin alcurnia, sin hogar: eunucos en Al-Andalus en época omaya", *Estudios onomástico-biográficos de al Andalus* (Identidades marginales) XIII, editados por Cristina de la Puente, Madrid, CSIC, 2003, p. 147-193., voir p. 164; 184.

396. Voir Slimane Zeghidour, *La vie quotidienne à La Mecque de Mahomet à nos jours*, Paris, Hachette, 1989. ainsi que l'étude spécifiquement consacrée aux eunuques de la Mecque, Shaun Marmon, *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Societies*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

397. Charles Pellat, "Khâṣṣî", *EI2*, citant J.L. Burckhardt, *Travels in Nubia*, Londres, 1822.

398. Les occurrences de castration sur ordre du prince étant toujours des illustrations de l'iniquité ou du dépassement.

généralement élevés dans la foi musulmane, susceptibles de s'élever aux plus hautes fonctions, et même de se marier. Néanmoins, la publicité de leurs noces est mal vue : le mariage d'un eunuque du sultan d'Égypte au XIVE siècle avec une esclave, en présence du prince qui recouvre la jeune épouse de pièces d'or est vu par l'historiographie comme une inconvenance³⁹⁹.

Jâhiz fait la démonstration de la licéité d'employer des eunuques dans le *Kitâb al-Hayawân*, une démonstration dont le seul mobile, analyse A. Cheikh-Moussa⁴⁰⁰, est de «blanchir» le Prophète de l'islam, en montrant que si, certes, jamais ce dernier n'a admis la pratique de cette opération par les musulmans, il faudrait cependant être un hérétique obstiné pour critiquer la possession et le commerce des eunuques, le Prophète ayant lui-même accepté un présent du *Muqawqis*, le roi des Coptes, qui lui en avait envoyé un.

Le terme arabe *khaṣī*, comme le souligne C. Pellat, désigne à la fois des hommes ayant subi l'ablation des testicules ou une ablation de tous ses organes sexuels (il est alors dit plus précisément *majbûb*), ce qui était plus couramment le cas des eunuques noirs. Les sources juridiques examinent d'ailleurs le problème du mariage de l'eunuque : si l'union du *majbûb* est proscrite car elle ne saurait être consommée, celle du *khaṣī* est licite : la capacité à avoir une érection divise les eunuques en deux classes, inégales face au mariage au regard de la loi⁴⁰¹. Les sources historiques ne permettent pas toujours de déterminer si un personnage est eunuque ou non, les termes *khâdim*, *fatâ*, *waṣīf* étant souvent utilisés par euphémisme. Le terme *ṭawâsh(i)* désigne lui l'esclave totalement castré.

Leur présence comme serviteurs du pouvoir, autorisés à pénétrer l'espace privé du Prince (ils entrent dans la catégorie des «*suivants parmi les hommes qui n'ont pas de désir [pour les femmes]*»), même s'il n'est pas sûr que le verset concerne initialement les eunuques⁴⁰², finira par en faire une caste puissante de hauts fonctionnaires chargés de missions délicates, ayant accès aux finances, parfois même détenteurs de la réalité du pouvoir en divers lieux et époques, dans le califat Omeyyade d'Andalousie⁴⁰³, dans l'Égypte fâtimide, la Perse ṣafévide (XVI et XVIIe siècle) ou l'Empire ottoman entre le XVe et le XVIIe siècle. Bien que les fonctions de l'eunuque palatin à travers l'histoire ne se résument aucunement à la garde des femmes (ils sont souvent percepteurs des impôts en Andalousie musulmane⁴⁰⁴), l'historiographie de l'Empire ottoman lie la présence au devant de la scène politique des eunuques à la «politique des harems» qui prévaut à partir de la fin du XVIe siècle.

Le chef des eunuques noirs du harem impérial (Kızlar Ağası) devient au milieu du XVIIe siècle le rival du vizir pour le contrôle de l'Empire, et une fois destitué se constitue des prébendes considérables en Égypte⁴⁰⁵. L'importance des eunuques dans l'histoire politique musulmane est liée aux besoins de l'aristocratie, qui veut s'assurer une garde de confiance pour ses harems, ce qui donne

399. L'événement est cité par Maqrîzî, *Sulûk* et Ibn Taghrî Birdî, *Nujûm*, cités par David Ayalon, *Eunuchs, Caliphs and Sultans, A study of power relationships*, Jerusalem, Magnes Press, 1999., p. 324.

400. Abdallah Cheikh-Moussa, "Ġâhîz et les eunuques ou la confusion du même et de l'autre", *Arabica* 29 (1982), pp. 184-214, voir p. 185-6.

401. Voir le traité du Mâlikite de Kairouan Saḥnûn (m. 855), *Al-Mudawwana*, cité par C. De La Puente, 2003, p. 151.

402. Cette hypothèse est envisagée par C. Pellat, "Khâṣī", *EI2*, mais les exégèses ne mentionnent que l'efféminé. Par contre, une anecdote figurant dans plusieurs ouvrages d'*adab* et mettant en scène Mu'âwiya va dans ce sens : le calife se serait vu reprocher par sa pudibonde épouse Fâkhîta d'avoir introduit un vieil eunuque dans ses appartements, dans le «harem», en arguant qu'il était «*bi-manzilat al-mar'a*» (s'applique à lui le statut des femmes), ce que ne reconnaît pas Fâkhîta. Voir Jâhîz, *Hayawân* et autre sources mentionnées dans la controverse sur l'interprétation de ce passage entre D. Ayalon et A. Cheikh-Moussa, *Arabica* 32 (1985), pp. 289-308 puis 309-322, particulièrement pp. 298-303 et 314-316.

403. Voir Cristina De La Puente, *op. cit.*

404. *op. cit.*, p. 157.

405. Voir Jane Hathaway, "The role of the Kızlar Ağası in 17th-18th century Ottoman Egypt", *Studia Islamica* LXXV (1992), pp. 141-158.

à ces serviteurs accès à un centre névralgique du pouvoir. Mais outre la connexion avec le Palais et les épouses, l'importation d'eunuques obéit également à des besoins plus strictement militaires. Il semble cependant que c'est la première fonction qui se maintient aux époques plus tardives, et il n'est plus question à l'époque ottomane de corps d'armée d'un millier d'eunuques, comme à la cour fâtimide.

Il n'est pas ici question d'examiner le statut des eunuques dans les cultures musulmanes, sujet maintenant bien connu⁴⁰⁶, mais de l'envisager sous deux angles : l'eunuque comme sujet et objet du plaisir, et l'eunuque comme être culturellement construit comme appartenant à un genre distinct de la masculinité. On partira pour cela de quelques citations d'un ouvrage d'*adab* tardif, le *Maṭāli' al-budûr wa-manâzil al-surûr* du Damascène al-Ghazûlî (m. 1412)⁴⁰⁷ :

« On demanda [au poète] Abû al-'Aynâ' : pourquoi t'es tu acheté deux esclaves noirs et castrés? Il répondit : afin d'éviter qu'on insinue quoi que ce soit sur mon compte à propos d'eux, ou sur le leur à propos de moi.

On offrit à un roi un jeune eunuque et il répondit : voilà qui convient aussi bien au lit (firâsh) qu'au combat (hirâsh).

Un autre roi se procurait des eunuques, et les choisissait blancs et beaux. On s'en étonna et il expliqua: c'est que le jour, ce sont de preux chevaliers (fawâris) et la nuit des jeunes mariées ('arâ'is)⁴⁰⁸. Le poète dit à leur propos:

Ce sont des femmes pour celui qui se repose en son camp

Et des hommes quand il faut voyager

[Le calife] au coeur dur, Muḥammad al-Qâhir⁴⁰⁹, composa ces vers :

Exempts des poils haïssables, et de devoir

Porter son vit, et de dégager des substances puantes

Ce sont des femmes quand je m'isole avec eux

Et des hommes vaillants me protégeant dans les batailles »

Plusieurs informations et représentations peuvent être glanées à partir de ces vers et propos : l'emploi d'eunuques permet, pour le poète Abû l-'Aynâ', d'éloigner l'accusation infamante de sodomie passive (*ubna*), qui pourrait résulter du services d'éphèbes entiers, en dépit du sens habituel de leur consommation ; mais pour repousser l'autre accusation, celle de sodomie active (*liwât*), l'eunuque noir est préférable, car supposé moins désirable. L'anecdote prêtée à « un roi », qu'on imagine être le calife al-Amîn, montre que c'est l'eunuque blanc qui est souhaité comme compagnon de couche, et non l'Africain, dévalorisé. L'eunuque, moins couramment que l'éphèbe, est objet de poésie amoureuse.

Enfin, si ces récits associent possession des eunuques et exercice du pouvoir, l'achat par un simple poète de deux eunuques montre qu'au IXe siècle, si on donne du crédit à l'anecdote, la possession de serviteurs castrés pouvait être le fait des individus⁴¹⁰.

A partir de son étude du long exposé d'al-Jâhîz sur les eunuques dans *al-Hayawân*, A. Cheikh-Moussa⁴¹¹ montre comment le polygraphe établit une hiérarchie de l'ignominie à partir des différentes transformations supposées affecter le corps et l'esprit des eunuques selon leurs origines ethniques. C'est d'abord la pilosité qui distingue les eunuques des hommes, et ils ne peuvent porter la première

406. Outre les sources précitées, voir l'ouvrage posthume de D. Ayalon, 1999.

407. Al-Ghazûlî, *Maṭāli' al-budûr*, I (al-bâb al-sâdis), pp. 29-30 = [alwaraq 11]

408. Chez al-Tha'âlibî, *Thimâr al-qulûb*, pp. 156-158 = [alwaraq 48], dans le paragraphe consacré à la tendance au *liwât* (sodomie active) du cadî Yahyâ b. Aktham, la même formule est prêtée à Yahyâ qualifiant ainsi les *wildân*, éphèbes, devant al-Ma'mûn. On voit que les non-hommes, sous diverses formes, sont susceptibles d'être objets d'un désir socialement toléré.

409. Il régna de 932 à 934, avant d'être destitué par sa garde et rendu aveugle.

410. Cristina De La Puente, *op.cit.*, montre que si l'eunuque en Andalousie est presque toujours un esclave palatin, il peut exceptionnellement être au service de particuliers, p. 154.

411. Abdallah Cheikh-Moussa, 1982, *op. cit.* voir pp. 194-199.

marque de virilité, la barbe ; d'autre part, comme les femmes, ils ne connaissent pas la calvitie, elle aussi apanage du *sayyid*⁴¹². Ils ne peuvent avoir la vigueur musculaire des hommes adultes, et leur caractère est celui des femmes et des enfants. Ils se complaisent à l'excès, dans la nourriture, la boisson, le jeu. Leur race, explique al-Jâhiz, détermine l'ampleur de leur écart avec la normalité humaine : les Byzantins deviennent hommes d'excès, dans leur haine de leurs anciens frères de race auxquels ils reprochent leur mutilation — ils sont en cela les meilleurs guerriers pour les Musulmans, et dans leur désir des femmes, contrarié par la castration. Les Slaves, par natures imbéciles, voient par l'émasculatation leur raison affinée et «accèdent au monde de la connaissance et de la communication»⁴¹³.

Mais ce sont les Noirs, qui ont généralement perdu testicules et membre viril (*jibâb*) qui deviennent un tableau de la corruption, d'une déchéance physique et morale trop visible (hernie, décoloration des lèvres, gonflement du ventre) qui les renvoie aux limites de la race humaine. Un discours comparable se retrouve chez le poète Mutanabbî (m. 965), hôte contraint du plus puissant eunuque de l'histoire musulmane, Kâfûr (m. 968) le régent d'Égypte, eunuque noir qui le contraignit à demeurer à sa cour et à lui composer des panégyriques, puis fut satirisé dans les termes les plus violents lors de la fuite du poète en 962. La mémoire collective arabe aura oublié l'efficace défense par Kâfûr du territoire égyptien contre les attaques des Fâtimides du Maghreb, sa culture (il était le précepteur des fils de son maître l'Ikshîd Muḥammad b. Ṭughj), mais se souvient de la condamnation sans appel d'un être ni homme ni femme.

Il faut ici souligner que cette expulsion de l'eunuque du monde masculin, par le discours littéraire et par la pratique sociale de la garde des harems, se heurte clairement à la lettre de la *sharî'a*, rappelée par Mas'ûdî : «Ce sont bel et bien des hommes, et l'absence d'un membre ne justifie pas qu'ils soient classés autrement, pas plus que celle de leur barbe»⁴¹⁴. On saisit là une ligne de fracture entre le discours du droit, qui assimile l'eunuque à l'homme et discute de la licéité de son union avec une femme, et une pratique sociale qui nie sa virilité, et les conçoit comme «intermédiaires possibles et nécessaires entre les mondes masculins et féminins dans les classes sociales les plus élevées», les femmes étant dépositaires de l'honneur familial et à ce titre théoriquement interdites à la fréquentation des hommes étrangers.

La sexualité de l'eunuque est objet de nombreuses remarques d'al-Jâhiz, une sexualité qu'A. Cheikh-Moussa résume par la formule de «lubricité polymorphe»⁴¹⁵ : il est un amant idéal, qui a «l'érection facile, l'éjaculation lente, et n'expose pas au risque de la procréation»⁴¹⁶. La femme peut connaître avec lui une volupté sans danger, tandis que sa lubricité est intrinsèquement amoralisée puisqu'elle ne vise pas à la perpétuation de la race. La justification et la glorification islamique du plaisir sexuel étant tout entière liée aux nécessités de la procréation, le plaisir de l'eunuque, est, dans tous les cas, un plaisir illicite, tout comme celui qu'on en retire. On doit rapprocher cette formule qui résume sa sexualité d'une formule inverse, décrivant un bien mauvais amant pourtant parangon des vertus arabes : le poète anté-islamique Imru' al-Qays, celui-là même qui dans sa *mu'allâqa* se vantait d'avoir culbuté une femme tenant encore dans les mains son enfant, et avait tenté de dérober des baisers à sa cousine 'Unayza. Or, dans la notice qui lui est consacré par Ibn Qutayba⁴¹⁷ dans son anthologie

412. *op. cit.* p. 201.

413. *op. cit.* p. 197.

414. Mas'ûdî, *Murûj al-dhahab*, VIII, 148-9 = [alwaraq 644].

415. *op. cit.* p. 206.

416. Jâhiz, *Ḥayawân*, dhikr maḥâsin al-khaṣî wa-masâwîh, I, p. 167 = [alwaraq 51].

417. «*thaqîl al-ṣadr, khafîf al-'ajuz, sarî' al-irâqa, baṭî' al-ifâqa*», Ibn Qutayba, *Kitâb al-shi'r wa-l-shu'arâ'*, Beyrouth, Dâr al-Thaqâfa, I, p. 63. Les deux premières clauses forment également un jeu de mot avec les termes techniques de poésie *ṣadr* (premier hémistiche) et *'ajuz* (second hémistiche), et dénoncent un

poétique, on en trouve le portrait suivant :

«Imru' al-Qays était beau et fringant, mais en dépit de sa beauté il était haï des femmes qui l'avaient essayé. Il demanda à l'une d'entre elles avec laquelle il avait contracté mariage: que détestent donc les femmes en moi? Elle lui répondit: elle haïssent que tu sois si lourd à la charge et si léger en tes coups de reins, si rapide à l'éjaculation et lent à l'érection».

Cette description si célèbre qu'elle est reprise par les grandes collections d'*adab* ne peut être ignorée par al-Jâhiz, qui choisit précisément d'en inverser tous les termes, et de construire l'eunuque comme concurrent de l'homme entier, non pas dans la capacité à la génération mais sur le plan du plaisir offert à la femme expérimentée, frappant ainsi au cœur de la grande angoisse masculine : le séducteur-type, le poète fils de roi, est incompetent face à l'homme diminué. Plus encore : le poète anté-islamique est le modèle des «étalons» (*fuḥūl*) de la poésie, une formule qui assimile capacités créatives et procréatrices, et fait du dire poétique une activité proprement jaculatoire ; or voici que l'être sans sexe menace leur suprématie.

Le conte-cadre des Mille-et-une nuits évoque pareillement une orgie entre épouses, servantes et eunuques noirs en l'absence de l'époux, qui se conclut non pas par l'application des peines prévues par la loi musulmane, mais par un assassinat collectif. Ce conte-cadre, sans doute un des fragments les plus anciens de la collection, exprime à la fois l'angoisse devant un dérèglement vu comme consubstantiel au désir féminin, le désespoir devant l'impossibilité de le contrôler entièrement, et l'idée que la seule solution à cet échec consiste dans la sublimation du désir dans le discours du désir. On observe alors que le contre-modèle à la tempérance masculine est illustré par la femme, la servante, et l'eunuque. On n'est point surpris que les sultans Ottomans aient préféré des eunuques noirs, entièrement coupés, et laids de surcroît⁴¹⁸, pour garder leurs femmes. Pour D. Ayalon, «il y avait très peu de chance pour un eunuque de servir dans un harem à moins d'avoir été entièrement castré»⁴¹⁹, mais l'auteur affirme ensuite, avec quelques légèreté, que les relations sexuelles entre femmes du harem et eunuques étaient fort fréquentes⁴²⁰, et que ces derniers occupaient une «position moyenne» entre femmes et jeunes hommes comme objets de désir. On rencontre effectivement une anecdote des *Aghânî* qui peut être interprétée en ce sens :

«Ibn al-Mu'tazz rapporte que certaines de ses esclaves lui firent le récit suivant : 'Arîb [l'esclave- chanteuse du calife al-Mutawakkil 847-861] s'était amourachée de Sâlih al-Mundhirî le khâdim⁴²¹, et l'avait épousé secrètement. Al-Mutawakkil l'éloigna pour une

«déséquilibre» dans la composition du vers, qui serait un reflet de son déséquilibre sexuel. Le poète est donc doublement diminué par la femme menaçante. L'anecdote est reprise dans les mêmes termes par al-Tha'âlibî, *Thimâr al-qulûb* (kalb), p. 396-97 = [alwaraq 120] ; Al-Râghib al-Isfahânî, *Muḥâdarât al-udabâ'*, II, p. 220 = [alwaraq 419] ; Ibn Sa'îd al-Andalusî (m. 1286), *Nashwat al-ṭarab fî târîkh jāhiliyyat al-'arab*, I, pp. 257-58 = [alwaraq 47].

418. On ne comprend pas pourquoi C. Pellat écrit, *op. cit.*, que Mu'âwiya avait décidé de n'employer que de vieux eunuques dans son harem: le passage de Mas'ûdî, *Murûj al-dhahab*, VIII, 148-9 dit qu'après l'incident avec Fâkhita, voir *infra*, le calife n'envoya plus d'eunuque au harem, fût-il vieux et usé. On remarquera l'adoption des eunuques dans l'entourage impérial dès le règne de Mu'âwiya, alors que la culture bédouine est encore si prégnante. Pellat ne justifie pas par une référence son affirmation concernant les eunuques de la cour ottomane, ni ne précise l'époque. Les eunuques noirs ne semblent pas employés avant le XVIe siècle, alors que des eunuques blancs se hissent à plusieurs reprises au rang de vizir, jusqu'au début du XVIIe siècle, voir C. Orhonlu, *op. cit.* La suprématie en nombre des eunuques noirs se maintient jusqu'à la fin de l'Empire.

419. D. Ayalon, 1999, p. 316.

420. L'auteur se repose trop facilement pour ces généralisations hâtives sur l'ouvrage ancien de R. Millant, *Les eunuques à travers les âges*, Paris, 1908.

421. Le terme est-il synonyme d'eunuque? La question fait débat (voir la controverse D. Ayalon / A. Cheikh-Moussa in *Arabica* 32 (1985) et il est difficile de trancher ici : il pourrait s'agir d'un gardien du gynécée, auquel cas il est eunuque ; mais les esclaves chanteuses sont fréquemment montrées à des étrangers et ne

quelconque mission en un endroit retiré, et elle composa alors un poème à son propos sur une mélodie de son invention [...], qu'elle chanta un jour devant al-Mutawakkil. Il lui demanda de répéter ses vers, tandis que ses esclaves se faisaient des clins d'œil et riaient sous cape. Elle s'en aperçut, à l'insu du calife, et leur lança : «Bande de tribades (*yâ saḥḥâqât*), ce que j'ai fait est préférable à vos pratiques!»⁴²².

En admettant l'historicité du récit, rapporté par un prince de la famille 'abbâside et petit-fils du calife concerné, on aurait là un rare témoignage des frasques des femmes du harem⁴²³.

Il est flagrant que le discours dépréciatif d'al-Jâḥiẓ sera largement resté sans effet sur la réalité de leur position et de leur statut en tant qu'objets de désir et de passion. On ne saurait souscrire aux raccourcis de D. Ayalon, mais quelques occurrences d'histoires d'amour entre princes, princesses et eunuques laissent entendre qu'ils ne furent pas simples serviteurs destinés à une satisfaction sexuelle. Ainsi la passion du sultan Jalâl al-Dîn Khwârizmshâh (1220-1231) pour son eunuque Qilij, au point qu'il refusa de se résigner à sa mort et ne se résolut à l'enterrer que bien tardivement, forçant sa cour en cette occasion à marcher pieds-nus plusieurs lieues en-dehors de Tabrîz⁴²⁴.

sont pas en pratique soumises aux mêmes restrictions que les femmes libres : Ṣâliḥ pourrait donc être un simple serviteur. La mention de la «mission» qui lui est confiée est le plus fort argument faisant pencher la balance du côté de l'eunuque.

422. *Aghânî*, XXI (dhikr nutaf min akhbar 'Arîb), p. 80 = [alwaraq 2354].

423. Voir *infra*, section sur le harem.

424. Ibn al-Athîr, *Al-Kâmil fî l-târikh*, XII (année 628), pp. 496-97 = [alwaraq 2352].

2- La gestion des désirs : lois, transgressions et pratiques sociales

La définition du cadre licite du plaisir implique une marge extérieure, susceptible d'être sanctionnée. C'est la *sharî'a*, loi musulmane, qui fixera les peines canoniques, établies par les juristes au fil des générations. Mais afin d'éviter confusion et essentialisme, la question de l'application ne peut être détachée de celle de l'élaboration du discours juridique, ce qui mène à celle de la prise en compte par un pouvoir temporel de ces diverses constructions intellectuelles qu'on désigne «loi islamique». Le monde contemporain offre des exemples permanents de cette simplification dans le discours courant (et particulièrement par celui de la presse) à la fois du contenu du *fiqh*, et des rapports entre loi intemporelle et pouvoir politique. Ainsi, dans un reportage sur les moeurs dans l'Iran de 2007 : «Le vendredi, lorsque le Téhéran chic se promène dans les nombreuses galeries de peintures, garçons et filles se claquent la bise alors que la loi islamique interdit aux deux sexes de se tendre la main et même de se regarder dans les yeux»⁴²⁵. Que signifie «loi islamique» dans un tel énoncé ? S'agit-il des lois de la république Islamique d'Iran, ou du corpus juridique millénaire établi par les différentes écoles ? Et dans ce dernier cas, à quelle disposition précise se réfère-t-on ?⁴²⁶

En tout état de cause, il ne ferait pas immédiatement sens, pour examiner par exemple les moeurs sexuelles de Florence au XVe siècle, de revenir aux prohibitions thoraïques. Il est donc légitime de se demander pourquoi dans une étude des représentations de la sexualité chez les élites ottomanes de la même époque, la référence au Coran, à des corpus de traditions attribuées au Prophète et à ses compagnons constitués entre le VIIIe et le IXe siècle, et à des écoles de pensée juridique se formant aux mêmes siècles, serait un passage obligé. La réponse tient d'abord à une particularité de l'histoire musulmane : quand bien même la formule tardive *al-islâm dîn wa-dawla* (L'islam est à la fois religion et principe d'organisation du politique) est remise en cause au début du XXe siècle par une génération de penseurs désireux de fonder une laïcité islamique, il demeure que cette formule — dont on peut contester la valeur normative — est fondée en tant que *description* d'un fonctionnement politique. Ainsi que l'exprime P. Crone⁴²⁷ :

«En raison de l'environnement dans lequel il naît, l'islam fut incarné dans une organisation politique quasiment depuis son origine : l'umma était à la fois une congrégation et un Etat. Les Chrétiens eurent à l'origine une double appartenance : en tant que croyants, ils appartenaient à l'Eglise et étaient administrés par le clergé. En tant que citoyens, ils appartenaient à l'Empire Romain et étaient régis par César. L'islam naît

425. Jean-Pierre Perrin, «Téhéran, la révolution flirt», *Libération*, 23/01/2007.

426. Il en va de même lorsque le magazine *Têtu* (Mai 2007, pp. 128-129) publie une carte du monde des pays «réprimant l'homosexualité» et que six Etats du monde musulman (Mauritanie, Soudan, Arabie Saoudite, Yémen, Emirats Arabes Unis, Iran) y figurent comme «condamnant à mort» les homosexuels. La source indiquée (D. Ottoson, *State homophobia: A world survey of laws prohibiting same-sex activity between consenting adults*, www.ilga.org) est plus précise que la formulation française, en parlant «d'activités». Mais en tout état de cause, on ne sait aucunement ce qui est passible d'une condamnation à mort sans référence précise au texte en langue arabe ou persane : s'agit d'une simple reconduction des dispositions classiques du droit shî'ite imâmite, hanbalite ou mâlikite sur la sodomie ? On imagine mal comment les quatre témoins visuels peuvent être produits, ou les offres successives de rétractation de l'aveu repoussées. Veut-on dire que l'Etat islamique moderne arrache des aveux à des hommes arrêtés pour l'exemple et ne laisse pas la possibilité de rétractation ? C'est fort possible, mais il faudrait alors citer des cas. Il n'agit aucunement de «défendre» ici des Etats liberticides et indéfendables, mais de montrer que l'épistémologie sexuelle occidentale moderne plaque des concepts identitaires là où des Etats conservateurs ne parlent que d'actes. On ne sait s'ils les poursuivent activement, rompant alors avec le principe majeur consistant à «couvrir les fautes» des croyants, qui dominait à l'âge classique, ou si, en Etats modernes, ils tentent de contrôler la sexualité des sujets en utilisant les armes de la technique contemporaine.

427. Patricia Crone, *God's rule, Government and Islam*, New York, Columbia University Press, 2004, p.13.

sans cette bifurcation. En tant que croyants et en tant que citoyens, ils étaient membres de l'umma et régis par le Prophète, puis par ses successeurs».

A ce titre, la religion est en théorie chargée de réguler le politique et le droit positif ne peut échapper à l'emprise de la loi déduite des textes fondateurs.

Autre raison pour laquelle ce détour s'impose : les «écoles» juridiques nées au troisième siècle de l'hégire se maintiennent tout au long de la période pré-moderne, même si la référence aux fondateurs est parfois purement nominale, et que chacune est animée par ses dynamiques et ses conflits internes. Mais les juges en charge de faire respecter l'ordre de Dieu, nommés par le pouvoir politique, s'affilient nécessairement à l'une de ces écoles. Les positions de ces courants scolastiques sur les pratiques sexuelles sont connues, même si les exposés les plus couramment à la disposition du non-spécialiste tendent à effacer la diachronie pour présenter un tableau synthétique gommant les aspérités de la constitution de la loi et de son évolution : Dieu change d'avis, selon les hommes chargés d'interpréter son intention.

Troisième raison de considérer la loi religieuse : sa centralité dans l'identité musulmane. Les dissensions entre courants théologiques musulmans portent essentiellement sur le rapport entretenu entre la foi et les actes ; leur mise en conformité implique un intérêt aigu pour ce qu'autorise et interdit une loi s'appliquant à régler jusqu'à l'obsession les moindres faits et gestes du croyant, obsession du juriste répondant à une angoisse du dévot. Dans la prescription comme dans l'interdit, le corps est «demeure de la loi», ainsi que l'exprime M.H. Benkheira⁴²⁸, qui montre à quel point la Loi est génératrice de ritualité, base du lien social.

Mais il est fondamental de souligner que la connaissance de la pensée juridique musulmane classique, à partir des ouvrages de *furû'* (loi positive, par opposition aux ouvrages sur les sources de la loi, *usûl*), n'informe pas pour autant sur la *réalité* de la pratique juridique, ni sur le traitement extra-judiciaire des transgressions sexuelles. Tout travail d'anthropologie du droit islamique, quelle que soit sa pertinence, est d'abord — ce qui ne diminue en rien sa légitimité — anthropologie d'une construction idéale, produite par la classe des *fuqahâ'*, et destinée à le demeurer. Certaines de ces conceptions sont appelées à informer durablement et profondément les attitudes et les conceptions, d'autres demeurent lettre morte ou en conflit avec le réel. D'abord parce que dans le domaine du droit pénal, l'autorité temporelle a tout au long de l'histoire musulmane «empiété» sur le domaine de la *sharî'a*, sans la contredire, généralement pour fixer des peines discrétionnaires inférieures à celles prévues par la *sharî'a*.

Cet usage se verra consacré dans l'Empire Ottoman au XVI^e siècle quand le grand savant hanafite Abû al-Su'ûd (m. 1574), *shaykh al-Islâm* sous les règnes de Soliman I et de son fils Salîm II, fait promulguer un *qânûn* (loi civile) qui inclut les dispositions de la *sharî'a* (les moins sévères dans le domaine des transgressions sexuelles, comme on le verra) et limite la liberté des juges, fonctionnaires d'Etat. En l'absence d'archives des tribunaux, ce sont les avis juridiques (*fatwâ*, pl. *fatâwâ*) qui peuvent partiellement renseigner sur l'application réelle : ils sont rendus par une autorité religieuse sanctionnée par l'Etat, généralement suite à une demande émanant d'un juge cherchant conseil ou confirmation de son avis auprès d'une autorité supérieure. La recherche sur le corpus des *fatâwâ*, bien conservé à l'époque ottomane, plus limité dans les périodes anciennes, est encore peu avancée. Autres sources permettant de confronter théorie et application : les chroniques historiques. Les périodes mamlouke et ottomane, du XIII^e au XVIII^e siècle, sont de ce point de vue richement documentées⁴²⁹,

428. M.H. Benkheira, 1997, p. 28.

429. On trouve de tels exemples commentés de *fatâwâ* ottomanes datant de la seconde partie du XVI^e siècle chez W.G. Andrews et M. Kalpaklı, 2005, pp. 274-288

particulièrement pour l’Égypte, mais la mention des châtiments infligés y est anecdotique⁴³⁰. Comme le souligne L. Peirce,

« Situer l’étude de la loi localement — partout où c’est possible en prenant des études de cas de procès légaux à un endroit particulier et à un moment particulier — est vital pour élargir notre compréhension de la législation islamique comme système vivant »⁴³¹.

La tâche du *faqîh*, le juriste, ne consiste pas à fonder la loi mais à la déduire, à reconstituer et interpréter la volonté divine en confrontant par sa réflexion (sens originel de *fiqh*, ultérieurement : jurisprudence) plusieurs sources : le Coran, dont les lectures autorisées se fixent définitivement au Xe siècle ; la *sunna*, ensemble des propos (*ḥadīth* pl. *ahādīth*) attribués au Prophète et à ses compagnons de la première génération, constitués en corpus au IXe siècle ; le consensus (des premières générations ou des juristes) ; le droit coutumier ; le raisonnement par analogie. La révélation divine est une source particulièrement problématique, dans la mesure où les mesures légales qui y sont édictées sont parfois contradictoires entre elles, et que leur conciliation avec les autres sources du droit est plus difficile encore.

La *sharī‘a* apparaît sous une forme écrite à la fin du VIIIe siècle - début du IXe, la *Risāla* d’al-Shāfi‘ī (m. 820) en étant la première systématisation — les historiens débattent sur sa nature de texte fondateur du droit ou d’aboutissement d’une tradition préalable. Le traditionniste Abū Hanīfa (m. 767), Mālik b. Anas (m. 795), al-Shāfi‘ī, Ibn Ḥanbal (m. 855) et Dawūd al-Zāhirī (m. 882) donneront leur noms à des écoles juridiques qui se développent à partir de leurs travaux — la dernière citée ne perdurant pas au-delà du siècle — et qui se reconnaissent mutuellement comme légitimes dans le cadre du sunnisme. Les Chiites imamites développeront eux aussi leur pensée juridique.

Le droit classe toute action humaine dans cinq catégories statutaires : obligatoire (*wājib*) ; recommandable (*mandūb*) ; permis (*mubāh*) ; blâmable (*makrūh*) ; interdit (*muharram*). Il stipule très clairement certains interdits sexuels (inceste, fornication, adultère, sodomie, inceste, bestialité, etc.), réservant l’essentiel de ses travaux et débats à la sexualité pénétrative. Des actes sexuels n’impliquant pas de pénétration vaginale ou anale (masturbation, coït intercrural, tribadisme), bien que condamnés, y sont plus rapidement traités ; la fellation est ignorée, aussi bien par les légistes que par les littérateurs, y compris dans la littérature érotique, sinon dans l’invective.

Certaines fautes majeures (*kabīra* pl. *kabā‘ir*) ont un châtiment mentionné par le Coran. Elles sont considérées comme une atteinte au droit de Dieu (*ḥaqq allah*) et leur rétribution entre dans la catégorie du *ḥadd*. Elle est déterminée par le Coran et/ou par la Tradition prophétique considérée comme authentique, selon des modalités diverses favorisées par telle ou telle école. Le meurtre, remarquablement, n’en fait pas partie, mais le *zinā*, terme qui désigne la pénétration vaginale illicite (donc fornication et adultère), l’accusation mensongère de *zinā* (*qadhf*), le vol, le brigandage, et la consommation de vin relèvent du *ḥadd*. Ces peines, punies de mort ou de châtiments inférieurs, ne peuvent donc souffrir de pardon ou d’accord à l’amiable une fois portées devant un tribunal. Les autres peines sont laissées à l’appréciation du Prince, représenté par le juge qu’il a nommé (*qādī*). C’est le terme *ta‘zīr* qui désigne ces peines discrétionnaires. En même temps, une grande répugnance à l’application des peines les plus sévères se traduit par l’apparition dans le recueil de traditions (*Sunan*) d’al Tirmidhī (m. 892) d’un *ḥadīth* qui revêtit une grande importance pour l’élaboration du droit, particulièrement chez les Hanéfites, dans une moindre mesure chez les Malikites et les

430. Voir Bernadette Martel-Thoumian, “Plaisirs illicites et châtiments dans les sources mamloukes”, *Annales Islamologiques* 39 (2005), pp. 275-323. Le chercheur est ici à la merci de l’intérêt du chroniqueur pour ces affaires et les différences entre Le Caire et Damas observées tiennent plus de la source que des cas jugés.

431. Leslie P. Peirce, “Le dilemme de Fatma. Crime sexuel et culture juridique dans une cour ottomane au début des temps modernes”, *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 2-1998, pp. 291-319, voir p. 293.

Shâfi'ites : «L'envoyé de Dieu dit : éloignez des Musulmans les châtiments de type ḥadd autant que vous le pourrez, et s'il est une échappatoire, relâchez [l'accusé], car il est préférable pour le guide de la communauté (*imâm*) de se tromper en pardonnant que de se tromper en châtier»⁴³².

On retrouvera ce propos ultérieurement agrémenté d'un terme technique anachroniquement placé dans la bouche du Prophète : «Eloignez les châtiments par les "ressemblances" autant que vous le pourrez» (*idra'û l-hudûd bil-shubuhât*)⁴³³. Ce concept désigne la fausse ressemblance entre un acte interdit et un acte licite, qu'il ait été accompli de bonne foi par le pécheur ignorant sa faute ou même en toute connaissance de cause (ainsi le fait d'avoir un rapport sexuel avec une esclave de son propre fils, ce qui est interdit mais non puni). Les Hanafites discuteront particulièrement ce concept reconnu par toutes les écoles. Certains d'entre eux reconnaissent la *shubhat al-'aqd* (doute sur le contrat), quand un mariage invalide est contracté (sans témoins par exemple) ce qui permet indirectement de ne pas punir la prostitution par le *ḥadd*. Même politique chez les Shâfi'ites qui, sans admettre le mariage temporaire (*mut'a*) des Shî'ites, ne le considèrent pas comme un crime de *zinâ* au nom de la *shubhat al-ṭarîq* (doute sur l'école)⁴³⁴. On peut se demander si les écoles qui refusent une large application du principe de «ressemblance» ne traduisent pas ainsi une tension entre les prétentions des juristes à définir les peines et une pratique souvent plus lénifiante de la part de l'autorité politique.

432. Al-Tirmidhî, *Sunan*, 1344.

433. D'abord chez le lexicographe Ibn al-Sikkî (m. 858), chez qui la formule apparaît lors de sa discussion du verbe *dara'a*, éloigner dans *Islâh al-mantiq* [alwaraq 48], reproduit dans Al-Khatîb al-Tabrîzî, *Tahdhîb islâh al-mantiq*, I, p. 386 ; puis chez le poète et calife d'un jour Ibn al-Mu'tazz (m. 908), *Ṭabaqât al-shu'arâ'*, akhbâr Ṣâlih b. 'Abd al-Quddûs, pp. 89-90 = [alwaraq 23] ; chez le juriste shâfi'ite al-Mâwardî (m.974), dans *Al-Aḥkâm al-sultâniyya*, p. 225 = [alwaraq 134] ; chez le juriste malikite al-Qurtubî (m.1172) dans son *Tafsîr*, sur le verset (28,54) *wa-yadra'ûna bil-hasanati l-sayyi'a* qui illustre pour lui le concept ; l'idée est violemment réfutée par l'Andalou Ibn Ḥazm (m. 1064), représentant de l'école zâhirite, dans son traité *Al-Muḥallâ*, XI, pp.153-56 = [alwaraq 2078 et sqq].

434. Voir E.K. Rowson, "Shubha", *EI2*.

2-1 Plaisirs licites d'ici-bas : mariage, polygamie, concubinage

Mariage contre célibat

Les sociétés musulmanes contemporaines apparaissent comme des mondes dans lesquels le célibat n'est pas un choix de vie légitime. La pression sociale y pousse hommes comme femmes au mariage. Les jeunes filles internalisent cette pression et cherchent à trouver un époux avant l'âge fatidique des trente ans où leur attractivité baisse et les chances d'union se font plus minces⁴³⁵. Le célibat de fait des hommes de la classe moyenne, parfois jusqu'à un âge avancé, est perçu à tort ou à raison comme une conséquence des crises économiques, des frais liés au mariage, et est donc (selon le discours dominant) subi comme un désagrément et non vécu comme un désir d'indépendance. La définition du mariage comme « moitié de la religion » est un propos courant, qui ajoute à la pression du milieu, commune aux musulmans et aux chrétiens vivant dans les pays arabes modernes, la pression de la foi. Le discours millénaire toujours tenu par les théologiens d'aujourd'hui sur la nécessité du mariage vient donc consolider des conceptions solidement ancrées dans les moeurs et des représentations dominantes. Seule une grande force de caractère, une indépendance financière et/ou l'affirmation d'un mode de vie « occidentalisé » permet de refuser le modèle du mariage légal, et les cas d'union libre ou de célibat endurci demeurent exceptionnels. S'agit-il là de conservatisme ou d'une évolution parvenue à son terme, masquant la présence d'une culture du célibat qui aurait existé en terre d'Islam ? L'apologie du mariage dans la littérature juridique médiévale est-elle destinée à expliquer un état de fait, accepté par tous, ou vise-t-elle à convaincre, dans une optique polémique, les esprits réticents ? Dans quelle mesure l'exaltation de l'homosocialité qui caractérise l'ère mamlouke et ottomane, discours qui, sur un ton souvent misogyne, décrit la femme comme un mal nécessaire pour la seule conservation de l'espèce, aurait-elle pu déboucher sur un espace légitime de célibat ? Il n'est pas possible de trancher sur ces questions, et on se contentera d'esquisser des pistes de recherche, en examinant les propos des théologiens sur le célibat et leur argumentaire en faveur du mariage.

Le discours sur le coït légal tenu par le hanbalite Ibn Qayyim al-Jawziyya (m. 1350), qui inclut un argumentaire « médical » islamisé, résume la perspective islamique classique sur l'utilité de la copulation humaine, dont le cadre légal est le *nikâh*, le mariage. Le coït a pour ce théologien trois fonctions :

« La première est la reproduction et la préservation de l'espèce humaine, jusqu'à ce que s'accomplisse le plan prévu par Dieu pour ce monde ; la seconde est l'évacuation des eaux dont la conservation et la congestion nuit au corps ; la troisième est la satisfaction du désir, l'accession au plaisir et la jouissance de la grâce, et cette troisième est la seule des trois qui se retrouve au Paradis, où il n'y a plus ni reproduction, ni congestion qui demanderait éjaculation »⁴³⁶.

Le désir sexuel est, expliquait Ghazâlî trois siècles plus tôt, créé pour amener « l'étalon » à évacuer sa semence et amener la femelle à rendre possible la fécondation ; c'est là une grâce de Dieu qui facilite ainsi la reproduction de l'espèce par voie du plaisir de la copulation, tout comme l'oiseau est mené au filet par le désir de picorer une graine⁴³⁷.

Ghazâlî cite quantité de traditions incitant au mariage et en expose longuement les bienfaits, insistant

435. A titre d'exemple, en Egypte (2003), 10% des filles de 15 à 19 ans sont mariées, et 52% des filles de 20 à 24 ans. Par contraste, en Tunisie (2001), 1% des filles de 15 à 19 ans sont mariées, et 15% des filles de 20 à 24 ans. Les chiffres de la Libye sont comparables à ceux de la Tunisie. Voir Hoda Rashad, Maged Osman, Farzaneh Roudi-Fahimi, *Marriage in the Arab World*, Population Reference Bureau, Washington, 2005 (http://www.prb.org/pdf05/MarriageInArabWorld_Eng.pdf).

436. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Fî l-'ishq wa-l-bâh*, édité dans *Al-jins 'ind al-'Arab I*, Cologne, Al-Kamel Verlag, 1997, p. 9. Il ne s'agit pas là d'une perspective strictement masculine, la femme étant supposée avoir une éjaculation.

437. *Ihyâ'*, II, 24.

sur le modèle des prophètes anciens, du Prophète de l'islam et des compagnons. Le plaisir dans l'union charnelle ne saurait être ramené à un plaisir méprisable du monde d'ici-bas :

« 'Alî, le plus ascète parmi les compagnons de l'Envoyé de Dieu avait quatre épouses et dix-sept esclaves ; le mariage est une coutume ancienne et une qualité morale associée aux prophètes »⁴³⁸.

Outre la nécessité procréatrice et l'utilité d'avoir des enfants, qui prient pour le salut de leurs parents, le mariage est aussi saisi comme une protection contre l'éventuelle contravention des édits divins :

« Il permet de se prémunir de Satan, de briser le désir, de repousser les pièges de l'appétence, de baisser le regard [face à la tentation], de sauvegarder ses organes sexuels (*farj*), et c'est ce qu'indique l'Envoyé de Dieu en disant "quiconque se marie sauvegarde (*hasana*) la moitié de sa religion, et qu'il craigne Dieu pour l'autre partie" »⁴³⁹.

L'expression « compléter sa religion » utilisée comme métaphore du mariage est d'ailleurs courante dans nombre de dialectes arabes.

Troisième utilité du *nikâh* pour Ghazâlî : il divertit l'âme et lui offre une agréable compagnie. Le regard, le jeu sont autant d'éléments qui renforcent le cœur en le disposant à l'adoration, car l'âme se lasse rapidement et est rétive à la vérité ; les jouissances lui redonnent vigueur, et la compagnie des femmes éloigne la mélancolie⁴⁴⁰. Ghazâlî incorpore à son argumentaire pro-mariage une division genrée des rôles dans le couple, comme quatrième incitation à l'union matrimoniale : elle libère le cœur de l'économie domestique, des soucis de la cuisine, du balayage, du nettoyage, car

« sans le désir du coït, l'homme ne pourrait vivre seul en sa demeure ; en s'acquittant de tous les travaux ménagers, il perdrait ainsi la plus grande partie de son temps et ne pourrait se consacrer au savoir et au travail ; l'épouse pieuse qui prend soin du foyer aide aussi en ce sens à l'accomplissement de la religion »⁴⁴¹.

Seuls trois inconvénients au mariage sont envisagés par ce théologien du XI^e siècle : le plus important est l'incapacité de contracter une union licite, « ce qui n'est pas à la portée de tout le monde, particulièrement à notre époque troublée, où le mariage peut amener à rechercher des voies illicites d'étendre ses revenus ». Suivant les mauvais conseils de son épouse (ainsi assimilée à Eve tentatrice), l'homme peut être porté au péché. Cette conception, exprimée par Ghazâlî et l'ensemble des théologiens, selon laquelle le soutien de famille incombe exclusivement et intégralement au patriarche, tandis que femme et enfants sont nominalement irresponsables de leur propre entretien, nous semble dépasser une simple caractérisation de la pensée des clercs et s'être historiquement inscrite de façon profonde dans une vision de la famille partagée par de nombreuses cultures musulmanes.

Le second inconvénient du mariage est l'éventuelle incapacité à garantir aux femmes leur droit et à « souffrir leurs mœurs ». Il incombe au mari de protéger l'épouse des feux de l'enfer comme il s'en garde lui-même, et c'est là dure besogne. Le troisième éventuel empêchement au mariage est le sentiment que femme et enfants détournent de l'adoration divine et ramènent au monde inférieur (*dunyâ*). Se complaire dans les plaisirs physiques, fussent-ils licites, ne laisse plus de temps pour réfléchir à l'au-delà. Mais l'examen équilibré des arguments pour et contre le mariage amène à préférer l'union, et à allier piété et sexualité :

« Gagner sa vie de façon licite, prendre soin de sa famille, assurer sa descendance et faire preuve de patience devant les mœurs des femmes sont des pratiques culturelles (*'ibâdât*)

438. *op. cit.* p. 23.

439. *op. cit.* p. 27.

440. *op. cit.* p. 30.

441. *op. cit.* p. 31.

dont le mérite n'est en rien inférieur aux pratiques surrogatoires (*nawâfil*)⁴⁴² ».

Si les théologiens et juristes ont ainsi besoin de défendre la nécessité du mariage — leur public n'est pas nécessairement conquis d'avance, leurs ouvrages étant enseignés dans le cadre de l'institution religieuse et étant lus en dehors du seul cercle des théologiens déjà installés et mariés — c'est sans doute parce qu'il a existé à diverses époques de larges communautés de jeunes gens n'ayant pas contracté mariage jusqu'à un âge avancé, et qui posaient problème à la communauté par leurs attitudes disruptives.

La présence d'hommes célibataires dans les sociétés musulmanes pourrait être la conséquence d'un déséquilibre provoqué par la polygamie des autres, mais ce problème est a priori résolu par l'importation ou la capture d'esclaves de sexe féminin. Plusieurs phénomènes expliquent cette présence d'hommes sans compagnes dans les sociétés médiévales et modernes : les groupes de jeunes hommes turbulents, apparaissant sous différentes formes : *'ayyârûn* ou *shuffâr* de l'Irak 'abbasside, *fityân* de l'Est islamique⁴⁴³, *levend-s* en Turquie ottomane jusqu'au XVIIIe siècle⁴⁴⁴, *fetewwât* de l'Égypte du XIXe siècle ; la soldatesque, les mamelouks, en Orient comme dans les régences barbaresques au Maghreb, qui évoluent dans un monde exclusivement homosocial ; mais surtout, un célibat théorisé comme option légitime dans certains cercles mystiques. Ghazâlî prend longuement en considération les arguments pour et contre le mariage, et admet comme à contre-cœur la légitimité du célibat pour qui craint d'être amené à la transgression par le mariage, parce qu'il lui faut, en tant que penseur orienté vers la mystique, et produisant son discours à une époque où se confirme la diffusion du soufisme, réfuter sans la condamner trop vigoureusement la position opposée au mariage qui est adoptée dans l'est de l'Empire par une partie du confrérisme et par les ordres ascétiques comme la *karrâmiyya*⁴⁴⁵ ou les groupes antinomiques comme la *malâmatiyya*⁴⁴⁶. Remarquons qu'Ibn Ḥazm loue le célibat d'un de ses amis les plus proches, Abû 'Alî, qui n'eut jamais de femme et paraît néanmoins aux yeux de ce théologien zâhirite un modèle de piété et d'ascétisme (à moins que la rédaction du *Tawq al-ḥamâma* soit antérieure à sa conversion à cette école)⁴⁴⁷.

Un siècle après Ghazâlî, le baghdadien Shihâb al-Dîn 'Umar al-Suhrawardî (m. 1234), théoricien du rapprochement entre soufisme et pouvoir caliphal et auteur d'un « manuel » de soufisme qui devait avoir une portée considérable, reprend une partie des arguments de son prédécesseur dans le chapitre qu'il consacre à l'épineuse question du mariage ou du célibat chez le soufi. Il s'abstient de conclure dans un sens ou dans l'autre, tout en présentant le célibat (*tajarrud*) comme un idéal de l'élite des mystiques. Le disciple ne doit aucunement se hâter au mariage et apprendre à discipliner ses passions: « Le bon usage (*adab*) de l'apprenant dans son célibat consiste à ne pas laisser l'idée des femmes prendre le dessus de son for intérieur. Chaque fois qu'il est assailli par le désir, il doit fuir vers Dieu et s'en remettre à lui »⁴⁴⁸.

Il est probable que les cheikhs des confréries étaient des hommes mariés, mais que les disciples (*murîd-s*) retardaient le moment de l'union. L'institution du *ribât* (ou *khânqâh*, *takiyya*), dans le sens

442. *op. cit.*, p. 35.

443. Voir Claude Cahen, "futuwwa", *EI2*.

444. Voir W.G. Andrews et M. Kalpaklı, *op. cit.*, et J.H. Kramers, "lewend", *EI2*.

445. Mouvement piétiste et ascétique fondé par Abû 'Abdallâh b. Karrâm (m. 869) qui se maintient dans l'est jusqu'aux invasions mongoles.

446. Mouvement populaire, dont la fondation est attribuée à Ḥamdûn al-Qaṣṣâr (m. 885) mais qui réintègre des pratiques antinomiques plus anciennes.

447. Ibn Ḥazm, *Tawq al-ḥamâma*, Alger, Mufam, 1988, p. 187 (*bâb qubḥ al-ma'siya*).

448. 'Umar al-Suhrawardî, *Kitâb 'awârif al-ma'ârif*, suite à *Iḥyâ' 'ulûm al-dîn*, Dâr al-Ma'ârif, Beyrouth, p. 105.

de résidence urbaine des soufis, et qui se développe à partir de l'époque seljûqide (XI^e siècle)⁴⁴⁹ à l'est de l'empire et jusqu'en Egypte est mal connue sur le plan de ses règles de vie. Il s'agit de lieux clos permettant aux soufis itinérants de trouver une hostellerie. Mais si ces lieux ont parfois été qualifiés de « couvents », cela signifie-t-il que des célibataires y vivaient en communauté ? Dans la mesure où il s'agit de lieux sans mixité, il est vraisemblable que de telles institutions aient existé.

Il demeure que la présence d'hommes sans épouses ni concubines était considérée comme disruptive et potentiellement dangereuse pour les sociétés musulmanes, et en premier lieu pour la sécurité des femmes et jeunes filles. L'installation des célibataires a pu être proscrite dans certains quartiers des villes : ainsi, lorsque le voyageur anglais E. Lane réside dans les années 1820 au sein d'un quartier cairote où habitent des *sharîf*-s (descendants du Prophète), ce n'est pas en tant qu'étranger chrétien qu'on le presse de quitter son logis et qu'on lui rembourse son avance, mais parce qu'il se refuse à acheter une esclave, ce qui le laverait de l'opprobre attachée à sa condition. Les célibataires sont supposés loger dans une *wikâla* (complexe commercial et hôtellerie) s'ils n'ont pas de proches chez qui résider⁴⁵⁰.

La défense du célibat est demeurée un discours très minoritaire et ne correspond qu'à un moment de la mouvance confrérique soufie, sans doute proche de sa naissance (à partir du XII^e siècle), ce qui explique l'originale prise en compte par Ghazâlî de la défense de la chasteté. Il est vraisemblable aussi, en dehors d'une théorisation du célibat, que la « société d'homme », teintée d'homoérotisme, qui caractérise l'époque mamelouk et ottomane (encore qu'il faille élaborer une périodisation plus fine au sein de cet ensemble), ou bien l'ère de la Course à Alger ou Tunis, ait permis l'institutionnalisation d'un « célibat des guerriers » et des hommes virils ; mais la société civile, celle des marchands, celle des paysans, celle des producteurs de biens, est liée par d'autres impératifs, essentiellement celui de la conservation et transmission du patrimoine. Cette société-là demeure attachée au mariage, reçoit en cela l'appui du discours religieux, et assoit l'idéologie aujourd'hui dominante.

Le nikâh et la répudiation : pistes anthropologiques

Le mariage légal (*nikâh*) est une institution particulièrement bien étudiée sur le plan légal, social, ethnographique et anthropologique⁴⁵¹. La terrible formulation de Ghazâlî en introduction de son chapitre sur les droits de l'époux et selon laquelle il est « une sorte d'esclavage » ne saurait résumer ce que représente l'union légale dans les cultures musulmanes. La définition de G.-H. Bousquet demeure l'un des plus synthétiques, en ce qu'elle en résume les aspects légal et symbolique : « c'est un contrat synallagmatique⁴⁵² [...] qui n'est pas un sacrement [...] C'est avant tout le moyen de lever religieusement le tabou dont sont frappées les relations sexuelles »⁴⁵³.

On ne peut toutefois que noter une contradiction partielle dans cette affirmation : si on définit *a minima* le sacrement comme un rite revêtant une dimension sacrée, on ne voit pas dès lors comment le lever du tabou religieux de la sexualité ne serait pas un « sacrement ». Ce n'est que dans l'acception

449. Voir Jacqueline Chabbi, « Ribât », *EI2*.

450. Lane, *op. cit.* pp. 159-60.

451. Voir particulièrement sur le premier point J. Schacht, « Nikâh », *EI2* ainsi que G.-H. Bousquet, 1966, pp. 101-185 ; sur le second et le troisième, voir W. Heffening, « "Urs », *EI2*, avec une remarquable bibliographie. Ainsi que le note le rédacteur, l'information sur les noces en milieu musulman entre la période fondatrice et l'époque contemporaine est très redevable aux récits de voyageurs et demeure spéculative ; sur le dernier point, voir A. Bouhdiba, 1975, pp. 109-124, et plus récemment M.H. Benkheira, 1997, pp. 309-313.

452. Convention par laquelle les parties s'obligent réciproquement l'une envers l'autre.

453. Bousquet, 1966, p. 110.

chrétienne du terme, où ce rite est symbole de l'alliance entre Dieu et l'homme, que le mariage musulman n'est pas de l'ordre du sacrement, bien que le mariage soit « moitié de la religion » ; du reste, l'Islam dans cette optique ne connaîtrait aucun sacrement. A. Bouhdiba reprend Bousquet sur ce point en affirmant « Aussi le *nikâh* est-il un véritable sacrement [...] Il n'est certes pas éternel ni absolu. Il n'en est pas moins un acte de foi en soi, en autrui, mais d'abord en Dieu »⁴⁵⁴. La double nature contractuelle et sacrée du mariage est illustrée dans la pratique par la dissociation courante entre ces deux aspects, du fait d'un décalage temporel parfois important entre la conclusion du contrat (en arabe *'aqd al-qirân*)⁴⁵⁵ et la consommation du mariage. Ainsi, la pratique sociale traditionnelle des classes moyennes et supérieures prévoit quelques jours entre les deux parties du mariage, mais des délais bien plus longs peuvent être observés, du fait par exemple du trop jeune âge de la mariée, ou dans la vie moderne suite à des obstacles économiques ou à la recherche d'un logement. La consommation avant la noce n'est pas condamnable au regard de la loi divine, mais inacceptable socialement. Il n'y a aucune cérémonie associée à la seule conclusion du contrat, et la célébration publique du mariage a pour fonction d'annoncer l'imminence de sa consommation.

M. Benkheira reprend et développe la notion de « lever du tabou » exprimée par Bousquet afin de définir le mariage du point de vue anthropologique : partant de la division du monde entre hommes et femmes, supposant séparation et distinction, il montre que le franchissement de la limite n'est acceptable qu'à la condition de ritualiser cette transgression, et que le mariage a dès lors pour fonction de réunir ce qui est séparé. Le mariage lève, ou plutôt « défait le noeud » (*hall*) du prohibé (*ḥarâm*). Rendant la femme licite pour un homme, le *nikâh* la soustrait dans le même temps des femmes épousables, et la rend de ce fait illicite pour les autres hommes. On verra que le corollaire de cette analyse est que le *zinâ*, l'adultère/fornication, peut être analysé comme une transgression non ritualisée et sauvage de cette séparation des sexes, un crime contre la syntaxe du rite⁴⁵⁶. Il faudrait ajouter à l'analyse de M. Benkheira que le mariage n'est donc logiquement l'objet d'une large célébration, d'un rite public festif, que quand il marque l'entrée dans l'*iḥṣân*, c'est à dire la condition de « protection » vis-à-vis de la transgression illicite de la séparation des sexes.

Le statut de *muḥṣan*, théorisé par le *fiqh* à partir de la génération de Mâlik b. Anas (m.796), est lié à trois conditions : être de religion musulmane, être libre, et il est définitivement acquis par l'homme ou la femme par le biais de l'expérience du coït légal, à partir du moment où il a une fois dans sa vie contracté et consommé un mariage licite. Une esclave ne peut donc être *muḥṣana* — et à ce titre n'est pas aussi responsable devant la transgression qu'une épouse. La seule union susceptible d'être vraiment fêtée est donc celle de deux vierges libres ou celle d'un homme avec une femme libre et vierge — le cas plus rare de l'union d'un homme vierge avec une femme *muḥṣana* ne semble pas être occasion d'aussi grandes festivités. Tout autre type de mariage se limite dès lors à l'aspect contractuel et perd sa dimension sacrée, et un simple banquet accompagne le remariage d'une femme — à moins qu'il s'agisse d'une femme de haute naissance réclamant toute la pompe due à son rang.

Le *fiqh* ne se limite pas à définir les conditions de licéité du mariage mais insiste également sur cet aspect social de la noce, qui doit être publique, au point que la validité du mariage chez les mâlikites est justement liée à la publicité. En découlent de nombreuses recommandations sur le banquet (*walîma*) qui doit accompagner la noce, l'ouverture de la demeure aux invités, la musique qui peut être jouée, les chants qui doivent accompagner la procession, la licéité de distribuer des amandes et des

454. Bouhdiba, 1975, p. 122.

455. Chaque dialecte arabe désigne ce contrat d'un terme particulier, comme *katb al-kitâb* en Egypte ou *ktîbât ṣ-ṣdâq* en Tunisie, etc. L'idée d'écriture contenue dans ces formules n'implique pas toujours un acte effectivement écrit.

456. Voir Benkheira, 1997, pp. 311-313.

sucreries, toutes dispositions qui expriment une forte imbrication du sacré et du profane. Il ne s'agit pas là simplement de la tendance générale du *fiqh* à régenter, à mettre en loi et disposition chaque aspect du quotidien, mais de sacraliser chaque geste du rite parce qu'il est précisément le rite de protection contre l'odieuse transgression sauvage de la ségrégation des genres. Les coutumes de la noce sont extrêmement variables à la fois dans le temps, d'une région à l'autre, et selon les milieux (différences sociales entre citadins, mais aussi usages particuliers des paysans et des nomades, dont les cérémonies apparaissent plus simples qu'en ville). Dans le cas des mariages princiers, la recherche de la pompe est manifeste et les dépenses considérables.

La ressemblance entre noces chrétiennes et musulmanes doit être analysée sous la double perspective de l'inclusion aux rituels musulmans de pratiques antérieures des régions islamisées lors de la conquête, ainsi que l'imitation par les communautés dominées de pratiques valorisantes. En confrontant une vaste documentation empruntant entre autres aux cycles baghdadien ('abbasside) et cairote (mamelouk) des *Mille et une nuits*, à la chronique de Léon l'Africain (Fès au XVe siècle), aux études de Lane sur l'Égypte du XIXe siècle, aux consuls de France dans les Régences de Tunis et d'Alger, de Hurgronje sur la Mecque dans les années 1890, W. Heffening⁴⁵⁷ montre la présence de nombreux traits communs dans les usages de noce à travers le monde islamique dans la période pré-moderne : de façon générale, et avec des nuances nombreuses, elle se déroule sur plusieurs jours, au cours desquels la famille de la mariée offre un ou plusieurs banquets. La veille de la consommation, la mariée va au bain accompagnée de ses amies et suivantes, tandis que souvent le marié fait de même, elle est préparée et richement costumée, et le dernier jour se tient la procession nuptiale proprement dite (*zaffa* en arabe), la vierge quittant la demeure de ses parents pour entrer dans celle de son époux, étant nécessairement portée dans une litière ou montée sur un chameau ou un cheval sur la distance, et suivie par son trousseau.

Le beau récit de Lane sur les mariages de la classe aisée au Caire vers 1830⁴⁵⁸ décrit la « *zaffa* (procession) du bain » où la mariée est promenée sur un palanquin porté par quatre hommes et recouvert de tissu rose et jaune, tandis qu'elle est dissimulée par un châle en cachemire rouge vif. Suit la « nuit du henné » où les femmes décorent mains et pieds de la jeune fille, et le jour de « l'entrée » (*dukhla*), au double sens de l'entrée de la femme dans la demeure de son mari et de la première pénétration sexuelle. Le voyageur évoque les baladins qui précèdent le cortège nuptial, la *zaffa* du jeune homme lui aussi vêtu de rouge, entouré de bougies au retour de son bain, l'usage qui veut que l'homme vierge soit poussé par ses amis dans la chambre nuptiale et fasse montre d'autant de timidité que la jeune fille, qui à son tour exige rituellement un présent sous forme d'argent pour retirer son voile de visage, et doit feindre une forte résistance au dévoilement. Scène magnifique où des siècles de symboles accumulés, exprimés par les couleurs, les formules, les gestes, vivent leurs derniers moments avant le déferlement de la modernité.

Les chansons d'almées enregistrées au tout début du XXe siècle font un écho tardif à la coutume du cadeau exigé : les personnages de jeune mariée interprétés par les chanteuses exigent paiement en cadeaux pour chaque partie du corps découverte, dans une gradation érotique partant du visage jusqu'au nombril, puis au sexe⁴⁵⁹. Le geste de se faire payer pour se découvrir a pour fonction de rappeler aux deux époux que l'entretien de la femme incombe totalement au mari, et qu'elle ne lui doit plaisir qu'en échange de sa protection, sans quoi elle se refusera à lui. Peut-être s'agit-il au XIXe siècle d'un souvenir du *ḥaqq al-firâsh*, le « droit du lit » que les femmes du XIVe siècle faisaient payer

457. “urs”, *EI2*, *op. cit.*

458. Lane, *op. cit.* pp. 166-174.

459. Voir F. Lagrange, 2001 et 2007.

à leur mari, au grand scandale du juriste Ibn al-Ḥâjj⁴⁶⁰.

Les trilles de joie des femmes résonnent quand le mari ressort de la chambre nuptiale, et descend du premier étage réservé aux femmes pour rejoindre ses amis au rez-de-chaussée ouvert sur la rue, espace masculin. Lane ne mentionne pas l'exhibition d'un linge ou d'un mouchoir taché du sang de la défloration dans les classes moyennes et supérieures citadines, mais la signale comme usage chez les pauvres ou les paysans. Dans d'autres aires géographiques, l'exhibition du sang est demeurée courante jusqu'à une époque proche, fût-il un « sang menteur » comme dans des récits des *Mille et une nuits*. L'exhibition remplit alors une triple fonction : preuve de la virginité de la fille, de la capacité virile de l'homme, et signification de l'entrée du couple dans le domaine de l'*iḥṣân*.

L'autobiographie du romancier Tawfîq al-Ḥakîm montre combien la procession nuptiale égyptienne était indice de statut social et la monture empruntée significative. Son récit permet, en dépit de son caractère tardif (la scène se passe vers 1900), d'en préciser la portée : l'oncle du narrateur, trentenaire, désire faire un riche mariage et épouse ainsi une divorcée d'une cinquantaine d'année décrite comme appartenant à la classe des « esclaves blanches turques » — comprendre concubine de harem ottoman, probablement d'origine grecque, élevée en milieu turcophone. Une ancienne esclave « turque » est manifestement dans la société égyptienne du tournant du siècle d'origine plus prestigieuse qu'un notable de province, et la dame exige donc pour sa noce des almées du Caire, dépêchées exprès à Damanhûr, une voiture spécialement aménagée dans le train l'amenant d'une bourgade voisine, et de la musique militaire pour accompagner le fiacre décoré de fleurs qui la mène de la gare à la maison de son jeune époux. Or, personne n'avait pensé à de tels frais, car « la mariée n'était plus toute jeune et avait déjà été mariée plus d'une fois »⁴⁶¹.

Choix et amour dans le mariage

L'initiative du mariage est clairement le fait de l'homme, et la femme est sans doute « objet du contrat et non sujet contractant »⁴⁶² dans la plupart des cas, bien qu'il faille distinguer la situation de la mineure, de la vierge, et de la veuve ou divorcée, dont la capacité à l'autogestion est plus importante. Cela n'empêche point que les marieuses, dont la profession est attestée sous divers noms en différents lieux et époques, aient pour fonction de vanter les charmes des jeunes filles auprès des familles tout comme ceux des jeunes gens auprès des vierges à marier, afin de s'assurer de leur consentement. Lane présente un tableau comique du discours qu'elles tiennent au Caire vers 1830 :

« Elle dira d'un jeune homme très ordinaire, n'ayant pour ainsi dire aucune propriété et dont elle ignore tout des dispositions : “Ma fille, celui qui souhaite t'épouser est jeune, gracieux, élégant, imberbe, a beaucoup d'argent, s'habille avec recherche, aime agir avec délicatesse, mais ne peut apprécier tout ce luxe tout seul. Il te veut comme compagne, et il t'offrira tout ce que l'argent peut procurer. C'est un homme casanier, il passera tout son temps avec toi, à te caresser et te cajoler ».

Derrière l'aspect plaisant de ce portrait idéal pointent des éléments importants : le désir de maintenir l'homme dans l'espace privé, de limiter ses échappées à l'extérieur, inconnu, où d'autres femmes, d'autres hommes, d'autres tentations existent ; le droit aux caresses, aux soins, mais aussi, c'est clairement sous-entendu, au plaisir sexuel. L'idée que l'homme doit satisfaire la femme n'est pas seulement un topos du discours masculin, où l'on joue à se faire peur en dépeignant une femme par essence insatiable, mais aussi un propos autorisé, que la marieuse peut tenir à la vierge. Enfin, un idéal érotique étonnamment proche de l'idéal androgyne ou homoérotique des hommes : l'imberbe, le

460. Voir Huda Lutfi, 1991, *op.cit.*, p. 108.

461. Tawfîq al-Ḥakîm, *Sijn al-'umr*, Le Caire, Maktabat Miṣr, 1964, pp. 82-84.

462. Viviane Liati, *De l'usage du Coran*, Paris, Mille et une nuits, 2004, p. 237.

presque-homme. Lane n'est pas la seule source dévoilant cette attirance féminine pour l'*amrad*, pour ce même objet que convoitent les hommes adultes : la controverse entre femmes sur les mérites respectifs des imberbes et des hommes barbus est un topos de l'érotologie ; on en donnera un exemple entre mille tiré du *Guide des esprits éclairés dans la fréquentation de l'aimé*⁴⁶³ d'Ibn Falîta, qui fait ainsi argumenter une femme voulant faire revenir une lesbienne dans le droit chemin de la soumission au phallus :

«Je te présenterai un garçon (*ghulâm*) au maintien séduisant, au sourire enjôleur, aux paupières ensorcelantes, aux talents envoûtants qui font se pâmer toutes les âmes ; il a des tempes pareilles à celles d'une jeune mariée, sa joue est aussi douce que la tienne, et sa taille plus gracile que la tienne»⁴⁶⁴.

Ce n'est pas seulement parce que le destinataire de cette réclame est une amatrice de jeunes filles que le retour au mâle se fait par le biais d'un imberbe, mais parce qu'il représente un idéal érotique si ancré dans le discours culturel que le modèle érotique de l'homme mûr est secondaire, voire permet dans la littérature érotique de rassurer le lectorat-cible de ces ouvrages. On note d'ailleurs que la défense de l'homme viril est liée à sa force copulatrice, et aucunement à quelque beauté qu'on lui trouverait.

Le mariage n'est pas affaire de passion, d'amour ou d'inclinaison personnelle, pour les hommes comme pour les femmes. Il est avant tout protection, devoir, et assurance contre les vicissitudes du sort. La littérature est un bon indice de cette dissociation sociale entre l'institution du mariage et l'amour. Qu'on ne se méprenne pas: il ne s'agit pas de dire ici que l'amour conjugal est exceptionnel dans le cadre musulman, ce qui serait absurde et infondé, mais de dire que cet amour-là n'est pas objet d'exaltation, qu'il n'est pas représenté dans le discours en norme idéale, du moins avant le XXe siècle, et qu'il demeure du domaine du privé : l'épouse libre et légitime est protégée de toute atteinte à sa réputation, même de la révélation du sentiment amoureux que son mari est susceptible de lui vouer ; du reste, même dans la représentation moderne, le mariage d'amour ne triomphe que superficiellement de la règle patriarcale, et n'a de sens que quand il coïncide en réalité avec elle⁴⁶⁵.

La passion (*'ishq*) ressentie par les poètes élégiaques du Hijâz au VIIe siècle est tournée vers une femme inaccessible, mariée à un autre homme, qui n'entretient pas une relation de ce type avec son époux ; c'est le statut d'aristocrate inaccessible qui enflamme l'amour de 'Umar b. Abî Rabî'a. En poésie 'abbâsside, l'objet du transport est une esclave, une chanteuse, un adolescent, une princesse, un eunuque, mais le mariage n'est jamais conclusion de cette passion, et elle n'est pas dirigée vers l'épouse, secrète et invisible, exclue du champ littéraire. L'amour conjugal est parfois occasion de récits anecdotiques qui soulignent son caractère exceptionnel, ainsi ce récit chez Tanûkhî (m. 994) :

«Îsâ b. Mûsâ aimait passionnément sa femme [on notera qu'elle n'est pas nommée, contrairement aux esclaves ou concubines] et lui dit un jour : puisses-tu être répudiée si tu n'es pas plus belle que la lune ! Elle se leva alors et se dissimula derrière un voile en lui disant : "tu m'as répudiée". Il passa une nuit horrible et alla le lendemain auprès du calife al-Manşûr pour l'informer de l'affaire : "Ô Commandeur des Croyants, si cette répudiation est confirmée, j'en périrai de tristesse, car la mort m'est préférable que la vie sans elle" [...] Le calife convoqua les juristes, et demanda leur avis. Chacun confirma que

463. Aḥmad b. Muḥammad b. 'Alî [Ibn Falîta] al-Yamanî, *Rushd al-labîb ilâ mu'âsharat al-ḥabîb*, Al-Mâya (Libye), Tâla, 2006. Cette édition, très fautive et sans mention de l'éditeur du manuscrit, est peut-être une copie de l'éd. Mohamed Zouher Djabri, diss. Erlangen-Nürnberg 1968 que nous n'avons pu consulter.

464. *op. cit.* p. 129.

465. Voir à ce propos les analyses de scénarios du cinéma populaire égyptien par Walter Armbrust, "Transgressing Patriarchy: Sex and Marriage in Egyptian Film" *Middle East Report (MERIP)* 206 (Spring), 1998, pp. 29-31 et "Long Live Patriarchy: Love in the Time of Abd al-Wahhab", *Egypt Inter-war Conference*, Oxford, January 2007.

la séparation était définitive, sauf un hanéfite qui se taisait. Quand on lui demanda de s'exprimer, il récita : [...] "Nous avons créé l'Homme sous la forme la plus parfaite"⁴⁶⁶ : ainsi donc, rien n'est plus beau que l'Homme [et tu n'as point menti en affirmant qu'elle était plus belle que la lune]. Le calife dit alors à 'Isâ b. Mûsâ : "Dieu t'a délivré de ton épreuve, reprend ton épouse"⁴⁶⁷.

Le poète Dîk al-Jinn (m. vers 851), quant à lui, tua sa femme Ward qu'il pensait infidèle. Puis, s'apercevant de sa méprise, il lui affirma son amour, démonstration d'affection quelque peu tardive et transgression des normes littéraires qui n'est justifiée que par un regret exceptionnel⁴⁶⁸. Notons d'ailleurs que cette femme, Ward, avait été épousée par amour : c'était une esclave chrétienne qu'il avait convaincue de se convertir, afin de pouvoir l'épouser en femme libre ; le mariage d'amour existe, mais sans doute n'est-il pas, en ce cas, la première union d'un homme, et on sait dans ce récit qu'il va à l'encontre des usages, d'où les calomnies dont sa femme est victime.

Les traités classiques sur l'amour, significativement, ne mentionnent pas les épouses, et les scripts amoureux décrits par Andrews et Kalpaklı pour l'Empire ottoman du XVe au XVIIIe n'impliquent jamais le mariage.

Les épouses compréhensives sont même censées aider leurs maris dans leurs caprices amoureux : « [Le calife] al-Rashîd était un jour assis chez [son épouse] Zubayda, entouré de ses servantes. Il en vit une qui se tenait devant elle, et il lui demanda un baiser, mais elle l'en dissuada, de ses lèvres. Il demanda de l'encre et un parchemin, et composa ce vers sur le billet : "Au loin je lui ai lancé un baiser / Et de ses lèvres il me fait renoncer". Il lui tendit alors le billet, sur lequel elle écrivit à son tour : "Et à peine ai-je ma place quittée / qu'aussitôt il s'y est précipité". Le calife la demanda alors en présent à Zubayda, qui s'exécuta. Il s'en alla avec son présent et s'isola avec elle une semaine entière, au point qu'on le recherchait partout, et Zubayda lui fit porter ce message rimé : "Un amant s'est éprit de sa maîtresse / Leurs deux coeurs n'en font plus qu'un C'est ainsi que doit être amour : âmes / unies et souffles confondus" ».

La complicité de Zubayda dans la satisfaction des désirs de son mari, allant jusqu'à la composition de vers qu'on aimerait ironiques, fait de la puissante et respectée mère d'al-Amîn un modèle d'épouse sacrifiant son amour-propre pour le Prince esclave de ses passions. De fait, le reproche souvent fait aux femmes en mariage est leur jalousie, entre co-épouses, ou entre épouses et concubines, condamnable *ghayra min* (jalousie vis-a-vis d'une autre) et non l'admirable et virile *ghayra 'ala* (jalousie d'honneur).

L'expression d'un amour intense pour son épouse fait office d'exception, et ne s'exprime guère que dans l'élégie funèbre — pleurer les femmes est difficile, théorise le poéticien Ibn Rashîq, en raison de la rareté des épithètes que l'on peut leur accorder. Composer le thrène d'une femme n'est pas un usage de l'ancienne poésie bédouine, et pleurer sa femme ne commence qu'avec la génération de Jarîr (m. vers 729), si bien que selon le mot de Blachère : « Pour la première fois peut-être un poète arabe a chanté non plus la Femme mais la Mère, la compagne qu'on respecte et qui n'est plus seulement l'objet du désir »⁴⁶⁹. Mais les vers de Jarîr ne saluent pas seulement une mère désérotisée, c'est bien l'Aimée défunte qu'ils évoquent :

« Je te vois encore, dans tes plus beaux atours / calme et gravité joints à ta beauté... »⁴⁷⁰. D'autres

466. Coran, (95,4).

467. Al-Tanûkhî, *Al-Faraj ba'd al-shidda*, pp. 411-412 = [alwaraq 349]. L'anecdote illustre aussi le topos de la casuistique hanéfite.

468. Voir *Aghânî*, XIV, pp. 53-58.

469. Régis Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1966, p. 580.

470. Extrait du poème chez Ibn Qutayba, *Kitâb al-shi'r wa-l-shu'arâ'*, I, p. 400 = [alwaraq 104].

poètes suivront, dont Ibn al-Rûmî (m. vers 896)⁴⁷¹, sans que ce thème ne gagne vraiment sa légitimité littéraire : l'épouse demeure dans le domaine privé, et l'*iḥṣân* est une protection contre le péché, le regard et le dire même.

L'union conjugale, donc, est une union clanique, arrangée. Le sentiment amoureux n'y est pas pertinent. Il n'est supposé naître, s'il doit naître, qu'après la noce — cela ne semble guère différent, en fait, des pratiques communes au sein des cultures occidentales jusqu'au XIXe siècle. La différence entre monde musulman et Chrétienté européenne réside dans l'absence aussi bien d'une théorisation de l'amour conjugal chez les théologiens que de son exaltation dans le discours littéraire. Ghazâlî admet bien un amour de la famille et des enfants qui coexisterait avec un faible reflet de l'amour de Dieu⁴⁷², mais il ne s'agit que d'un amour transitif :

«Celui qui prend une femme vertueuse pour qu'elle lui serve de rempart contre les suggestions de Satan et qu'il préserve à travers elle sa religion, ou pour qu'elle lui donne un enfant vertueux et prompt à prier Dieu en sa faveur, et qui aime son épouse parce qu'elle est un instrument au service de ces fins religieuses, cet homme-là a la qualité de celui qui aime en Dieu»⁴⁷³.

Les théologiens ne reconnaissent qu'amour (*ḥubb*) en Dieu et condamnent les passions qui égarent le contrôle que l'homme doit exercer sur ses appétits, les *litterati* et les raffinés se reconnaissent entre eux par leur culte de la passion où prétend s'épuiser la raison, mais chez les uns comme les autres, le foyer n'est pas le lieu de ce noble sentiment, *ḥubb* ou *'ishq*. Seules les chroniques historiques présentent quant à elles un tableau différent où l'amour conjugal peut être mentionné ; mais porté par un dirigeant pour son épouse légitime, il est dans la réflexion historiographique traité comme celui qu'il porterait à un favori ou une concubine, et devient donc allégorie de l'emprise de la passion sur le politique.

Un tournant dans la définition du rapport idéal entre époux est sensible à partir du XIXe siècle. Dans le pré-roman de Fâris al-Shidyâq (m. 1887) *La jambe sur la jambe* (publié à Paris en 1855), le personnage-écho de l'auteur, le Fâryâq, trouve dans sa femme la Faryâqa un double cultivé avec lequel il peut deviser et échanger de savantes plaisanteries. C'est un rapport d'amour tranquille qui se dessine entre les époux. Un passage original inverse même le principe de la « jalousie » nécessaire des hommes vis-à-vis des femmes dont ils ont charge. Devant partir en voyage, le héros demande à sa femme si elle souhaite qu'il lui trouve un remplaçant. Riant, elle réplique que seul un homme manquant de jalousie et donc d'amour pour sa femme pourrait tenir tel discours. Mais pour le Fâryâq :

«Si l'homme aime vraiment sa femme, il aime la satisfaire en toute chose. La jalousie protectrice ne résume pas l'amour, contrairement à ce qu'ils prescrivent. Certaines femmes ne sont jalouses envers leur mari qu'en raison de la haine qu'elles éprouvent pour lui et de leur désir de le persécuter. Quand une femme interdit à son mari de se rendre dans un jardin, un lieu de plaisir ou au ḥammâm avec d'autres hommes mariés, tout en sachant qu'il ne peut pas rencontrer d'autres femmes en ces lieux, elle n'agit ainsi que pour asseoir son pouvoir et l'empêcher de parler des femmes avec ses amis et de prendre son plaisir d'une façon qui ne lui nuit pas. Il en va de même si elle l'empêche de regarder depuis la fenêtre la rue ou le jardin où passent des femmes. Le même jugement s'applique à l'homme qui traiterai pareillement sa femme. Cela passe pour de la louable jalousie chez les gens, mais c'est en réalité de la haine, à moins que la haine soit le comble de la jalousie, comme l'excès de rire mène aux pleurs. L'homme ne saurait aimer sa femme qu'en la laissant jouir de ce qui lui plaît, avec qui il lui plaît. Existe-t-il des

471. Poème '*aynayya shuḥḥâ wa-lâ tasuḥḥâ* rime en *â'î*, *Dîwân Ibn al-Rûmî*, I, p. 34.

472. Voir Adrien Leitès, "La règle de l'amour chez Ghazzâlî, à la rencontre d'une éthique du Tawḥîd", *Arabica* LIV (2007), pp. 25-66.

473. *Iḥyâ'* p. 935, cité par A. Leitès, *op. cit.* dont nous reprenons la traduction.

hommes pour agir ainsi en ce monde ? demanda la Faryâqa. Oui, répondis-je, c'est ce que font nombre d'hommes dans des contrées fort proches des nôtres»⁴⁷⁴.

Il va de soi que la femme interdisant à son mari de se rendre au hammâm ou d'observer la rue derrière la moucharabieh n'est qu'une fiction forçant le lecteur arabophone contemporain de Shidyâq à réfléchir sur la condition féminine dans une perspective comparatiste. Il serait difficile de ne pas voir dans cette évolution de la pensée arabe, ici exprimée par un Maronite libanais (qui devait se convertir à l'islam quelques années plus tard) une influence directe du contact avec l'Europe, où voyage et réside longuement l'auteur. Son alter-ego féminin argumente avec originalité contre la polygamie au cours de cette même conversation, ou réclame en contrepartie un droit à la polyandrie, en ridiculisant l'argument classique de l'inutilité de cette dernière pour la perpétuation de la race alors que le mâle peut inséminer quantité de femmes : la terre n'est-elle pas déjà assez peuplée ? Et de quel droit nommerait-on sauvages les peuplades chez lesquelles une femme peut multiplier les partenaires ?⁴⁷⁵

On perçoit là les premières expressions d'une nouvelle conception hétéronormative du rapport amoureux devant se réaliser dans le mariage, à l'exclusion de toute autre source. La nouveauté, faut-il le préciser, n'est point que les hommes aiment désormais leurs femmes, mais que l'union conjugale soit fondée littérairement, idéologiquement, socialement comme cadre naturel du sentiment amoureux. *La jambe sur la jambe* va cependant notablement plus loin qu'un simple appel à reconsidérer les rapports entre les sexes dans le mariage : les conversations stimulantes que mène le héros avec son épouse impliquent qu'une relation intellectuelle satisfaisante fait sens dans le cadre conjugal, que l'homosocialité qu'il feint de défendre comme «innocente» (de fait, l'ouvrage de Shidyâq est étonnamment dénué de charge homoérotique, voire pourrait passer pour un manifeste hétéro-érotique en ce milieu du XIXe siècle) n'a pas de raison d'être. Le discours de la Faryâqa est, en ce sens, éminemment performatif.

L'aspect légal

On se contentera ici d'un rapide descriptif du mariage musulman en tant que contrat, précisément décrit par H. Bousquet⁴⁷⁶ ainsi que par J. Schacht qui expose surtout le droit shâfi'ite, pris comme exemple représentatif de la conception pré-moderne du *nikâh*⁴⁷⁷. Il est ici capital de rappeler qu'il s'agit de la conception classique du mariage, et que ces dispositions seront profondément bouleversées à partir du XIXe et du XXe siècle.

Le *nikâh* est un contrat conclu entre un homme et un tuteur, musulman libre, qui doit être un ascendant direct ou un membre mâle de la famille de la femme en l'absence d'ascendants. Une femme majeure peut être son propre représentant, mais cette disposition n'est généralement pas utilisée par les vierges. L'accord de la mariée est nécessaire pour que le contrat soit valable, mais le silence, les larmes ou le sourire d'une vierge — dont on attend modestie — sont suffisants. Les mineurs peuvent être mariés, y compris contre leur gré, par un tuteur doté d'un pouvoir de coercition, mais l'union est alors susceptible d'être rompue à la majorité de l'épouse si elle refuse l'union. Il n'y a pas d'âge minimal du mariage dans les cultures islamiques avant le XXe siècle et la réglementation étatique qui se met alors partout en place ; mais le contrat doit être distingué de sa consommation, qui elle n'est permise qu'à partir de la puberté. Il n'est pas possible de comparer l'âge moyen du mariage dans une perspective diachronique. Il est possible que des unions précoces, dès l'adolescence, soient

474. Fâris al-Shidyâq, *Al-sâq 'alâ l-sâq*, Paris, 1855 [alwaraq 215] = éd. I. al-Şulh, Beyrouth, Dâr al-râ'id al-'arabî, IV, 2, pp. 382-383.

475. *op. cit.* [alwaraq 219] = Şulh 390.

476. Bousquet, 196, *op. cit.* pp. 115-184.

477. J. Schacht, "Nikâh", *EI2*.

couramment conclues très tôt dans les milieux les plus aisés. Ainsi l'historien égyptien Gabartî (m. 1825) fut marié à l'âge de quatorze ans et son propre grand-père était décédé à l'âge de seize ans, après avoir donné naissance à un fils⁴⁷⁸.

La contrepartie du mariage pour la femme est le douaire qu'elle touche au mariage, fixé par les parties contractantes, et qui demeure son exclusive propriété ; toutefois, il est courant qu'il ne soit pas versé dans son intégralité lors du contrat. D'autre part, son entretien incombe totalement à l'époux.

La question de l'assentiment des époux est un point de différence entre les écoles légales, et de tension entre théorie légale et pratique sociale. Cet assentiment pour toutes les écoles n'est pas nécessaire pour les mineurs des deux sexes, qui peuvent donc être forcés à l'union matrimoniale par les parents (*walî mujbir*). Dans la réalité des faits, ce sont essentiellement les filles qui sont le plus susceptibles d'être contraintes. Dans le rite mâlikite, majoritaire au Maghreb, cette possibilité de contrainte se poursuit pour la fille tant qu'elle est vierge, alors qu'elle cesse à la puberté du garçon. Bousquet résume la situation par cette formule : « Selon l'éthique musulmane, la jeune fille ne peut pas exercer de choix sexuel, c'est le père qui l'exercera pour elle »⁴⁷⁹. Il serait plus juste de dire « le droit musulman » et « les/des sociétés musulmanes », car si l'éthique est représentée par la réflexion des théologiens, tels Ghazâlî, la recherche de l'assentiment leur semble nécessaire, quand bien même il n'est pas obligatoire. Quant à la pratique sociale, il est bien difficile d'en donner un aperçu historique et de différencier les usages des différentes cultures composant l'ensemble musulman. Les récits ethnographiques distinguent couramment des poches dans lesquelles le choix du prétendant est laissé à la jeune fille (sociétés touarègues, par exemple), d'autres où au contraire la fille n'est jamais consultée et le mariage dans tous les cas imposé, comme en Kabylie jusqu'à une époque récente.

Le mariage musulman ne peut être contracté qu'à des conditions précises et exclut certaines unions : d'abord avec les parents prohibés (*maḥârim*), ce qui inclut frères et soeurs de lait. Par contre, l'union entre cousins germains, qui ne font pas partie des *maḥârim*, est non seulement possible mais si courante que l'appellation « *bint al-'amm* » (cousine) est parfois un euphémisme désignant l'épouse. Ainsi, 43% des femmes de 15 ans à 49 ans sont ou ont été mariées avec un cousin en Libye et Mauritanie, 41% en Arabie Saoudite, 24% en Tunisie, 20% en Egypte, 19% au Maroc, 18% au Liban⁴⁸⁰.

A. Bouhdiba, à partir des travaux de J. Berque sur le Haut-Atlas marocain, de J. Cuisenier sur l'Ansarine tunisien, de 'Azzâwî sur les tribus irakiennes, etc. montre de façon convaincante que ce « mariage préférentiel » est avant tout une pratique visant à limiter l'émiettement du patrimoine foncier ou meuble, les dispositions de l'héritage musulman donnant aux filles la moitié de la part revenant à un homme. Ainsi, « le mariage préférentiel avec la cousine consanguine referme le groupe agnatique sur lui-même, freine la rotation des femmes et aboutit à une véritable exclusion sociale de la femme du groupe, accentue la bipartition sexuelle, déréalise la femme »⁴⁸¹.

Il faut nuancer cette analyse pertinente en soulignant que le mariage n'impliquant aucune communauté des biens, la femme demeure maîtresse de sa part d'héritage. Si Bouhdiba y voit un dévoiement de l'esprit de l'islam et de « l'idéal coranique », qui serait « féministe par essence »⁴⁸² dans sa perspective réhabilitante, il serait sans doute plus juste de déceler ici une autre de ces zones de friction entre patriarcat, tribalisme, et religion scripturaire, un moment de friction entre le sentiment

478. Signalé par K. El-Rouayheb, *op. cit.* p. 29.

479. H. Bousquet, *op. cit.* p. 119.

480. Voir Hoda Rashad, Magued Osman, Farzaneh Roudi-Fahimi, *Marriage in the Arab World*, 2005.

481. A. Bouhdiba, *op. cit.*, pp. 138-141. Le système du *waqf* ou *ḥâbûs* (bien de mainmorte) contribue aussi à cette exclusion des femmes du patrimoine.

482. *op. cit.* p. 143.

d'appartenance à une vaste communauté définie par l'adhésion à la foi, et une communauté plus restreinte limitée à la tribu, au clan, au quartier, etc. Enfin, notons que ce type de mariage endogamique est si profondément ancré dans les moeurs qu'il en devient une solution de facilité, même quand il n'existe aucun enjeu patrimonial.

Le remariage d'une femme veuve, divorcée ou dont le précédent mariage a été annulé, est impossible avant une période d'attente et d'abstinence (*'idda*) fixée entre trois ou quatre mois selon des spécifications extrêmement minutieuses, suivant qu'elle soit ou non en âge de menstruer, libre ou servile, veuve ou divorcée, etc⁴⁸³. Une femme répudiée par trois fois par son mari ne peut se remarier avec lui sans un mariage intermédiaire avec un autre homme. L'endogamie sociale est également fondée en principe : un homme ne peut théoriquement se marier à une femme d'un statut social supérieur au sien, comme il ne peut épouser une esclave, sienne ou pas, s'il a les moyens d'épouser et donc entretenir une femme libre⁴⁸⁴. Il est impossible d'épouser son ou sa propre esclave, pour les hommes comme pour les femmes ; par contre, un homme ou une femme peuvent épouser l'esclave d'un autre propriétaire. Enfin, seule une musulmane ou « femme du livre » (*kitâbiyya*), c'est-à-dire une chrétienne ou une juive peut être épousée par un homme musulman, une musulmane ne pouvant épouser qu'un musulman. Il faut toutefois noter que l'école mâlikite déconseille fortement l'union avec les femmes non-musulmanes, et considère même que l'union avec une *ḥarbiyya* (litt. « du pays de la guerre », c'est-à-dire vivant en dehors du Dâr al-Islâm) est prohibée⁴⁸⁵.

S'il est vraisemblable que l'interdiction pour une musulmane d'épouser un non-musulman — car il ne pourrait s'agir d'un mariage, mais d'un cas de *zinâ* — fut et demeure le plus souvent respectée dans les principaux centres urbains des pays de langue arabe, turque et persane, il demeure qu'il est impossible de connaître l'ampleur des transgressions dans les zones isolées de repli communautaire (la Sicile normande du XIIIe siècle, ou le Mont-Liban pré-moderne, par exemple), où des communautés sont susceptibles de passer de l'islam sunnite au chiisme ou au druzisme voire au christianisme et inversement au gré des bouleversements politiques et sociaux. Les périodes de contacts prolongés entre étrangers chrétiens et populations locales, notamment au temps des royaumes chrétiens de Terre-Sainte, offrent une autre occasion de transgression des règles de protection communautaire. Il faut ajouter à cela les conversions de complaisance, qui dans certaines circonstances historiques ne semblent guère avoir heurté les populations, en dépit des récriminations des *'ulamâ'* : ainsi l'historien al-Gabartî commentant l'influence néfaste des Français sur les moeurs des Egyptiennes lors de la campagne de Bonaparte :

« Beaucoup d'entre eux ont demandé la main de filles de notables et les ont épousées, en vue d'acquérir pouvoir et prestige. Ils font mine d'embrasser l'islam et prononcent les professions de foi, car ils n'ont à la base aucune foi dont ils craindraient la corruption, et c'est ainsi que des femmes musulmanes accompagnent ceux d'entre eux qui gouvernent les provinces, habillées à la franque »⁴⁸⁶.

483. Voir le détail chez Y. Linant de Bellefonds, “‘Idda” *EI2*.

484. Sur ce point, voir Ghazâlî, *op. cit.* p. 37. Ghazâlî, par contre, ne fait pas allusion à la différence de statut social entre les époux libres.

485. Voir Benkheira, 1997, p. 288. Parallèlement, les juristes de cette école considèrent qu'il ne peut y avoir de *zinâ* chez les non-musulmans, ce que Benkheira, *op. cit.* analyse justement comme un refus d'intégrer le non-musulman à la société, à le rejeter dans l'altérité, dans un état de nature, considérant qu'il n'y a pas de légalité hors de l'islam. Le mâlikisme ayant profondément modelé les représentations au Maghreb où il est dominant, il est intéressant à l'ère moderne de constater l'érosion de cette attitude dans les communautés de rite mâlikite émigrées en Europe et en Amérique.

486. ‘Abd al-Rahmân al-Gabartî, *‘Ajâ’ib al-‘âthâr fî l-tarâjim wa-l-‘akhbâr*, III, pp. 161-162 = [alwaraq 563]. Commentant ce passage, Louis ‘Awaḍ pense qu'il faut comprendre au contraire de la construction apparente que ce sont les notables égyptiens qui souhaitent par ces unions acquérir du prestige, voir *Târîkh al-fîkr al-miṣrî al-ḥadîth, min al-ḥamla al-firansiyya ilâ ‘aṣr Ismâ‘îl*, Le Caire, Maktabat Madbûlî,

Du reste, à l'arrivée des Ottomans, une fois répudiées par les Français repartis chez eux, ces femmes se revoilèrent, rentrèrent dans le rang du *hijâb*, et firent de riches mariages avec des officiers en dépit des ordres contraires du pouvoir⁴⁸⁷. De façon générale, les mariages entre femmes musulmanes et néo-convertis ne sont pas vus défavorablement dans des sociétés où affluent régulièrement des jeunes hommes en situation servile (mamelouks de l'Empire Ottoman, captifs des pirates de l'Afrique du Nord barbaresque) qui viennent grossir les rangs de la communauté. Le Colonel Joseph Anthelme Sève (1788-1860), Sulaymân Pacha en Egypte, en est un exemple tardif.

Le contrat de mariage, afin d'être valable, doit impérativement être conclu en présence de deux témoins mâles, ou un homme et deux femmes au moins chez les hanéfites. Les Etats modernes ont assuré leur contrôle sur l'institution du mariage en fonctionnant la fonction de légiste chargé d'assister dans la rédaction du contrat, soit par le biais de notaires faisant office de «justes témoins» (*shâhid 'adl, 'adûl*) professionnels, comme le *ma'dhûn* en Egypte, ou en instituant un mariage civil où les fonctionnaires de mairie assurent directement cette fonction. Les notaires font répéter aux parties prenantes les formules du contrat, du type : «Je te donne comme épouse la vierge (*al-bikr*) /la non-vierge (*al-thayyib*) selon la coutume de Dieu et de son Prophète, selon le douaire convenu...» et la réponse «J'accepte d'épouser...», reprenant les mêmes termes, après s'être assurés du consentement de la femme si elle est représentée par un tuteur.⁴⁸⁸

Dans une certaine mesure, le phénomène courant dans le Proche-Orient contemporain du «*zawâj 'urfî*» (mariage coutumier) peut être rapproché du *nikâh al-mut'a* archaïque ou sous sa forme chiite (voir *supra*). Il s'agit d'une union qui n'est pas rendue publique, souvent contractée devant moins de deux témoins, sans présence d'un légiste ou d'un fonctionnaire (comme le *ma'dhûn* en Egypte), le contrat étant simplement rédigé sur papier libre et conservé par l'épouse. Sa valeur en cas de paternité contestée est douteuse. Ce type d'unions très courantes au tournant du XXIe siècle permet de contourner le désaccord des parents, ou d'éviter les frais considérables des noces, d'épouser une femme sans informer une autre, ou simplement de donner au air de licéité à une union temporaire. Des problèmes sociaux considérables en découlent, l'épouse ne jouissant d'aucune protection en cas de conflit. Naturellement, ce type de «mariages secrets» existe plus difficilement dans les aires historiques de domination d'une école juridique refusant la validité de l'union dans témoin, comme au Maghreb malekite, sans y être cependant inconnu, du fait du modèle moyen-oriental.

Le divorce (*talâq*) est tout aussi précisément réglementé que le mariage dans le texte coranique et dans la *sunna*, qui complète les dispositions coraniques en introduisant la distinction entre répudiation simple et répudiation définitive (par trois fois). Bien qu'en théorie déconseillé par la tradition (le divorce est «ce qui est le plus haïssable à Dieu parmi ce qu'il a autorisé» (*abghaḍ al-ḥalâl*)⁴⁸⁹, il est socialement extrêmement courant et provoque une «rotation des épouses» dans les classes aisées, expliquant la nécessité de protéger le patrimoine et son indivision par des tentatives d'exclusion. Schacht⁴⁹⁰ explique la nature très détaillée des prescriptions coranique sur la séparation par le fait que la prédication muhammadienne introduit une rupture avec les usages de l'Arabie préislamique, limitant la liberté des hommes de répudier leurs épouses selon leur bon vouloir et empêchant que les droits des femmes soient spoliés en cas de séparation. Les variations entre écoles juridiques sunnites et entre la pratique chiite ne sont pas négligeables (validité de la répudiation selon les circonstances de

1987 (4e éd.), p. 199.

487. Gabartî, *op. cit.* III, p. 194 = [alwaraq 591].

488. En arabe, la formule commence par *'ankaḥtuka* ou *zawwaḥtuka*, tour préféré de nos jours, la formule précédente étant désormais ressentie comme trop crue du fait qu'elle désigne aussi l'acte sexuel.

489. Voir Abû Dâwûd, *Sunan*, et Ibn Mâja, *Sunan*.

490. J. Schacht, "Ṭalâq", *EI2*.

son énonciation, statut de la répudiation sans raison valable, différence entre statut libre ou servile des époux, selon la consommation ou non de l'union, l'âge des époux, etc.) mais l'essentiel des dispositions est identique: le divorce est effectué à la seule libre initiative de l'époux, qui devant témoins prononce la formule « tu es répudiée » (*anti ṭâliq*), énoncé immédiatement performatif.

En l'absence de témoins, les époux n'ont que le ciel comme témoin de leur péché s'ils veulent se réunir — où si le mari le désire, car la femme a alors très peu de moyens de prouver qu'elle est divorcée, si elle le souhaite. Le mari peut néanmoins révoquer sa répudiation et reprendre sa femme à sa convenance et sans son accord tant que la période de *'idda* n'est pas achevée (*ṭalâq raj'î*). Ensuite, il est nécessaire d'établir un nouveau contrat et de payer à nouveau un douaire (*ṭalâq bâ'in baynûna ṣuḡhrâ*). Le *fiqh* développe à l'envi le cas du divorce par trois fois, après lequel aucun remariage immédiat n'est possible (*ṭalâq bâ'in baynûna kubrâ*)⁴⁹¹. Il n'est pas nécessaire que ces trois séparations successives soient successives en diachronie, car la répétition par trois fois de la formule a la valeur de trois répudiations, quand bien même les écoles juridiques s'accordent à trouver cette pratique blâmable. Les anciens époux ne peuvent alors se retrouver que si la femme a entre temps épousé un autre homme, le *muḥallil* (la consommation étant théoriquement nécessaire), et que ce mariage ne soit pas un mariage de convenance afin de permettre au premier époux de retrouver sa femme. Lane précise qu'au XIXe siècle égyptien, c'était souvent un esclave qui faisait alors office de *muḥallil*, encore impubère ou d'une grande laideur. Après une période de *'idda*, la femme épousait l'esclave de son ancien mari, qui lui en faisait ensuite don. En acceptant ce don, elle devenait l'épouse de son propre esclave, ce qui rendait le mariage invalide et le dissolvait immédiatement, sans s'exposer au risque que le *muḥallil* refuse de la répudier. Ces arcanes juridiques sont évidemment sources inépuisables de ressorts comiques, mais la fonction de cette disposition pour les juristes est de limiter les répudiations sous l'emprise de la colère ou de la décision inconsidérée.

Le divorce à l'initiative de la femme est plus difficile : il peut être clairement spécifié dans le contrat de mariage, ou elle peut « racheter » sa liberté en payant à son époux une somme équivalente ou supérieure au douaire versé (*khul'*). Néanmoins, aucune disposition claire ne contraint l'époux à accepter ce marché, bien que les sources juridiques montrent des autorités indiscutables, comme le Prophète ou un des califes bien-guidés, ordonner au mari récalcitrant de se séparer de sa femme prête à verser la somme nécessaire, ainsi 'Uthmân jugeant en faveur d'al-Rabî' bint Mu'awwidh b. 'Afrâ', dont l'époux avait accepté l'argent mais ne s'était pas exécuté⁴⁹².

La polygamie et le concubinage.

Le modèle prophétique est, en l'occurrence, en contradiction avec la réglementation coranique de la polygamie, et représente plus probablement une illustration de la multiplicité des unions du chef tribal pré-islamique, où au goût personnel des femmes se mêlent le devoir de répondre aux femmes venant elles-mêmes s'offrir comme épouses — Muḥammad est réputé en avoir refusé plusieurs —, de répondre aux demandes des grandes familles qui présentent leurs filles dans une optique d'alliance dynastique, et enfin de pratiquer une exogamie répondant à des impératifs diplomatiques — ainsi son concubinage avec Mâriyâ la Copte.

Si on admet les données de la biographie traditionnelle, après vingt-cinq ans d'union monogame avec

491. Deux fois rendent la séparation définitive si l'épouse est de condition servile. Voir sur ces questions le manuel de *fiqh* hanéfite composé par Ibn 'Ābidīn (m. 1836) *Radd al-muḥtâr 'alâ durr al-mukhtâr*, "kitâb al-ṭalâq", qui est lui-même un commentaire du *Durr al-mukhtâr* d'al-Ḥaskafî (m. 1677). Ce manuel est encore couramment cité et utilisé.

492. Voir par exemple Ibn Sa'd, *Al-Ṭabaqât al-kubrâ*, éd. Iḥsân 'Abbâs, Beyrouth, Dâr Ṣâdir, 1968, VIII, p. 447.

sa première épouse Khadîja, le Prophète épouse successivement douze femmes, dont neuf avec lesquelles le mariage sera consommé. Le verset médinois tardif (33-52), s'adressant au Prophète, marque l'arrêt pour lui de nouvelles unions : « Plus aucune femme ne t'est désormais permise, ni de changer d'épouse, quand bien même leur beauté te plairait, sinon ce que possède ta main droite [= tes captives de guerre ou esclaves], Dieu surveille toute chose » et l'exégèse s'accorde à reconnaître là ses neuf épouses l'ayant choisi et ayant choisi Dieu. Les modalités du mariage et de la séparation avec ces épouses tardives d'un homme désormais cinquantenaire puis soixantenaire, telles que reflétées dans l'historiographie classique sont clairement proto-islamiques.

Le « don de soi », soit la possibilité pour la femme de s'offrir à un époux putatif, disparaît avec la mort de Muḥammad, selon Ibn Sa'd : « Le fait de s'offrir en mariage à un homme (*hiba*) n'est plus licite après le Prophète »⁴⁹³. Il est difficile de savoir s'il s'agit d'une mise en conformité de « l'histoire sainte » musulmane avec la législation classique, qui se constitue à l'époque d'Ibn Sa'd (m. 845), ou de la disparition effective d'une pratique courante immédiatement à la mort du fondateur.

Quand à la gestion par le Prophète de sa polygamie, elle apparaît à la fois comme modèle d'imitation et source de trouble, du fait de la jalousie de ses co-épouses, qui fournissent (paradoxalement ou volontairement ?) un contre-modèle, ou du moins un exemple ambigu d'union polygame heureuse. Ainsi son union non-consommée avec Laylâ bint al-Khaṭîm :

« Laylâ bint al-Khaṭîm se présenta devant le Prophète qui avait le dos au soleil, et elle lui toucha l'épaule. Il répondit : Qui va là, qu'un lion le dévore ? — c'était une de ses expressions courantes. Elle répondit : Je suis la fille de celui qui nourrit les oiseaux et court plus vite que le vent, Laylâ bint al-Khaṭîm, je suis venu m'offrir à toi afin que tu m'épouses. Qu'il en soit ainsi, répondit-il. Elle retourna auprès de sa tribu et leur dit : le Prophète m'a épousée. Ils commentèrent : Tu as eu bien tort : tu es une femme jalouse et le Prophète a de nombreuses femmes dont tu seras jalouse et il te maudira. Demande-lui de te libérer de ce contrat (*istaqîlîh nafsaki*). Elle s'en retourna auprès de lui et lui dit : Ô Envoyé de Dieu, délivre-moi du contrat. Qu'il en soit ainsi, répondit-il. ».

Autre exemple d'union immédiatement dissolue avant sa consommation :

« Le Prophète épousa Asmâ' bint al-Nu'man, qui était une des femmes les plus belles et les plus suspectes (*ashbah*) de son temps. Lorsque le Prophète se mit à épouser des étrangères, 'Â'isha dit : « maintenant qu'il a mis la main sur des étrangères, elles le détourneront de nous ». [Le Prophète] avait demandé la main [d'Asmâ'] à son père lorsque la tribu de Kinda s'était présentée devant lui. Lorsque les femmes du Prophète la virent, elle conçurent envers elle une grande jalousie et lui dirent : si tu désires avoir une meilleure position auprès de lui, prononce la formule « je demande la protection de Dieu envers toi » lorsqu'il entrera. Lorsque le Prophète vint et souleva le voile [qui séparait les femmes], elle prononça la formule, et il dit alors : celui qui demande la protection de Dieu est en sécurité, rentre chez les tiens »⁴⁹⁴.

Ibn Sa'd mentionne la grande colère du Prophète lors de cette affaire dans une variante de ce récit.

La mésaventure se répétant par trois fois, F. Mernissi⁴⁹⁵ analyse une telle récurrence comme douteuse et pense que certaines femmes, désireuses de rompre l'union avec un homme vieillissant et peu enclines, du fait de leur noble naissance, à supporter un régime polygame, purent ainsi obtenir rupture de leur union. Il est cependant difficile de la suivre quand elle trace un parallèle entre cette formule et la formule traditionnelle de la répudiation prononcée par les hommes. Ainsi, pour F. Mernissi, « si [Muḥammad] fut le dernier Arabe à être librement choisi par les femmes, il fut aussi probablement le

493. Ibn Sa'd, *op. cit.*, p. 201.

494. Ibn Sa'd, *op. cit.*, p. 145.

495. F. Mernissi, *op. cit.*, pp. 52-53.

dernier à être répudié par elles». Il n'est pas du tout clairement attesté que les femmes aient ainsi pu briser l'union, et comme dans le cas du «don de soi», la part de réécriture dans l'historiographie classique est difficile à mesurer.

Les dispositions coraniques concernant la polygamie figurent d'abord en (4-3) :

«Et si vous craignez de ne pas être équitables envers les orphelins, épousez ce que vous désirerez en matière de femmes, deux, trois, ou quatre ; et si vous craignez de ne pas être équitables, une seule, ou ce que possèdent vos mains droites [vos captives de guerre / esclaves], cela est préférable à ne pas subvenir à leurs besoins».

Le lien sémantique avec les orphelins mentionnés au début du verset et dans le verset précédent est un problème pour l'exégèse, selon qu'il faille comprendre qu'il s'agit des orphelines susceptibles d'être épousées, et qui auraient été spoliées avant l'islam, ou que ce soit un parallèle tracé entre la nécessité de respecter les biens des orphelins et les intérêts des femmes dans le mariage.

L'apologétique contemporaine⁴⁹⁶ voit dans ce verset une justification purement circonstancielle de la polygamie, liée aux pertes subies par la première communauté musulmane suite aux batailles d'Uḥūd et du fossé, d'où la nécessité d'assurer la sécurité des veuves et des orphelins. Cette hypothèse est fort pratique sur un plan idéologique afin de promouvoir un islam libéral et donner des bases théologiques à une limitation ou une interdiction de la polygamie, en historicisant ainsi la révélation. La modernité anachronique de cette interprétation est cependant évidente, au regard de l'argumentation développée pour et contre la polygamie au début du XXe siècle en Egypte, notamment par Muḥammad 'Abduh et Qâsim Amîn, tous deux opposés à la polygamie et voulant promouvoir le modèle de la famille mononucléaire : ce sont essentiellement des arguments sociaux qui sont alors avancés, secondés par l'affirmation de l'impossibilité de l'équité⁴⁹⁷. Lorsque la revue conservatrice *al-Faṭḥ* défend l'institution de la polygamie, c'est l'exemple des terribles pertes de la Première Guerre Mondiale qui vient à l'esprit du rédacteur pour prouver que la multiplicité des épouses peut être bénéfique, et non celui des pertes humaines lors des batailles de l'islam naissant, auxquelles il ne songe pas⁴⁹⁸. On ne peut donc totalement rejeter cette explication des circonstances de révélation de ce verset — bien qu'il s'agisse plus vraisemblablement d'un souci de réglementation d'une pratique sociale — mais force est de constater que l'exégèse classique ne soupçonne aucunement que la polygamie soit affaire circonstancielle, et que cette interprétation va à l'encontre de l'islam historique, quelle que soit la position du croyant sur le «véritable» sens du texte. En tout état de cause, la pratique aura jusqu'au tournant du XXe siècle avalisé la légitimité de la polygamie, quand bien même les sociétés considèrent sévèrement le *mizwâj*, c'est-à-dire l'homme qui multiplie les unions et se sépare de ses épouses sans raison valable afin de s'unir à d'autres.

Si le nombre des épouses du Prophète dépasse le nombre canonique de femmes pouvant être simultanément liées par contrat à un homme, le *fiqh* fondera par contre sa gestion des «tours de visite» en modèle d'imitation⁴⁹⁹. Beaucoup plus que la signification et la raison de la polygamie, sujet qui n'intéresse la conscience musulmane et son éthique qu'à partir du XIXe siècle et de la confrontation à l'Europe érigeant la monogamie en modèle suprême, c'est sa gestion qui fait l'objet

496. Voir par exemple <http://www.answering-christianity.com/polygamy.htm>.

497. Voir, sur l'argumentation de 'Abduh puis celle plus conciliante de Rashîd Riḍâ dans le *Manâr*, Viviane Liati, *op.cit.*, pp. 216-226.

498. Le débat sur la polygamie dans la revue salafiste *Al-Faṭḥ* se déroule entre 1929 et 1930, voir Catherine Mayeur-Jaouen, «La question féminine vue par la revue néo-salafiste *Al-Faṭḥ* à la fin des années 20 : l'avènement des idées d'une petite bourgeoisie musulmane», *Modernités islamiques. Actes du colloque pour le centenaire de la disparition de Muhammad 'Abduh*, dir. par Maher Al-Chérif et Sabrina Mervin, Damas, 9-10 novembre 2005, IFPO, Damas, 2007.

499. Nous ne voulons aucunement dire qu'il s'agit là d'une information historique, mais simplement que les règles établies à partir du IXe siècle sont justifiées par référence à une pratique prophétique supposée.

des préoccupations des juristes : le texte coranique autorisant la polygamie insistant sur le 'adl (équité) nécessaire entre épouses, cette équité doit être respectée aussi bien au niveau de l'entretien que de la fréquentation et présence de l'époux, d'où une théorie du «partage des nuits», qui est aménagée en cas de nouveau mariage (sept nuits consécutives pour la vierge, trois pour la déflorée), de voyage (par tirage au sort (*qur'a*) de l'accompagnatrice), etc. selon l'usage de précision extrême et d'exhaustivité des cas.

Une co-épouse peut librement «céder» des nuits, éventuellement pour éviter la répudiation. Le partage des nuits n'implique cependant pas un droit égal au coït et au sentiment⁵⁰⁰ :

«Mais quant à l'amour et aux relations intimes, cela ne dépend pas de la libre volonté du mari [...] L'envoyé de Dieu [...] disait : Ô Dieu, voilà tout ce que je puis faire pour ce qui dépend de moi, mais je n'ai aucun pouvoir pour faire ce qui dépend de Toi et non de moi. Il voulait dire l'amour (*ḥubb*). 'Ā'isha était son épouse préférée et toutes les autres le savaient». La vieillesse du Prophète offre une scène touchante : «Quand il fut malade, on le transporta alors chaque jour et chaque nuit ; il passait la nuit chez chacune d'entre elles et disait : où serai-je demain ? L'une d'entre elle comprit alors le sous-entendu et dit : ce qu'il veut savoir, c'est quel est le jour de 'Ā'isha. Elles lui dirent alors : Ô Envoyé de Dieu, nous te permettons de résider chez 'Ā'isha, car il t'es pénible d'être ainsi déplacé en un endroit différent chaque soir. Il demanda : Acceptez-vous cela ? Et quand elles confirmèrent, il demanda à être porté chez 'Ā'isha»⁵⁰¹.

Le Prophète n'est pas seul modèle d'imitation, tant le récit modélise aussi le comportement féminin idéal auprès des «Mères des croyants», prêtes au sacrifice pour le bien de l'homme en le laissant finir ses jours auprès de son épouse favorite.

Quant au concubinage, donc la cohabitation sexuelle avec ses propres esclaves de sexe féminin pour les hommes (les esclaves masculins d'une femme libre étant pour elles étrangers et soumis aux règles de 'awra), il est associé à la question d'interprétation de la mention «*ce que possèdent vos mains droites*» dans le même verset (4,3). Les esclaves de son(s) épouse(s) légitime(s) sont interdites à un homme, comme celle(s) de ses enfants. La concubine (*surriyya*) qui donne un enfant mâle à son maître devient umm walad, un statut protégé qui implique qu'elle ne peut être vendue et est automatiquement affranchie à la mort de son maître. La plupart des mères de califes furent des *umm walad*, et peuvent ainsi acquérir un pouvoir considérable. En l'absence d'une cérémonie de mariage et des règles de 'idda qui s'appliquent aux épouses légitimes, en cas de vente ou de cession d'esclave, une période équivalente à la 'idda (un ou trois cycles menstruels selon les écoles) mais nommée *istibrâ'* s'impose à l'acquéreur avant de pouvoir avoir des rapports sexuels avec son esclave⁵⁰².

Un conte des *Mille et une nuits*⁵⁰³ expose la ruse conseillée au calife Hârûn al-Rashîd par son cadî en chef Abû Yûsuf (m.798), un des fondateurs du droit ḥanefite dont le nom est associé à l'idée de casuistique : le calife désire cohabiter avec une esclave qu'il a épousée, sans attendre le délai prescrit. Le juge lui conseille de la marier à un de ses très jeunes mamlouks (esclaves), qui la répudiera alors aussitôt sans consommer le mariage, ce qui permet de ne pas attendre de délai. Le jeune homme refusant de s'exécuter, même contre mille pièces d'or, le calife se consume de rage devant son impuissance (l'histoire a aussi pour fonction d'affirmer que le pouvoir temporel n'a pas de prise sur le droit personnel). Le juge invente alors une seconde ruse : il offre le mamlouk à son esclave (un esclave pouvant posséder lui-même un esclave), qui accepte le don, ce qui annule aussitôt leur union, puisqu'on ne saurait être marié à son esclave. On retrouve là la base du récit de Lane sur la pratique

500. Voir Ghazâlî, *Iḥyâ'*, « wa yatba'u dhâlik tafâwut fî l-wiqâ' », *Ādâb al-nikâh*, p. 48.

501. *Iḥyâ'*, p. 48.

502. Sur les détails, voir R. Brunschvig, “‘Abd’”, section f, *EI2*.

503. Dans l'édition Bûlâq reproduite chez Dâr Şâdir, 1999, c'est la nuit 296, vol I, pp. 525-26.

courante en Egypte du XIXe siècle, et un topos sur les ruses du hanefisme⁵⁰⁴.

Le mariage à l'époque contemporaine

Avec la disparition de l'esclavage, entre les milieux du XIXe et du XXe siècle (au plus tard en Arabie Saoudite, 1961⁵⁰⁵), la question du concubinage disparaît. Le recentrage de la famille autour du mari, de sa femme, et de leurs enfants devient un enjeu du discours nationaliste, un emblème de la modernité, et s'impose comme modèle dominant au XXe siècle dans l'ensemble des sociétés musulmanes urbaines. Il est propagé par l'iconographie, la littérature, les médias naissants. La polygamie, déjà rare en-dehors des élites, se voit délégitimée au Proche-Orient et dans le discours réformiste, réservée à des seuls cas de nécessité : ainsi toutes les chansons populaires égyptiennes des années 20 jouent soit du registre comique en montrant un mari incapable de concilier les exigences des co-épouses, synonymes de problèmes insolubles, soit du pathos en dépeignant des femmes désespérées par un remariage⁵⁰⁶. La femme moderne, celle de l'*effendi*, ne saurait qu'être seule maîtresse du foyer. Il faut voir là non seulement le triomphe du modèle occidental, gage de modernité, et l'effet de miroir du discours colonial dénonçant la sensualité excessive de l'Oriental se réalisant dans un harem fantasmatique, mais aussi l'accession au pouvoir d'une classe moyenne pour laquelle la polygamie a sans doute toujours été hors de portée et étrangère à ses valeurs, sinon anecdotiquement. La constitution de la nouvelle République Turque, en 1924, fait quasiment de la femme l'égal de l'homme ; en 1926 un nouveau code de la famille abolit la polygamie, définit un âge minimum pour le mariage, donne à la femme le droit d'initier le divorce, et modifie les lois d'héritage. Ce type de réforme ne naît pas du jour au lendemain, et l'exemple turc est l'aboutissement, extrême, d'une révolution des mentalités qui commence au XIXe siècle dans les grands centres urbains du Moyen-Orient, et trouve ses premières mises en théorie au tournant du XXe siècle.

En Egypte, le féminisme naissant estime que « la polygamie sans réelle justification est un crime aux yeux de l'humanité »⁵⁰⁷. L'Union des Femmes Egyptiennes tente, sans succès, de faire promulguer une loi l'interdisant en dehors des cas exceptionnels de stérilité ou de maladie incurable empêchant la femme de remplir son devoir conjugal. A la suite des écrits du réformiste égyptien Qâsim Amîn, le jeune Tunisien Tâhir al-Ḥaddâd (m. 1935) dans *Notre femme dans la sharî'a et la société* place à son tour l'amélioration de la condition au cœur de la réforme, basant comme son prédécesseur une argumentation par une relecture « libérale » des textes fondateurs et tentant d'y trouver une « vérité » dévoyée par les siècles. Il attaque à son tour l'ignorance dans laquelle « la femme » (toujours essentialisée) est laissée, le voile, la polygamie, la facilité du divorce, source d'instabilité de la société. Ces écrits circulent, sont traduits en persan, influencent les opinions mûres pour le

504. Récit divergent et moins compréhensible chez Suyûtî, *Târîkh al-khulafâ'*, chap. *akhbâr al-Rashîd*, pp. 291-92 = [alwaraq 119], où le *qâdî* conseille au calife de la donner en mariage à son fils.

505. Dans les possessions coloniales anglaises de l'Inde entre 1843 et 1862, en Algérie française en 1848, les non-musulmans de « race blanche » dans l'Empire Ottoman en 1830, émancipation par le Bey de Tunis des esclaves noirs en 1846. Sous la pression européenne, la constitution ottomane de 1876 abolit l'esclavage, mais il ne sera définitivement éradiqué que sous les Jeunes Turcs en 1908, alors que les esclaves sont devenus très rares. En Egypte, la lutte anti-esclavage est un des objectifs de la tutelle britannique, et les bureaux d'affranchissement ouvrent en 1877. En Perse, la loi sur la liberté individuelle de 1907, sans abolir formellement l'esclavage, le rend très difficile. Afghanistan, Irak, Iran abolissent entre les deux guerres mondiales, les Français laissant quelques enclaves esclavagistes au Maroc. Voir R. Brunschvig, « Abd », *EI2*.

506. Voir Frédéric Lagrange, « Women in the singing business, women in songs », *Egypt Inter-war Conference*, Oxford, January 2007.

507. Muḥammad Ṣâdiq 'Abd al-Raḥmân, *Al-Nahḍa al-nisâ'iyya* n°12, juillet 1922, p. 357, cité par Irène Fenoglio-Abd El Aal, *Défense et illustration de l'Egyptienne, aux débuts d'une expression féminine*, Le Caire, CEDEJ, 1988, p. 50.

changement autant qu'ils en sont une émanation. Tout au long du XXe siècle, un double mouvement mène les Etats à modifier les législations sur le mariage et le divorce pour répondre aux évolutions d'une fraction de la société, ou répondent dans un but de modernisation aux revendications de groupes avant-gardistes qui font bouger les opinions sur ces sujets identitaires.

En empruntant aux diverses écoles classiques les dispositions les plus favorables aux femmes, en développant les conditions stipulables dans les contrats ou en innovant en-dehors même du cadre de la *sharî'a*, les législations modernes modifient le mariage classique sur plusieurs points : la disparition partout du *walî mujbir* pouvant imposer mariage à un mineur ; la fixation d'un âge minimal, variable selon les pays, au-delà de la maturité sexuelle ; la restriction (Iran, Irak), voire l'interdiction de la polygamie et de la répudiation unilatérale (Tunisie, code du statut personnel de 1956)⁵⁰⁸ ; la possibilité d'obtenir le divorce, particulièrement en cas de non-respect des conditions stipulées par le contrat de mariage, comme l'interdiction de prendre une seconde épouse. La promulgation de ces codes est l'occasion dans les sociétés contemporaines d'intenses débats politiques, illustrant la centralité du corps et de la sexualité dans le sentiment d'identité et la définition du lien social : ainsi le débat sur la réforme du code du statut personnel au Maroc, qui occupe le débat public dans ce pays entre 2003 et 2005 où il est promulgué, ou la révision du code de la famille algérien en 2005, qui soumet, par exemple, la permission de la polygamie à l'accord des épouses précédentes.

Dans le cadre de la néo-islamisation des sociétés arabes contemporaines, récupération par le discours religieux de certains acquis de la modernité et qui est en fait bien souvent l'expression d'une angoisse identitaire devant la mondialisation culturelle, la diffusion du feuilleton égyptien « *La famille du Hagg Metwallî* »⁵⁰⁹, qui met en scène un personnage polygame vivant dans le bonheur avec ses quatre épouses modernes et indépendantes, a provoqué une intense polémique dans la presse arabe de 2003, entre représentants du courant libéral laïcisant qui y voient une régression, et un courant apologétique qui y décèle au contraire une illustration de l'adaptabilité de cette disposition légale islamique avec le monde contemporain. La polygamie exposée dans le feuilleton n'a plus de rapport avec le modèle traditionnel des foyers polygames d'antan, mais véhicule une idéologie androcentriste, néo-patriarcale, déguisée de quelques oripeaux libéraux.

Loi et sexualité : le faqîh dans la couche des époux

La question des moments de la copulation et des positions licites se pose aux juristes à partir du verset coranique (2,223) : « Vos femmes sont pour vous un champ à cultiver ; allez à votre champ comme [l'annâ] bon vous semble ». Si la métaphore du champ est claire pour toute exégèse, affirmant le lien entre plaisir sexuel et fonction procréatrice, la préposition *'annâ* est diversement interprétée : *comme*, *où*, ou *quand*. La longue exégèse de Ṭabarî sur ce terme conclue que le seul sens acceptable de ce verset concerne les positions du coït, et que la métaphore du champ implique nécessairement le coït vaginal, excluant la sodomie hétérosexuelle — dans tous les propos voyant dans le verset une autorisation de la pratiquer dans le cadre du mariage⁵¹⁰, le transmetteur d'une telle interprétation est en but à l'incrédulité de son auditoire et perd sa légitimité.

Quant à l'interdiction du coït au moment des règles, elle est évidente pour les théologiens : Ibn Qayyim al-Jawziyya (m. 1350) précise « son interdiction est un fait de la nature comme de la loi divine, car c'est là une pratique très nuisible, contre laquelle tous les médecins mettent en garde ». La

508. La rénovation du statut de la femme en Tunisie (13 août 1956) date des derniers mois du régime beylical et non de la présidence de Habib Bourguiba, premier ministre lors de la promulgation de ce code.

509. « 'Â'ilat al-Hâgg Mitwallî », Ṣabâḥ li-l-'i'lâm, 2003. Ce feuilleton a été diffusé sur une vingtaine de chaînes à travers le monde arabophone,

510. Ṭabarî, *Tafsîr* de 2,223, traditions 3464 à 3469.

position préférable sera celle où

«la femme est couchée sous l'homme, après avoir caressé et embrassé ; c'est pour cela que la femme est appelée "couche" (firāsh) [...] et c'est la meilleure expression de la domination (qawwāmiyya) de l'homme sur la femme»⁵¹¹.

Toutefois, dans la littérature érotologique, on prend garde de multiplier mention des positions assurant la satisfaction des deux partenaires, tout en correspondant aux enseignements de la médecine, afin de garantir l'enfantement. L'homme doit se garder de ses odeurs corporelles, indigestes pour sa partenaire, et la «position du missionnaire» n'y est pas recommandée :

«Les femmes haïssent que l'homme se couche sur leur poitrine lors du coït [...] car il est alors tel un poids mort, sa croupe est trop légère, les mouvements de son bassin trop faibles, et la verge n'atteint que le haut de la vulve; c'est là le coït des jeunes gens sans expérience»⁵¹².

Dans la mesure où il est impossible de connaître comment ces recommandations sont transmises et par qui elles sont lues, il est hautement vraisemblable que cette science érotique demeure confinée à une minorité informée.

Deux groupes de récits justifient dans l'exégèse de Ṭabarî la révélation du verset (2,223), présentant chacun un intérêt anthropologique. Le premier groupe fait de cette liberté dans les positions du coït une réponse au judaïsme. Ainsi

«Des compagnons du Prophète étaient assis un jour, alors qu'un Juif était auprès d'eux. L'un dit : je copule avec ma femme alors qu'elle est allongée. Un autre : et moi quand elle est debout. Un troisième ajouta : et moi alors qu'elle est sur le côté, ou [par derrière] alors qu'elle est accroupie. Le Juif dit alors : vous êtes pareils à des animaux, nous ne pratiquons qu'une seule position»⁵¹³.

D'autres récits stipulent que les Juifs d'Arabie pensent que le coït vaginal par l'arrière produit un enfant qui louche ; le verset aurait donc été révélé pour corriger cette croyance. Nous retrouvons là le positionnement qu'aime se donner l'islam des légistes comme «solution moyenne», distinguant un état de culture d'un état de nature ou d'ignorance le précédant, mais plus libéral que le judaïsme implicitement présenté comme excessivement entravant. Dans la sexualité licite aussi, l'islam précise les traits de sa distinction.

Autre groupe de récits : ceux qui font mention d'une pratique de rapports anaux avec des femmes de condition servile avant la révélation de ce verset⁵¹⁴, ce qui laisse entendre qu'il n'est pas envisageable d'imposer ce rapport à une femme libre. Dans une variante intrigante, on attribue à Ibn 'Abbās l'explication suivante :

«Une branche des Qurayshites abusait [yashrahun] ainsi des femmes à La Mecque, et jouissait d'elles par devant comme par derrière. Une fois à Médine, ils épousèrent des femmes parmi les Anṣār, et se mirent à faire ce qu'ils pratiquaient avec les femmes de La Mecque. Mais leurs épouses s'offusquèrent et dirent que ce n'était point dans leurs habitudes. La chose s'ébruita et parvint à l'Envoyé de Dieu, et c'est à cette occasion que fut révélé ce verset»⁵¹⁵

Il est sous-entendu que la mention du «champ» implique que seul le coït vaginal est licite, quelle que

511. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Fî l-'ishq wa-l-bâh*, p. 14.

512. Ibn Fâlîta, *op. cit.* p.47.

513. Ṭabarî, *Tafsîr*, commentaire de 2,223, tradition 3456.

514. *op. cit.* 3466 : «inna nashtarî l-jawârî fa-nuḥammid lahunna ? fa-qâl : wa-mâ l-tahmîd ? qâl : al-dubur ; fa-qâl Ibn 'Umar : 'uffu uffu, yaf'alu dhâlika mu'min' ? », ainsi que 3469 : Ibn Abî Mulayka dit «aradtuhu min jâriya li l-bâriḥa» et se voit opposer la condamnation d'Abû Qatâda, qu'il maudit. Son interlocuteur lui annonce alors qu'il refusera désormais de transmettre un quelconque *ḥadîth* de sa part.

515. *op.cit.* 3474

soit la position. Ces récits peuvent être interprétés de deux manières, compatibles entre elles : le texte coranique lie plaisir sexuel et procréation, ne légitimant le plaisir qu'en regard de sa finalité ; il interdit, dans un énoncé ambigu car lié à une métaphore, une pratique estimée avilissante (réservée aux esclaves, refusée par les Médinoises).

La sodomie dans le cadre matrimonial ou avec une concubine n'est, en tout état de cause, pas considérée comme relevant du *liwât* (coït anal interdit) dans les sources juridiques (voir *infra*), mais elle est unanimement condamnée par les '*ulamâ*', sans être clairement définie comme *harâm* ni relever d'une mesure légale. C'est un argumentaire moral, pseudo-médical et utilitaire qui est présenté par Ibn Qayyim al-Jawziyya pour s'y opposer. Cependant, les manuels d'érotologie développent à l'envi les plaisirs de cette pratique, ainsi le *Le compendium des plaisirs (Jawâmi' al-ladhdha)* de 'Alî b. 'Umar al-Kâtibî 'al-Qazwîni (m. 1277) qui met en scène une esclave cultivée en matière de plaisir masculin, qui initie un contemporain d'al-Rashîd dans un palais de Raqqa à diverses positions du coït anal hétérosexuel, portant chacune un nom, et incluant même l'emploi de pâtes au safran, à la rose et à la violette...⁵¹⁶ Le point frappant de ces récits est qu'ils semblent liés à des « professionnelles » et non à une éventuelle pratique tolérable dans le cadre du mariage avec une femme libre, avec laquelle le coït est voué à la filiation.

Cependant, l'idée que le plaisir sexuel n'est légitime que dans une optique procréatrice se heurte à une troisième piste suggérée dans le commentaire du verset (2,223) par Ṭabarî et par ailleurs traitée par le *fiqh* : le coït interrompu ('*azl*). La question du '*azl*' est traitée extensivement par Ghazâlî dans l'*Ihyâ*'. Le penseur cite deux traditions, l'une attribuée au Prophète et l'autre à Ibn 'Abbâs, qualifiant le '*azl*' de « *wa'd* caché » ou de « petit *wa'd* », par allusion à la pratique supposée des Arabes de l'antéislam consistant à enterrer vivants leurs nouveaux-nés de sexe féminin (afin de réguler les naissances), et par peur de la honte que fait rejaillir sur le père le mariage d'une fille ; il estime cependant que condamnation morale ne vaut pas interdiction.

Alors qu'il juge l'avortement interdit, Ghazâlî explique que la perte de semence masculine est condamnable mais n'est pas criminelle tant qu'elle n'est pas présente dans le vase féminin. Il établit une gradation des fautes allant donc du coït interrompu à l'infanticide, et passant par tous les stades de l'embryogenèse coranique. Mais il considère que « la cause de l'existence est le dépôt de sperme dans l'utérus, et non la sortie du sperme de la verge, car l'enfant n'est pas créé par le seul sperme du père mais par celui des deux parents »⁵¹⁷. Certains légistes n'autorisent le coït interrompu et la contraception qu'avec les esclaves, à l'exception des femmes libres, ou conditionnent sa licéité à l'accord de la femme. Ghazâlî choisit quant à lui une position plus originale : le coït interrompu est licite à condition que l'intention soit louable. Il récuse deux intentions inadmissibles : la peur de donner naissance à des filles, qui ramène aux attitudes du temps de l'ignorance ; un excessif désir de propriété et la peur de la douleur chez les femmes. Trois autres raisons, révélatrices, trouvent grâce à ses yeux :

- (1) pratiquer le coït interrompu avec ses concubines afin de ne pas être contraint de leur appliquer le statut d'*umm walad* en cas de naissance d'un garçon, ce qui impliquerait une division du patrimoine.
- (2) vouloir préserver la beauté d'une femme et la préserver de la douleur de l'enfantement. On note que cette seconde raison ressemble fort à l'une de celles récusées auparavant, à la différence qu'il s'agit là de la volonté du mari et non de son épouse, manifestement plus légitime au lieu du *faqîh*.
- (3) la peur de ne pouvoir subvenir au besoin des enfants et d'éviter de rechercher des moyens de subsistance condamnables.

516. 'Alî al-Kâtibî al-Qazwîni, *Jawâmi' al-ladhdha*, Tâla, al-Mâya (Libye), 2006.

517. *Ihyâ*', p. 51.

Toutes ces raisons illustrent l'enjeu économique de l'enfantement et la peur de la dissémination patrimoniale ; mais on est surpris de ne pas trouver, y compris dans les raisons « illégitimes » la simple recherche du plaisir sexuel. Si le coït interrompu semble plus difficile à pratiquer avec un épouse qu'avec une concubine, c'est peut-être aussi parce qu'il est ressenti comme un atteinte à son droit au plaisir, lié selon le discours médical médiéval à la concomitance de l'« éjaculation » chez les deux partenaires.

A. Dallal⁵¹⁸ pense que la prohibition de certains actes sexuels est faite au nom du plaisir : ainsi la raison de la prohibition de la sodomie serait qu'elle est nuisible à la femme et met en danger son droit à être comblée, tandis que :

« puisque la plupart des techniques contraceptives décrites dans les ouvrages médicaux impliquent soit le retrait préventif de l'homme, soit l'utilisation de suppositoires et tampons pour la femme [...], ces techniques étaient vues comme compromettant le plaisir féminin; elle avait donc le dernier mot à dire sur le sujet. Encore une fois, les facteurs primordiaux sont la santé de la femme et sa satisfaction sexuelle ».

La lecture des manuels d'érotologie vient partiellement confirmer cette interprétation : ainsi pour Ibn Fâlîta (m. 1363), « rien ne déplaît plus aux femmes que le coït interrompu, car retirer sa verge à ce moment équivaut à lui arracher le cœur », puisque la chaleur de l'éjaculat masculin assure la jouissance féminine. Mais il y a néanmoins là une perspective quelque peu néo-apologétique : l'insatisfaction et la douleur de la femme en cas de sodomie, par exemple, ne sont mentionnées que dans deux arguments sur les dix-sept énoncés par Ibn Qayyim al-Jawziyya pour délégitimer cette pratique⁵¹⁹ ; d'autre part, la différence entre femme libre et esclave est essentielle dans la pensée classique, ce qui implique que le concept abstrait de « la femme » ne renvoie à aucune réalité à l'ère pré-moderne.

Quant aux méthodes contraceptives décrites dans les textes médiévaux, elles sont loin de toutes incomber aux femmes. Le *compendium des plaisirs* de Qazwîni comporte un chapitre consacré à la prévention de la grossesse⁵²⁰, dans lequel il explique que la contraception est soit le fait du partenaire actif (*al-mujâmi'*), soit pratiquée à l'aide de préparations médicinales. Dans le premier cas, ce sont des positions supposées empêcher la grossesse qu'il faut choisir, comme le fait pour l'homme de demeurer assis, ou le coït interrompu. Pour l'érotologue, la permission d'une femme libre est nécessaire, mais œuvrer à empêcher la grossesse est justifié afin de « conserver le sentiment amoureux, de se prémunir contre le scandale, et d'échapper à une péché plus grand encore, qui serait de se débarrasser [après naissance] du fruit de ses entrailles ». Les solutions médicinales proposées incluent à la fois des onguents avec lesquels l'homme doit enduire sa verge ou des préparations à avaler avant le coït. Le grand classique érotique *Le retour du shaykh à sa jeunesse*⁵²¹ comporte également une section sur la contraception, mentionnant elle aussi le nécessaire accord de l'épouse⁵²². Les recettes mentionnées, généralement à base de rue officinale (plante d'odeur âcre et fétide), de

518. Ahmad Dallal, "Sexualities: Scientific Discourses, Premodern", *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, Leiden, Brill, 2006, III, 405. La condamnation de la sodomie n'est pas à rechercher chez Ibn Qutayba comme l'affirme par erreur l'auteur de cet article, mais chez Ibn Qayyim al-Jawziyya.

519. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *op. cit.* pp. 19-21.

520. Qazwîni, *op. cit.* pp. 121-128.

521. *Rujû' al-shaykh ilâ shibâh fî l-quwwa 'alâ l-bâh*, édité dans *Al-Jins 'ind al-'Arab II*, Cologne, Al-Kamel Verlag, 1997, pp. 7-182. L'attribution de cet ouvrage est discutée : les éditeurs en créditent généralement l'ulema ottoman et *shaykh al-Islam* Ahmad b. Kamâl Pacha = Kemâl Pasha-zâde (m. 1534), mais V.L. Ménage ("Kemâl Pasha-zâde", *EI2*) estime plus vraisemblable qu'il en soit le traducteur, de l'arabe vers le turc, pour le compte du sultan Selim I. L'auteur en serait plus sûrement Ahmad b. Yûsuf al-Tîfâshî (m. 1253), selon Brockelmann (I, 495) comme pour Jamâl Jum'a, l'éditeur scientifique de son autre classique érotique *Nuzhat al-Albâb* (voir éd. Jum'a, Londres, Riad El-Rayyes, 1992, p. 40).

522. *op. cit.* pp. 37-39.

goudron et de nitre, amènent à se demander si elles n'ont pas pour fonction implicite de détourner le lecteur de leur utilisation.

Dernier point d'intervention du discours légal dans la sexualité du couple licite : la position où la femme chevauche l'homme. Là, le discours médical est appelé à la rescousse par le théologien afin d'asseoir une condamnation morale : cette position contrevient symboliquement à l'affirmation de la domination masculine. Pour Ibn Qayyim al-Jawziyya,

«La plus mauvaise des positions est celle où la femme monte l'homme et où il coïte en étant couché sur le dos. Ceci est en contravention avec la nature selon laquelle Dieu a conçu l'homme et la femme, et bien plus les concepts mêmes de masculin et féminin. Les risques de corruption qu'elle fait encourir sont les suivants : le sperme a peine à être évacué en totalité et il peut en demeurer partie dans le membre, où il stagne et se corrompt, ce qui est néfaste. D'autre part, les humeurs (*ruṭûbât*) du vagin pourrait couler sur la verge. De plus, l'utérus ne peut conserver en cette position tout le sperme, afin qu'il y soit rassemblé pour concevoir l'enfant. Enfin, la femme est passive (*maf'ûl bihâ*) par nature et par loi. Si elle devient le partenaire actif elle contrevient aux deux»⁵²³.

Dror Zeevi remarque à cette occasion à quel point l'inclusion du discours médical dans celui des théologiens, jusqu'au cœur de la pensée hanbalite, lui donne une autorité indiscutable⁵²⁴. Mais Zeevi pense que ces affirmations vont plus loin qu'une simple expression d'une préférence culturelle habillée de terminologie médicale, et qu'il faut peut-être voir là une première et naïve technique d'évitement des maladies sexuellement transmissibles, et en premier lieu de la syphilis⁵²⁵. La mention du mercure, traitement pré-moderne de la maladie à l'époque pré-moderne, pourrait appuyer cette lecture.

En tout état de cause, la recherche d'une parfaite isomorphie entre situation sociale, genre, et maintien du corps mène l'islam scripturaire à élaborer une complexe éthique du coït, qui part de principes contradictoires devant être mis en accord : d'une part l'idée que le coït procure plaisir (*qadâ' al-waṭar*) pour l'homme comme pour la femme, et que ce plaisir est légitime ; ensuite, celle que la femme est animée d'un appétit sexuel plus développé que celui de l'homme ; mais d'autre part, celle que pénétration = humiliation. Plus le statut social de la femme est élevé, moins il est légitime, en conséquence, de varier les positions du coït. Ainsi que l'exprime Qazwîni :

«Du point de vue de la délicatesse (*ẓarf*)⁵²⁶, le fait de cohabiter avec une femme est une extrême humiliation pour elle, car elle frémît à la perspective de devoir découvrir ses parties intimes et d'être observée nue. Si l'on ajoute à l'humiliation du coït une des positions précitées, ceci ne fait qu'augmenter l'épreuve et l'avilissement»⁵²⁷.

Des lors, une question s'impose : à qui est destiné L'*ars erotica* arabe, en partie adapté de la tradition indienne, ou ses déclinaisons turques et persanes⁵²⁸ ? Comme on le verra *infra*, la justification de sa production est à chercher dans le discours médical, pour lequel la jouissance féminine est décrite

523. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *op. cit.* pp. 14-15. La même argumentation est reprise quelques siècles plus tard par l'ottoman Esref bin Muḥammad, *Hazâ'inî's-sa'âdât*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1960, cité par Dror Zeevi, *op. cit.* p. 34.

524. Dror Zeevi, *op. cit.* p. 17.

525. La question de l'origine de la syphilis est débattue entre épidémiologistes, entre partisans de l'hypothèse pré-colombienne affirmant sa présence en Europe médiévale, et partisans de la thèse usuelle d'une maladie venue du Nouveau Monde avec le retour des conquistadors.

526. Il nous semble qu'en ce contexte, le terme n'a pas son sens usuel de « raffinement ».

527. Qazwîni, *op. cit.* pp. 115-116.

528. On trouve chez Qazwîni, *op. cit.* p. 112, la formule suivante : « On rapporte qu'il existe parmi les Indiens une communauté dite "lûmân" qui coïtent en dehors du vagin, et font cela entre ses mains, dans sa bouche, sous ses aisselles, dans le pli du coude et celui du genou ». C'est là une rarissime allusion aux rapports génito-oraux, non traités dans ces compendiums.

comme condition de la procréation. L'érotologie serait alors dotée d'une fonction utilitaire, et destinée au plaisir conjugal. Mais ce script entre en conflit avec la perception du coït comme humiliation de la femme libre, et la pudeur qui dicte de s'en tenir à des positions classiques ; d'autre part, un grand nombre d'anecdotes de ces manuels érotiques mettent en scène non des couples légitimes, mais des hommes avec des esclaves ou des professionnelles de l'amour : dès lors, ce n'est plus le contexte conjugal qui semble visé. Il serait en tout état de cause extrêmement hasardeux d'imaginer que les recettes amoureuses et la recherche d'une satisfaction féminine mises en avant dans l'érotologie classique correspondent effectivement à une pratique commune, au-delà des barrières de classes et d'éducation. Qui lisait cela, dans quel but, et pour l'appliquer avec quelles partenaires ? Il faudrait, afin de répondre à cette question, rechercher plus précisément quel a été et quel est encore le lectorat de ces opuscules.

On attend encore également des études sur la manière dont la pornographie importée d'Occident⁵²⁹, et largement disponible en dépit des censures gouvernementales, modèle les comportements sexuels et fait apparaître ou non de nouvelles pratiques. A titre d'exemple, il est probable que les questions posées par le public contemporain sur le statut légal du cunnilingus et de la fellation, sujets évoqués par exemple par la sexologue cathodique Heba Quṭb, ne se conçoivent qu'en raison d'une diffusion de la pornographie cinématographique qui ouvre des champs à la curiosité⁵³⁰. On notera d'ailleurs que la majorité des *fatwa*-s consultées l'autorisent mais conseillent de s'en abstenir, du fait du risque de contact avec le liquide séminal⁵³¹.

529. Il existe peu de représentations picturales pornographiques issues de cultures musulmanes pré-modernes. Parmi les exceptions : les illustrations de l'ouvrage persan *Thawâqib al-Manâqib* (XVI^e siècle), dont il existe des copies au musée de Topkapı et à la Pierpont Morgan Library de New York, et qui représentent diverses scènes homoérotiques (hommes faisant la queue pour copuler avec un éphèbe, éphèbe sodomisant un adulte barbu, père cédant son fils à des amateurs de jouvenceaux, etc.), dont certaines sont reproduites par dans *Islamic Homosexualities*, 1997, pp. 19, 25, 27, 33, 38. Quant à la pornographie cinématographique contemporaine, elle est limitée. Présente en Turquie, elle est consommée dans le reste du monde arabe, mais y est exceptionnellement produite : il s'agit le plus souvent d'images privées dérobées.

530. On trouve sur divers sites internet des questions posées aux autorités religieuses sur la licéité de la fellation dans le cadre conjugal, et la création d'un néologisme calqué de l'anglais *oral sex* sous la forme *jins famawî* ou *jimâ' fammî* [sic]

531. Voir par exemple la *fatwa* de Aḥmad al-Ḥajjî al-Kurdî (Alépin né en 1937, membre du comité de l'Iftâ' au Koweït) sur <http://www.islamic-fatwa.com/index.php?module=fatwa&id=1288>. A une question posée sur le statut de la fellation homosexuelle, le shaykh répond qu'elle est illicite (*muḥarram*) mais qu'elle n'est pas assimilable au *liwât* et ne peut être punie que par *ta'zîr* selon la décision du *qâḍî*, réponse purement théorique dans un Etat moderne.

2-2 Sexualité illicite : adultère et fornication (*zinâ*)

Si le discours juridique s'imisce dans l'intimité du couple pour réguler jusqu'aux positions du coït, il est cependant infiniment plus développé dans le cas des rapports entre partenaires illicites. Nous développerons ici un exemple permettant de saisir l'extrême complexité de la fixation des peines canoniques en islam classique, en démêlant une infime partie de l'écheveau de fragments devant être pris en considération dans la punition d'une faute capitale : le *zinâ*'.

Le Coran, première source, ne fixe pas de peine claire : le verset (4,15) : «Quant à celles de vos femmes qui commettent l'action infâme [*al-fâhisha*, glosé : *al-zinâ* par la plupart des commentateurs], faites témoigner contre elles quatre témoins parmi vous [glosé : musulmans]. S'ils témoignent, retenez-les en leurs demeures jusqu'à leur mort, à moins que Dieu ne leur ouvre une voie» est manifestement incompatible avec le verset (24,2) : «L'homme et la femme adultère (*al-zâni wa-l-zâniya*), administrez-leur cent coups de fouet chacun et ne soyez pris d'aucune indulgence dans l'accomplissement de la religion de Dieu si vous croyez en Lui et au jour dernier. Qu'assiste à leur tourment un groupe de croyants». Le verset suivant, (24,3), est lui aussi malaisé à concilier avec les deux précédemment cités : «L'adultère n'épousera qu'une adultère ou une polythéiste, et la femme adultère ne sera épousée que par un adultère ou un polythéiste. Cela est illicite pour les croyants». Ṭabarî voit dans ce verset une allusion à un groupe de la première génération de musulmans ayant demandé permission au Prophète d'épouser des femmes polythéistes «levant étendard et louant leurs services», donc des prostituées, et cite une tradition impliquant qu'elles auraient été susceptibles d'entretenir ainsi les plus pauvres d'entre eux. Mais on ne notera qu'au delà du mépris et de l'interdit, aucune peine n'est envisagée dans ce fragment.

A. Bouhdiba, dépassant la lecture historique pour rechercher les échos que provoque ce passage dans la conscience musulmane classique, voit dans le *zinâ* «l'antithèse du *nikâh*». Il estime que ce verset «assimile purement et simplement [le *zinâ*] à une forme de paganisme, à l'*ichrâk*, association de faux dieux à Allah [...] Le *zinâ* en dernière analyse est une coupure avec la communauté musulmane»⁵³². Jugement contestable au regard du *fiqh*, il nous semble encore plus hasardeux en ce qui concerne la littérature, où le transgresseur occupe une place de choix comme on le verra.

Pour résoudre les incompatibilités internes de la révélation, les spécialistes des «sources du droit» (*uṣūl al-fiqh*) cherchent à établir sa chronologie, partant du principe qu'un verset ultérieur annule le verset antérieur (*naskh*). Dans l'exemple précédent, les juristes considèrent que le verset (24,2) prévoyant la flagellation, abroge le verset (4,15) préconisant l'enfermement de l'adultère. Un commentateur du texte sacré comme Ṭabarî (m.923), représentant de l'exégèse traditionniste, cite parallèlement des traditions explicitant l'ambiguë «voie ouverte» comme étant précisément la flagellation ou une peine plus dure, la lapidation, qui se trouve quant à elle spécifiée dans la tradition prophétique, seconde source dont nous allons parler.

Ajoutons que l'interprétation du texte entre en jeu : le verset (4,16) : «Quant aux deux qui la commettent parmi vous, punissez-les (*fa'-dhûhumâ*) et s'ils se repentent et se corrigent, laissez-les car Dieu pardonne et est miséricordieux» fait complément au verset (4,15) précédemment cité et peut se comprendre aussi bien «deux hommes» que «un homme et une femme». Dans le premier cas, on peut alors avancer que le premier verset concerne les relations sexuelles entre femmes (*siḥâq*) et le second la sodomie entre hommes (*liwât*) ou ce qui s'y rapporte, ainsi que le défend le rationaliste Abû Muslim al-Iṣfahânî (m. 955), cité par Fakhr al-Dîn al-Râzî (m. 1209) dans son long commentaire des problèmes interprétatifs posés par ces deux versets.

Mais les difficultés d'interprétation du texte coranique ne sont pas les seuls problèmes auxquels se

532. Bouhdiba 1975, p. 25.

heurte le juriste. Après considération du Coran, il doit tenter de concilier texte sacré et tradition prophétique, reconnue comme seconde source de la loi à partir de la génération d'Ibn Malik et de Shâfi'î. Qu'on considère comme authentique ou probable une grande partie de ce corpus, ou qu'on estime à la suite de J. Schacht que l'inflation du ḥadîth aux VIII^e et IX^e siècles et sa collection répondent à un besoin de justifier et d'asseoir sur une base incontestable une pratique coutumière, il demeure que le juriste médiéval se trouve devant une masse considérable d'informations, dont il doit juger de la validité selon les critères de la critique traditionnelle.

Concernant des peines prévues contre la fornication et l'adultère, il doit prendre en considération, entre autres, la mention d'une lapidation ordonnée par le Prophète à l'encontre de deux juifs (le ḥadîth ne précise pas s'ils sont mariés ou non) :

«On amena devant le Prophète un juif et une juive qui avaient commis le *zinâ*. Le Prophète alla demander aux juifs : quelle punition la Torah prévoit-elle ? Ils répondirent : nous leur noircissons la face, les plaçons sur une monture visages opposés, et les faisons ainsi tourner. Le Prophète leur ordonna d'apporter la Torah s'ils étaient véridiques. Ils la récitèrent devant lui jusqu'à ce que parvenu au verset de la lapidation, le jeune homme qui lisait plaça sa main dessus et récita ce qui précédait et suivait. Abdallâh b. Sallâm qui était présent avec le Prophète lui ordonna de retirer sa main, et le verset parut. Le Prophète ordonna donc qu'ils fussent lapidés [...]»⁵³³

Ce ḥadîth illustre sans doute le topos coranique de la «déformation» par Juifs et Chrétiens du message divin, mais il montre surtout une justice qui au moment de la fondation de l'Islam se veut coutumière. Le commentaire de ce propos prophétique par le juriste shâfi'ite al-Nawawî (m. 1233) est remarquable, en ce qu'il révèle la volonté des générations ultérieures, dès le IX^e siècle, de projeter rétrospectivement les constructions de la loi musulmane sur la période fondatrice :

«Si l'on demande : les deux juifs furent-ils condamnés sur preuve ou sur aveu ? Nous répondons : il est plus vraisemblable qu'il s'agisse d'une condamnation sur aveux ; Abû Dâ'ûd [al-Sijistânî, m.889] mentionne dans ses *Sunan*, ainsi que d'autres, que quatre témoins affirmèrent avoir vu sa verge pénétrer sa vulve. Si cela est vrai et si les quatre témoins étaient musulmans, alors il s'agit de preuves. Mais s'ils étaient mécréants, leur témoignage ne peut être pris en considération, et il en découle qu'ils avaient admis le *zinâ*».

Un variante de ce ḥadîth, mentionnée par Abû Dâ'ûd dans ses *Sunan*, constituera la base des règles de témoignage en cas de *zinâ* :

«Des juifs amenèrent un homme et une femme ayant commis le *zinâ*, et [le Prophète] dit : amenez-moi les deux hommes les plus savants parmi vous. Ils firent venir les deux fils de Sûriya, à qui il demanda que ce prévoyait la Torah. Ils répondirent : si quatre témoins affirment avoir vu son pénis dans sa vulve, comme la tige dans le pot de khôl, il faut les lapider [...] On fit venir quatre témoins qui affirmèrent avoir vu cela, et le Prophète ordonna leur lapidation»⁵³⁴.

Mais le juriste doit aussi prendre en considération la tradition suivante, dans laquelle il apparaît que le statut marié ou célibataire modifie le châtement :

«Un Bédouin se présenta devant le Prophète et lui dit : Ô Envoyé de Dieu, juge entre nous selon le Livre de Dieu ; son adversaire se leva et ajouta : il a raison : juge entre nous selon le livre de Dieu. Le Bédouin dit : mon fils s'est écarté de la voie droite (*'asîf*) et a fauté (*zanâ*) avec la femme de cet homme. Ils m'ont dit que mon fils devait être lapidé, et j'ai racheté cette peine en payant cent moutons et une esclave née en ma maison (*walîda*). J'ai interrogé des gens de savoir qui m'ont dit que mon fils devait recevoir cent coups de

533. Bukhârî, *Ṣaḥîḥ*, 3211.

534. Abû Dâ'ûd, *Sunan*, 3862

fouet et être banni une année. Le Prophète répondit : Je vais juger entre vous selon le livre de Dieu. Les cent moutons et l'esclave doivent t'être retournés. Ton fils doit recevoir cent coups de fouet et être banni une année. Quant à toi Anîs, tu es un homme, rends-toi donc chez la femme de celui-ci et lapide-la. Anîs se rendit donc chez elle et la lapida»⁵³⁵.

Le *ḥadīth* 3210, similaire, introduit une variation puisque l'aveu devient condition de sa lapidation. Dans les deux cas, le *ḥadīth* stipule clairement que la réconciliation (*sulḥ*) n'est pas licite en cas de faute commise contre le droit de Dieu, qui entre dans le cadre du *ḥadd*, châtement fixé. Mais la question de l'aveu entre donc en ligne de compte pour le juriste.

Quant au *ḥadīth* suivant, présent dans les collections les plus reconnues, il affirme l'existence d'un verset non conservé dans la vulgate coranique, qui alourdit le châtement :

«Umar b. al-Khattâb dit alors qu'il était assis sur la chaire du Prophète, sur lui la prière et le salut :

Dieu a envoyé Muhammad — sur Lui la prière et le salut — pour transmettre la vérité et il lui a révélé le Livre. Il y avait parmi ce qu'il lui révéla le verset de la lapidation (*āyat al-rajm*), que nous avons récité, compris, sur lequel nous avons réfléchi. L'envoyé de Dieu — sur lui la prière et le salut — a lapidé [des adultères] et nous [en] avons lapidé après lui ; je crains fort qu'avec le temps, les gens se disent “nous ne trouvons nulle mention de la lapidation dans le livre de Dieu” et qu'ils s'égarent en délaissant un précepte obligatoire (*farīda*) révélé par Dieu. La lapidation, dans le livre de Dieu, est le droit de Dieu s'imposant à quiconque a commis l'adultère alors qu'il était marié, homme ou femme, si la faute est établie, ou si une grossesse en résulte ou s'il y a aveu»⁵³⁶.

Le juriste shâfi'ite al-Nawawî (m. 1233), commente ainsi ce *ḥadīth* :

«Le verset de la répudiation auquel il est fait allusion est le suivant : “si un vieil homme (*al-shaykh*) et une vieille femme (*al-shaykha*) commettent le *zinâ*, lapidez-les tous deux assurément”. C'est un verset dont la lettre a été abrogée, mais dont la valeur juridique est maintenue. Il peut se produire que la valeur juridique d'un verset soit abrogée alors qu'il demeure dans le texte, tout comme valeur et présence peuvent être tous deux abrogés. Mais ce qui a été abrogé en texte ne peut avoir la même force que le Coran en matière d'interdiction des fautes. Le fait que les compagnons [du Prophète] ont délaissé de noter ce verset par écrit prouve clairement que ce qui est abrogé n'a pas à figurer dans le texte de la vulgate. Mais le fait que 'Umar mentionne ce verset depuis la chaire et que les compagnons, ainsi que l'assistance, se taisent et s'abstiennent de le contredire prouve que la lapidation demeure un châtement prescrit. On peut en inférer qu'on ne flagelle pas en sus de la lapidation, ou n'en rien conclure, puisqu'il ne traite pas de la lapidation, qui est clairement mentionnée dans le Coran».

Dans son ouvrage encyclopédique sur les sciences coraniques *Al-Itqân fî 'ulûm al-qur'ân*, le polygraphe al-Suyûtî (m. 1505) explique ainsi cette abrogation :

«Zayd b. Thâbit et Saïd b. al-'Āṣ étaient en train de coucher par écrit la vulgate coranique lorsqu'ils se trouvèrent face à ce verset. Zayd déclara : j'ai entendu l'envoyé de Dieu, sur lui la prière et le salut, dire “si le vieil homme...”. 'Umar [b. al-Khattâb] dit alors : “Lors de la révélation de ce verset, je vins trouver l'envoyé de Dieu et lui dis : je vais le noter. Mais il sembla répugner à cela. 'Umar ajouta : Ne voyez-vous que si un vieil homme non marié commet l'adultère il doit être fouetté, et que si un jeune homme marié le commet il doit être lapidé? Ibn Ḥajar [al-'Asqalânî, célèbre traditionniste égyptien, m. 1449], dans son *Sharḥ al-Minhâj*, ajoute : “Ce *ḥadīth* explique la raison pour laquelle ce verset est abrogé de la récitation [coranique] : il doit en effet être appliqué différemment de son sens obvie”. J'ajouterai pour ma part que c'est là une excellente chose, car il s'agit

535. Bukhârî, *Ṣaḥīḥ*, 2498.

536. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 3201.

d'alléger la charge pesant sur la communauté des croyants».

Enfin, outre la question du célibat ou du mariage des contrevenants, celle du témoignage et de l'aveu, le statut de personne libre ou en état d'esclavage modifie la peine :

«On interrogea le Prophète à propos de ce qu'il convient de faire d'une servante si elle commet le *zinâ* sans être mariée. Il répondit : si elle commet le péché de fornication, fouettez-la ; puis une seconde fois, fouettez-la ; si elle le fait une troisième fois, fouettez-la puis vendez-la, même si elle est enceinte»⁵³⁷.

On pourrait ainsi multiplier les exemples illustrant à la fois la complexité de l'établissement de la peine, et la multiplication des interprétations, en retenant que la responsabilité du pécheur est d'autant plus grave qu'il est marié et libre, donc maître de ses actes. Une simple initiation à cette complexité illustre à quel point est simplificatrice et erronée l'idée qu'il existe un «châtiment islamique» associé aux transgression sexuelle, idée prégnante aussi bien dans le discours de l'islam politique contemporain que dans la perspective extérieure de la presse occidentale.

A partir des sources précédemment citées, les écoles sunnites s'accorderont à considérer que la peine visant l'homme ou la femme coupables de *zinâ* varie selon leur statut : pour le *muḥṣan* ou la *muḥṣana*, définis comme le musulman ou musulmane de condition libre, marié ou ayant été marié licitement, la lapidation s'applique ; ḥanafites et ḥanbalites exigeant que les deux partenaires soient *muḥṣan* pour l'application du châtiment suprême. Les contrevenants non *muḥṣan* reçoivent cent coups de fouet, et les esclaves cinquante. Le viol, les rapports sexuels dans lesquels un non-musulman pénètre un ou une musulmane sont des circonstances aggravantes⁵³⁸. Les victimes de viols ne peuvent être condamnées. Enfin, le mari tuant son épouse et son amant surpris en flagrant délit échappe au châtiment.

Mais ces peines théoriques sont en réalité difficilement applicables : la présence de quatre témoins musulmans de sexe mâle est indispensable, la vision de l'acte sexuel nécessaire — la belle métaphore de la tige plongée dans le pot de khôl, complétée par celle de la corde (*rishâ'*) dans le puits, apparaît dans un autre *ḥadīth* rapporté par Abû Dâ'ûd⁵³⁹ qui sert de base aux juristes. La fausse accusation étant elle-même punissable par le *ḥadd*, et entraînant des peines de flagellation, le système semble être construit pour ne pas être utilisé, pour sa simple valeur, toute théorique, de dissuasion.

En effet, contrairement aux atteintes contre les hommes, les atteintes contre le droit de Dieu n'ont pas à être dénoncées, et il est plus méritoire de les taire⁵⁴⁰. A l'époque ottomane,

«c'est un principe de la conception ottomane de la sharia qu'un Musulman n'est pas tenu de se présenter pour témoigner contre celui qui a violé un droit de Dieu [...] et ne pas informer le kadi d'un tel crime n'est pas punissable, contrairement aux crimes contre les

537. Bukhârî, *Ṣaḥīḥ*, 3216.

538. L'inceste en tant que tel ne constitue pas une circonstance aggravante en droit, puisqu'il n'existe pas en arabe de terme le désignant, sinon par périphrase. M.H. Benkheira développe l'idée originale que l'absence de terme spécifique pour désigner les rapports sexuels entre parents et enfants ou frères et sœurs est à expliquer par l'assimilation implicite de tout *zinâ* à un crime d'inceste. C'est la formule antéislamique du *zihâr*, un type de répudiation interdite par le Prophète et par laquelle l'homme assimile son épouse au «dos de sa mère» qui permet à Benkheira cette interprétation : la femme désormais interdite (*maḥram*) est celle qui est semblable à la mère. Toute interdiction revient donc à cette figure majeure de l'interdit qu'est le coït avec la mère. Dans la hantise arabo-musulmane de la confusion des lignées, l'enfant né du coït incestueux serait la figure ultime de la confusion. Voir Benkheira, 1997, pp. 269-342.

539. Abû Dâ'ûd, *Sunan*, 3843, lapidation de Mâ'iz b. Mâlik, qui avoue à quatre reprises son adultère avant que le Prophète ne l'interroge, mais est promis au Paradis.

540. Voir Abdel Magid Turki, "Argument d'autorité, preuve rationnelle et absence de preuves dans la méthodologie juridique musulmane", *Studia Islamica* 42 (1975), pp. 59-91.

personnes»⁵⁴¹.

En cas d'aveu (*iqrâr*), quatre déclarations distinctes devant le juge sont nécessaires selon certaines écoles, systématisant le *hadîth* précité, et le *qâdî* doit suggérer la possibilité de rétracter son aveu, qui n'est pas recommandé si Dieu a «recouvert d'un voile» la faute⁵⁴². La grossesse est certes reconnue comme preuve, mais la femme dont le mari est absent a encore le recours d'invoquer la clause de «l'enfant dormant» (*al-râqid*), reconnue par toutes les écoles, sanctionnant une croyance ferme (sauf chez les médecins) dans la possibilité que le fœtus «s'endorme» lors de sa gestation, pour une période indéterminée, avant de se réveiller. C'est particulièrement chez les mâlikites du Maghreb que cette théorie sera développée, «créant un moyen de protéger les femmes et les enfants contre les sanctions attachées aux grosses et naissances hors-mariage»⁵⁴³. Le seul cas qui, finalement, échappe difficilement à la sanction est celui de la vierge découverte enceinte : la flagellation s'impose à elle, et selon les écoles la même peine ou la lapidation pour son partenaire. mais comme on le verra, le cas semble avoir le plus souvent échappé à la justice.

Les chroniques historiques montrent que les poursuites pour *zinâ* et la condamnation selon les termes des écoles sunnites ou chiïtes est rare. B. Martel-Thoumian, en dépouillant neuf chroniques traitant du Caire et de Damas dans la période 1468-1517⁵⁴⁴, remarque que les périodes de fêtes semblent correspondre à des moments de transgression où hommes, femmes et adolescents désirables trouvent une occasion de rencontres. La majorité des femmes arrêtées sont des esclaves, propriété de notables. Une esclave circassienne, appartenant au Sultan et séduite par un mamelouk, est pendue en 1475. Mais ce châtiment extrême s'explique par le meurtre de son propre enfant, qui était la preuve de la faute.

Seules deux femmes libres sont mentionnées, l'une dans une affaire d'inceste, l'autre femme d'un adjoint du *qâdî* hanafite, surprise par son mari en compagnie d'un assistant du *qâdî* shâfi'ite. L'affaire est rapportée en détail par le chroniqueur Ibn Iyâs : surpris par le mari, les amants sont menés au tribunal et le *hâjib* les condamne à la bastonnade et à un tour d'infamie, juchés sur un âne. L'émir exige cent dinars de la femme qui, insolvable, lui répond de les demander à son mari bafoué, lequel refuse et est jeté en prison. Son fils se plaint au sultan Qansûh al-Ghûrî, qui décide alors de la lapidation mais doit la faire approuver par le *qâdî* shâfi'ite. Les amants ayant rétracté leur aveu, les juristes ne peuvent avaliser le supplice. Le prince, furieux, révoque les quatre grands *qâdî*-s, fait pendre les amants devant la porte d'un des juristes récalcitrants, et les expose deux jours durant.

B. Martel-Thoumian estime avec raison que c'est le refus d'un arrangement financier, sans doute règle tacite en cas d'adultère, qui mène à cette escalade inouïe. Mais nous devons aussi y voir que, d'une part, le pouvoir n'hésite pas à s'arroger un droit de *ta'zîr* à l'encontre de la jurisprudence, quand il lui est nécessaire de faire un exemple et de conforter la légitimité morale. D'autre part, le message transmis en filigrane semble être que le passage dans le domaine public d'un cas privé mène au désastre.

Le reste des cas mentionnés concerne des affaires de prostitution, dont celles d'une célèbre courtisane de Damas, Jân Suwâr, et d'une tenancière du Caire. Les professionnelles semblent circassiennes ou abyssiniennes. Ainsi, un marchand, surpris une nuit de 1488 en compagnie d'une prostituée au Caire, est contraint de s'acquitter auprès du *nâ'ib al-ghayba* (policier?) d'une amende de cinq cent dinars, plutôt que d'être déféré devant un juge. En 1491, la fermeture d'un bordel dans un immeuble collectif (*rab'*) entraîne l'arrestation des filles, battues et exposées en public. En 1509, deux commandants

541. W.G. Andrews, M. Kalpaklı, 2005, p. 272.

542. Voir Mâlik, *Muwatta'*, 1299 et Tirmidhî, *Sunan*, 2550.

543. Odile Verberkmoes Remke Kruk, "Râqid", EI2.

544. Martel-Thoumian, *op.cit.*

militaires s'opposent sur la fermeture d'une maison de passe et les filles font les frais de leur désaccord : elles sont battues et exhibées en ville, juchées sur des ânes. La courtisane Jân Suwâr sera quant à elle exécutée à Damas, mais la maquerelle Anas du Caire parvient à échapper à la noyade en versant une forte amende en 1509. Elle sera quand même exécutée par le gouverneur du Caire en 1519... En définitive,

«il semble bien que les autorités aient toujours fait la différence entre l'adultère commis par une femme mettant en jeu la respectabilité d'une famille et l'exercice de la prostitution [...] Les filles publiques étaient trop précieuses aussi bien d'un point de vue social que financier pour être complètement éradiquées»⁵⁴⁵.

On trouve une autre représentation de l'horizon d'attente des sociétés médiévales du Proche-Orient concernant le traitement de la prostitution dans la *Geste de Baybars*, un texte anonyme transmis sur plusieurs générations et dont les manuscrits les plus anciens datent du XVI^e siècle, mais dont les événements se déroulent à la fondation de la dynastie mamelouk baharite, au XIII^e siècle. Echo romancé du personnage historique al-Zâhir Baybars qui parvient au pouvoir en 1260, le Baybars fictif de la geste populaire, qui vient d'épurer le Caire de ses criminels, voit se présenter à sa cour une mère-maquerelle qui vient lui apporter un pot de vin, comme elle en avait l'habitude avec son prédécesseur :

«Lorsque Baybars la vit, il lui dit : "Approche, femme !" Elle embrassa le pan de son habit, et déposa l'argent devant lui. Qu'est-ce ? demanda-t-il. Par Dieu, mon bey, répondit-elle, c'est tout ce que j'ai en ce moment, je vous en donnerai plus le mois prochain, si Dieu veut. Othmân commenta : Eh oui, soldat, elle n'ont plus de travail ! Baybars rit, comprenant l'affaire. Ma mère, d'où sors-tu ces pièces d'argent? interrogea-t-il. Mon bey, c'est la taxe que payent les filles, dit-elle. Baybars lui intima alors de se relever : Reprend ton argent, retourne voir les filles, dis-leur de se repentir. Je donnerai à chacune cent piastres de récompense et les marierai à des hommes honnêtes. Mais celle qui ne se repentira pas, je la noierai dans le fleuve ! [...] De peur, elles se repentirent toutes»⁵⁴⁶.

La clémence semble attendue du dirigeant et seule la récidive apparaît dans ce texte de fiction comme une justification des châtiments extrêmes. C'est ce que confirment les archives de l'Istanbul ottomane : le seul cas attesté de lapidation d'un couple adultère entre le XV^e et le XVII^e siècle date de 1680 et concernait un non-musulman impliqué dans une relation sexuelle avec une musulmane⁵⁴⁷. Par contre, il existe de nombreuses mentions de femmes condamnées à un tour d'infamie sur un âne, la tête coiffée d'abats, ainsi que de consultations judiciaires sur la licéité des crimes d'honneur. Mais la loi civile instituée sous le règne de Soliman préfère limiter les châtiments violents et impose des amendes et des peines d'emprisonnement⁵⁴⁸. Ainsi, lorsque le voisinage du quartier d'Eyüp se plaint au *qâdî* en 1565 d'une maison de prostitution tenue par une certaine Fati l'Arabe, déjà bannie d'un autre quartier, le mufti recommande la destruction de la maison, l'exil des prostituées et l'emprisonnement de la tenancière⁵⁴⁹. Il est remarquable que ce sont des femmes qui paraissent historiquement concernées par ces dispositions, alors que la loi religieuse ne distingue pas dans les

545. *op. cit.* p.305.

546. *Sîrat al-malik al-Zâhir Baybars ḥasab al-riwâya al-shâmiyya*, vol. 2, éd. G. Bohas, K. Zakharia, Damas, IFEAD, 2001, p. 18. Voir aussi sur ce sujet Katia Zakharia, "Les principales figures de femmes dans la Sîrat Baybars", *Etudes de linguistique sémitique (syriaque, hébreu, arabe)*, Lyon, ENS Editions, 2003/4, pp. 193-236, et particulièrement 219-225 (les pécheresses).

547. W.G. Andrews, M. Kalpaklı, *op.cit.*, p. 273.

548. Leslie Peirce, *Morality Tales, Law and Gender in the Ottoman court of Aintab*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 366, cité par W.G. Andrews, M. Kalpaklı, *op.cit.*, p. 274.

549. *ibid*, p.275.

punitions entre les deux sexes.

Quant à la manière dont les sociétés musulmanes ont à travers l'histoire puni ou toléré dans le cadre privé (famille, clan, tribu, communauté villageoise, etc.) les transgressions condamnées par la loi divine, elle ne peut être précisément connue ; la persistance des « crimes d'honneur » dans les sociétés contemporaines et la répugnance des juges à les réprimer dans certaines régions traditionnelles⁵⁵⁰ laisse supposer, si l'on ne craignait de projeter le présent sur le passé, que les affaires de mœurs ont dû être fréquemment réglées en-dehors des garde-fous de la loi religieuse. J. Schacht affirme que les parents de la femme coupable recouraient souvent à la noyade, pratique sommaire et discrète⁵⁵¹. À l'époque mamelouk, « celui qui surprenait les amants pouvait faire justice lui-même et si le mari tuait les coupables en flagrant délit, il échappait à tout châtement »⁵⁵², ce qui correspond aux pratiques de l'Europe à la même période.

La tolérance du pouvoir envers les crimes d'honneur sera confirmée par le canon ottoman, et la littérature — particulièrement la littérature populaire — garde la trace d'une conduite socialement justifiée : l'exécution initiale de la reine par le roi trompé Shahriyâr dans le conte-cadre des *Mille et une nuits* en fournit le paradigme. Les premiers ouvrages d'ethnographie confirment le traitement extrajudiciaire de l'adultère : ainsi Edward Lane, qui visite l'Égypte entre 1833 et 1835, affirme que dans les zones rurales « si un paysan découvre que sa femme est infidèle, il la noie dans le Nil, en accrochant une pierre à son cou [...] Le père ou le frère punissent une fille non mariée qui s'est livrée à la débauche de la même manière »⁵⁵³. En ville, précise Lane⁵⁵⁴, la femme adultère est tuée loin des yeux des foules si elle est d'une famille respectable, bien qu'un pot-de-vin puisse lui sauver la vie. Le voyageur anglais affirme même que les tribunaux du Caire substituent la noyade à la peine canonique pour la femme, et ne fait aucune mention d'exécution d'homme adultère : écart réel vis-à-vis de la loi religieuse ou manque d'attention du témoin étranger ?

C'est peut-être la raison pour laquelle les affaires de *zinâ* (adultère et fornication) dont les *fatâwâ* et chroniques gardent trace sont essentiellement des affaires de prostitution et non de cas privés d'adultère. Du reste, l'extrême formalisme de la *shari'a*, ses exigences précautionneuses en matière de témoignage dans les cas d'adultère ou de sodomie ainsi qu'on le verra, peuvent être perçus comme une répugnance de la justice étatique à s'emparer des affaires où l'honneur est en jeu, voire comme une incitation à agir en-dehors du cadre étatique. On peut poser l'hypothèse selon laquelle la défense de l'ordre patriarcal, de la pureté lignagière et de l'honneur familial aurait primé dans la pratique sur les constructions prudentes et égalitaires du droit musulman. Encore ceci n'est-il pas valable en tout temps, tout lieu et tout milieu. Il faut distinguer sociétés rurales et sociétés urbaines, où la légalisation des offenses sexuelles est sans doute plus courante et le meurtre d'honneur moins bien toléré socialement.

C'est cependant un cas rural qu'examine Leslie Peirce⁵⁵⁵, porté devant la cour ottomane provinciale d'Aintâb : une jeune paysanne, enceinte et célibataire, est conduite devant la cour. Le père est peut-être un certain Aḥmad, ou un certain Kurkud, qu'elle a accusé de viol avant de se rétracter. La chercheuse montre combien la question de l'honneur et de la réputation des accusés est centrale dans l'affaire, le *qadhf* étant aussi grave que la relation illicite. Ainsi, « la loi des juristes n'envisage pas

550. Voir par exemple Mohammed Baobaid, "Masculinity and gender violence in Yemen", *Islamic Masculinities* (L. Ouzgane ed.), London/New York, Zed Books, 2006, pp. 161-183.

551. EI1, article *zinâ*, p. 1298.

552. B. Martel-Thoumian, *op.cit.*, p. 304.

553. Lane, *op. cit.*, p. 200.

554. Lane, *op. cit.*, pp. 302-303.

555. Leslie P. Peirce, *op. cit.*

sérieusement un poursuite active contre les relations sexuelles illicites, mais elle est plutôt concernée par le maintien de l'harmonie sociale devant ce qui est tacitement reconnu comme le caractère inéluctable de la [sic] zina»⁵⁵⁶. Le rôle de l'Etat dans les poursuites pour crimes sexuels est ambigu, souligne-t-elle : s'agit-il d'un service offert à la population pour dénouer des problèmes sociaux, ou s'agit-il de s'engager dans une action sociale agressive et surveiller l'intimité, ou encore de tenir lieu de frein pour empêcher des applications trop strictes de la loi ? Selon que juristes et Etat débattent dans une tension protégeant la société, ou qu'ils voient leurs intérêts converger pour imposer une stricte interprétation de la loi, la notion de «moeurs islamiques» varie grandement. Peirce propose deux hypothèses expliquant le recours aux tribunaux, en dépit des risques pour la réputation que leur intervention suppose : cette judiciarisation peut être un moyen d'échapper aux crimes d'honneurs, et d'autre part, les relations sexuelles entre jeunes célibataires peuvent être un moyen de pression sur les familles pour hâter un mariage auquel s'opposent les parents, l'union licite pouvant seule couvrir et réparer l'opprobre. De plus, les amendes du XVI^e siècle ottoman étaient bien douces au regard de régimes précédents. Mais on observe aussi, en d'autres lieux, qu'à l'avènement d'un prince, ou lors d'une recherche de légitimité, l'Etat s'applique à pourchasser les contrevenants aux règles sexuelles. Du reste, l'époque contemporaine offre divers exemples médiatisés de ce type de collusion, justifiée par la recherche de légitimité du pouvoir auprès des populations et des garants de la foi.

556. *op. cit.* p. 297.

2-3 Le crime du peuple de Loth

Si le terme *zinâ* désigne comme on l'a dit la pénétration vaginale illicite (fornication et adultère), le terme *liwât* quant à lui désigne la pénétration anale (la confusion avec la notion moderne d'homosexualité et l'emploi du terme *liwât* dans ce sens est une évolution du XXe siècle). Cette dernière est toujours illicite dans le cadre homosexuel ou hétérosexuel en dehors du mariage et concubinage. Le sens des termes *liwât* (sodomie) et *lûfî* (sodomite) est sensiblement différent dans leur acception juridique et littéraire. Chez les juristes, le *liwât* peut désigner un acte sexuel entre homme et femme, et la question de son assimilation au *zinâ*, dont il serait une sous-catégorie, est un des débats majeurs entre écoles. En littérature, par contre, les deux termes sont vus comme complémentaires et antithétiques, le premier résumant le plaisir sexuel illicite entre un homme et une femme à laquelle il n'a pas droit, le second étant toujours compris comme pratique homosexuelle. Le *lûfî* du juriste est tout homme se livrant, comme partenaire actif ou passif, à une pénétration anale. Pour le littéraire, cela ne saurait être que le partenaire *actif* ; de plus, le terme connote une préférence et un comportement répétitif, et non comme pour le juriste un acte susceptible d'être isolé.

Les figures du *zânî* et du *lûfî* prennent conséquemment en *adab* un sens distinct de celui qu'ils ont pour les juristes. Le *zânî*, voire le *zannâ*' (forme intensive) n'est plus l'homme coupable d'une relation illicite distincte et prouvable, mais le suborneur par goût et choix, trouvant plaisir à la transgression majeure consistant à convoiter des femmes auxquelles il n'a pas droit. Dans la mesure où la satisfaction de son désir peut être licitement réalisée (à condition de posséder la fortune nécessaire) en se mariant ou en acquérant des esclaves, il n'est pas à ce titre un représentant du « désir hétérosexuel », mais un viveur prêt à mettre en danger l'ordre social. Toutefois, ainsi qu'on le verra, ce n'est pas tant la femme libre qu'il convoite que les servantes d'autrui, d'où sa légitimité littéraire. Quant au *lûfî* littéraire, il n'est plus non plus le sodomite actif ou passif de la littérature juridique, qui peut être le partenaire occasionnel d'un rapport unique, mais l'homme adonné à la course aux épiphèmes, jouant toujours le rôle insertif.

Le premier travail conséquent consacré au *liwât* est l'article (initialement non signé) de Charles Pellat, dans l'*Encyclopédie de l'Islam* en 1970. Il a été depuis largement complété⁵⁵⁷. Il n'est pas question de reprendre ici le détail des débats entre écoles et des constructions juridiques, dont nous avons donné une idée de la complexité avec le cas du *zinâ*. Les positions du *fiqh* sur le statut et la punition des rapports anaux se basent sur un corpus textuel de référence (Coran et *hadîth*) à la fois plus restreint, moins précis et moins sûr que celui qui concerne la fornication et l'adultère. L'histoire de Loth (en arabe *Lût*) constitue la base essentielle de la condamnation des rapports sexuels entre hommes dans le Coran, mais elle ne contient aucune disposition juridique — on saisit dès lors que l'application des *hudûd* en cas de sodomie implique *ipso facto* son éventuelle assimilation au *zinâ*.

En (7,80-81), Loth admoneste son peuple : « Vous livrez-vous à cette abomination (*fâhîsha*) dans laquelle aucune tribu (*'âlamîn*) ne vous a précédés ? Vous copulez avec des hommes par désir en délaissant les femmes ». D'autres références identifient clairement le crime du Peuple de Loth comme une contravention homo-sexuelle⁵⁵⁸, et le verbe *'atâ* est une métaphore courante de la pénétration sexuelle, qui explique (outre la confirmation des exégèses judaïques) qu'exégètes et juristes considèrent unanimement que c'est la sodomie entre hommes qui est visée par ces formules, et partant que cette « abomination » (le terme *fâhîsha* est également utilisé pour les contraventions hétérosexuelles), pratiquée contre les étrangers à Sodome (la cité n'est pas nommée dans le Coran et son nom n'apparaît que dans le *tafsîr*), est un péché majeur (*kabîra*).

557. Travaux de E. Rowson, A. Schmitt (2002), K. El-Rouwayheb (2006), Franz Rosenthal. "Ar-Râzi on the Hidden Illness," in: *Bulletin of the History of Medicine* Vol. 52 (1978) pp. 45-60.

558. Particulièrement (21,74-75) ; (26-165-166) ; (27,55) et (29,29).

Le substantif *liwât* (sodomie) et l'adjectif *lûfî* ne sont pas coraniques, et on peut penser que ces termes datent de l'âge juridique (VIIIe siècle), un nouveau sens tiré du nom propre Lûf venant se plaquer sur une racine arabe préexistante exprimant l'idée de «coller» ou «attacher», et envahit alors, peut-être en raison d'une vague contiguïté sémantique, le verbe *lât/yalût* d'un nouveau sens (sodomiser), qui rend archaïque ou précieuse l'acception ancienne⁵⁵⁹. La perspective coranique, qui sera élargie par le *fiqh* et modifiée par la société classique, est celle d'un acte saisi du point de vue du partenaire actif, et nécessairement entre deux hommes, sans différence d'âge ou de statut. Le *ḥadīth* ne cite aucun cas effectif de sodomie porté à la connaissance du Prophète et jugé par lui. Une seule tradition mentionne la nécessité d'exécuter les deux partenaires : «Tuez l'actif et le passif parmi ceux qui commettent l'acte du peuple de Loth, ainsi que la bête et celui qui copule avec une bête»⁵⁶⁰, attribuée à Ibn 'Abbâs, mais elle ne figure pas dans les collections de Bukhârî et de Muslim, et les juristes classiques n'en dérivent pas la nécessité d'exécuter les deux partenaires, les plus sévères préférant recourir à l'analogie avec le *zinâ*. Il est intéressant de noter combien cette tradition alimente l'idée d'une «peine de mort» visant «l'homosexualité» aussi bien pour les courants islamistes contemporains que leurs pourfendeurs modernes dénonçant l'arriération islamique, alors qu'elle est historiquement rejetée par les *fuqahâ'*.

Diverses traditions montrent par contre les califes bien guidés exécutant des sodomites de diverses manières (en les brûlant, en les lapidant, en les jetant d'un endroit élevé ou en abattant sur eux un mur, reproduisant ainsi le châtement céleste contre le peuple de Loth). Ibn Ḥazm, dans son *Muḥallâ*, tire argument de cette variété de châtement pour conclure à l'absence de statut clair du crime de sodomie, et donc à l'absence de preuve historique de son assimilation aux crimes punis par les *ḥudûd*, et partant, de l'impossibilité d'appliquer la peine de mort. En raison des contradictions flagrantes des traditions sur le châtement qui incombe aux sodomites, le débat entre écoles juridiques et au sein même de ces écoles concerne principalement la relation entre *zinâ*, fornication hétérosexuelle, et *liwât*, compris le plus souvent comme sodomie entre hommes.

Les juristes mâlikites estimant que le *liwât* est un crime plus hideux encore que le *zinâ'* estime qu'il doit être puni par la lapidation dans tous les cas ; ils sont la seule école à distinguer entre le coït anal pratiqué par un homme et une femme qui lui est illicite, et la sodomie pratiquée par deux hommes. Le premier cas s'apparente au *zinâ'*, tandis que la lapidation s'impose dans le second. C'est à l'âge ottoman l'école la plus sévère en sa théorie, et elle est suivie en Haute-Egypte et au Maghreb. Shâfi'ites et Ḥanbalites différencient généralement les châtements selon que les partenaires sont *muḥsan* (lapidation) ou non (cent coups de fouet ou cinquante pour un esclave)⁵⁶¹, la particularité de l'école shâfi'ite étant que le partenaire passif ne peut être lapidé. Les Ḥanbalites font figure d'école minoritaire, comptant des épigones dans certaines cités (comme Damas) mais sont surtout présents dans le Najd, qui à partir du XVIIIe siècle passe sous le contrôle du mouvement wahhabite naissant. Nous ne disposons pas de renseignements précis sur l'application effective des peines punissant en théorie sur la sodomie avant l'époque ottomane. Il semble qu'en réalité, les châtements extrêmes soient généralement remplacés par les peines plus légères prévues par la *sharî'a*. Le *liwât* est puni par

559. Ibn Qutayba, au IXe siècle, estime bien dans l'introduction de son *Kitâb al-Shi'r wa-l-shu'arâ'* que la thématique amoureuse (*ghazal*) est «collée au coeur des gens» (*lâ'it bi-l-qulûb*), mais c'est là peut-être une préciosité de langage à son époque.

560. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, musnad banî Hâshim, bidâyat musnad 'Abdallâh b. 'Abbâs, 2591, 2596 ; Tirmidhî, *Sunan*, 1376 ; Abû Dâ'ûd, *Sunan*, 3869 ; Ibn Mâja, *Sunan*, 2551, qui place cette tradition dans le chapitre des *ḥudûd*. La tradition est toujours rapportée par Ibn 'Abbâs. Pour la critique de cette tradition, voir Ibn Ḥazm, *Al-Muḥallâ*, XI, pp. 380 sqq = [alwaraq 2226 sqq], qui comporte un exposé complet des positions des quatre *madhâhib* et des *zâhirites*.

561. Voir El-Rouayheb, 2005, pp. 120-121.

les mêmes châtiments que le *zinâ* selon les travaux des juristes égyptiens et damascènes du XVIe et XVIIe siècle. L'évolution de l'école ḥanbalite à l'époque moderne, sous l'influence des œuvres juridiques d'Ibn Taymiyya et Ibn Qayyim al-Jawziyya, dont l'héritage est revendiqué par les Wahhâbites, la porte vers les châtiments les plus sévères, quel que soit le statut des contrevenants. Abû Ḥanîfa ainsi que les *zâhirites* estiment par contre qu'il n'est pas possible d'assimiler *zinâ* et *liwât*, et qu'à ce titre seul le *ta'zîr*, châtiment discrétionnaire et plus léger que le *ḥadd*, est applicable. On trouve un exposé complet des discussions au sein même de l'école Ḥanéfite chez Sarakhshî (m. 1090)⁵⁶², entre partisans du fondateur Abu Ḥanîfa et opposants, argumentant en faveur de l'analogie. A la période ottomane, l'école ḥanafite, dominante dans la capitale de l'Empire et en Anatolie, est l'école officielle. Le *liwât* n'est donc pas considéré dans le *kanun*, loi positive, comme une sous-catégorie du *zinâ*, et à ce titre ne relève pas du *ḥadd* car pour les juristes «le désir y menant provient (usuellement) de la seule partie active»⁵⁶³. C'est là un point capital : le partenaire passif, à moins qu'il ne s'agisse du pathologique *ma'bûn*, n'est pas présumé rechercher une satisfaction sexuelle dans la relation anale, mais subir l'autorité d'un maître ou être mû par l'appât du gain. Il y a là une tension, relevée par E.K. Rowson, au sein même des discours juridiques, entre une logique «égalitaire» où les deux partenaires doivent être également punis, et une logique «discriminante», qui peut soit disculper le partenaire passif, moins responsable (puisque certains shâfi'ites⁵⁶⁴ estiment que le partenaire passif ne peut *jamais* être exécuté, sachant qu'il ne recherche pas le plaisir et qu'il ne saurait y avoir d'*iḥṣân* de l'anus, le concept étant lié aux organes génitaux), soit au contraire l'estimer condamnable dans *tous* les cas, comme chez certains ḥanbalites⁵⁶⁵. Le discours de certains juristes tendrait ainsi à «déresponsabiliser» le sodomite passif par goût sexuel (*ma'bûn*), piste insuffisamment éclairée par la recherche à ce jour. Ainsi que le remarque Rouayheb, dans le cas d'une soumission volontaire au coït anal, on se demande si le fait d'être *muḥṣan* rend la transgression plus volontaire encore et donc plus haïssable⁵⁶⁶.

Les écoles juridiques shi'ites anciennes désignent la sodomie du terme *kufir* (incroyance), et c'est le coït intercrural (*tafkhîdh* pour les autres écoles) qui est nommé *liwât*. La condamnation à mort s'impose pour le premier crime dans tous les cas, des peines moindres pour le second. Ultérieurement, le terme de *liwât* s'impose pour toutes les pratiques sexuelles entre hommes (sans mention de la fellation, inconnue du *fiqh* dans tous les cas), et les écoles shi'ites se montrent les plus sévères de toutes, avec cette particularité de considérer les rapports sexuels non-anaux entre homme comme des fautes majeures, punissables par cent coups de fouet, et la mort en cas de récidive par quatre fois. La recherche moderne n'offre pas d'explication sur la plus grande sévérité des juristes shi'ites, sinon leur reproduction d'opinions anciennes remontant aux exposés d'al-Muḥaqqiq al-Ḥillî (m. 1277)⁵⁶⁷. Il est clair que la loi islamique ne regarde aucunement la sodomie comme un crime moins grave que la fornication et l'adultère, même si le ḥanafisme se montre plus souple que les autres écoles.

Mais il faut aussi prendre en considération que les mêmes exigences de preuve (quatre témoins oculaires, ou deux chez les ḥanéfites puisque il ne s'agit pas d'un cas requérant l'application des *ḥudûd*) ou d'aveux sans rétractation, sont indispensables pour qu'un châtiment soit appliqué. Dans les cas de *liwât* comme dans les cas de sodomie, le juriste remercie Dieu de pouvoir cacher les vices des

562. Analyse chez Rowson, à paraître et Mohammed Mezziane, *Le sodomite et l'efféminé dans l'Islam du IXe-XIe siècle, Statut juridique et représentations sociales*, Mémoire de DEA (dir. J. Dakhli), EHESS 2005.

563. El-Rouayheb, 2005, p. 118.

564. Ibn Ḥajar al-Ḥaythamî (m. 1565), *Tuḥfat al-muḥtâj bi-sharḥ al-minhâj*, IV, 132f, cité par Rowson, à paraître.

565. Ibn Muflîḥ, *Kitâb al-furû'*, Le Caire, 1967, VI, 70, cité par Rowson, à paraître.

566. El-Rouayheb, 2005, p. 119.

567. Al-Muḥaqqiq al-Ḥillî, *Sharâ'i' al-islâm*, cité par El-Rouayheb, 2005, p. 122.

croyants qui ne sont pas ostentatoires dans leur transgression de la loi divine⁵⁶⁸.

Les rapports non insertifs, entre hommes, entre hommes et femmes, ou entre femmes (*siḥâq*) ne sont pas punissables au titre des *ḥudûd* et sont vus comme des fautes mineures, sauf chez les shî'ites, et punissables par *ta'zîr*.

L'idée exposée par A. Schmitt⁵⁶⁹ selon laquelle la résolution de la tension entre norme sociale et *sharî'a* se trouve dans les strictes exigences de preuve qui rendent impossible en pratique l'application des châtiments contre la sodomie n'est pas entièrement satisfaisante : un tel raisonnement n'explique pas pourquoi la même impossibilité d'application concerne le *zinâ*, qui est autrement plus menaçant pour la société musulmane classique, en ce qu'il est lié au risque de confusion lignagière (*ikhtilâṭ al-ansâb*), risque évidemment inexistant avec la sodomie. C'est d'ailleurs ce que mettent précisément en avant les ḥanafites, estimant que ce crime ne saurait être confondu avec le *zinâ*. La position dominante du ḥanefisme à l'âge ottoman, en tant que source de la loi positive, est certes une preuve de la reluctance de l'Etat à punir sévèrement le *liwâṭ*. Mais dans les deux cas, le «désir de ne pas savoir», prime sur la révélation des fautes, plus troublante pour la communauté que leur dissimulation.

Le *ta'zîr* lui-même varie fortement en fonction de la situation sociale du contrevenant ainsi que le relève finement E. Rowson, et c'est une véritable théorisation d'une «justice de classe» que propose le ḥanfite d'Alep al-Kâsânî (m. 1189) dans son *Badâ'i' al-Ṣanâ'i'*, où on remarque qu'il soustrait sa propre caste à toute atteinte⁵⁷⁰ :

«Parmi nos maîtres, certains définissent le châtiment discrétionnaire en fonction de la position des gens, en distinguant quatre types. Le *ta'zîr* des nobles (*ashrâf*), comme les grands propriétaires⁵⁷¹ et les chefs militaires, le *ta'zîr* des nobles parmi les nobles, qui sont les descendants directs d'Alî et les jurisconsultes, le *ta'zîr* de la classe moyenne des marchands (*al-sûqa*), et le *ta'zîr* de la plèbe et du vulgaire. Le châtiment des nobles parmi les nobles est une simple mise en garde ; le juge envoie son homme de confiance à la personne concernée, qui lui dit : on me rapporte que tu fais ceci et cela. Le châtiment des nobles est un avertissement, ainsi que le fait d'être amené de force devant le juge, qui lui adresse directement sa réprimande. Pour les marchands, on y ajoute un emprisonnement. Pour le vulgaire s'y ajoute encore un châtiment physique, car le but du *ta'zîr* est d'intimider, et que l'intimidation se pratique ainsi, selon le rang des gens».

La raison d'appliquer la justice est de faire des exemples et on ne saurait faire des exemples des gens de bien. Mais on peut se demander si la fonction déterrente du *ta'zîr* consiste à faire cesser les infractions ou simplement à montrer plus de discrétion dans leur pratiques.

La mesure dans laquelle ces dispositions ont effectivement été appliquées est tout aussi difficile que dans le cas de l'adultère : il n'existe pas avant la période ottomane d'archives ou de registres judiciaires, et les chroniques historiques fournissent des renseignements très partiels. Il existe bien une différence de taille entre les crimes de fornications et ceux de sodomie : littérature, chroniques, récits de voyageurs laissent supposer qu'en ce qui concerne le *zinâ*, la communauté prend le plus souvent en main ce que l'Etat se refuse à réguler, le laissant dans le domaine du privé et ne conservant

568. 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî, *Laṭâ'if al-minan*, I, p. 207, Le Caire, 1321 h., cité par El-Rouayheb, 2005, p. 123.

569. Arno Schmitt, 2002.

570. Al-Kâsânî, *Badâ'i' al-Ṣanâ'i'*, Pakistan, al-Maktaba al-ḥabibiyya, 1989, VII, p. 64, version électronique reproduisant la pagination originelle sur <http://www.almeshkat.net>. Cette source est indiquée par Rowson, à paraître.

571. «*dahâqûn*» dans le texte, sans doute une hypercorrection du copiste pour *dahâqîn*, pluriel du terme persan *dihqân*, qui désigne un chef de village, un grand propriétaire, un riche négociant ou tout homme puissant.

sous sa coupe que le contrôle de la prostitution, mal nécessaire pour contrôler la troupe, les jeunes gens non-mariés, protéger les femmes honnêtes, et à ce titre tolérable en dépit de son illégitimité au regard de la loi divine.

Mais en ce qui concerne le crime de *liwât*, il n'est nulle part laissé entendre que la société se chargerait de punir les coupables s'ils venaient à être découverts. Les chroniques historiques signalent en permanence la préférence de tel ou tel personnage de l'Etat pour les imberbes, mais les arrestations sont peu courantes. Bien sûr, notre vision est fonction des recherches menées, et il est vraisemblable que le Prince aime à faire des exemples, la *siyâsa* impliquant aussi bien de bloquer que d'outrepasser manifestement les dispositions du *fiqh* au regard des contraventions sexuelles, si faire un exemple est nécessaire pour consolider l'autorité ou rappeler régulièrement la norme.

Aucune sanction d'importance contre le *liwât* n'est consignée à Damas tout au long du XIII^e siècle⁵⁷². Le dépouillement sur Damas et Le Caire à l'époque mamelouk effectué par B. Martel-Thoumian n'est guère plus riche : le trésorier d'émir qui aurait plusieurs fois débauché de jeunes recrues est castré sur ordre de Qâytbây en 1474⁵⁷³ ; un *lûfî* est exposé en tour d'infamie en 1486 ; huit mamelouks du Sultan violent un éphèbe à tour de rôle dans un hammam en 1485 — aucun ne sera inquiété, le personnel du bain ne réagissant pas.

B. Martel-Thoumian évoque à cette occasion l'hypothèse d'une homosexualité de substitution parmi la troupe, notant chez le chroniqueur 'Abd al-Bâsiṭ b. Khalîl la défense d'un soldat ayant violé un éphèbe et expliquant qu'il ne pouvait agir autrement, le sultan [Qâytbây] leur interdisant le mariage. Il est de fait possible que la prostitution masculine et les éphèbes étaient moins compromettants et dangereux que la fréquentation des prostituées de sexe féminin. Le fils d'un notable de Damas ayant été abusé dans le minaret d'une mosquée, c'est son père qui est emprisonné par le pouvoir, au grand scandale des ulémas de la ville qui intercèdent sans succès pour sa libération. De façon générale, ce sont des affaires de viol, ou de viol et assassinat⁵⁷⁴, concernant la troupe ou des notables, qui sont les plus susceptibles de trouver leur place dans les chroniques, les pratiques homosexuelles consensuelles demeurant sans suite, à moins d'une particularité choquante comme la découverte des partenaires dans une mosquée.

L'Egyptien Gabartî (m. 1825) relate lui aussi un crime intéressant dont la particularité est de se dérouler pendant Ramadan :

« Parmi les événements insolites de ce mois, le fait que le dix-neuf, un soldat s'est mis à poursuivre un garçon du cru dans toutes les rues. Le rencontrant par hasard dans la soirée près de la mosquée Almâs, il l'a attrapé et a voulu abuser de lui en pleine voie publique. Mais le garçon l'a trompé en lui disant : si cela doit vraiment se produire, viens en un endroit où personne ne nous verra. Il l'a conduit au Darb Ḥalab [...] où se trouvent les anciennes demeures des chefs militaires, présentement en ruine. Le soldat a ouvert son pantalon, et le garçon lui a dit : montre moi ton affaire⁵⁷⁵, car ton objet est peut-être trop gros pour moi, et je ne pourrai le prendre en entier. Il le saisit alors, alors qu'il avait une lame dissimulée dans l'autre main, et trancha rapidement le sexe du soldat. Le soldat s'évanouit, et le garçon s'en alla. Les compagnons du soldat le trouvèrent et le portèrent, convoquant auprès de lui Salîm le chirurgien, qui coupa le reste de ses organes virils et le

572. Louis Pouzet, *Damas au VII^e-XIII^e siècle, vie et structures religieuses d'une métropole islamique*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1988, p. 366-369.

573. Ibn Iyâs, *Badâ'i' al-zuhûr fî waqâ'i' al-duhûr*, II, 1, Le Caire-Wiesbaden, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitâb, 1960-1963, cité par Bernadette Martel-Thoumian, *op. cit.* p. 308. le cas est également cité par Carl F. Petry, "Disruptive Others as depicted in Chronicles of the Late Mamlûk Period", *The Historiography of Islamic Egypt*, éd. H. Kennedy, Leiden, Brill, 2001, p. 189.

574. Ainsi le tailleur Nagâ b. Timsâḥ

575. en arabe « *arini bitâ'ak* », dialectalisme correspondant à l'usage actuel.

traita, de sorte qu'il ne mourut point»⁵⁷⁶.

Guet-apens monté par un voyou se faisant passer pour un prostitué ? Tentative de viol déjouée par un garçon averti ? Ce « fait-divers » du début du XIXe siècle fait surgir un monde où la soldatesque se sent toute puissante, où les jeunes hommes célibataires recherchent des satisfactions sexuelles rapides, où le *ghulâm*, l'éphèbe, n'est pas seulement l'objet d'adoration des esthètes poètes mais aussi une proie courante, parfois dangereuse ; un monde où la sexualité se déroule couramment dans l'espace public, dans ces « ruines », d'ailleurs encore présentes dans un proverbe égyptien courant⁵⁷⁷ ...

L'Etat et la sexualité : l'âge de la régulation

La prise en charge des contraventions sexuelles par l'Etat dans les sociétés musulmanes n'est évidemment pas une nouveauté advenue avec la colonisation : l'exemple du *kânûn* ottoman et de l'écart qu'il constitue avec les écoles juridiques classiques, en remplaçant la plupart des châtiments corporels par des amendes, prouve que l'Etat ne se contente pas de laisser les juges « couvrir » les fautes, ou n'est pas disposé à ne montrer son implication que par des coups d'éclats et des exécutions pour l'exemple. Mais l'application du *kânûn* ottoman dans l'Empire n'est pas uniforme entre les XVIe et XVIIIe siècle : les '*ulamâ*', particulièrement d'autres écoles que le hanafisme, sont souvent hostiles aux écarts qu'il montre vis-à-vis de la *sharî'a* traditionnelle. Ce droit positif aurait, par exemple, été largement négligé en Egypte aux XVIIe et XVIIIe siècle⁵⁷⁸.

L'âge colonial changera plus durablement et plus profondément les rapports entre les sexes tout comme les rapports entre l'Etat et le corps des citoyens : le XIXe siècle marque l'entrée de l'Orient dans l'âge de la régulation, de la médicalisation et d'un contrôle social accru des individus. Malheureusement, on ne dispose à ce jour que de travaux fragmentaires, et d'aucune recherche globale sur la loi et la sexualité dans les sociétés musulmanes au XIXe et au XXe siècle. Seul le cas de l'Egypte est particulièrement bien connu⁵⁷⁹. De façon générale, le rapport entre les écoles juridiques classiques, la *sharî'a* et la législation positive des Etats du monde musulman depuis deux siècles sont le plus souvent de l'ordre de la référence, ou de la reconnaissance en tant que source d'inspiration, principale ou indéfinie. A part en Arabie Saoudite moderne, où c'est une version « moderne », et donc le plus souvent plus sévère, du droit hanbalite qui prévaut, et en Iran post-révolutionnaire le droit shî'ite duodécimain dans ses dernières évolutions — Khumaynî était avant tout un *faqîh*, les codes pénaux ont été partout marqués par l'influence britannique, française, italienne, suisse, etc.

Ainsi, le code pénal introduit par les Britanniques aux Indes en 1861 était aussi appliqué dans tout l'est de la Péninsule Arabique ainsi qu'au Soudan⁵⁸⁰. Le XIXe siècle fut un moment d'adaptation des lois positives à de nouvelles réalités économiques et politiques, et dans une première phase, ce furent

576. Garbartî, *'Agâ'ib al-Athâr*, ramadan 1231 [=1816], III, p. 516.

577. Pour exprimer le fait qu'il n'est pas possible de trouver tout ce que l'on cherche en même temps : *in la^qêt el-kharaba ma tla^qîsh el-'el^q / el-khawal, wen la^qêt el-khawal ma tla^qîsh el-kharâba*, si tu trouve une maison en ruine tu ne trouves pas de jeune éphèbe / inverti, et si tu trouves un inverti, tu ne trouves pas de maison en ruine [afin d'avoir une discrète relation sexuelle avec lui]. L'évolution du terme '*el^q* < '*ilq* en égyptien contemporain est fort signifiante : le terme, en poésie amoureuse homoérotique d'époque mamelouk et ottomane, désigne par métaphore le jeune homme beau comme un joyau (sens originel) ; ce sens classique s'est perdu dans l'usage commun, et le '*el^q* est devenu l'efféminé/sodomite passif, le terme une insulte courante, et un verbe dérivé *et'ôla^q / yet'ôla^q* est apparu, avec comme sens propre « avoir des attitudes provocantes d'efféminé » et comme sens figuré « agir de façon déshonorable ».

578. Voir Uriel Heyde, *Studies in Old Ottoman Law*, éd. V.L. Menage, Offord, Clarendon Press, 1973, cité par Bruce W. Dunne, *Sexuality and the "civilizing process" in modern Egypt*, p. 45.

579. Voir Dunne, 1996, *op. cit.*

580. Brian Whitaker, *Unspeakable Love, Gay and Lesbian in the Middle-East*, p. 122.

essentiellement des codes étrangers qui se virent appliquer dans le domaine pénal, quand bien même le droit familial demeure quant à lui largement référencé à la *sharî'a*. Une partielle «réislamisation» de ces droits positifs se produit ensuite au XXe siècle, à l'époque des indépendances. Des Etats modernes qui déclarent «appliquer la sharî'a» ou s'en inspirer comme source principale du droit ont donc criminalisé le *zinâ'* : peine de fouet en Libye selon le code de 1973, au Soudan (code de 1991), au Pakistan (code de 1979), au Yémen (code de 1994), Nigéria, etc⁵⁸¹. Mais ce n'est qu'en Iran et en Arabie Saoudite que des cas de lapidation ont été rapportés, sans qu'il soit clair qu'il s'agisse de simple cas d'adultère, et ont parfois été fortement médiatisés. Cependant, certains cas devenus célèbres en Occident, comme l'exécution de la princesse saoudienne Mashâ'il bint Fahd en 1977, ne sont en rien des illustrations de la néo-juridiction islamique, mais de simples «crimes d'honneur» pratiqués avec la complicité passive de l'Etat.

En ce qui concerne les pratiques homosexuelles, la sodomie est punie de mort selon la loi en Mauritanie, Arabie Saoudite, Yémen, Iran. Mais dans la mesure où la législation classique rend le châtiment inapplicable, il faudrait des enquêtes sérieuses pour déterminer dans quelle mesure des condamnations sont appliquées sur la seule base de la sodomie, et avec quelles preuves. Ailleurs dans le monde arabe, ce sont des peines de prison entre un et dix ans qui sont prévues, et aucun article en Egypte n'interdit spécifiquement la sodomie, mais l'Etat peut choisir de poursuivre en vertu d'autres lois, sur l'indécence, l'incitation à la débauche ou la prostitution. Les seuls cas d'exécution pour pratiques homosexuelles rapportés dans la période récente sont l'Iran et l'Arabie Saoudite ; il semble ne pas s'agir d'une poursuite lancée contre des rapports consensuels, mais d'affaires de viol ou de pédophilie — selon la présentation officielle en tous les cas.

L'Egypte offre un exemple représentatif de la transformation de l'attitude de l'Etat envers les transgressions sexuelles au cours des deux siècles précédents⁵⁸². Il existait encore au début du XIXe siècle des guildes de prostitués mâles comme femelles⁵⁸³. Le maintien de l'ordre social impliquait que ceux qui n'avaient pas accès pour raisons économiques ou de service militaire à la sexualité licite du mariage puissent pratiquer des sexualités illicites (prostitution et homosexualité) sans être inquiétés. La prostitution était prise en main par l'Etat mamelouk, en l'échange de taxes versées et d'une localisation en dehors des quartiers respectables. Des maisons offraient les services de jeunes filles comme de jeunes gens, ainsi que le rapportent divers voyageurs européens avant le XIXe siècle. En cas de fermeture des établissements de débauche par ordre du Prince, une compensation est offerte aux institutions qui y perdent leurs revenus⁵⁸⁴.

L'Etat de Muḥammad 'Alî et de ses premiers successeurs, bien avant la mainmise coloniale de 1882, et sous l'influence notable des médecins européens comme le Français Clot Bey, visera à discipliner les comportements, celles des troupes, des étudiants, des travailleurs. A la simple réglementation fiscale de la prostitution (les femmes payent une taxe fermière dénommée *khurda*) viendra s'ajouter sa surveillance médicale, dans une optique de prévention des maladies vénériennes et d'hygiénisme. La syphilis — significativement dénommée au XIXe *al-dâ' al-ifranjî*, «le mal franc», qui atteint particulièrement les mamelouks, les paysans et les esclaves noires couramment prostituées par leurs

581. Voir R. Peters, «zinâ'», *EI2*.

582. Pour un exposé sur la prostitution en Tunisie au cours du XXe siècle, voir Bouhdiba, 1975, pp. 232-235.

583. Voir Gabriel Baer, 1964.

584. Voir Dunne, 1996, p. 52. A Damas, la taxe sur le vin et la prostitution au XIVe siècle fournissait 700 000 dirhams annuellement pour le trésor. En 1713, quand le gouverneur ottoman du Caire 'Abdallah Pacha ordonne la fermeture des tavernes et maisons de passe, le wâlî se voit offrir 300 000 paras annuels de compensation. Ces mesures sont généralement ostentatoires et sont suivies par des périodes de relâchement, voir André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle*, Damas, IFEAD, 1973, pp. 604-609.

propriétaires, en dépit de leur statut de notables, doit être combattue en gardant la troupe perpétuellement occupée. L'expulsion des prostituées, des danseuses et des chanteuses de basse classe du Caire vers la Haute-Egypte (et particulièrement Esna) sous le règne de Muḥammad 'Alī en 1834 n'est plus comme aux siècles antérieurs un simple épisode de « gage de vertu » que se donne le pouvoir, mais à la fois une réponse à la fréquentation grandissante des prostituées locales par les voyageurs, l'image du pays auprès des visiteurs, et un souci de protection des troupes. Cette interdiction de la prostitution féminine n'était cependant plus en vigueur sous le règne d'Ismâ'îl Pacha (1863-1879). De plus, elle n'affecta pas la prostitution masculine.

En 1883, un « régulationisme sanitaire » sur le modèle français entrera en vigueur dans le pays, impliquant visites régulières des maisons de prostitutions par des médecins appointés par l'Etat⁵⁸⁵ et le confinement de la prostitution dans un seul quartier central du Caire⁵⁸⁶. Quant aux actes homosexuels entre adultes consentants, ils ne sont pas illégaux du fait de l'adoption en 1883 d'un code pénal influencé par le droit français. Les poursuites documentées au début du XXe siècle montrent néanmoins que, de même qu'en France la police cherche à pallier l'absence de lois spécifiques en utilisant la notion d'outrage public à la pudeur⁵⁸⁷, les autorités égyptiennes utilisent cette appellation vague pour fermer des maisons, et particulièrement pour répondre à l'inquiétude des autorités coloniales devant la sollicitation des soldats britanniques par des prostitués mâles au cours de la Première Guerre Mondiale, sachant que les premiers y répondent parfois⁵⁸⁸. Le plus grand souteneur du Caire, Ibrāhīm al-Gharbī, et deux cents garçons sont arrêtés au Caire en 1916, 180 à Alexandrie, dont de nombreux Européens... Certains responsables au sein des autorités britanniques auraient aimé à l'issue de la Grande Guerre criminaliser les actes consensuels entre adultes, comme en Angleterre, mais « reconnaissent » que « l'opinion publique [égyptienne] n'était pas mûre pour un changement »⁵⁸⁹.

La domination politique du courant nationaliste, cherchant à promouvoir la respectabilité et des valeurs de tempérance, couplée à l'avènement de la classe des effendis, porteurs de nouvelles valeurs, fait apparaître dans le discours public la dissipation morale comme une conséquence, voire un complot du colonialisme. Le régulationisme est remis en question après l'indépendance nominale de 1933, aussi bien par les autorités religieuses que les premiers groupes féministes locaux et les activistes européens luttant contre la « traite des Blanches ». La rhétorique politique commence à s'islamiser, tandis qu'une commission d'enquête sur la prostitution est fondée. Hudā Sha'rāwī, à la tête de l'Union des Femmes Égyptiennes, décrète que la fermeture des maisons sous licence est une affaire d'honneur national⁵⁹⁰. Une commission d'hygiène publique décide de supprimer la prostitution contrôlée par l'Etat sur trois ans, mais ce n'est en fait qu'en 1951 que la prostitution est effectivement interdite — et le demeure depuis.

585. Au début du XXe siècle, le nom du médecin égyptien Fakhrī Farag se retrouve dans une série de conférences et publications appelant à assainir la Nation en contrôlant la sexualité. En 1924, il présente à l'American University in Cairo une série de conférences sur les maladies vénériennes, puis en 1925-26 sur « l'hygiène sexuelle et la santé publique », conférence répétée au Caire et à Tanta.

586. Le quartier de *Wasa'a* et *Wagh al-Birka*, des deux côtés de la rue Clot Bey, fréquenté aussi bien par les Européens et les Égyptiens, avec des femmes de toutes origines.

587. Voir particulièrement Laure Murat, *La loi du genre, Une histoire culturelle du 'troisième sexe'*, Paris, Fayard, 2006, pp. 109-169 sur les poursuites policières en France au XIXe siècle.

588. Dunne, 1996, p. 189.

589. Dunne, 1996, p. 192.

590. Voir *L'Égyptienne*, n°23, Février 1927, cité par Dunne, 1996, p. 300 ; voir aussi Irène Fenoglio-Abd El Aal, 1988, pp. 62-63 : « Seule *L'Égyptienne* aborde [la prostitution] et elle l'aborde d'ailleurs de front, sans pudibonderie. Pour les autres revues [féministes], le sujet reste tabou et occulté [...] sans doute entrevoyons-nous déjà l'un des effets de l'utilisation de la langue française par la revue ».

Il demeure que les poursuites contemporaines contre les couples illégitimes ou les homosexuels dans les pays musulmans sont difficilement assimilables à un retour au « droit islamique », qui ne punit que des actes sexuels illicites et non des tendances ou attitudes publiques, sous conditions de preuves si malaisées à obtenir que l'application est difficile ou impossible ; il s'agit plus clairement d'une revendication par l'Etat moderne d'un droit à s'immiscer dans un domaine autrefois réservé au privé, au nom de la morale publique, rapidement recouverte d'une appellation « islamique », renonçant ainsi à l'ancien principe de discrétion, préférable à la révélation des turpitudes du croyant.

Ces poursuites judiciaires sont aussi des réactions à de nouvelles formes de revendication de la transgression, en rupture avec les formes « littéraires » anciennes (de toutes façons délégitimées au cours du XXe siècle), nouvelles revendications plus radicales en ce qu'elles ne s'accompagnent pas de la reconnaissance implicite de leur caractère transgressif, mais revendiquent un « droit » contraire à la loi sacrée, une nouvelle norme au nom de la modernité, du mouvement de l'histoire ou du progrès, alors que la norme religieuse se veut par essence bastion de vérité dans la dérive corruptive inhérente à la marche du temps. Mariages mixtes ou civils, liberté pour filles et garçons de se fréquenter et d'avoir des rapports sexuels, vente de préservatifs aux couples non mariés, prétention de communautés homosexuelles à vivre au grand jour et non plus dans le monde secret auparavant réservé, ces demandes ne sont pas des aspirations à la transgression qui en reconnaissent implicitement le principe condamnable, mais des « droits » nouveaux, saisis par la société conservatrice comme empruntés à un système de valeur étranger, nommé l'Occident post-moderne.

L'Etat dans les cultures musulmanes contemporaines s'y adapte difficilement, tolérant parfois des enclaves « libertaires » au sein de la société, dans des quartiers précis, mais frappe pour l'exemple, à intervalles réguliers, afin de réaffirmer sa légitimité : jeunes gens et jeunes filles se tenant par la main se voient alors demander leurs papiers, hammâms de débauche sont fermés, et quelques prisonniers, victimes sacrificielles, seront violentés. Les contrevenants eux-mêmes conviendront rapidement que telle attitude était devenue « trop visible », et que le retour de bâton était inévitable, ne pouvant clairement définir ce qu'elles attendent de l'Etat : une tolérance devant des pratiques illicites discrètes, en maintenant la fiction du désir de ne pas savoir, une reconduction tacite du pacte classique entre l'Etat islamique et le pécheur, ou au contraire la conquête de nouveaux droits reconnus par cet Etat.

La nouvelle mixité de l'espace, qui n'a au mieux que deux siècles derrière elle, rend cependant fort peu probable le retour à la connivence homosociale d'antan. L'ouverture de l'espace public aux femmes implique que l'apparence de vertu, autrefois suffisante (sauf pour les voyageurs étrangers, qui n'en connaissant pas les codes jouaient à l'enfant dénonçant la nudité du roi) doit devenir réalité, alors que la pression des modèles étrangers se fait si lourde que cette réalité, outre qu'elle étouffe la liberté du désir autrefois autorisée à se déployer dans des cadres normés, est inconciliable avec le modèle de « progrès » importé de l'étranger, tout comme ce modèle est jugé inconciliable avec la transcendante vérité islamique par les détenteurs du discours autorisé.

2-4 La sexualité féminine source de désordre ?

Le terme *fitna* a un étrange destin dans l'écrit de langue arabe : il désigne à la fois le désordre politique, susceptible de mettre en danger la communauté, le désordre moral que suscite l'objet de désir sexuel et fait risquer au croyant son salut. Enfin, cette dernière acception lui permet de devenir dans le vocabulaire de la poésie amoureuse une métonymie de la beauté et de la séduction, positivement connotée, dans lesquelles l'énonciateur feint de voir (ou avoue) un danger pour sa piété. Toute source de désordre, mettant à l'épreuve le croyant, est *fitna*. Mais la lecture féministe des normes musulmanes de sexualité avancent que la femme est par essence source de désordre. Dans quelle mesure les textes classiques valident-ils cette perception ?

« *Votre ruse est certes immense* ». Cette adresse de Joseph fils de Jacob aux femmes d'Égypte, dans la version coranique de cet épisode biblique, acquiert dans la culture populaire musulmane une valeur de proverbe. Plutôt que les circonstancielles femmes de Memphis séduites par le plus beau des hommes, ce sont toutes les femmes qui se trouvent bientôt visées par ce jugement. La femme créature de ruse, de perfidie, incapable de résister à son désir, esclave de sa concupiscence, éternellement insatisfaite ? Ce ne sont pas les textes juridiques, ni les théologiens qui le diront. Mais littérature populaire tout comme anecdotes savantes des livres d'*adab* brosseront fréquemment ce portrait.

L'histoire de Joseph n'en est pas tant la source dans l'imaginaire islamique classique qu'une de ses multiples manifestations. Le récit coranique est lapidaire et elliptique :

« Celle dans la maison de laquelle il était le séduit, ferma les portes et dit "je suis à toi". Il répondit : "Je demande la protection de Dieu, mon maître [l'intendant Putiphar dans la tradition biblique] m'a bien accueilli et les injustes ne sont pas récompensés / Elle le désira et il la désira, s'il n'avait vu un signe de son Seigneur. C'est ainsi que nous détournons de lui le mal et la fornication, il est de nos serviteurs choisis »⁵⁹¹.

Ils courent tout deux vers la porte, elle déchire sa tunique par derrière, et ils trouvent le maître derrière la porte ; elle l'accuse mais un témoin de sa famille s'interpose : si la tunique est déchirée par derrière, il dit vrai, et si elle l'est par devant, il ment. Il la tance alors pour sa ruse immense. Mais les femmes de la ville jasant sur la femme de l'intendant, éprise de son page, qu'elles voient dans un « clair égarement », selon les termes du Coran. Elle les convie alors à un repas, les installe, et donne à chacune un couteau — pour découper une orange, explique l'exégèse. Elle ordonne alors à Joseph de paraître et « quand elles le virent, elles le trouvèrent d'une beauté sublime et se tailladèrent les mains [d'inattention]. Elles s'écrièrent : "Plaise à Dieu, ce n'est pas un humain, ce ne peut être qu'un noble ange »⁵⁹². C'est donc lui à propos duquel elles l'avaient blâmé et qui s'était montré vertueux. Elle le menace de nouveau : s'il n'obéit pas à son ordre, il sera emprisonné. Il réplique « Seigneur, la prison vaut mieux que ce à quoi elles m'invitent. Si tu ne détournes pas de moi leur ruse, j'aurais du désir pour elles et serai au nombre des ignorants »⁵⁹³.

En comparant le récit coranique au récit biblique⁵⁹⁴, on remarque à la fois profusion de détails absents du texte hébreu, et l'absence de noms et d'explications. C'est l'exégèse qui se chargera d'expliquer que Putiphar « n'a pas de commerce avec les femmes »⁵⁹⁵ (il n'est pas clairement dit qu'il est eunuque) et que la femme se nomme Râ'îl (elle se nommera Zulaykha dans l'exégèse tardive). Mais on voit surtout que le récit coranique présente *deux* tentations successives de Joseph, la première individuelle et la seconde collective : les femmes de la ville l'invitent à commettre l'acte de chair, et c'est contre

591. Coran (12,23-24).

592. Coran (12,31).

593. Coran (12,33).

594. Genèse (39,6-20)

595. Ṭabarî, *Tafsîr* de (12,21), tradition 14542.

toute l'espèce féminine qu'il doit se défendre. Autre différence : alors que le Joseph biblique n'écoute pas la tentation, le Joseph coranique est sur le point de céder, sauvé une première fois par un signe du Seigneur, et la seconde par sa prière exaucée.

La recherche a déjà montré que la plupart des éléments novateurs du récit coranique et de l'exégèse traditionniste qui en explicite les ellipses sont en fait repris des *midrash*-s juifs, connus par les communautés israélites de la Péninsule arabique. Mais la sélection opérée par la tradition musulmane se focalise sur trois aspects : comment la femme de l'intendant tenta-t-elle de le séduire ; quel point atteignit le désir de Joseph ; et quel fut le signe du Seigneur qui l'arrêta. Le récit synthétique de cette scène de séduction fait par Ṭabarî dans son *Histoire Universelle* imagine un dialogue étonnant entre Joseph et Ra'îl :

«Elle dit :

- Ô Joseph, comme tes cheveux sont beaux !
- C'est la première chose de mon corps qui se dispersera.
- Ô Joseph, comme tu as de beaux yeux !
- C'est la première chose de mon corps qui coulera à terre.
- Ô Joseph, comme tu as un beau visage !
- Il est destiné à la poussière, qui le dévorera.

Elle ne cessa ainsi jusqu'à ce qu'elle le désire et qu'il la désire. Ils entrèrent dans la chambre et elle ferma les portes. Il allait ouvrir son sarouel quand il vit l'image de Jacob debout dans la pièce, se mordant le pouce et disant :

- Ô Joseph, n'aie pas de commerce avec elle. Tant que tu ne couches pas avec elle, tu es comme un oiseau insaisissable dans le ciel, et si tu couches avec elle tu seras comme cet oiseau mort et tombé à terre, ne pouvant plus se défendre. Tant que tu ne couches pas avec elle, tu es comme un taureau indomptable qui ne se laisse pas mener, et si tu couches avec elle tu seras comme un taureau mort, les fourmis pénétrant à la base de ses cornes. Il renoua alors son sarouel»⁵⁹⁶.

Contrairement à l'usage qui voudrait que ce soit l'homme qui fasse le blason de la femme désirée, la femme de l'intendant, masculinisée, détaille le corps masculin de Joseph. Ce n'est pas par l'exposition de son propre corps qu'elle fait naître en lui le désir, mais par l'évocation du sien. Le mouvement est descendant, et la formule «elle ne cessa» laisse supposer qu'à la manière des chansons de mariage descendant le long du corps féminin pour parvenir jusqu'à la zone génitale, trésor ultime, Ra'îl poursuit son énumération jusqu'au phallus. C'est donc le discours tenu par une femme sur son propre phallus qui finit par provoquer l'excitation de l'homme, bien qu'il tente à chaque fois de répondre à Eros par Thanatos.

Le jeune prophète est arrêté par une vision dont la symbolique castratrice est redondante : Jacob se mort le doigt comme pour castrer son propre fils, et son discours (oiseau, taureau) montre la virilité défaite, à terre, elle-même pénétrée (l'image des fourmis entrant dans la corne phallique). Joseph se laissant séduire n'est plus le mâle triomphant, mais au contraire l'impotent. Devant la suborneuse, qui inverse l'ordre naturel de domination, la virilité se situe dans le refus. Mais Joseph désire : il n'y aurait pas de mérite à résister sans la présence de ce désir. Les exégètes anciens cités par Ṭabarî ergotent sur le terme de ce désir : il aurait été au point de défaire le cordon de ses chausses, voire pour un autre de «prendre la position du circonciseur»⁵⁹⁷, assis devant ses cuisses ouvertes.

L'hésitation de Joseph n'a pas pour seule fonction d'établir sa virilité, mais aussi de rassurer le croyant : placé devant le corps offert, qu'il soit celui de la femme ou plus tard celui de l'éphèbe, ou de

596. Ṭabarî, *Târîkh al-rusul wa-l-mulûk*, I, p. 337 = [alwaraq 129].

597. «*jalasa minhâ majlis al-hâ'iz*», *op. cit.* La question posée est «*hamm Yûsuf mâ balagha ?*», voir aussi Ṭabarî, *Tafsîr* de (12,23).

l'inverti, il faut un effort bien extraordinaire pour maîtriser son désir. Tous les hommes ne sont pas prophètes, et tous n'auront pas la vision de leur père les ramenant dans la voie de la virilité responsable. Certes, le Coran et l'islam sont désormais le signe de Dieu qui à chaque instant rappelle la conduite à tenir, mais l'insistance de la tradition sur le moment d'errance de Joseph sert aussi, paradoxalement, à dédouaner le désir masculin, faible devant la ruse. Car le mâle ne saurait être responsable de sa propre érection : la faute de la transgression incombe au tentateur, et c'est celui qui commence qui est le plus injuste (*al-bâdî azlam*). Ce n'est pas là le message obvie du texte coranique, mais c'est celui que fabrique et popularise l'exégèse traditionnelle — à moins qu'elle ne reflète un sentiment commun.

Le folklore arabe archaïque comporte des personnages mythiques, icônes du désir féminin insatiable, dont le souvenir et la légende sont conservés dans les ouvrages d'*adab*. Ainsi Ḥubbâ la Médinoise, qui apparaît dans le *Recueil des Proverbes* de Maydânî (m. 1124) sous la rubrique « Plus lubrique que Ḥubbâ »⁵⁹⁸ :

« C'était une Médinoise qui s'était mariée à de nombreuses reprises, et épousa malgré son âge avancé un jeune homme appelé Ibn Umm Kilâb [le fils de la mère-aux-chiens]. Un de ses fils, homme mûr, s'en alla trouver le gouverneur Marwân b. al-Ḥakam⁵⁹⁹: "Ma mère, cette insensée, vient d'épouser un jeunot en dépit de son grand âge et du mien, et fait de nous objet de commérages". Marwân la convoqua, mais elle ne prêta aucune importance à ce qu'il lui disait. Elle se tourna vers son fils et lui lança : "Tu ne vauds pas mieux qu'une selle d'âne. Ne vois-tu pas ce grand beau gars, si bien tourné, par Dieu! je t'assure bien qu'il culbute ta mère entre la porte et l'arcade, qu'il étanche sa soif et qu'en dessous de lui elle en perd presque l'âme. J'aimerais tant qu'il soit une hyène mâle, moi sa petite femelle, et que nous nous soyons trouvé un terrain vague... [...]

Les femmes de Médine donnaient à Ḥubbâ le surnom d'Ève mère des hommes, car elle leur avait enseigné l'art des positions du coït, donnant à chacune un nom : « le renforcement », « le tamis », « le choix », « la secousse ».

Haytham b. 'Adî rapporte qu'elle maria une de ses filles puis l'alla visiter et l'interrogea :
— Comment trouves-tu ton mari?

La fille répondit : "C'est le meilleur des hommes, tant en sa moralité qu'en son aspect, hospitalier et généreux, il remplit ma maison de bienfaits et mon vagin de sa verge. Mais il m'impose une chose qui me gêne".

— Qu'est-ce ? demanda la mère.

— Lorsque tombe sur lui et sur moi le désir du coït, il me dit de gémir sous lui.

— Et le coït aurait-il le moindre goût sans secousses et sans gémissements ? Puissé-je affranchir ma servante si je te mens : lorsque ton père revint de voyage alors que j'étais sur la terrasse, il passa devant l'enclos où étaient réunies les bêtes données en aumône [au trésor]⁶⁰⁰, et tous les chameaux avaient les pattes bien attachés par une double entrave. Ton père me mit à terre, souleva mes jambes, et me transperça avec tant de vigueur que je poussai un gémissement qui fit s'enfuir toutes les bêtes ! Elles brisèrent leurs liens et se dispersèrent au point qu'on n'en retrouva que deux sur le chemin, et ce fut la première chose qu'on reprocha [au troisième calife] 'Uthmân, bien que ce ne fut pas sa faute: l'époux avait porté un coup de sa [virile] lance, la femme avait gémi, les bêtes s'étaient enfuies, où était sa faute ?».

598. Al-Maydânî, *Majma' al-amthâl*, « *ashbaq min Ḥubbâ* », I, pp. 537-38 = [alwaraq 2049].

599. Avant d'être calife, Marwân fut par deux fois gouverneur de Médine, 661-8 et 674-7, ce qui situe Ḥubbâ dans cette « aube de l'islam » où se singularisent divers personnages emblématiques de mœurs amenées à disparaître.

600. « *ibil al-ṣadaqa* » désigne des bêtes versées comme contribution au trésor public de l'Etat musulman naissant, sous 'Umar b. al-Khaṭṭâb et 'Uthmân b. 'Affân, et qui forment un fond de montures mises à la disposition des combattants du *jihâd* pour combattre.

Ḥubbâ est un personnage ambigu : elle n'enfreint pas les lois divines, n'est aucunement adultère, et se marie selon la coutume. Mais elle va à l'encontre de la loi sociale, au point que son fils la dénonce et que le gouverneur se donne le droit d'intervenir. Alors que l'homme *mizwâj*, aux multiples épouses, ne peut être ouvertement blâmé, car quand bien même il peine à maîtriser ses sens il suit après tout le modèle prophétique, la femme pareillement qualifiée — l'épithète arabe demeure figé au masculin, selon les règles de la morphologie, mais peut-être aussi parce qu'il ne devrait qualifier que des hommes — amuse et met mal à l'aise. La vieille femme lubrique qui célèbre jouissance féminine et masculine et exalte le coït surprend par l'excès, l'obscénité de son propos, devant son fils et sa fille, affirmant son droit au plaisir devant les produits mêmes de la procréation, rappelant à ses enfants qu'ils ont été conçus par le plaisir, en seraient-ils gênés — la fille semble, du reste, moins pudibonde que le fils.

Ḥubbâ enseigne aux femmes de la ville l'art du coït. Est-ce là pure légende, ou le souvenir, fondu en anecdote d'*adab*, d'une fonction réelle dans la société arabe ancienne ? La vieille dame indigne, qui exalte le phallus et le plaisir, est un personnage qu'on retrouvera en littérature moderne, dans le village soudanais de la *Saison de la Migration vers le Nord* de Tayyib Sâlih⁶⁰¹, où la vieille Bint Majdûb, qui veille en fumant avec les hommes, évoque ses souvenirs de soupirs, de coït et de verges puissantes dans les éclats de rires, mais se fait, paradoxalement, l'une des gardiennes les plus sûres de la domination masculine, tirant sa liberté de ton de sa soumission au phallus. Mais une inquiétude ne peut que pointer pour le lecteur de l'anecdote : comment satisfaire la femme, si même une femme âgée ne peut être assouvie que par un jeune homme plein de sève ?

Quant à l'anecdote plaisante du hurlement de plaisir faisant s'enfuir les bêtes, elle comporte en filigrane des implications autrement plus importantes qu'une simple moquerie sur l'orgasme bruyant, qui va à l'encontre de la recommandation du Prophète demandant à ses femmes de demeurer calmes pendant le coït⁶⁰² : le cri de Ḥubbâ est indirectement responsable du désordre initial marquant la division de la communauté des croyants. La fuite des bêtes que montent les combattants est la première faute qu'on reproche au calife 'Uthmân, qui devra combattre l'apostasie des tribus refusant de payer le tribut, finira assassiné, et dont l'assassinat en lui-même préfigure le grand schisme après l'élection de 'Alî au califat. L'historiographie n'a évidemment jamais avancé que la cause première de la division de la communauté fut la jouissance de Ḥubbâ, mais l'anecdote d'*adab* suggère que l'appétit sexuel est cause de désordre, un désordre si grand qu'il est allégoriquement représenté par l'ultime *fitna* politique, reflet de la *fitna* morale et individuelle.

Autre mythe arabe illustrant la femme lubrique dotée d'un appétit insatiable : Zülma, de la tribu des Hudhayl, dont al-Maydânî détaille le portrait en expliquant l'origine du proverbe « *Plus maquerelle que Zülma* » — en réalité, c'est sans doute *zalma*, l'obscurité, qui est la grande entremetteuse et la complice des amants illégitimes, ainsi qu'il apparaît dans une autre version de ce proverbe, mais l'imagination se déploie dans ce récit :

« [Ce proverbe tire son origine] d'une femme de la tribu des Hudhayl, qui était une débauchée en sa jeunesse et qui, une fois vieille, se fit entremetteuse et maquerelle. Quand elle fut contrainte par l'âge de quitter son métier, elle s'acheta un bouc, qu'elle faisait s'accoupler aux chèvres du monde entier. On l'interrogea à ce propos et elle répondit : son cri de rut me remplit d'aise et me console de la vieillesse. On lui demanda aussi : Qui parmi les hommes sont les plus doués à la copulation ? Les aveugles vertueux,

601. Al-Tayyib Sâlih, *Mawsim al-hijra ilâ l-shamâl*, Tunis, Dâr al-Janûb, 1979 (1ère éd. 1969), pp. 87-92. Trad. française par A. Meddeb, Paris, Actes Sud.

602. « [au moment du coït], le Prophète se couvrait la tête, baissait la voix et disait à sa femme de demeurer calme (*'alayki bi-l-sakîna*) », *Ihyâ'*, II, p. 50. Ce propos ne se trouve pas dans les six collections canoniques.

s'exclama-t-elle. On rapporta ce propos à Unwâna, qui était lui-même privé de la vue, et il ne put qu'approuver : Que Dieu la foudroie ! Nul ne connaît mieux qu'elle les choses du coït...

Quand Ash'ab le parasite se rendit à Bagdad, au temps du calife al-Mahdi, les collectionneurs d'anecdotes se précipitèrent sur lui, car il citait de sources dignes de confiance. Alors qu'ils lui demandaient de rapporter un récit authentique, il leur répondit : Ecoutez cela! J'entendis un jour Zūlma, qui était une vieille de chez nous, nous dire : Lorsque je mourrai, brûlez mon corps et rassemblez mes cendres en un petit sac de cuir, puis répandez-les sur les lettres que s'échangent les amoureux pour qu'ils se retrouvent toujours et soient unis, et donnez-en aux exciseuses afin qu'elles en saupoudrent les plaies des fillettes, de sorte qu'elles passent leur vie à ne parler que de l'instrument⁶⁰³ des hommes ! »⁶⁰⁴.

A la différence de Ḥubbâ, Zūlma incarne quant à elle un désir illégitime. Transmis de corps de femme en corps de femme, et il est inévitable que ce soit une figure féminine qui en soit la personnification. Tirant consolation du cri de rut animal, de la compagnie de l'animal puant, elle préfigure les grands personnages d'entremetteuses des contes populaires, et particulièrement des Mille et Une Nuits. Elle illustre, exhibe le lien entre désir humain et animalité, dans son refus de policer ses passions et « l'âme qui tend aux mauvaises actions »⁶⁰⁵. Son partenaire idéal n'est pas le libertin, c'est l'aveugle vertueux et fidèle, l'homme que la cécité place à la merci de son épouse, reconnaissant de sa protection : un homme qui peut être mené, conduit par la femme, qui se saisit de l'initiative et du pouvoir — le thème de l'aveugle jouet sexuel d'une mère et de ses filles trop laides pour être mariées sera réutilisée en littérature moderne par l'Égyptien Yūsuf Idrīs dans sa nouvelle *Maison de chair*⁶⁰⁶. Cumulant les transgression, Zūlma veut être brûlée et non enterrée, ses cendres transmettant le désir insatiable et permettant les rencontres interdites. Le sens du mythe semble impliquer que sa requête s'est réalisée, et que le désir est effectivement disséminé dans l'univers. Mais ce désir conforte le culte du phallus, unique objet de fascination et de conversation pour les jeunes filles, transmis dans leurs organes génitaux lors de l'excision. L'opération qui est censée limiter le désir féminin se voit symboliquement annulée par les cendres de Zūlma, comme pour signifier l'impossibilité de contrôler l'envie de pénis.

Ḥubbâ comme Zūlmâ font partie du bagage culturel de « l'honnête homme » dans la culture arabe classique⁶⁰⁷. Elles sont une des représentations du désir féminin, versant inquiétant, justifiant la méfiance et le contrôle de leur désir. F. Mernissi ouvre son essai de 1975 par un chapitre intitulé « le concept musulman d'une sexualité active des femmes », dans lequel elle explique que la société musulmane (on notera le singulier) « est caractérisée par une contradiction entre ce que l'on peut appeler une "théorie explicite" et une "théorie implicite" de la sexualité féminine ». La théorie explicite, qui serait particulièrement prégnante dans les représentations contemporaines, illustrée par exemple par le cinéma populaire égyptien, fait de l'homme un principe actif et agressif, bénéficiant du « degré de supériorité » coranique, tandis que la femme est passive, en quête de protection, et trouve son plaisir dans sa situation de dominée (selon le principe que pénétration = domination), dont la position sexuelle canonique est l'illustration. La théorie implicite, qui est « beaucoup plus refoulée dans l'inconscient musulman », dépeint la femme comme chasseur et l'homme comme sa victime

603. Texte arabe *zubb*, plus cru que le standard *'ayr*.

604. Al-Maydânî, *Majma' al-amthâl*, « *aqwad min Zūlma* », II, pp. 93-94.

605. « *inna l-nafs la-'ammâratun bi-l-sû'* », Coran (12,53).

606. Yūsuf Idrīs, « *bayt min lahm* », *Bayt min lahm*, Le Caire, Maktabat Misr, 1971, traduction française A. Wade Minkowski, Paris, Sindbad, 1999.

607. Le Tunisien Maḥmūd al-Mis'adî ressuscitera le personnage de Zūlma dans son récit *Haddatha Abū Hurayra qâl*, Tunis, 1973, mais il est difficile de déterminer s'il s'agit là d'une permanence de ce mythe jusqu'au début du XXe siècle dans les milieux lettrés ou une conséquence de ses études de littérature arabe classique en Sorbonne dans les années 1930.

passive. La section sur le mariage de l'*Ihyâ' 'ulûm al-dîn* de Ghazâlî en serait, pour F. Mernissi, la meilleure illustration. Toute l'organisation musulmane de la société viserait à soumettre la femme et neutraliser sa capacité disruptive, illustrée par sa ruse (*kayd*)⁶⁰⁸. Mais la féministe marocaine pense trouver une contradiction au sein même de la *sharî'a* :

«Ce qui est curieux dans la sexualité musulmane en tant que sexualité civilisée est la contradiction fondamentale entre la sexualité de la femme et celle de l'homme. S'il est vrai que promiscuité et laxisme sont la marque d'une certaine barbarie, alors la seule sexualité qui ait été civilisée par l'Islam est celle de la femme. La sexualité de l'homme est caractérisée par la promiscuité (du fait de la polygamie) et le laxisme (du fait de la répudiation)»⁶⁰⁹.

Il y a dans cette interprétation plusieurs problèmes épistémologiques qu'on ne peut contourner : outre l'essentialisme du propos, F. Mernissi oppose une lecture «moderne» de la sexualité féminine⁶¹⁰, vue comme passive, à une conception antérieure, théorisée dans la civilisation classique et particulièrement par Ghazâlî, et qui aurait été refoulée par les musulmans contemporains, tout en continuant d'informer leur pensée. On pourrait déjà objecter que la «croqueuse d'homme» insatiable faisant du mâle dominé son objet de plaisir est aussi une représentation moderne, y compris comme figure populaire de ce cinéma égyptien⁶¹¹ que convoque F. Mernissi. Plus sérieusement, le concept jungien d'inconscient collectif désigne les archétypes de la pensée humaine (et non nécessairement ceux d'une culture donnée) et ne présuppose pas le refoulement de l'inconscient freudien. Quel refoulement invoquer, de toute manière, à propos d'un texte théologique comme l'*Ihyâ'*, sans cesse réédité, référence revendiquée de l'orthodoxie sunnite. Quant à l'assimilation de la polygamie à la promiscuité et des règles islamiques de répudiation à un laxisme, il y a là une résurgence inattendue de l'argumentaire polémique chrétien. Enfin, il faudrait que soit clarifiée la différence majeure entre «sexualité passive» dans le sens d'une absence d'initiative, et «rôle passif dans le rapport sexuel», qui lui est clairement affirmé par les textes fondateurs de la théologie musulmane, qui ne conçoivent pas la femme autrement que comme le partenaire pénétré, et donc ontologiquement inférieur.

Mais il ne faudrait pas injustement récuser toute la pensée de F. Mernissi sur la base de ses approximations, tant elle soulève deux points tout à fait pertinents : l'angoisse dont témoignent aussi bien la théologie, les textes d'*adab* et la littérature populaire devant le plaisir féminin, que l'homme doit œuvrer à satisfaire, car il est un droit de l'épouse légitime⁶¹², et qui peut être saisi sous l'angle de l'insatiabilité ; d'autre part, l'ambiguïté de la notion de *fitna*, le désordre provoqué par la séduction dont l'homme se conçoit comme objet : c'est aux tentateurs, que sont par essence les femmes (et dans un moindre degré les imberbes), qu'il incombe de se dissimuler devant l'homme irresponsable de son désir ; c'est le corps féminin presque entier qui est '*awra* pour tout homme autre que l'époux et ses proches, c'est la femme qui doit demeurer dans l'espace privé et limiter ses apparitions dans l'espace public où elle jette le trouble. L'appareil législatif vise à soustraire au regard de l'homme la tentation, car il est implicitement présupposé faible.

Comment alors concilier cela avec un discours voyant dans la femme l'être le plus soumis aux passions, guidé par le désir de satisfaire ses appétits ? Ne serait-ce pas plutôt à l'homme de se

608. Dans le texte anglais et français étrangement orthographié *qaid*, référence non explicitée à l'épisode coranique de la séduction de Joseph.

609. F. Mernissi, *op. cit.*, anglais p. 46, français p. 31-2.

610. Qu'elle tire essentiellement de Maḥmūd 'Abbâs al-'Aqqâd.

611. Le personnage de Shafâ'ât, jouée par Taḥiyya Carioca dans le classique de Ṣalâḥ Abû Sayf «*Shabâb imra'a*», 1958 (en français «La Sangsue», prix de la critique au Festival de Cannes) s'impose à la mémoire.

612. Mais il n'est pas dit qu'il soit un droit de l'esclave...

dissimuler par le voile ? F. Mernissi note bien que cette interrogation apparaît sous la plume du proto-féministe Qâsim Amîn au tournant du XXe siècle, comme une boutade⁶¹³, mais il est surprenant qu'elle ne se soit pas aperçu qu'elle était déjà soulevée par Ghazâlî, dans le même chapitre de l'*Ihyâ'* qu'elle exploite. Dans son exposé des usages de la conjugalité, le théologien énonce douze devoirs du mari, dont celui d'une « jalousie modérée » vis-à-vis de son épouse et traite à ce propos de la permission de sortir du domicile :

« Le Prophète avait permis aux femmes, particulièrement les jours de fête, de sortir, mais uniquement avec l'accord de leurs époux. De nos jours, la sortie est permise aux femmes chastes avec l'accord de l'époux, mais il est plus sûr qu'elle demeure chez elle, et il convient qu'elle ne sorte que pour une affaire importante, car les promenades de distraction ou pour des futilités attentent à l'honneur de l'homme, et peuvent déboucher sur la corruption. Si la femme sort, il convient qu'elle baisse le regard vis-à-vis des hommes. Nous ne voulons pas dire que le visage masculin est pour elle une 'awra comme son visage à elle l'est pour lui, mais qu'on peut comparer le statut du visage masculin pour la femme à celui de l'adolescent imberbe pour l'homme : il lui est interdit de le regarder uniquement s'il y a crainte du désordre de la séduction (*fitna*), et sinon il n'y a pas d'objection. Les hommes ont de tous temps circulé le visage découvert, tandis que les femmes sortent le visage masqué (*muntaqibât*), et si le visage des hommes constituait une 'awra pour les femmes, il leur aurait été ordonné de se masquer et il leur serait interdit de sortir sans nécessité »⁶¹⁴.

On trouve là confirmation d'une régulation plus stricte de la condition féminine postérieure au premier siècle de l'islam, qui se justifie par l'antienne d'une dégénérescence des mœurs justifiant plus de sévérité (un *hadîth* est attribué à 'Â'isha selon lequel « Si le Prophète avait su ce qu'ont innové les femmes [en matière de désobéissance] après lui il leur aurait interdit de sortir »⁶¹⁵). La même section des *Usages de la conjugalité* donne d'autres exemples de ce renforcement du contrôle, le petit fils de 'Umar [b. al-Khaṭṭâb?] contredisant son père qui pense qu'il faut laisser les femmes sortir pour se rendre à la mosquée, et s'attire ainsi une sévère réprimande. Mais Ghazâlî approuve le jeune homme : « Il n'a osé contredire le Prophète que par la connaissance qu'il avait des changements de son époque [dans le comportement des femmes] »⁶¹⁶.

F. Mernissi présente Ghazâlî comme le théoricien d'une sexualité féminine si active qu'elle constitue un danger et contraint à la régulation de ses sorties. Ghazâlî décrit pourtant avec minutie les bons usages du coït : il recommande de se recouvrir d'un drap pendant l'union, de ne pas « se dénuder comme des ânes », il incite à suivre le propos du Prophète « Qu'aucun de vous n'ait de commerce avec sa femme à la manière des bêtes, et qu'il y ait entre vous un messenger ». Lorsqu'on lui demande quel est le messenger, il répond « *les baisers et les paroles* », afin que le commerce assure le plaisir des deux partenaires. Une autre tradition, plus angoissante pour l'homme, décrit comme un signe d'impuissance (*'ajz*) — peut-être vaudrait-il mieux parler d'incompétence ? — le fait de parvenir à la jouissance avant la femme. Si l'homme jouit, il doit s'attarder auprès de sa femme jusqu'à ce qu'elle parvienne aussi à la jouissance, car « souvent l'éjaculation⁶¹⁷ de la femme tarde et son désir s'excite ». La différence de nature entre éjaculation masculine et féminine, explique Ghazâlî, rend

613. F. Mernissi, *op. cit.* anglais p. 31, français p. 10-11.

614. Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, II, p. 47 (*kitâb âdâb al-nikâh, âdâb al-mu'âshara*). Le texte donne « *'aw muni'na min al-khurûj illâ li-dârûra* », mais comme cela est déjà le cas et que Ghazâlî poursuit une hypothèse absurde, je pense qu'il y a une faute du texte et qu'il faut lire « *aw muni'û* ».

615. *Ihyâ'*, *op. cit.*, cité par Bukhârî avec une variante : il leur aurait interdit de sortir pour se rendre à la mosquée.

616. *Ihyâ'*, *op. cit.*

617. La croyance en une éjaculation (*inzâl*) féminine est universelle dans la littérature juridique et théologique.

inévitables le décalage dans la jouissance mais l'homme doit s'appliquer à parvenir à l'orgasme en même temps qu'elle, car «souvent elle est trop pudique [pour signifier qu'elle n'y est pas parvenue ?]».

La notion de devoir conjugal s'applique aux deux parties : si la femme ne peut se refuser, le mari doit la satisfaire au minimum une fois tous les quatre jours, ce qui correspond à quatre épouses légitimes, et on ne peut retarder plus que cela la satisfaction de son besoin. Le mari doit augmenter ou baisser la fréquence du coït selon «le besoin qu'elle a d'être protégée»⁶¹⁸, formule qui implique effectivement, ainsi que le voit l'analyse féministe, que faillir au devoir rompt la «protection» (*taḥṣîn*) que procure l'union licite aux deux époux contre la tentation du coït illicite, et fait du désir féminin une source de désordre s'il n'est pas satisfait. Mais si la protection de la femme contre l'adultère incombe au mari, la sienne incombe parallèlement à l'épouse, d'où l'interdiction pour elle de se soustraire à son devoir. C'est de ce point de vue que F. Mernissi sur-interprète quelque peu le discours du théologien : il y a là un devoir mutuel. La peur de la voracité féminine est sans doute tout autant voire plus un topos de l'*adab* et de la littérature populaire que du discours théologique proprement dit.

Le contrôle de la sexualité féminine est liée au concept de *ghayra*. L'usage est de traduire ce terme par «jalousie», mais les résonances du mot en français sont susceptibles d'égarer. La jalousie dans son acception arabe n'est pas une passion dangereuse ou un trouble maladif du comportement, mais le fait de veiller strictement à son honneur et à l'honneur de ceux dont on a charge, femmes et enfants. Le fils doit se montrer jaloux de l'honneur de sa mère, de ses soeurs, le mari de ses filles, épouses et esclaves. Alors que la frontière est évidente en français entre «cocu» et «souteneur», le premier étant une victime ridicule et le second un criminel exploitant la prostituée, la frontière est beaucoup plus poreuse en arabe entre *dayyûth*, *kashkhân*, qui volontairement acceptent que leur femme fraye avec un autre, et le *qawwâd*, souteneur : le cocu est responsable de son infortune, n'ayant pas assuré son honneur et celui de son épouse qu'il a pour charge de protéger des errements de ses passions. Il est à peine moins transgresseur qu'elle, et à ce titre tombe sous le soupçon d'avoir encouragé ce glissement, ne serait-ce que par sa passivité.

Ghazâlî ne condamne que la «jalousie injustifiée», le doute étant parfois un péché⁶¹⁹. L'époux, dans son exposé, ne doit pas se laisser aller à la douceur caressante en accédant aux désirs de sa femme, car alors il risquerait de corrompre sa moralité et perdrait son statut inspirant une juste crainte (*hayba*). L'époux et maître, ne peut tolérer aucune sorte de désobéissance, puisque selon cette parole terrible ouvrant la section consacrée aux droits des maris envers les épouses :

«Le meilleur résumé que l'on puisse faire sur le mariage est qu'il est une sorte d'esclavage. La femme est comme servante du mari et doit lui obéir absolument en tout ce qu'il lui demande et ne constitue pas une désobéissance à Dieu»⁶²⁰.

Mais il ne convient pas d'espionner les femmes. Il ne faut point soupçonner exagérément ses gens, de peur que ce soupçon transpire hors de l'espace privé et affecte leur réputation, explique Ghazâlî⁶²¹. La réclusion, l'interdiction même de regarder les hommes au dehors depuis un trou percé dans le mur selon la juste coutume des compagnons sont recommandées⁶²² — on sait à quel point cette dernière recommandation de Ghazâlî demeure lettre morte dans l'architecture de la ville orientale traditionnelle, où la fenêtre de bois ouvragé, la *mashrabiyya*, joue ce rôle d'observatoire protégé, et dans la demeure mamelouk et ottomane, où les appartements des femmes aux étages supérieurs

618. «*bi-ḥasabi ḥâjatihâ fî l-taḥṣîn*».

619. «*'inna ba'da l-zanni ithmun*», *Coran* (49,12).

620. *Iḥyâ'*, II, p. 56.

621. *op. cit.*, p. 46.

622. *op. cit.*

(*ḥaramlik*) permettent d'observer à l'intérieur de la demeure les invités étrangers au foyer.

Ibn al-Jawzî (m. 1200) explique par un argumentaire naturaliste que la jalousie comme sens de l'honneur est chez le mâle un sentiment inné qui ne se retrouve pas dans une mesure comparable chez la femme :

« Certains prétendent que la jouissance de la femme est à la hauteur de son désir, et sa jalousie à la hauteur de sa jouissance. Ils tirent argument de cet éventuel excès de jalousie pour en déduire un soin extrême de leur honneur. Or, ceci est faux : nous savons bien que l'homme est bien plus jaloux de sa femme que la femme de l'homme. Certes, ce sentiment peut apparaître chez la femme lorsque l'époux s'entoure de concubines ou dépense des sommes importantes pour payer le douaire d'une épouse supplémentaire, et cela peut donner illusion qu'elles connaîtraient un trouble ou un désagrément à partager leur mari avec d'autres femmes. Mais il s'agit plutôt d'une habitude qu'elles ont de sa compagnie, et de sa préciosité à leurs yeux. On ne peut comparer ce que ressent une femme en voyant son lit [occupé par une autre femme] et ce que ressent un homme surprenant un autre homme dans le lit de sa femme. Car la femme a déjà observé que son époux peut avoir quatre femmes et un millier de concubines avec qui il a droit d'avoir commerce, selon ce que Dieu a autorisé dans Sa loi. Dans le règne animal, les mâles font de même avec les femelles, et se montrent prêts à combattre tout autre mâle qui souhaiterait approcher sa femelle »⁶²³.

Le premier avis, contredit par le théologien ḥanbalite, représente peut-être une « opinion populaire » qui lie la fidélité féminine à la capacité de l'homme à la satisfaire ; on retrouve là l'angoisse bien décelée par F. Mernissi. Mais la réponse du juriste, maniant la comparaison avec l'animal, est plus essentialiste. L'idée que la femme n'est pas jalouse de la présence de co-épouses ne doit pas être saisi dans l'acception française du terme, car la mention d'un sentiment de rupture de l'habitude est le moyen par lequel Ibn al-Jawzî tente de cerner la douleur jalouse, pour laquelle il ne connaît pas de terme. Ce qu'il veut dire, c'est que partager son mari n'est pas pour la femme une atteinte à son honneur, et que son sentiment de son honneur est inférieur à celui de l'homme, auquel il incombe de le sauvegarder. Que son argumentation puisse être contrebalancée par le fait que certaines femmes de haut rang exigent dans le contrat de mariage de demeurer épouses uniques ne ferait que renforcer dans son opinion : ce cas n'est pas majoritaire, ce qui démontre tautologiquement cette anémie de la *ghayra* féminine.

623. Ibn al-Jawzî, *Akhbâr al-nisâ'*, pp. 84-85 = [warraq 24].

2-5 La séparation des sexes: voile, réclusion, harem

Le discours de la foi se combine à celui du patriarcat dans l'ensemble des sociétés musulmanes pré-modernes, afin d'assurer le respect de deux impératifs majeurs, qui justifient la séparation des sexes et la ritualisation de leur rencontre : d'une part la crainte obsessionnelle de la confusion lignagière (*ikhtilâf al-ansâb*), et d'autre part la chasteté féminine. La première ne doit pas être confondue avec une réalité biologique: l'important n'est pas que le descendant soit génétiquement lié à son père, mais qu'il le soit licitement. En ce domaine, l'acte de parole fonde une réalité dans le monde. Reconnaître comme descendant n'est pas tolérer, c'est bel et bien faire sien l'enfant. Ainsi, par exemple, les «enfants» de l'eunuque, enfants de sa/ses femme/s légale/s ne sont aucunement une fiction, et quand bien même ils seraient une aberration physiologique, ils sont siens. Séparer hommes et femmes, c'est limiter tout risque de brouiller l'identité, de l'individu comme du groupe. Un fragment de *ḥadīth* résume la hantise de la société musulmane classique envers tout commerce entre hommes et femmes étrangers qui ne soit pas ritualisé par le mariage, cette «levée du tabou» selon le terme de M.H. Benkheira : «Que celui qui croit en Dieu et au jour dernier ne s'isole pas avec une femme sans qu'elle soit accompagnée par un membre de sa famille ou son époux (*dhû mahram*), car alors le Diable serait le troisième compagnon (*fa-'inna thâlithuhumâ l-shayṭân*)»⁶²⁴. Le risque de transgression est inhérent à toute présence d'un homme et d'une femme en un même lieu, ce qui rend la mixité impossible. Il en ressort aussi que dans le cas où cette mixité se produit, l'intention de la transgression est présumée, chez l'homme comme la femme. On pressent là un extrême pessimisme sur la capacité de l'homme à maîtriser son désir ; encore une fois l'exemple de Joseph s'impose: un prophète même fut sur le point de faillir devant une femme qui l'avait élevé comme un fils ; dès lors, comment l'homme faillible pourrait-il résister ? C'est donc à l'objet de la tentation de s'effacer, car l'économie sociale commande que l'homme demeure maître de l'espace extérieur.

La chasteté féminine, elle, est primordiale car la femme est détentrice de la réputation commune. La virginité des jeunes filles à marier, particulièrement, est un impératif majeur. P. Bourdieu l'explique, en traitant de la Kabylie du XXe siècle, dans des termes qui peuvent s'appliquer à d'autres temps et cultures :

«Lorsque [...] l'acquisition du capital symbolique et du capital social constitue à peu près la seule forme d'accumulation possible, les femmes sont des valeurs qu'il faut conserver à l'abri de l'offense et du soupçon et qui, investies dans des échanges, peuvent produire des alliances [...] Dans la mesure où la valeur de ces alliances, donc le profit symbolique qu'elles peuvent procurer, dépend pour une part de la valeur symbolique des femmes disponibles pour l'échange, c'est-à-dire de leur réputation et notamment de leur chasteté — constituée en mesure fétichisée de la réputation masculine, donc du capital symbolique de toute la lignée —, l'honneur des frères ou des pères, qui porte à une vigilance aussi sourcilleuse, voire paranoïde, que celle des époux, est une forme d'intérêt

624. Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, bâqî musnad al-mukthirîn, musnad Jâbir b 'Abdallâh, 14124. Dans le *ḥadīth* 15140, la glose suivante est ajoutée : «car Satan est avec [l'homme] seul et plus éloigné quand il est accompagné». Cette recommandation fait suite aux consignes suivantes : ne pas entrer dans un ḥammâm sans pagne ; ne pas laisser sa femme entrer dans un ḥammâm ; ne pas s'asseoir à une table où l'on consomme de l'alcool. La mention par deux fois du ḥammâm laisse penser que la «création» de ce propos prophétique date de la phase où la citadinisation de l'Islam est achevée, au tournant du VIII et du IXe siècle. On trouve la même formule *thâlithuhumâ l-shayṭân* dans le propos attribué à 'Umar b. al-Khaṭṭâb, 109. Texte semblable chez Tirmidhî, *Sunan*, al-ḥamî, mâ jā'a fî luzûm al-jamâ'a, 2091, mais la glose d'al-Aḥwadhî commente la mention de la proximité de Satan avec l'homme isolé dans un sens totalement différent : il s'agit là de la nécessité pour la communauté des croyants de demeurer groupée, sans divergences, soudée derrière l'imâm. La mention de la femme ne fait alors plus sens, et il s'agit probablement d'une interpolation entre différentes traditions, réunies lors de la collation, que le commentateur tente de concilier.

bien compris»⁶²⁵.

Il n'est qu'un point à reprendre dans cette formulation synthétique : il n'y a aucune raison de penser que ce schéma de pensée est réservé aux seules sociétés dans lesquelles capital symbolique et capital social sont les seules formes d'accumulation possible ; dans tout système patriarcal cette description est valable, et d'autant plus quand il y a d'autres capitaux, plus matériels, à transmettre.

Polysémie du hijâb

Le terme *hijâb*, qui suite à une importante évolution sémantique désigne depuis le début du XXe siècle à la fois la séparation des sexes dans l'espace public en tant qu'institution *et* le voile couvrant les cheveux, la nuque et parfois la face d'une femme, est originellement employé dans le texte coranique, ainsi qu'au cours de l'histoire, dans d'autres sens : rideau, enveloppe, protection, séparation, etc. La relation du terme à la condition féminine est néanmoins en germe dans un verset enjoignant aux épouses du Prophète de s'isoler des visiteurs. Le terme *hijâb* est là employé au sens propre de «rideau» ou «tenture», et cette exigence ne concerne que les épouses du Prophète, qui ne sont pas semblables aux autres femmes, sont appelées à demeurer dans leurs demeures et à ne point se pavaner/s'exhiber (*tabarruj*) comme au temps de l'Ignorance (33,32-33) : «Si vous leur [=les épouses du Prophète] demandez un objet, demandez derrière un voile séparateur (*hijâb*), ceci est plus pur pour vos coeurs et les leurs» (33,53). C'est là une injonction distincte de celle qui est faite aux femmes des croyants (24,31) de couvrir leur tête avec leur *khimâr*, discutée précédemment, mais elle servira aussi de base à la théorisation d'une ségrégation des sexes.

On note que dans la centaine d'occurrences du terme *hijâb* dans la somme de Ghazâlî, le sens est alternativement voile protecteur de Dieu ou voile obscurcissant la connaissance de Dieu, mais ne désigne *jamaïs* ni une pièce de vêtement, ni la claustration. Il n'existe en tout que deux emplois du termes se rapportant aux femmes : la référence au verset (33,53) comme étant le «verset du *hijâb*»⁶²⁶, et la mention de la condamnation par les shâfi'îtes de l'écoute des musiciennes : «Ecouter [le chant] d'une femme à laquelle on n'est pas lié par une relation de parenté, mariage ou possession (*laysat bi-muḥram*) est illicite pour les tenants de Shâfi'î, qu'elle soit apparente ou dissimulée derrière un *hijâb*, qu'elle soit libre ou esclave»⁶²⁷.

Il n'existe pas dans le vocabulaire de l'Islam classique de terme générique désignant le voile féminin, ni de terme désignant la séparation des sexes⁶²⁸. La poésie préislamique montre que le voile recouvrant la tête et/ou le visage féminin est en usage dans la poésie ancienne, et aurait été «la prérogative des femmes d'un certain rang»⁶²⁹. C'est en effet l'épouse d'al-Nu'mân III, roi d'al-Hîra à la fin du VIe siècle, la célèbre al-Mutajarrida, qui aurait laissé son voile et aurait tenté de dissimuler son visage par son bras : «Son voile (*naṣīf*) tomba à son insu / Elle le ramassa et nos mains se rencontrèrent»⁶³⁰. Divers termes dans les lexiques arabes désignent spécifiquement le voile

625. P. Bourdieu, 1998, p. 51.

626. M.H. Benkheira, 1997, p. 50, signale qu'Ibn Taymiyya (m. 1328) désigne «contre toute attente» par cette même appellation le verset 33,59, où il est question du *jilbâb*, le vêtement ample que doit porter la femme, et voit un tournant sémantique au XIVe siècle dans l'emploi du terme, *hijâb* désignant désormais «une situation du corps féminin, résultat de l'observation des règles précises». Cette analyse est recevable, mais il est clair que l'appellation «verset du *hijâb*» est bien antérieure au XIVe siècle comme le montre une recherche de concordance.

627. Ghazâlî, *Ihyâ'* [alwaraq 607].

628. Il est difficile de suivre J. Chelhod, «Hidjâb», *EI2*, quand il affirme que le terme désigne clairement l'institution, à moins de considérer qu'il s'agisse spécifiquement de l'époque moderne. C'est encore chez Jâhîz, *Kitâb al-qiyân*, voir *infra* qu'on s'approche le plus de ce sens.

629. J. Chelhod, *op. cit.*

630. *Aghânî*, akhbâr al-nâbigha al-Dhubaynî.

dissimulant le visage, comme *burqu'*, *naṣīf*, ou *khimâr*, qui recouvre la tête, dissimule les yeux et se noue au sommet de la tête. Le *burqu'* est glosé par le *Lisân al-'Arab* comme un masque dissimulant le visage des femmes *bédouines* et cite un vers d'al-Nâbigha al-Ja'dî, poète ayant commencé sa carrière avant l'islam, évoquant son port par les jeunes filles. Un usage de se dissimuler le visage par pudeur ou par revendication d'une appartenance à l'aristocratie est donc repris par une injonction coranique, comme si l'adhésion à la nouvelle communauté conférait cette respectabilité aux converties.

Les questions du voile et de la claustration semblent a priori distinctes : d'une part il s'agit du costume que la femme est censée porter dans l'espace public, dans le respect des règles de la *'awra*, de l'autre, il s'agit de l'imposition d'une stricte ségrégation imposée aux femmes du Prophète, devant être séparées de leurs visiteurs mâles par un rideau, et de l'ordre qui leur est donné de demeurer confinées dans leurs appartements. L'obligation, tardive dans la révélation (période médinoise) qui est faite aux femmes de se couvrir la tête semble avoir provoqué une certaine confusion, qui n'est pas loin d'amuser 'Â'isha : certaines femmes déchirèrent les bordures de leur robe d'étoffe rayée (*burd*) pour s'en recouvrir la tête, et la scène est presque comique : « Que Dieu absolve les premières femmes qui émigrèrent ! Lorsque Dieu révéla [ce verset] elles déchirèrent leurs robes à manches courtes (*murût*) les plus épaisses, afin de se recouvrir la tête et la poitrine (*ikhtamarna bihi*) ». Un *ḥadîth* peu fiable attribué à 'Â'isha⁶³¹ lui fait même ajouter avec humour : « Et voilà qu'elles portèrent des corbeaux sur leurs têtes », faisant ainsi allusion à la noirceur du voile (ce qui justifie la méfiance quant à l'authenticité du propos). Mais la simple existence dans le lexique arabe de termes spécifiques montre que le voile du visage existait, et on ne peut que poser l'hypothèse qu'il était peu ou pas usité dans les cités du Ḥijâz. Quant à la réclusion comme prescription coranique, elle pose problème en elle-même : non seulement la pléthore de *ḥadîth*-s attribués aux épouses du Prophète, et particulièrement à 'Â'isha, s'accorde mal avec un confinement complet, car elles semblent avoir été libres de leurs mouvements, et d'autre part le verset (33,33) « Et demeurez dans vos demeures [...] » est l'objet de lectures divergentes, comme le signale justement M.H. Benkheira⁶³² : l'exégète Ṭabarî explique que les récitants de Médine et certains Koufiens lisent « *wa-qarna* » (et demeurez), l'impératif régulier *wa-qrarna* étant ainsi réduit, tandis que les récitants la majorité des Koufiens et l'ensemble des Baṣriens lisent « *wa-qirna* » (soyez respectables). Ṭabarî, contrairement à son habitude, choisit très clairement sa préférence pour la seconde lecture, la justifiant sur le plan d'un plus grande cohérence grammaticale. Le phénomène demeurant à être historiquement expliqué est donc double : pourquoi la lecture « médinoise » s'est-elle ainsi imposée (c'est celle qu'on retrouve dans tous les Corans imprimés de nos jours), et pourquoi cette adresse aux femmes du Prophète s'est-elle retrouvée appliquée aux Musulmanes dans leur ensemble ?

Plusieurs pistes d'explications s'imposent : résonance entre un sens possible du texte sacré et des usages préexistants de claustration féminine dans les centres urbains conquis ; stratégie de distinction, la claustration étant l'apanage des femmes distinguées par l'Envoyé de Dieu et devenant donc marque sociale : si le corps prophétique est modèle d'imitation, les corps qui l'entourent et dépendent de lui suivent également son modèle. Enfin, à la lettre de l'islam doit se combiner la conception patriarcale de l'honneur, qui oriente les interprétations.

Néanmoins, la définition de la *'awra* n'implique aucunement de se dissimuler le visage — d'où la théorisation contemporaine d'un *ḥijâb shar'î*, le « voile légal » que représente l'actuel « foulard islamique » répandu du Maroc à l'Indonésie. Les dispositions du costume féminin et masculin au

631. Majd al-Dîn Ibn al-Athîr (m. 1149), *Al-Nihâya fî gharîb al-ḥadîth wa-l-'athar*, III, p. 352 = [alwaraq 627] ainsi que Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, racine *gh/r/b*, qui réincorpore les éléments du premier.

632. Benkheira 1997, p. 60.

moment de la prière et du pèlerinage précisent même clairement que dans ces deux moments le visage doit être apparent. Or, il est manifeste que dans la plupart des sociétés musulmanes à travers l'histoire, les femmes se sont couvert le visage et non simplement la tête.

Le lien entre le voile de l'extérieur et le *ḥijâb* en tant que « séparation » du quartier des femmes dans la demeure privée est en fait une extension de cette dernière. Ainsi que s'épuiseront à l'expliquer les juristes, il est préférable que la femme ne sorte pas, afin de ne point subir ni provoquer de dérèglement dans l'espace (*fitna*) ; mais si elle est amenée à sortir, alors il devient logique que la séparation de l'espace privée se reproduise dans l'espace public, la femme se protégeant du regard extérieur et protégeant l'extérieur de sa séduction par un équivalent du « rideau » qui la dissimule en sa demeure aux étrangers. Le voile complet est dès lors effectivement un *ḥijâb*, une protection de l'intérieur et de l'extérieur, quand bien même le terme n'est pas usité pour désigner le vêtement. Peu importe que les spécifications de la *'awra* ne désignent pas le visage comme partie devant être dissimulée, ce n'est pas le respect de la pudeur qui est ici en jeu mais la *réitération par le vêtement porté dans l'espace public de la ségrégation dans l'espace privé*.

La dissimulation du visage, donc de la première marque de l'identité, finira par devenir plus importante dans certaines cultures citadines que l'observance des règles de dissimulation du corps. Comme Flaubert, E. Lane⁶³³ remarque que les femmes du Caire peuvent se dénuder le sein en public mais prêtent l'attention la plus extrême à se voiler la face ; la séduction de l'homme étranger à la famille passe précisément par la révélation discrète de cette partie du corps, fétichisée. Seules les femmes du commun ont le visage apparent, mais en raison de leur incapacité à se procurer un onéreux *burqu'* (voile de visage) et la difficulté de tenir en toutes situations la *ṭarḥa* (voile recouvrant la tête et le corps). Selon le voyageur anglais,

« lorsqu'une femme respectable est par hasard vue sans avoir la tête et la face couverte par un homme qui n'est pas supposé jouir de ce privilège, elle ajuste rapidement sa *ṭarḥa* et s'exclame "Pauvre de moi !" ou "Malheur !" »⁶³⁴.

La femme au visage apparent ne l'est pas au nom d'une quelconque liberté, mais bien d'un stigmate social.

Quant à l'érotisme qui naît des jeux de regards à travers le voile, ce n'est pas une construction de l'orientalisme, ainsi que le prouve l'humoristique témoignage du lettré libanais Fâris al-Shidyâq, qui visite Alexandrie en 1825 :

« Que cette matinée te soit douce, Faryâq [...] Comment trouves-tu Alexandrie ? As-tu réussi à y distinguer les femmes des hommes ? Chez vous, en effet, les femmes ne sont point voilées⁶³⁵. [...] A propos du voile, s'il est vrai qu'il cache la beauté de certaines, convenons aussi qu'il repose l'œil de la laideur des autres, car il faut bien dire que les laides se couvrent de façon plus stricte. De fait, il n'est pas concevable pour une belle de s'échapper de sa cage pour voler dans les souks sans s'arranger pour dévoiler aux regards les traits de son visage, de sorte que, découvrant sa grâce et sa beauté, on s'exclame : « Rendons grâce à Dieu ! Dieu soit loué ! Qu'Il soit exalté ! Mon Dieu ! ». Si bien que, de retour chez elle, elle est persuadée que tous les habitants de la cité sont éperdus d'amour pour elle : elle attend de recevoir cadeaux et présents, qu'on lui déclame des poèmes et lui improvise des chants enflammés ; chaque fois qu'un chanteur entonne sa complainte, elle guette l'évocation de son nom et l'éloge de sa beauté. Et si d'aventure, le lendemain, retournant de bonne heure dans les souks, elle voit les gens

633. Lane, *op. cit.*, pp. 177-180.

634. *op. cit.*

635. Le narrateur d'adresse à son personnage fictif, double de l'auteur. La mention de femmes non voilées (*lâ yatabarqa'na*) ne peut vraisemblablement s'appliquer aux femmes de la Grande Syrie au début du XIXe siècle et désigne probablement les seules femmes maronites du Mont-Liban.

vaquer à leurs occupations, elle s'étonne fort de les trouver encore en vie, encore capables de se déplacer et de bouger. Si bien qu'elle dévoile un peu plus son visage, pour faire voir la finesse de ses traits, le contour de ses yeux, pour ensorceler avec des mines, des mimiques, des regards, des clins d'œil, des œillades, des agaceries, des minauderies, des caresses du regard, en sautillant et virevoltant. Et son attente d'hommages redouble d'autant.

Il poursuivit : J'ai composé à propos du voile deux vers comme je pense que personne avant moi n'en a tourné de pareils :

Ne sois pas si dupe pour t'imaginer que le voile empêcherait les femmes de goûter au souffle de la passion,

Le vaisseau n'avance que si la voile reçoit le souffle du vent⁶³⁶.

Ce témoignage littéraire ne peut cependant être pris pour argent comptant : les femmes dont il est question ici ne sauraient vraisemblablement être les épouses de l'aristocratie, mais des « filles du peuple », ou des jeunes filles en âge de mariage et cherchant un prétendant. D'autre part, elles ne sortent pas dévoilées mais jouent justement du voile comme élément de séduction, en l'instrumentalisant. L'érotique du voile, qui ne saurait être gage de la pudeur et de la chasteté, sera une antienne développée par le réformiste féministe Qâsim Amîn un siècle plus tard, tandis qu'une chanson populaire égyptienne de 1926 dénonce les « voiles à trous » (*bêsha mkharraqa*) devenus communs et qui aident les femmes à s'exhiber, tant elles pensent que l'indécence est gage de modernité⁶³⁷. Les magazines illustrés du début du XXe siècle contribuent aussi à populariser l'image du voile dévoyé par les femmes à fin de séduction.

Le moment du « basculement » historique des cultures musulmanes centrales vers une dissimulation généralisée de la face ainsi que le passage dans les mœurs de la réclusion féminine est difficile à estimer. L'usage historiographique est de le situer à partir du transfert du pouvoir vers l'Irak et l'établissement de la dynastie 'abbâside⁶³⁸ au milieu du VIIIe siècle, mais c'est généralement en extrapolant à partir des sources littéraires qu'on arrive à cette conclusion : la femme libre, cultivée et rapide à la répartie, courtisée par les poètes et évoquée dans les anecdotes d'*adab*, est effectivement textuellement remplacée par l'esclave ou la *qayna* (chanteuse), devenues uniques objets de désir et de passion hétérosexuelle, alors que c'étaient les femmes libres qui excitaient le désir des générations précédentes. Mais on demeure là dans le domaine de l'hypothèse, il est vrai confortée par les sources arabes qui évoquent un « avant » perdu du libre commerce entre les sexes.

Jâhîz (m. 869) évoque cette mixité dans l'introduction de son épître sur les esclaves-chanteuses :

« Il n'y avait pas, chez les bédouins d'Arabie, de séparation (*hijâb*) entre les hommes et les femmes. Et ils ne se contentaient pas de regards furtifs ou d'œillades dérobées [au visage de la femme?] mais, en plus de cela, se retrouvaient pour causer et veiller, voire pour se rapprocher au point de humer leurs parfums mutuels et échanger des confidences. On appelait l'homme qui aimait cette compagnie le *zîr*, par dérivation du mot *ziyâra* (visite) ; tout ceci se déroulait par ailleurs en présence des parents ou des maris, qui ne condamnaient aucunement un comportement qu'ils ne saisissent point comme condamnable, assurés qu'ils étaient que rien de répréhensible ne viendrait à se produire. Cela est vrai au point que, quand le frère de Buthayna ressentit en son cœur les épines [de la jalousie] vis-à-vis de Jamîl, tant était grande la familiarité entre les deux amants et tant

636. Fâris al-Shidyâq, *Al-Sâq 'alâ l-sâq*, Paris, 1855. éd. 'Imâd al-Şulḥ, Beyrouth, Dâr a-Râ'id al-'Arabî, 1982, p. 151.

637. « fakra t-tabahrog jantala », elle pense que l'exhibition indécente est une conduite respectable et moderne, jantala dérivant de l'anglais gentle, chant de Muşţafâ Amîn « Fel-balad neswân shalaq », voir F. Lagrange, 2001, p. 297-99.

638. Voir par exemple Nada Tomiche, « mar'a », *EI2*, qui note la nécessité de manier avec précaution les sources littéraires.

leur fréquentation sortait de l'usage, il s'en plaignit au mari de Buthayna, que la honte porta à s'émouvoir. Les deux hommes tendirent un piège à Jamîl alors qu'il venait la rencontrer. Mais lorsqu'il s'approcha pour converser avec elle, ils surprirent les propos qu'il lui tint afin de l'éprouver :

— Désires-tu que nous fassions ce que font les hommes et les femmes pour assouvir leur passion et éteindre la flamme du désir?

— Non, répondit-elle,

— Pourquoi ?

— Car l'amour se corrompt s'il est mêlé de copulation.

Il sortit alors un glaive qu'il avait dissimulé dans ses vêtements et lui dit :

— Par Dieu! Si tu m'avais accordé ce que je te demandais, j'aurais souillé ce glaive de ton sang.

Quand le frère de Buthayna et son époux entendirent ces propos, ils furent assurés de ce que recelait son cœur et furent convaincus de sa chasteté⁶³⁹.

L'anecdote est certes une exaltation du topos poétique de l'amour chaste, et il serait dangereux d'adhérer à un procédé rhétorique typique de l'*adab* dans lequel vers poétiques et mythes littéraires sont conviés comme pseudo-vérités historiques pour appuyer une argumentation. L'emploi du passé laisse entendre que les bédouins contemporains de Jâhîz ne sont peut-être plus aussi portés à la mixité et à l'abandon de la jalousie, à moins qu'il ne caractérise plutôt un écart entre les mœurs des citadins, et celles plus authentiquement en phase avec l'islam originel, et que représenteraient les nomades. Remarquons aussi dans ce récit l'association allégorique entre pénétration sexuelle et pénétration de l'arme dans la chair : le rapport sexuel illicite est littéralement mortel, mais tout rapport sexuel est une mort du sentiment, semble suggérer l'anecdote.

En tout état de cause, le polygraphe du IX^e siècle est proche de considérer la stricte ségrégation des sexes qui semble l'usage de son temps comme un excès, un dérèglement d'un principe. En bon mu'tazilite, Jâhîz crucifie les *hashwiyya*, terme péjoratif désignant les traditionnistes, qui allèguent que «le premier regard est permis mais le second illicite», puisqu'au cours d'une conversation, d'innombrables regards sont portés⁶⁴⁰. Pour lui :

«la preuve qu'il n'est pas illicite de regarder les femmes dans tous les cas est que les vieilles filles⁶⁴¹ se montrent visage découvert aux hommes et ne ressentent aucune pudeur les en prévenant. Or, si cela était interdit lors de leur jeunesse, rien ne viendrait rendre ceci licite quand elles avancent en âge. C'est simplement que les limites [raisonnables] de la jalousie ont été dépassées en ce domaine par ceux qui font preuve du vice de leur caractère et de l'étroitesse de leur esprit, en faisant [de la claustration féminine?] un devoir qui leur incombe»⁶⁴².

Il est difficile de déterminer si cet avis est entièrement assumé par Jâhîz, ou s'il parodie une argumentation de libertin jusque dans cette affirmation de l'excès de prévenance et de jalousie de l'honneur que constitue la «fin» de la mixité. Mais il est indéniable que le corpus culturel arabe transmis comme dépôt identitaire de la culture arabo-musulmane laisse aux littérateurs, à tort ou à raison, l'impression qu'une transformation s'est produite avec l'expansion et le passage à la citadinité.

639. Jâhîz, *Kitâb al-Qiyân*, éd. 'Abd al-Salâm Hârûn, II, p. 148-149. On ne comprend pas comment A.F.L. Beeston, *The Epistle on Singing Girls*, 1980, p. 16, peut traduire le début du passage par «Among bedouin men and women there was no veiling of women», rendant implicitement *hijâb* par voile de visage, ni comment il lit qu'ils «*disapproved of sly glances and secret oggling*», faisant un contresens sur la préposition *ma'a*. La traduction de C. Pellat, Arabica 1963 est, sur ce passage, plus sûre. On voit là combien les élaborations théoriques reposant sur la traduction sans revenir au texte originel prennent le risque d'interprétations erronées.

640. L'édition Hârûn (p. 154) est ici fautive, mais Beeston comme Pellat traduisent convenablement.

641. *mu'annasa*, mal lu par Pellat, *op. cit.*, p. 132, en *mughanniya* (chanteuse).

642. Jâhîz, *op. cit.*, p. 167.

Car il convient d'abord de souligner que la recluse est par essence la femme de condition libre et la citadine.

Il est remarquable que le féminisme musulman, dès sa naissance en Egypte au tournant du XXe siècle, mette l'accent sur le fait que la paysanne n'a jamais été voilée. Ce qui apparaît aux réformistes comme un privilège, une marque de modernité, est dans le monde médiéval la marque même de la bassesse, de l'ignominie d'une condition. La servante n'est pas appelée au même soin de soi que les *ḥarâ'ir*, les femmes libres, dont la plus grande gloire est dans la réclusion même. Ainsi ces vers terribles du poète al-Mutanabbî lorsqu'il compose le thrène de la mère de son protecteur, l'émir d'Alep Sayf al-Dawla (m. 967) :

«[Que la prière de Dieu soi sur] celle qui était enterrée, avant de l'être par la poussière,
pour la préserver
Et qui avant le linceul était protégée par la noblesse de ses moeurs [...]
Les princes, pieds nus, marchent à son enterrement
Comme si le sol était recouvert de duvet
Et les appartements privés [khudûr] ont laissé sortir des femmes cachées
Le visage noirci d'encre à la place des parfums
Si toutes les femmes étaient comme celle que nous avons perdue
Les femmes seraient préférées aux hommes
Et si le soleil est en arabe féminin, ce ne lui est point honte
Pas plus que le genre masculin de la lune ne lui est titre de fierté»

Le plus haut titre de gloire d'une femme libre est d'avoir vécu enfermée, enterrée vivante dans le linceul de l'honneur et de la respectabilité. Mais derrière l'horreur que peut provoquer cette idée chez un lecteur du XXIe siècle, ce qu'il faut aussi saisir dans ces vers c'est que la réclusion totale est en réalité elle-même une hyperbole. En construisant la vertu inaccessible de la mère du Prince comme synonyme d'une ségrégation totale, le dire poétique trahit en fait que, tout comme les vertus invraisemblables chantées dans les poèmes de louange, la réclusion féminine totale est une asymptote, et s'en rapprocher n'est que le fait d'une élite sociale.

L. Peirce⁶⁴³ note d'ailleurs dans ses travaux sur la société ottomane que la réclusion féminine est présumée par le droit au XV et XVIe siècle, au point que les femmes de condition modeste apparaissent moins à même de préserver leur honneur et sont plus facilement la cible de la suspicion sociale. La réclusion confère un statut social, et les femmes du «harem» peuvent envoyer servantes dans l'espace public à leur place. Le juriste ottoman Abû l-Su'ûd (m. 1574) précise le statut de *muhaddara*⁶⁴⁴, argumentant que les femmes qui vont chercher de l'eau au puits ne peuvent être considérées *muhaddara*. La loi, remarque Pierce, renforce la hiérarchie sociale.

Il est vraisemblable que l'aristocratie mekkoise et médinoise dans le premier siècle de l'islam ne se soumit ni à la réclusion, ni au voile du visage, en dépit d'une pression masculine en ce sens — le cas des femmes arabes de haute naissance vivant à Damas en ce premier siècle est plus difficile à estimer. Ainsi cette anecdote du *Livre des Chansons*, évoquant une des plus belles femmes du VIIe siècle, de noble naissance, liée à la famille du Prophète :

«'Â'isha bt. Talḥa⁶⁴⁵ ne se voilait le visage devant personne. [Son époux] Muṣ'ab [b. al-Zubayr]⁶⁴⁶ lui en fit le reproche et elle lui répondit : “Dieu — qu'il soit exalté — m'a

643. Leslie P. Peirce, 1998, voir p. 298.

644. Terme de turc ottoman, d'après l'arabe *mukhaddara*, dérivé de *khidr*, section des femmes dans une tente > appartement féminin.

645. Cette célèbre coquette du VIIe siècle, fille du compagnon du Prophète Talḥa b. 'Ubayd Allâh, petite fille d'Abû Bakr et nièce de 'Â'isha l'épouse du Prophète, est mentionnée dans la littérature d'*adab* comme femme d'une grande beauté, d'un caractère impérieux, recherchant la louange des poètes.

646. Mort en 691, gouverneur de l'Irak, et époux des deux plus célèbres femmes de son temps, 'Â'isha bt.

accordé la beauté ; il me plaît que les gens la voient et connaissent la préférence qu’Il m’a ainsi accordée. Je ne suis donc point disposée à le dissimuler, et par Dieu! ma réputation ne souffre d’aucune tache qu’on puisse me reprocher”. Muṣ‘ab insista longtemps pour qu’elle se voile la face, mais elle était de nature belliqueuse».

Le statut de l’aristocrate au début de l’ère omeyyade est en fait ambigu: d’un côté, la claustration et le voile sont un signe d’appartenance à l’aristocratie, et sont refusés aux catégories inférieures ; ainsi une anecdote significative où le second calife, ‘Umar b. al-Khaṭṭâb, tance sévèrement une servante qui a osé se voiler, usurpant ainsi la marque des femmes libres et musulmanes. Mais d’autre part, les sources littéraires et historiques montrent que des aristocrates refusent à la fois de respecter la ségrégation sexuelle et la dissimulation du visage.

Tout le recueil du poète érotique ‘Umar b. Abî Rabî‘a (m. 712 ou 721), représentatif de ce que la tradition littéraire convient d’appeler le *ghazal ibâhî* (érotisme permissif et citadin) est basé sur la séduction des femmes libres, la fascination des «grands noms» qui donnent autant de valeur à la dame que sa beauté, et qu’il aperçoit à La Mecque lors du pèlerinage — en admettant l’historicité des anecdotes prêtées au personnage par les *Aghânî*, ce qui est déjà problématique, et l’authenticité de ce moment choisi pour la séduction. ‘Umar choisit-il cette époque de l’année en particulier parce que les visages y sont apparents, ou parce que c’est le moment où les nobles dames de Syrie reviennent sur la terre de leurs ancêtres ? ‘Umar et avec lui d’autres élégiaques du «siècle courtois» de la poésie hijâzienne fréquentent les salons littéraires, où les femmes invitent librement des poètes et jouissent du délicieux frisson qu’il y a à leur demander de composer des vers évoquant leur beauté⁶⁴⁷.

La célèbre première *qaṣîda* de son *diwân*⁶⁴⁸ évoque une aventure où la dame lui a donné rendez-vous dans le campement de sa tribu (la citadine se délasse-t-elle au désert, ou le citadin invente-t-il un cadre bédouin à son forfait?) ; ‘Umar attend le dernier moment de la nuit quand les feux sont éteints et les bergers rentrés, rampe jusqu’à la tente de l’aimée (*dabîb*, un motif ultérieurement subverti par la plaisanterie homoérotique), et la surprend. Le poème reproduit les termes d’un dialogue où la dame feint d’être scandalisée avant de consentir à deviser ou à se donner. Le texte littéraire donne l’impression d’une convention de conversation, d’un art raffiné où chacun joue son rôle, et qui exige une réelle fréquentation des sexes pour se mettre en place ; mais s’agit-il du reflet d’une pratique ou d’une création littéraire ? La conclusion du poème est paradoxalement utile pour défendre l’hypothèse du corps voilé : le campement s’étant réveillé, la Dame emploie ses soeurs pour la tirer de ce mauvais pas, et invente le stratagème de travestir le poète :

«La plus jeune lui dit : je lui donnerai ma tunique de soie, ma chemise / et ma robe s’il prend garde

Qu’il marche parmi nous ainsi déguisé / Il sera invisible et notre secret bien gardé»

On remarque à quel point le poème exprime la perception d’une «communauté de ruse» unissant entre elles les femmes ; mais le séducteur incapable de résister à son désir, celui qui connaît leur langage et participe à leurs ruses, finit travesti, comme pareil à une femme.

Il est vraisemblable que la femme libre et citadine, à partir de l’ère ‘abbâside, demeurera confinée dans la demeure du père ou de l’époux. La sortie, on l’a vu, est mal vue de la littérature juridique comme des manuels de *ḥisba*. Mais les femmes sortent néanmoins, ainsi que le révèlent les rappels à

Ṭalḥa et Sukayna bt. al-Husayn.

647. Voir, sur cette dimension courtoise et la position de la Dame dans le milieu hijâzien, Jean-Claude Vadet, *L’esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l’Hégire*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1968, ouvrage classique mais qui est désormais dépassé, du fait de sa tendance à considérer la littérature comme une source directe d’information sur la société et non simplement sur les représentations, évolution ultérieure de la recherche.

648. *A min ‘âli nu‘min ‘anta ghadin fa-mubkiru*, rime en ru.

l'ordre. Ibn al-Ḥajj tance les femmes du Caire au XIV^e siècle :

« Certain de nos pieux ancêtres, que Dieu l'agrée, a dit : la femme a droit à trois sorties ; la première pour la demeure de son mari lorsqu'elle l'épouse ; la seconde quand l'un de ses parents meure ; la troisième quand elle est portée à la tombe. Par Dieu, écoutez les conseils des ancêtres et observez le type de chaos et de corruption causé par les fréquentes sorties des femmes de nos jours »⁶⁴⁹.

De fait, les femmes se rendent perpétuellement visite, au risque de se corrompre les unes les autres, fréquentent les *mawlid*-s des saints, et ne respectent aucunement les *âdâb al-khurûj* (règles de sortie) : au lieu de s'habiller de vêtements ne pouvant attirer le regard, de longer les murs pour laisser passer les hommes et de baisser les yeux, « [la femme] marche dans les rues se pavanant comme une jeune mariée et plaisante avec les hommes [...] poussant les hommes pieux à se rapprocher des murs »⁶⁵⁰.

Cette inversion cosmique est d'autant plus grave que les femmes demeurent des heures dans les échoppes des commerçants. Elles reçoivent les marchands itinérants en leurs demeures, et les maris ne s'en offusquent pas quand ils trouvent leur femmes parlant avec un de ces hommes étrangers. Elles arguent qu'ils sont d'un statut social inférieur et ne constituent donc pas un danger : « *Elles inventent leurs propres règles* » se scandalise le *faqîh*⁶⁵¹, menacent leur époux de ne pas satisfaire à leurs besoins sexuels pour obtenir gain de cause, se montrent de façon générale loin du stéréotype de la femme soumise et obéissante.

Comme l'écrit H. Lutfi :

« La documentation historique sur les femmes du Caire [...] illustre le fossé entre la littérature prescriptive et la réalité quotidienne des femmes. Ce genre littéraire doit être saisi comme un idéal que les lettrés musulmans essayaient de prescrire pour leurs sociétés afin de faire exister un ordre islamique idéal qu'il voyaient inobservé dans la réalité »⁶⁵².

Lane, cinq siècles plus tard, confirme cette relative souplesse :

« Bien que les femmes aient une partie de la maison qui leur est réservée, les épouses en général ne doivent pas être considérées comme prisonnières ; elles ont généralement liberté de sortir et de faire des visites, ainsi que de recevoir des amies aussi souvent qu'elles le souhaitent ».

Les servantes, par contre, ne disposent aucunement d'une telle largesse, et le voyageur anglais précise que les usages égyptiens lui semblent moins rigoureux que dans les autres provinces ottomanes⁶⁵³. Lane remarque finement le phénomène d'aliénation qui naît de ces usages, et affirme qu'une femme jouissant d'une liberté inhabituelle en conclura qu'elle est délaissée par son époux, insuffisamment aimée, et enverra les femmes gardées et surveillées plus strictement.

Le harem

La réclusion féminine est-elle un système élaboré par la cité musulmane, ou est-elle une islamisation consacrant des usages de ségrégation caractéristiques des civilisations antérieures, les fondant ultérieurement en une particularité identitaire ? Le harem serait, selon le rédacteur de l'*Encyclopédie de l'Islam*, « un système qui doit plus aux anciennes civilisations urbaines du Moyen-Orient qu'à l'Islam »⁶⁵⁴. La polygamie et la réclusion des épouses royales sont effectivement attestées dans le cas de l'Empire perse, des Achéménides aux Sassanides précédant l'avènement de l'Islam. Un nombre

649. Traduit à partir de l'anglais, cité par Huda Lutfi, 1991, p. 99.

650. *op. cit.* p. 103.

651. *op. cit.* p. 104.

652. *op. cit.* p. 117.

653. Lane, *op. cit.*, chapitre 6, p. 176-180.

654. article "Ḥarîm", *EI2*.

important d'épouses et de concubines habitent dans des sections particulières des palais perses, et sont servies par des eunuques, phénomène intrigant les historiens grecs et latins⁶⁵⁵. Tabarî mentionne le chiffre de trois mille femmes dans le harem de Chosroes Parviz, à la veille de l'islam. L'aristocratie perse elle aussi entretenait un large harem. Le topos de l'historiographie européenne sur la décadence politique liée à l'influence du harem et des eunuques sur les affaires du pouvoir et à la luxure excessive des princes orientaux se retrouve d'ailleurs déjà dans la propagande idéologique grecque dénonçant les vices de l'ennemi perse⁶⁵⁶. Mais il est remarquable que l'islam transporta cet usage dans toute l'aire arabophone et turcophone. Son succès se nourrit probablement d'une conception patriarcale de la famille, commune aux régions centrales de l'islam.

Encore faut-il préciser le sens de cette institution de «l'appartement des femmes», couramment dénommée en langues européennes le «harem», terme turc qui est lui-même une adaptation de l'arabe *ḥarîm*. On sait à quel point le harem forme un accès de fixation dans la découverte de l'Orient par l'Europe pré-coloniale, participant à la condamnation de l'absolutisme et de l'arbitraire d'un «mode oriental» du pouvoir fondé en vérité immuable, et justifiant ultérieurement l'oeuvre civilisatrice de la colonisation⁶⁵⁷.

Ce mot n'a en arabe le sens d'«appartement des femmes» que par voie de synecdoque : *ḥarîm*, dérivé d'une racine trilitère liée à la sacralité et au tabou, désigne collectivement les femmes placées sous le contrôle et la responsabilité du patriarche. Le terme n'implique pas stricto-sensu une multiplicité de partenaires : une seule épouse, une servante, des filles forment un «harem» au même titre que les centaines ou milliers de femmes supposées avoir cohabité dans les institutions princières.

On sait peu de chose de la pratique effective de la polygamie dans les classes sociales moyennes et inférieures, mais l'aristocratie et les tenants du pouvoir se devaient, pour projeter l'image de leur puissance, d'entretenir un large gynécée où se mêlent : les épouses légales, susceptibles de changer régulièrement du fait de la simplicité de la séparation ; un ensemble illimité de concubines en état servile ; les servantes libres qui (licitement du moins) ne sont pas objets de commerce sexuel ; les enfants des deux sexes et les jeunes filles avant le mariage. Le terme turc *harem* désigne par extension la section de la demeure privée dont l'accès est interdit aux étrangers, et où résident les femmes. Seuls les membres de la famille peuvent y pénétrer librement, et les femmes étrangères elles-mêmes n'y sont acceptées qu'avec autorisation du patriarche. Les esclaves mâles au service du maître de maison sont-ils habilités à fréquenter cette partie de la demeure ? Les discussions du *fiqh* sur la définition de la *'awra* envers les hommes de condition servile laissent cette possibilité ouverte⁶⁵⁸ : selon un *ḥadîth*, le Prophète aurait offert un esclave (*'abd*) à sa fille Fâṭîma, alors qu'elle portait un vêtement qui s'il lui couvrait la tête lui découvrait les jambes, et s'il lui couvrait les jambes lui découvrait la tête. Voyant la situation, le Prophète lui dit : tu n'as pas de gêne à concevoir, il n'y a ici que ton père et ton esclave (*ghulâm*)⁶⁵⁹. Les deux termes *'abd* et *ghulâm* sont assez ambigus pour qu'il puisse, cependant, s'agir d'un eunuque. Mais précisément, l'usage des eunuques suggère que cette licence qu'on peut interpréter comme s'appliquant à tous les esclaves mâles, y compris jeunes, n'a pas prévalu. Ainsi que remarque Lane au Caire en 1830 :

655. A. Shapur Shahbazi, "harem", *Encyclopedia Iranica*.

656. *op. cit.*

657. Voir à ce propos les travaux d'Alain Grosrichard, *Structure du sérail, la fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris, Seuil, 1999.

658. Il s'agit là des problèmes d'interprétation dans (24,31) de la clause «*aw mâ malakat 'aymânuhunna*» : les esclaves qui peuvent voir les femmes librement sont-ils les esclaves mâles ou seulement les esclaves femelles ? Tabarî expose les deux lectures sans trancher.

659. Ibn Kathîr (m. 1373), *Tafsîr*, 24,31, *ḥadîth* figurant chez Abû Dawûd, *Sunan*, al-libâs, fi l-'abd yanẓur ilâ sha'r mawlâtihi, 3582.

«En Egypte, je n'ai jamais entendu de cas où un esclave mâle adulte ait été autorisé à voir le harem d'un homme respectable, qu'il appartienne ou non à ce harem⁶⁶⁰, et on m'assure que ceci n'est jamais permis. Peut-être la raison pour laquelle le Coran accorde ce privilège aux esclaves mâles est que la femme libre ne peut être son épouse tant qu'il demeure en condition servile»⁶⁶¹.

Dans toutes les classes des sociétés urbaines, une partie de l'habitat est réservée à l'accueil des visiteurs, séparée de la zone privée où se trouvent les femmes, bien que la mixité de cet espace d'accueil soit plus fréquente dans la réalité que dans la théorie juridique. Cette ségrégation se reflète dans les euphémismes du langage et les usages de politesse : l'homme, dans la culture arabe classique et jusqu'à nos jours, demande à son compagnon des nouvelles de la « maison », de la « famille », du « groupe » mais jamais nommément de l'épouse. Des formules spécifiques sont employées avant de pénétrer une demeure étrangère ou y faire entrer un étranger, afin de prévenir les femmes de s'isoler ou du moins de se couvrir selon les règles de *'awra* (ainsi la formule *dastâr* ou *yâ sâtir* en Egypte et en Syrie, demande d'autorisation de visite et appel à se voiler, courante jusqu'au début du XXe siècle)⁶⁶². Dans son roman de 1946 *Khân al-Khalîli*, Nagîb Maḥfûz fait converser un jeune effendi, Aḥmad, venu se réfugier dans le quartier populaire éponyme du roman pour échapper aux bombardements allemands, avec un calligraphe qui allégorise l'Egypte traditionnelle. Leur échange et le vocabulaire employé par l'auteur illustrent à la fois la persistance, en plein début du XXe siècle, de représentations anciennes, en même temps qu'un véritable « choc interne des cultures » entre effendis gagnés au modernisme, et hommes du peuple représentants de conceptions du monde plus anciennes, passant désormais pour rétrogrades. Ce dialogue illustre aussi les usages de politesse suivis entre hommes quand il est question du domaine intime :

«Aḥmad fut intrigué [...] et se demanda combien de femmes pouvait bien compter le foyer (*ḥarîm*) de cet homme. Lui révélerait-il son intimité avec autant de franchise que sa philosophie générale? Ne pouvant parvenir à son but que par la ruse, Aḥmad l'interrogea :

- Que Dieu vous vienne en aide! Vous semblez avoir une famille nombreuse...
 - Onze astres et quatre soleils, répondit-il simplement avant de se désigner lui-même du doigt et de poursuivre : et une seule lune!⁶⁶³

Akif hésita quelques instants puis s'étonna:

- Quatre épouses?
 - C'est la volonté de Dieu...
 - "Et si vous craignez de ne point être équitables..."⁶⁶⁴?
 - Mais qui prétend que je les lèse?

- Louez-vous en conséquence quatre chambres?
 - Pas du tout, un seul appartement, tout comme le vôtre. Quatre pièces, une pour chaque femme et ses enfants!

La stupéfaction se peignit sur le visage d'Aḥmad, qui fixa son interlocuteur d'un air réprobateur [...]

- Mais tout de même, quatre, n'est-ce pas trop? [...] Comment parvenez-vous à les faire

660. L'esclave mâle peut en effet être la propriété de l'épouse ou de la concubine, mais être propriétaire n'autorise pas pour autant la femme à être vue par cet esclave.

661. Lane, *op.cit.*, chapitre 6, p. 177.

662. Voir Aḥmad Amîn, *Qâmûs al-'âdât wa-l-taqâlid al-miṣriyya*, Le Caire, 1953, p. 199-200.

663. Allusion au Coran (12,4) où Joseph raconte son songe à Jacob, les onze astres représentant ses frères, le soleil et la lune respectivement son père et sa mère. Ici, les onze astres sont les enfants, les quatre soleils ses épouses.

664. Allusion au Coran (4,3) enjoignant de ne pas épouser plus d'une femme si l'on craint de ne pas être équitable entre elles, voir *infra*. Le *fiqh* enjoint de donner un habitat indépendant à chaque épouse, disposition bien entendu rarement suivie dans la société traditionnelle.

cohabiter sous un même toit? Ne savez-vous pas ce que l'on dit de la jalousie des femmes?

Haussant dédaigneusement ses larges épaules, Maître Nono cracha par terre et répondit:
- Parce que vous croyez ce qui se dit de la jalousie des femmes et de leurs manigances? Tous ces traits ne sont dûs qu'à la faiblesse des hommes. En réalité, la femme n'est qu'une argile malléable, qu'on doit modeler ainsi qu'on l'entend. Sachez que la femme est un être manquant de raison et de religion⁶⁶⁵ et qui ne peut être réformée que de deux manières : par la politique et par le bâton. Chacune de mes épouses est persuadée d'être la favorite, et aucune n'a eu besoin de plus d'une seule bonne raclée. Vous ne trouverez nulle part un foyer plus heureux ni plus calme que le mien, ni de femmes plus pudiques et plus empressées à rivaliser pour me satisfaire que mes épouses. C'est pour cela qu'elles n'ont pas osé me contrarier lorsqu'elles ont appris que j'avais une maîtresse! »

La traduction ne peut rendre pour le lecteur non arabophone les quantités d'allusions coraniques et religieuses dans le discours des deux personnages, cette discussion plaisante interrogeant en même temps les termes mêmes du *fiqh* sur le statut des épouses dans l'union polygame et dénonçant implicitement, selon un schème de pensée libérale dont Maḥfūz est un représentant, le « dévoiement » de la religion dans la justification de la domination masculine⁶⁶⁶. On verra que l'argumentaire opposé à la polygamie dans la pensée réformatrice au début du XXe siècle et défendant une conception mononucléaire de la famille, la famille de l'effendi, évoque précisément la difficulté pour l'homme de la gestion du « harem », au sens large, insistant sur la difficulté de faire cohabiter la mère de l'homme et sa bru.

La fermeture du harem pré-moderne en fait un espace de secret, refermé sur ses enjeux, et seul des événements exceptionnels peuvent en forcer l'ouverture ; C. Müller⁶⁶⁷ analyse ainsi un fait divers survenu à Cordoue en 1065 : le savant Abû Marwân al-Tubnî est retrouvé poignardé dans son lit. Le pouvoir est contraint d'intervenir et de pénétrer dans l'espace privé, et de découvrir alors l'extrême complexité des relations entre habitants de la maisonnée ayant conduit à ce meurtre, vengeance contre un patriarce intraitable et ayant délaissé ses femmes pour un jeune homme habitant avec lui dans une pièce réservée. Mais en dehors de ces drames, les maisons ne sont apparemment que secrets. Encore faut-il préciser qu'il est impensable que le harem ait été pareillement conçu et ait fonctionné de façon similaire au cours de quinze siècles d'histoire musulmane, d'Alger à Téhéran. On touche là les limites de l'information, et c'est essentiellement les harems princiers qui ont fait l'objet d'études et de témoignages.

Le harem est certes un *lieu* clos, mais le harem en tant qu'ensemble des femmes protégées/sous tutelle d'un patriarce n'est pas nécessairement confiné dans cet espace. Les femmes sortent, on l'a vu, individuellement ou en groupe, le contrôle social étant assuré par le groupe. Au cours des sorties, elles sont susceptibles d'être vues par des hommes et des formes de mixité peuvent apparaître. Ainsi les jardins d'Istanbul aux XVe-XVIe siècle, lieux de sorties et de pique-nique où se rencontrent les amoureux, n'est pas uniquement un espace homosocial. Le poète Tacizade Ca'fer Celebi mentionne dans son *Hevesname*, Livre des Désirs, une sortie au parc de Kağithane où il remarque un groupe de femmes de la haute société accompagnées de leur suite. L'une d'entre elle, épouse d'un officiel haut placé, le reconnaît et lui envoie un émissaire pour réclamer un exemplaire de son recueil. Il lui recopie

665. « *nâqişat al-'aql wa-l-dîn* », voir *supra*.

666. Nous plaçons dévoiement entre guillemets parce que l'idée de dévoiement implique l'existence d'une vérité transcendante trahie par les hommes, ce qui est une perspective de croyant. Pour l'historien, l'utilisation d'un argumentaire religieux pour naturaliser le patriarcat n'est pas de l'ordre du dévoiement mais précisément une des fonctions du fait religieux.

667. Christian Müller, "L'assassinat du savant Abû Marwân al-Tubnî: drame familial et judiciaire", *Al-Qanṭara*, XXVI (2005), pp. 425-448.

de mémoire quelques poèmes et après une mutuelle séduction, elle consent à passer trois jours de bonheur avec lui⁶⁶⁸. Que ces trois jours soient fantasme ou réalité, la sortie des femmes protégées paraît là une réalité sociale, et leur connaissance des modes littéraires (reconnaissance du poète de l'heure) montre que le harem peut être, du moins dans une capitale d'Empire, en prise avec l'actualité culturelle de son temps. Enfin, cette anecdote suggère un rapprochement avec la poésie arabe d'époque omeyyade : la conversation plaisante avec l'aristocrate, fût-elle mariée, est un topos qu'on a rencontré chez 'Umar b. Abî Rabî'a.

La question des rapports entre sexualité et pouvoir se pose nécessairement dans le cadre du harem califal, impérial ou princier. L'institution brouille les notions courantes de domaine public et privé, qui ne font vraiment sens que dans l'espace physique. Si le harem princier est un espace clos, cela ne signifie aucunement que ses occupants n'ont pas de relations avec l'extérieur, avec la vie économique, et bien entendu avec l'exercice du pouvoir, dont ils sont si proches — le lieu commun des « intrigues de harem » montre que chroniqueurs extérieurs au monde de l'islam tout comme historiographes de l'intérieur perçoivent un rôle des femmes dans la régence des empires, bien que sa modalité n'ait fait l'objet de recherche que très récemment⁶⁶⁹.

Le harem princier est également par essence paradoxal : il est censé être le lieu dérobé aux regards extérieurs, comme le harem du sujet privé, mais à sa différence, il est en même temps lieu de l'ostentation. Sa taille, l'ampleur de son service, le nombre de ses femmes sont connus par ouï-dire, par l'intermédiaire des eunuques, par les témoignages de voyageurs, par les concubines affranchies qui en sortent pour se marier ou par les épouses divorcées. Il est à la fois nécessaire que personne n'y pénètre et que des éléments de son fonctionnement en filtrent, puisqu'il est un élément illustrant la puissance et la magnificence du souverain. Encore faut-il préciser que nombre de femmes dans le harem ne sont aucunement des concubines mais des esclaves au service domestique des concubines ou des épouses. A la fin de la période khédiviale, dans l'Égypte du tournant du XXe siècle, la vie semblait bien monotone au harem où régnait une étiquette versaillaise, et où le simple fait de verser le café prenait des allures sacrales, pour des esclaves sans charme au service des *hanem*-s de haut rang⁶⁷⁰. Il est d'ailleurs remarquable qu'en Turquie et en Égypte, l'institution du harem princier se meurt en même temps que l'esclavagisme est limité puis aboli.

Dans le domaine Perse, où le harem-lieu est aussi appelé *šabistân*, *andarun*, ou *haram-sarây*, le harem de l'époque qâjâr revêt une importance politique évidente : on parle de plusieurs milliers de femmes sous Fath 'Alî Shah (1797-1834), dans une structure organisée selon le rang de chacune. La mère du Shah, dite *Mahd-e 'Olyâ* (le berceau sublime), occupe le sommet de la pyramide hiérarchique. Les unions matrimoniales du prince scellent l'allégeance des aristocrates et des tribus : Nâsir al-Dîn Shâh (1848-1896) aurait ainsi épousé des centaines de femmes. En l'absence d'une règle dynastique claire avant son règne, les mères des héritiers putatifs servent les intérêts de leurs enfants et le palais est un lieu de concurrence. La voyageuse et archéologue française Jane Dieulafoy, qui visite la Perse entre 1881 et 1882, reproduit un discours orientaliste stéréotypé avant d'être introduite à l'*andarun* royal :

« A-t-elle dû être témoin de poignantes scènes de jalousie et de désespoir ! A-t-elle vu naître et grandir d'ardentes rivalités, cette paisible retraite où l'on parquait, pêle-mêle, des femmes infortunées destinées à satisfaire les passions d'un souverain dont l'indifférence

668. W.G. Andrews, M. Kalpaklı, *op.cit.*, p. 69.

669. Voir *infra* les références aux travaux de Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1993, et Jocelyne Dakhli, *L'empire des passions, l'arbitraire politique en Islam*, Paris, Aubier, 2005.

670. Djavidan Hanum, *Harem Life*, Londres, Noel Douglas, 1931, pp. 87-90, cité par Judith E. Tucker, *Women in nineteenth century Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 170.

paraissait encore plus redoutable que la brutalité!»⁶⁷¹.

Mais ce qu'elle observe en voyageant entre le monde des hommes et des femmes dans l'Iran du XIXe siècle est moins une compétition pour la faveur sexuelle du monarque ou du patriarche, qu'une compétition pour la survie, pour les moyens de subsistance, pour la sécurité financière. La crainte de la défaveur n'est pas de l'ordre de la passion déçue mais bien plutôt d'une angoisse économique.

Jeanne Dieulafoy témoigne également d'une instruction extrêmement limitée sur les choses du monde, d'une extrême curiosité pour l'Européenne, et d'une absence totale d'application des règles du *fiqh* restreignant l'accès des non-musulmans dans la partie intime des demeures⁶⁷². Les femmes du harem royal ne sont pas sans occupations : certaines tiennent le café du harem, d'autres chantent et jouent de la musique, tandis que les femmes de haute naissance jouissent de ces services. La mobilité est possible, certaines musiciennes épousant des officiers⁶⁷³. Le harem persan aurait joué un rôle décisif en tant que centre de luttes politiques : l'accession au trône de Nâşir al-Dîn peut être attribuée à l'habileté politique de sa mère, Jahân Khânûm, qui serait aussi à l'origine de la disgrâce et de l'assassinat en 1857 du vizir Mirza Taqî Khân, tandis que son épouse favorite provoqua la chute de son vizir Mirzâ Husayn Khân en 1873. Pour A. Vanzan, « ces succès politiques évidents obtenus par les premières dames du harem renforcèrent le pouvoir de cette institution, et en conséquence, aussi bien les décideurs persans que les diplomates étrangers recherchaient des appuis au sein du harem royal »⁶⁷⁴.

Le harem impérial ottoman entre le XVIe et le XIXe siècle a été étudié par L. Peirce. Elle met en doute la conception courante de l'historiographie selon laquelle la décadence commençant avec le règne de Soliman le Magnifique serait liée à l'influence croissante des « favorites », dont la célèbre Hurrem Sultan / Roxelane. L. Peirce développe plusieurs hypothèses novatrices : la participation des femmes à l'exercice du pouvoir dans la maison ottomane est trop publiquement affirmée pour être de l'ordre de l'intrigue illégitime, et les lamentations des '*ulamâ*' sur les torts portés par la participation des femmes aux affaires du monde est essentiellement un discours convenu ; la croissance du harem correspond à l'évolution des règles successorales, la descendance directe du sultan se trouvant dans la même demeure, et le principe du fratricide stabilisant le pouvoir, avant d'être remplacé par le séniorat ; les réseaux d'influence, de patronage et de médiation au sein de la maison impériale ne recourent pas des frontières de sexe mais d'âge, de maturité ; enfin, la claustration est inhérente même à la détention du pouvoir, et se protéger du regard est affaire de statut et non (uniquement) de genre.

W. Andrews et M. Kalpaklı tracent quant à eux un parallèle audacieux entre l'influence croissante de la maison du Sultan, du « harem » à partir du XVIe siècle, et les étapes socio-biologiques du script amoureux traduit par la littérature et la poésie ottomane, où le jeune homme au sang chaud est d'abord tourné vers l'amour d'autres jeunes hommes, puis en vieillissant, se tourne vers les femmes et la vie de famille. Dans la perspective phallocentriste de ce scénario amoureux, « cette progression est saisie comme un mouvement menant d'une période virile où l'érotisme se focalise sur le masculin, vers une période plus efféminée, érotiquement focalisée sur le féminin, où l'homme mène une vie plus contemplative et plus sédentaire ». Sur le plan politique, le harem autrefois géographiquement situé dans le vieux palais est transféré, sous le règne de Soliman, au palais de Topkapı où ne résidaient auparavant que des hommes entourant le sultan, tandis que le favori du sultan, Ibrahim Pacha, est

671. Jeanne Dieulafoy, *Une amazone en Orient*, Paris, Phébus, 1989, p. 119.

672. Voir la visite de trois *andarûn* dans le sud de la Perse in Jane Dieulafoy, *L'Orient sous le voile*, Paris, Phébus, 1990, p. 269-275. Le titre du livre, significatif de la démarche éditoriale jouant inlassablement sur la topique voile/dévoilement, est celui de l'éditeur moderne, les récits originaux ayant été publiés dans la revue *Le tout du monde*.

673. Anna Vazan, "Harem in the Qajar period", *Encyclopedia Iranica*.

674. *op. cit.*

disgracié et exécuté en 1536⁶⁷⁵. Le développement de l'Etat suivrait ainsi lui-même le script littéraire : à une phase de jeunesse, jusqu'à cet événement de 1536, le centre est exclusivement masculin et donc homoérotique, et parallèlement l'Etat est saisi comme viril, tandis que l'intrusion de l'élément féminin dans la dernière partie du règne, lié à la volonté de Hurrem Pacha / Roxelane de pousser en avant ses propres fils aux dépens de l'héritier présumé Muṣṭafâ exécuté sur ordre de son père en 1541, marque un déplacement du focus érotique et une phase moins conquérante, plus tournée vers l'intérieur de la vie de l'Empire⁶⁷⁶.

Enfin, J. Dakhliia montre que la perception courante du harem princier comme lieu occulte du pouvoir en Islam doit être corrigée en replaçant cette mainmise des femmes sur le pouvoir dans le cadre du phénomène du favori, et de la transmission légitime du pouvoir. L'exercice entier et public du pouvoir par l'eunuque, la femme ou le giton est toujours saisi comme illégitime dans les sources historiques musulmanes, mais le simple fait de sa détention illustre que la confiance initialement placée par le prince dans celui ou celle qu'il consulte et place en position de décision confère un type de légitimité. Ce que dénoncent les sources est en quelque sorte une faille dans le principe d'*iṣṭinâ' al-rijâl*, la sage sélection de l'entourage, qui fait partie des exigences de la bonne gouvernance islamique. J. Dakhliia étudie l'image de Şubḥ, favorite du calife omeyyade d'Andalousie

al-Ḥakam II (m. 976), *umm walad* d'origine basque, qui dirigea les affaires du califat avec son propre favori Ibn Abî 'Âmir Manşûr, qui prit l'ascendant sur l'Etat et conserva sa tutelle sur l'héritier Hisham II, fils de Şubḥ. Le courant féministe arabe du XXe siècle, représenté par exemple par F. Mernissi, veut en faire une «sultane», omettant son statut de *qayna* (esclave-chanteuse) et effaçant le fait qu'elle parvient au pouvoir par voie de séduction du calife, tandis que l'historiographie nationaliste arabe du début du XXe siècle, avec Aḥmad Amîn, en fait une étrangère, une Basque qui plonge le califat arabe dans le chaos.

En réalité, les attributions des personnages de l'Etat se confondent largement avec leurs statuts d'intimes et de commensaux du détenteur légitime du pouvoir, hommes ou femmes. Plus que la femme au pouvoir comme métaphore de l'usurpation, c'est le paradigme de la passion égarante que mettent en avant les chroniqueurs médiévaux, partageant la responsabilité entre le prince et le/la favori(te). Pour J. Dakhliia, l'exemple de Şubḥ dans l'Andalousie du Xe siècle

«invite à questionner plus concrètement notre vision commune du harem comme territoire exclusif du féminin, et, d'autre part, comme le lieu d'une influence occulte, le "pouvoir de l'alcôve". On a pu constater à l'inverse, à partir des textes médiévaux, une forte articulation de l'espace du harem, comme lieu où se construit le politique, et de la scène proprement publique. Le théâtre du harem est aussi un théâtre de rue»⁶⁷⁷.

Moments de mixité

Certaines cultures musulmanes ont connu des moments institutionnalisés de mixité, dans le cadre de grandes fêtes publiques au cours desquelles hommes et femmes se mêlent, et où diverses transgressions, notamment sexuelles, se déroulent. Il s'agit dans tous les cas de culture populaire, et de moments pendants lesquels se produit une transgression balisée des normes sociales courantes. D'autre part, il est vraisemblable que la fréquentation de ces fêtes est socialement déterminée, même si avant l'époque moderne les '*ulamâ*' y participent. Il n'existe pas d'étude transversale sur les

675. Pour une analyse des représentations historiographiques de la disgrâce d'Ibrahim Pacha, voir J. Dakhliia, *op.cit.*, pp. 155-183.

676. W.G. Andrews, M. Kalpaklı, *op.cit.*, pp. 244-245.

677. J. Dakhliia, *op. cit.* p. 154. Voir aussi du même auteur "Entrées dérobées : l'historiographie du harem", *Clio*, 1999, 9, pp. 37-55.

festivités, la mixité et la sexualité en milieu musulman, mais deux exemples s'imposent.

Le premier est fourni par le *Livre des Couvents* d'al-Shâbûshî (m. 998), un ouvrage d'*adab* dans lequel la mention des plus importants couvents chrétiens dans l'Orient musulman du VIII^e au Xe siècle est prétexte à la mention de poèmes et anecdotes plus ou moins artificiellement rattachés à un monastère particulier. Les couvents de Bagdad évoqués ont tous des fêtes, que l'auteur affirme fréquentées aussi bien par les chrétiens que par les musulmans, qui s'y rendent en nombre. Situés dans des vergers, ils attirent les débauchés (*ahl al-khalâ'a wa-l-ba'tâla*) et amateurs de plaisirs. Espaces de transgression usuellement fréquentés par les musulmans à la recherche de boissons fermentées et de jeunes moines à lutiner (à en croire les poètes), ils se transforment en véritables festivals populaires lors de ces fêtes: Shâbushî mentionne des tentes, chapiteaux, tavernes et chanteuses⁶⁷⁸. Une notice spécifie clairement qu'hommes et femmes se rendent en ces lieux: au Couvent des Soeurs,⁶⁷⁹

«le premier dimanche du grand carême se rencontrent tous ceux qui habitent en sa région, chrétiens et musulmans; les premiers font leur fête et les seconds s'y promènent. C'est lors de cette célébration que se déroule la nuit du mâshûsh, pendant laquelle hommes et femmes se mêlent, et où personne ne s'interdit de porter la main sur qui que ce soit ni ne refuse quoi que ce soit».

Quelle que soit la nature précise de cette fête, on peut penser que l'Irak du Xe siècle a connu, lors des grandes fêtes chrétiennes, des moments d'affluence populaire où sacralité et corporalité se mêlent intimement.

L'autre exemple, bien plus connu et étudié, est le phénomène des *mawlid*-s, pèlerinages annuels aux tombes des saints, festivals populaires en Egypte depuis la fin de l'époque mamelouk au XV^e siècle⁶⁸⁰. Alors que les chroniques historiques⁶⁸¹ tout comme la littérature normative des *fukahâ'* dénoncent les pratiques du vulgaire et que les voyageurs occidentaux du XIX^e et du XX^e siècle jettent un regard à la fois fasciné, émoustillé et réprobateur sur le «mélange de sacré et de profane» qui caractérise ces «religieuses folies» où se mêlent dévots, fakirs, récitants du Coran, almées, danseuses, danseurs du *dhikr*, escarpolettes et filles de joie, et «où règne une liberté plus que bachique»⁶⁸². Les Occidentaux sont heurtés par des festivités qui «mettent en oeuvre, en exergue, le corps comme véhicule principal du sacré»⁶⁸³. Le *mawlid* est un moment d'exhibition du corps, corps des fidèles, des fous, des malades, des jeunes hommes, et occasion de croisement entre sexes: au XIV^e siècle, al-Fâkihânî dénoncent ceux qui s'y rendent pour le chant, la danse, les rencontres entre hommes et femmes ou entre hommes et jeunes garçons. Le lieu de culte et de communion dans la ferveur est aussi celui de la corruption: le *mawlid* de Sayyid al-Badawî à Ṭanṭâ est interdit pour une année en 1447 en raison de la trop grande visibilité des prostituées⁶⁸⁴; elles continueront pourtant à s'y produire au milieu des hommes et des femmes venus célébrer les saints, comme les *khawal*-s au XIX^e siècle et

678. Voir la notice du *Dayr Ashmûnî*, *Kitâb al-Diyârât*, p. 46.

679. Voir la notice *Dayr al-khuwât*, *op. cit.*, p. 93. Les chercheurs arabes chrétiens du XX^e siècle ont tenté de démontrer que cette festivité était une invention, voir note 4 de l'édition citée.

680. Voir les travaux de Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid al-Badawî, un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, IFAO, 1994, et particulièrement en ce qui concerne corporalité et sexualité, "Le corps entre sacré et profane: la réforme des pratiques pèlerines en Egypte, XIX^e-XX^e siècle", *REMM* 113-114, pp. 301-325.

681. Gabartî voit dans le grand *mawlid* de Ṭanṭâ (qu'il orthographie Ṭandtâ') une occasion pour tous les habitants du Delta de commercer, s'amuser et se débaucher (*fusûq*), voir 'Ajâ'ib III, p. 112 = [alwaraq 731], année 1221h (=1806).

682. Voir Jean-François Champollion, *Journal de voyage*, 14 septembre 1828 et lettre à Champollion-Figeac du 27 septembre 1828, cités dans *L'Égypte de Jean-François Champollion*, Paris, Celiv, 1989.

683. C. Mayeur-Jaouen, 2007, p. 303.

684. *op. cit.* p. 310.

jusque vers 1920. Ainsi que le remarque C. Mayeur-Jaouen, l'exaltation de la sexualité propre au *mawlid* égyptien ne se limite pas à la prostitution, mais il s'agit essentiellement d'une célébration du corps viril et de la fécondité. Des femmes s'y rendent avec leurs époux pour concevoir, des mannequins dotés de phallus rouges sont promenés en procession, et la liberté des unions qui s'y pratiquent, y compris dans l'enceinte des lieux sacrés au XIXe siècle, sera un des principaux enjeux de la normalisation en cours à partir de l'époque coloniale et jusqu'à ce jour, afin de dissocier corps et sacré, sacré et profane et fonder en pratique dans toutes les classes sociales, y compris les plus rétives comme la paysannerie et le prolétariat urbain, des catégories ignorées auparavant.

Ségrégation sexuelle, homosocialité, homosexualités

Récits de voyageurs à l'époque coloniale, essais contemporains sur la sexualité en milieu musulman, articles de presse, que leur perspective soit polémique ou affecte la neutralité du discours scientifique, les écrits occidentaux ont jusqu'à très récemment établi un lien direct entre la séparation des sexes dans l'espace public d'une part, et d'autre part la prégnance d'une thématique homoérotique légitime dans le discours littéraire (particulièrement en poésie), ainsi qu'avec des pratiques homoérotiques attestées, ouvertement assumées jusqu'au XIXe siècle, avant de perdre toute légitimité au cours du XXe siècle, tout en se perpétuant avec une discrétion assez limitée, sous le voile protecteur de l'homosocialité. En 1970, C. Pellat écrit dans son article *liwât* de l'Encyclopédie de l'Islam :

«Il est bien difficile de mesurer exactement l'ampleur du phénomène, mais il faut reconnaître que la séparation des sexes, qui est un trait particulier de la société islamique, l'a considérablement favorisé tant chez les femmes que chez les hommes, et que les mises en garde contre un tel comportement n'ont pas réussi à l'enrayer. On sait maintenant que l'homophilie, qui était considérée comme une déviance punissable, est due à des facteurs génétiques aussi bien que sociaux et psychologiques, mais il semble bien qu'en l'occurrence ces derniers aient joué le principal rôle dans l'extension de ce qui demeure, dans une large mesure, un vice».

Sans s'étendre sur la conclusion bien datée de Pellat, il importe de voir que son discours soulève une question parfaitement justifiée : dans quelle mesure un facteur social tel que la ségrégation des genres est-il susceptible d'influer profondément sur des représentations et sur la légitimité sociale de comportements sexuels en opposition manifeste avec le dogme religieux qui fonde identitairement cette société ? Mais le grand arabisant emprunte des outils conceptuels inadaptés et trahit une vision hétéronormée, désormais dépassée par la recherche. Outils conceptuels dépassés parce que la notion d'homophilie, ici sans doute empruntée comme euphémisme d'homosexualité, suppose une attirance pour le même. Or, si l'éphèbe est un objet de désir normal pour l'homme (et la femme) dans les représentations pré-modernes des sociétés musulmanes, est-il effectivement construit comme «même» ? Son statut social inférieur, son statut de non-homme n'en fait-il pas un être différent du désirant ? Enfin, la stricte différence établie dans le discours entre partenaire pénétrant et partenaire pénétré montre qu'il n'y a pas d'égalité. Or, le désir de pénétration passive est toujours considéré comme infamant ou pathologique, fût-il objet d'un rire qui est composant essentiel de ce mode d'écriture qu'est le libertinage (*mujân*).

Enfin, vision hétéronormée parce que le désir pour un être du même sexe (mais pas nécessairement exactement du même genre) est qualifiée de «déviance», ici sous-entendue comme déviance de l'ordre naturel, nécessairement hétérosexuel. Le désir homoérotique (par absence d'autre termes) ne saurait donc être, pour Pellat et sa génération, qu'un désir pathologique ou un désir de substitution, ce dernier étant même indice d'une plus générale pathologie sociale.

Dror Zeevi analyse sévèrement la conclusion d'A. Bouhdiba dans *La sexualité en Islam* :

«L'éthique sexuelle vécue par les Musulmans et la vision du monde qui la sous-tend ont de moins en moins de rapport avec les généreuses déclarations coraniques et

mohammédiennes. On peut même parler d'une dégradation, tôt entamée, d'un modèle idéal. La sexualité ouverte, accomplie dans la joie en vue de la réalisation de l'être a peu à peu cédé la place à une sexualité close, morose et comprimée. [...] La bipartition sexuelle se mutait en un dimorphisme social inhumain, intenable et souffre d'innombrables souffrances»⁶⁸⁵.

Zeevi a raison de penser que la «sexualité ouverte» à laquelle pense Bouhdiba est «un idéal de perfection hétérosexuelle et monogame» et que sa dégradation «en plus d'être le produit de forces patriarcales et misogynes dans la société islamique est aussi le processus par lequel il est supposé avoir ouvert la voie à des tendances homoérotiques et autres pratiques non-orthodoxes»⁶⁸⁶. Par adhésion de croyant ou par croyance en un âge d'or soumis à la corruption du temps, Bouhdiba perçoit la sexualité dans l'histoire du monde islamique comme une tragédie où la scène est occupée par la pédérastie et l'homosexualité dérivant d'un refus de reconnaître à l'élément féminin la place qui lui est due. Zeevi examine ensuite la perspective de Fedwa Malti-Douglas⁶⁸⁷, qui étudie la place des femmes dans la littérature arabe classique et moderne, et met en évidence un lien unissant de nombreuses œuvres : elles expriment toutes une peur de la sexualité féminine qui a pour résultat la préférence des mâles pour la compagnie de leur sexe. Les femmes seraient donc marginalisées, tandis que les hommes préféreraient les liens homosociaux, menant nécessairement à l'homosexualité. Il n'est pas question ici de dégradation d'un modèle parfait, mais d'un homoérotisme chez les deux sexes nés en premier lieu de la méfiance masculine à l'égard de la femme.

L'application au champ des études islamiques des perspectives constructivistes de la sexualité, nées des travaux de Foucault, a amené la recherche académique anglo-saxonne à dépasser ces lectures ; elles mettent indiscutablement le doigt sur une particularité des sociétés musulmanes, mais peinent à dépasser la grille d'explication de la séparation et le présupposé d'une hétérosexualité naturelle, qui serait la version «par défaut» de l'attraction érotique humaine, par opposition à l'attraction homoérotique, «naturellement» minoritaire ou conséquence d'une frustration, d'un remédiation, d'une substitution d'objet naturel du désir inaccessible car dissimulé.

Or, ce qu'aide à comprendre la masse scripturaire produite par les sociétés arabes, turques ou persanes, est que si le désir hétérosexuel est un désir socialement utile, en ce qu'il assure la reproduction de la communauté, il n'est en rien plus naturel que d'autres désirs. Et ces autres désirs naturels doivent être sévèrement réprimés par le croyant, du moins selon le discours religieux. A. Bouhdiba, comme plus récemment M. Benkheira, perçoivent le crime de *zinâ* (adultère, fornication ou inceste) comme l'exact antithèse du mariage musulman. Ils ont raison dans leur perspective anthropologique. Mais on est frappé à la lecture d'une épître tardive comme l'érotique *Rashf al-zulâl* de Suyûtî (m. 1505) de constater à quel point l'incitation au mariage se justifie non pas par la crainte de fornications hétérosexuelles, mais par le risque homosexuel :

«[Dieu] a indiqué l'utilité du mariage et a mis en garde contre le vice de l'adultère et de la fréquentation illicite des femmes (*sifâh*), a détourné du coït homosexuel anal (*liwâf*) tous les hommes actifs (*wâf*), établi que l'union nuptiale, qui assure la sécurité, est justifiée dans toutes les communautés et religion [...] et que le coït avec les mâles est une ingratitude envers Dieu et un blasphème, une faute parmi les fautes capitales, que celui qui s'y livre est d'un caractère vicié, contrevenant aux ordonnances [...]»⁶⁸⁸.

Suivent cette exhortation pas moins de trois poèmes incitant à délaisser les éphebes et à se tourner

685. A. Bouhdiba, *op. cit.*, p. 281.

686. D. Zeevi, *op. cit.*, p. 2-7.

687. Fedwa Malti-Douglas, *Woman's body, Woman's word, Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

688. Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *Rashf al-zulâl min al-sihr al-halâl*, Beyrouth, Al-intishâr al-'arabî, 1997.

vers les femmes. Pour une mention rapide des relations hétérosexuelle illicites, deux pages condamnant le coït homosexuel actif, véritable ennemi du mariage. Quant à l'épître sur *La passion et le plaisir de la copulation* du faqîh hanbalite Ibn Qayyim al-Jawziyya (m. 1350), ouvrage rappelant la nécessité absolue du mariage et visant à la réorientation de la passion dans le cadre légal de l'union matrimoniale, si l'allusion aux éphèbes y est sibylline, comment expliquer cependant les trois pleines pages de condamnation du coït anal hétérosexuel, sinon que c'est sa version homosexuelle qui est implicitement visée⁶⁸⁹ ?

Ne nous méprenons pas : ceci ne signifie aucunement que ces sociétés aient été, dans une perspective libérale du XXI^e siècle, plus « en avance » dans la reconnaissance de la légitimité de tous désirs dans la nature humaine. Le désir d'une femme pour une autre femme n'est en rien « naturel » dans la conception musulmane prémoderne, pas plus que le serait celle d'un homme adulte pour un autre adulte, et encore moins si ce désir est d'être le partenaire dominé par la pénétration. Tawhîdî, dans sa satire du vizir Ibn 'Abbâd, fait la remarque suivante à un courtisan :

« Je vois qu'Ibn 'Abbâd semble passer beaucoup de temps avec de jeunes diables qui ont passé l'âge de l'adolescence, n'y aurait-il pas là indice de quelque turpitude infâme et d'inversion » ? Il me fit alors cette réponse : « Ne connaissez-vous pas ces vers du poète :
Ô combien de lances se tournent en carquois où se rangent les pointes...
N'en parlons plus ! Il y aurait tant à dire...
Lorsqu'un noble seigneur entoure d'égards celui dont la barbe pointe
Et lui montre son amour, on peut craindre le pire ! »⁶⁹⁰

Il est clair à la lecture de ce passage que s'isoler avec des « jeunes diables » qui n'auraient pas encore dépassé l'âge de l'adolescence (*ghulûmiyya*) n'est pas infamant, tout en demeurant blâmable, et que c'est le commerce avec des adultes qui attire la raillerie, et souligne qu'une frontière, celle qui mène à une sexualité a-normale est en train d'être passée.

La pénétration est au cœur de la conception musulmane de la normalité et de la nature. C'est le type d'acte pratiqué et non le genre du partenaire qui *dans le discours littéraire et social*⁶⁹¹ distingue le désir normal, fût-il illicite, du désir pathologique. Le mâle adulte pénètre, la femme est pénétrée par le mâle, et ce qui sort de ce schème est certes humain, mais anémique, au regard de la société comme de la loi de Dieu, d'où l'intérêt moindre qui lui est accordé, aussi bien dans les catalogues juridiques des transgression punissables que dans la célébration littéraire et extra-littéraire de certains plaisirs. Comment sinon expliquer l'absence quasi universelle de la fellation, et la discrétion relative concernant le lesbianisme, du moins au regard de la massive présence de l'homoérotisme masculin ?

Mais ceci admis, il reste d'une part à interroger la spécificité des cultures musulmanes pré-modernes par rapport au monde méditerranéen antique, dans lequel se retrouvent des figures en apparence semblables à celles du *lûfî* (sodomite actif) et du *ma'bûn* (sodomite passif) du droit et de la littérature arabo-musulmans, et d'autre part à expliquer la plus grande présence d'un paradigme homoérotique dans les sociétés arabes et musulmanes pré-modernes en comparaison de l'Occident médiéval et moderne⁶⁹², dans des pratiques discursives et sociales s'échelonnant depuis l'appréciation légitime de

689. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Fî l-'ishq wa-l-bâh*.

690. Abû Hayyân al-Tawhîdî, *Akhlâq al-Wazîrayn*, éd. Tanjî, p. 373-4, traduction en français par F. Lagrange, *La Satire des deux vizirs*, Sindbad/Actes Sud, 2004, p. 155. Voir aussi F. Lagrange, *Arabica*, 2006.

691. En soulignant « dans le discours », nous voulons dire qu'il est impossible d'adhérer à l'idée que les individus des sociétés pré-modernes se soient *toujours* conformés à une sommaire typologie partenaire actif « normal » vs. partenaire passif soit jeune et irresponsable, soit adulte et pathologique. La réalité des pratiques sexuelles est probablement bien plus complexe que le discours normé que l'on tient dessus, que l'on tient sur soi-même, et qui en se reproduisant produit une fragile légitimité des comportements.

692. Plus grande présence et non présence face à absence. L'une des originalités les plus utiles de l'étude d'Andrews et Kalpaklı sur les *Beloveds*, *op. cit.* est le parallèle qu'ils tracent entre littérature anglaise du

la beauté masculine, puis l'évocation d'une pédérastie « normale » mais condamnable, jusqu'à des actes sexuels transgressant les tabous religieux autant que sociaux, mais se trouvant néanmoins célébrés en littérature savante ou populaire.

Le *kinaidos* grec ou *cinaedus* latin présente des ressemblances frappante avec le *ma'bûn* et plus encore le *mukhannath*, « l'efféminé » paradigmatique de la littérature arabe. Dans le portrait « généralisant » qu'en dresse J. Winkler⁶⁹³, il représente un manquement à la virilité, un relâchement du nécessaire contrôle que l'homme doit exercer sur ses désirs, puisqu'il se laisse aller à un plaisir saisi comme naturel, mais infâme et dégradant ; dans la définition « spécifique » qu'en donne M. Gleason⁶⁹⁴, c'est un être repoussant qui se laisse aller à un plaisir réservé aux femmes, saisi qu'il est d'un trouble à la fois moral et mental. Son comportement transgresse la norme sociale de masculinité, il illustre un type d'homme qui « bien plus que le sujet juridique d'actes sexuels déviants[...] représente une morphologie épanouie »⁶⁹⁵, et qui, renonçant à son rôle masculin en faveur d'un rôle féminin, n'a cependant pas nécessairement un goût exclusif pour ce type d'actes sexuels — on s'attend à ce qu'il soit marié. L'analyse de D. Halperin selon laquelle :

« La définition du *kinaidos* se rapportant plus au genre qu'au désir, cela fait une différence de taille entre le *kinaidos* et « l'homosexuel ». En effet, qu'il soit conçu en termes généralisants ou restrictifs, le *kinaidos* attentait en tout cas à l'ordre de la masculinité, non à l'ordre de l'hétérosexualité »

est une phrase que l'on pourrait reprendre mot pour mot pour qualifier le *ma'bûn* de la littérature arabe. Seule la définition « généralisante » de J. Winkler apparaît quelque peu en conflit avec la norme arabo-musulmane : le désir d'être pénétré n'y est pas ouvertement ressenti comme un risque auquel serait exposé tout homme, un désir naturel auquel il faudrait résister ; la littérature se plaît même à nier ce plaisir chez quantité de partenaires passifs, qui n'agissent ainsi que par appât du gain ou pour « acheter » le rôle actif lors d'une relation où ces rôles sont alternés. Cette idée de « faillite » morale à maîtriser un désir néanmoins parfaitement naturel, et qu'on s'attend à trouver chez tout homme, s'appliquerait plus justement au sodomite actif, au *lûfî*.

La relation entre l'éraсте de l'antiquité grecque (partenaire plus âgé et actif) avec son éromène (adolescent courtisé) peut, elle aussi quoique avec plus de prudence encore, être rapprochée de la relation qui unit l'amant de la littérature d'*adab* ou de la poésie courtoise et l'*amrad*, le jeune homme imberbe. Ce rapprochement est justifié dans le cas de la relation passionnée et supposément chaste qui unit des hommes d'âges différents mais de condition libre, passion magnifiée en littérature, ainsi qu'on le verra. Mais il ne peut en aucun cas s'appliquer à la relation entre le *lûfî* et son mignon : il n'est là question que de satisfaction sexuelle, et en aucune sorte de la prise en charge d'une éducation et d'une transmission de valeurs.

Il demeure que, de l'antiquité gréco-romaine à l'Italie médiévale, se retrouvent des figures qui, en dépit de différences sensibles, ne sont pas étrangères à celles qu'on retrouve, là aussi avec une évolution historique, dans le cadre arabo-musulman. Un tropisme méditerranéen, s'étendant au monde iranien, suppose la normalité d'une attraction de l'homme pour l'adolescent. Dans la mesure où des

XVI^e siècle et littérature ottomane, tout comme entre Istanbul, Florence et Venise à la même période. La différence de perception sur la normalité de l'appréciation de la beauté de l'adolescent mâle est minime.

693. John J. Winkler, *The Constraints of Desire : The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York, Routledge, 1990, analysé par David M. Halperin, *How to do the History of Homosexuality*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, trad. en français du premier chapitre : *Oublier Foucault : mode d'emploi*, Paris, EPEL, 2004.

694. Maud W. Gleason, *Making Men : Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton, Princeton University Press, 1995, cité par D. Halperin, 2004, *op. cit.*

695. David Halperin, *op. cit.* pp.41-41.

phénomènes de ségrégation des sexes caractérisent, à des degrés divers, ces cultures antiques ou médiévales, on pourrait croire à une piste légitime d'explication. Cependant, dans le cadre islamique comme sans doute dans le cadre grec ou romain, l'hypothèse de la ségrégation est insuffisante en elle-même, et elle soulève plusieurs objections. La première est que la thèse d'une homosexualité de substitution ne pourrait s'appliquer qu'aux communautés masculines privées d'accès aux femmes : soldats, marins, mamlouks, et jeunes hommes non mariés. Mais outre que des femmes leur sont effectivement disponibles par voie de prostitution, il se trouve que ce ne sont pas spécifiquement ces groupes qui chantent les charmes de l'éphèbe, mais bien des patriarches installés, qui ont accès à épouses et à concubines. Leur intérêt homoérotique résulte donc d'un choix parmi un éventail de partenaires qui leur est offert. La seconde objection est qu'une homosexualité de substitution ne pourrait ainsi découler sur un topos littéraire et une pratique sociale exaltant l'homosocialité. La troisième objection est le cas de l'homosexualité féminine. Les voyageurs et la peinture orientalistes associent harem et lesbianisme. *La Terrasse du Sérail*, *L'allumeuse de Narghilé*, *Le bain de vapeur* de Jean-Léon Gérôme, *L'odalisque*⁶⁹⁶ et *esclave* d'Ingres sont l'ultime illustration de ce topos homoérotique associant lesbianisme, exotisme et Orient. Mais ce lien entre réclusion (relative dans la réalité des classes moyennes), impliquant une homosocialité féminine parallèle à l'homosocialité masculine, et une insatisfaction féminine débouchant sur des relations saphiques n'est le fait que des témoins étrangers ; les sources de l'intérieur ne font jamais du harem le lieu de la transgression lesbienne⁶⁹⁷.

J. Dakhli trace l'évolution dans le discours des témoins étrangers de la thématique du harem dissolu : Busbecq, ambassadeur de France à Istanbul à la cour de Soliman, puis Nicolas de Nicolay expliquent que les femmes se rendent au hammâm pour échapper au harem et « se venger de leurs maris »⁶⁹⁸. François Savary de Brèves, en ambassade à Alger à la fin du XVI^e siècle, affirme que « les femmes, et principalement des Seigneurs de qualité, lesquelles demeurent enfermées es Serrails, et gardées par des Eunuques, s'adonnent entre elles, à des fausses et bastardes amours »⁶⁹⁹. Une homothétie entre pédérastie masculine et rapports homosexuels dans le harem est suggérée par A. Bobovius⁷⁰⁰, qui décrivant le sérail impérial ottoman montre les plus vieilles femmes du Palais tentant de complaire aux plus jeunes. Ainsi que le relève J. Dakhli, ceci relève éventuellement de cette forme de courtoisie amoureuse, dans laquelle la sexualité a sa part, décrite par W. Andrews et M. Kalpaklı. Mais les chroniqueurs musulmans voient bien plutôt dans le saphisme un danger qui menace le harem depuis l'extérieur, susceptible de corrompre la femme précisément préservée de la tentation par l'institution. Ce sont les marchandes itinérantes, ou les pratiquantes des séances de désenvoutement qui sont accusées de moeurs malhonnêtes, ainsi à Fès décrite par Hasan al-Wazzân / Léon l'Africain au XVI^e siècle⁷⁰¹ ; les cérémonies égyptiennes du *zâr* (exorcisme), fréquentées par les femmes, sont accusées de mêmes transgressions par les réformistes trois siècles plus tard.

S'agit-il là d'un aveuglement du discours émique, celui qui émane des sociétés musulmanes, incapable de saisir l'évidence du fil menant de la ségrégation vers l'homosocialité, puis de l'homosocialité vers des pratiques homosexuelles ? Il est vraisemblable que dans toute société

696. Du turc *odalık*, femme de chambre. Le titre du tableau est en lui-même redondant, une *odalık* étant par définition une esclave.

697. On a cependant vu une exception à cette thèse dans le chapitre des *Aghânî* consacré à 'Arîb, voir *supra*.

698. Jocelyne Dakhli, "Harem : ce que font les femmes, recluses, entre elles", *Clio*, 2007.

699. F. Savary de Brèves, *Relation des Voyages de Monsieur de Brèves*, Paris, 1628, p. 373, cité par J. Dakhli, *op. cit.*, 2007.

700. A. Bobovius, *Topkapi, Relation du sérail du Grand Seigneur*, Paris, Sindbad, 1999, p. 88, cité par J. Dakhli, *op. cit.*

701. Dakhli, *op. cit.*

donnant une valeur extrême à la virginité féminine et à la chasteté des femmes, les relations homosexuelles illicites sont moins graves que leur versant hétérosexuel. Le cas des *khawal*-s de l’Égypte au XIXe siècle l’illustre éloquemment.

Mais le patriarcat est aussi une caractéristique d’autres sociétés, dont les sociétés européennes, dans lesquelles la célébration littéraire et publique de l’homoérotisme est plus discrète — bien qu’attestée — au Moyen-Âge, et inexistante à partir de la période moderne⁷⁰². Le lien présumé par les Orientalistes entre séparation des sexes et homoérotisme n’est pas totalement fantasmé, c’est la filiation directe qui l’est. Le patriarcat, la crainte de la confusion lignagière, la séparation des sexes, l’homosocialité, l’exaltation de la virilité par le biais d’un amour chaste dirigé vers un autre homme, plus jeune, la tolérance sociale et l’exaltation littéraire d’amours ou de pratiques homosexuelles masculines, tout cela participe d’un système complexe et variable selon les lieux et les époques, système à propos duquel nous ne possédons que quelques éléments : les discours de l’Islam reflètent des normes, y compris dans la transgression tolérable, et ne s’intéressent qu’à une élite ; les témoignages extérieurs pré- et post-coloniaux sont faussés par une vision souvent dénigrante et la reproduction de *topoi* ; les témoignages contemporains sont à manier avec précaution, en ce qu’ils reflètent un monde où s’accumulent les scripts comportementaux et où les discours importés recouvrent et modifient les discours plus anciens.

Il existe une « construction culturelle » du désir. Dans l’Occident moderne, l’interdit du désir adulte pour le jeune adolescent limite de fait sa fréquence. L’interdit social, éthique et esthétique qui le frappe le rend exceptionnel et sa transgression ne jouit d’aucune aura dans la contre-culture, où il est vu, exactement comme au regard de la loi, comme un désir criminel ; au contraire, le désir de l’homme viril pour l’homme viril est parfaitement reconnu dans la culture homosexuelle moderne, et en nourrit les représentations. Désir banalisé, il est d’autant plus fréquent. La culture arabo-musulmane prémoderne affirme tout au contraire la normalité blâmable et presque inéluctable du désir masculin adulte pour l’adolescent mâle, et l’ignominie du désir masculin pour la masculinité, vu comme maladif, et par conséquent aussi exceptionnel et déconsidéré que peut l’être la pédérastie dans le monde moderne. Le discours *reflète-t-il* un désir, qui découlerait d’un système social préconisant la séparation des sexes et la défense de la chasteté féminine, ou participe-t-il à le construire ? Encore une fois, la distance entre le discursif et la pratique demeure difficile à estimer.

702. Au sens du découpage traditionnel des périodes historiques, donc à partir du XVIe siècle.

2-6 Deux enjeux de la « modernité islamique » : la visibilité de la femme et l'hétéronormalisation

Le XXe siècle voit se traduire dans les pratiques et les faits des changements de perception de ce qui constitue la féminité et la virilité. La possibilité pour l'homme et la femme de se retrouver sans risque dans l'espace public est discutée, puis s'impose et constitue un bouleversement capital. Ces changements trouvent leurs racines dans le siècle précédent, du fait de dynamiques internes d'une part, mais surtout de la confrontation à l'Occident impérial. L'accession des femmes à l'éducation, à l'espace public, voire au monde du travail⁷⁰³, la mixité croissante, la limitation de l'homosocialité à des « poches de résistances » (le café populaire, par exemple, ou le *ḥammâm*)⁷⁰⁴ ira de pair avec une invalidation du discours misogyne, dont les dernières expressions, pourtant virulentes, sont vues comme rétrogrades et ne disposent plus de légitimité chez les détenteurs de la parole autorisée, fût-elle « islamique » — à l'exception d'un courant ultra-conservateur à l'audience limitée⁷⁰⁵.

A l'inverse, ce siècle est aussi celui d'une démonisation croissante des pratiques homosexuelles, qui se perpétuent tout en perdant leur droit à l'expression, et sortent peu à peu du champ de la « normalité », d'abord dans les couches les plus aisées et les plus « éduquées » (au sens d'une connaissance des codes de conduites européens), puis parmi toutes les classes de la population.

Autre modification importante : l'ancienne conciliation de la norme et de sa transgression au sein même du sujet n'est plus de mise. « L'amour de la loi » ou sa crainte, l'interrogation permanente par le public des détenteurs de l'autorité religieuse sur « l'islamicité » de telle ou telle pratique s'impose devant l'ancienne confiance dans le pardon divin et la gestion personnelle, sans médiation, des transgressions conscientes. La question de l'islamicité des conduites était encore secondaire au début du XXe siècle, où les combats d'idées se résumaient à une opposition entre « tradition orientale » et

703. Les femmes des classes populaires et des campagnes travaillant depuis toujours, il en découle que l'accession de « la femme » au monde du travail désigne en réalité les citadines des classes moyennes et supérieures.

704. Sur le café comme espace de socialisation masculine, voir Omar Carlier, « Le café maure : sociabilité masculine et effervescence citoyenne », *Cafés d'Orient revisités*, H. Desmet-Grégoire, F. Georgeon éd., Paris, CNRS, 1997. Il va de soi que la limitation de l'homosocialité ne suit pas le même rythme dans toutes les sociétés musulmanes, dans toutes les régions, dans les capitales et les provinces, en milieu urbain ou rural, et que le degré de mixité dans l'espace public demeure beaucoup moins élevé que dans les cultures occidentales. Les réjouissances familiales en sont un exemple : alors que le schéma pré-moderne implique des usages festifs distincts pour les femmes et les hommes, les noces modernes tendent à être mixtes au début du vingt-et-unième siècle. Sans doute le cinéma populaire égyptien, qui reflétait la mixité en vogue dans les classes supérieures dès les années 1930, a-t-il puissamment contribué à légitimer cette mixité auprès de la classe moyenne en Egypte même, en fournissant un modèle d'imitation prestigieux, puis à le populariser progressivement en dehors des frontières nationales. En ce début du XXIe siècle, on rencontre nombre de femmes dans les cafés-trottoir du centre de la capitale égyptienne, phénomène rare il y a encore dix ans, mais on n'en rencontre quasiment jamais dans les cafés-trottoir des quartiers plus populaires. D'autres métropoles arabes et musulmanes connaissent des évolutions comparables.

705. Voir par exemple le texte du sociologue égyptien Khâlid al-Khamîsî, *Tâksî*, Le Caire, Dâr al-Shurûq, 2006, pp. 46-50. Composé d'une série de discussions avec des chauffeurs de taxi caiotes exprimant le « pouls » de la ville, l'un d'entre eux écoute une cassette de prêche islamiste de Muhammad Husayn Ya'qûb (site internet : <http://www.yaqob.com/site/docs/index.php>) violemment misogyne, dénonçant le danger que fait courir aux jeunes gens la dépravation des jeunes filles et leurs tenues indécentes, quand bien même elles portent le voile. Il apparaît qu'une section de la population souscrit à ces thèses, mais le sociologue, détenteur de la parole autorisée, ridiculise le discours misogyne et ses sectateurs, et peut le qualifier de *kalâm fâriḡh* (fadaïses) sans craindre de voir contester son statut de croyant musulman. Il sait que c'est son discours « éduqué » qui est désormais doxologique : quand bien même le prédicateur argumente à coups de *ḥadīth*-s, sa « science » moderne renvoie le prédicateur dans l'arriération et l'ignorance. Il est significatif que l'auditeur du discours, le chauffeur de taxi, est là implicitement rejeté dans sa classe sociale inférieure ; il représente le « génie national » populaire, brut et inaltéré, quand son discours coïncide avec les idées de l'intellectuel, mais revient à son statut de prolétaire ignorant quand sa parole ou celle à laquelle il adhère est attentatoire à un pilier de la modernité islamique : la légitimité d'une mixité « chaste ».

«modernité occidentale», mais elle devient particulièrement centrale à la fin du XXe siècle et au début du XXIe, où l'on observe un besoin de «caution islamique» de la part du public, soit pour légitimer nombre d'attitudes déjà entrées dans les mœurs et peu susceptibles de disparaître, ou pour jauger l'acceptabilité de modes de vie observés en Occident. Le rapport à la «tradition», au sens commun du terme, se fait complexe au XXe siècle : les pratiques sexuelles, amoureuses, corporelles, le rapport entre les sexes issus des siècles précédents devront, pour se maintenir, être doublement validés. D'une part vis-à-vis d'une norme islamique relue, refondée au cours du XXe siècle, celle du réformisme musulman né au tournant du siècle, le «salafisme» visant à débarrasser les sociétés musulmanes de «scories» et d'innovations accumulées au cours des siècles, pour revenir à une mythique pureté originelle. D'inspiration libérale au tournant du siècle, le salafisme devient beaucoup plus conservateur au fur et à mesure que s'exaspère la pression coloniale, à partir des années 1920, et débouche paradoxalement sur l'islam politique conservateur, qui domine le discours public dans le monde musulman depuis le dernier quart du XXe siècle. D'autre part, ces pratiques doivent se légitimer en fonction d'un idéal de «modernité» occidentale, elle-même en mouvement, et qui devient à partir de la révolution sexuelle des années 1960-1970 proprement illisible dans le monde musulman. Les usages tels que la claustration totale de la citadine libre, la libre jouissance des concubines, sont quasi universellement rejetés comme dépassés et en «contradiction» avec l'islam, c'est-à-dire avec la relecture réformiste des textes fondateurs, dominante, qui sélectionne dans le corpus coranique et prophétique tout ce qui peut être conciliable avec un modèle de société à la fois mixte et chaste, promouvant le désir hétérosexuel, l'amour conjugal et la cellule familiale mononucléaire. Par un procédé de réinvention du passé, les pratiques homosexuelles et l'expression du désir homoérotique deviennent «contradictoires aux usages et traditions ainsi qu'avec les «trois religions monothéiste» selon la formule consacrée par la presse arabe moderne, la norme du discours religieux étant volontairement confondue avec la culture au sens large issue de ces religions, et l'Islam étant réinventé au nom de l'islam. Le XXe siècle est un moment où se reforment des «traditions». En même temps, le discours autorisé devient multiple. Les pratiques issues du patriarcat et de la domination masculine sont condamnées par le discours libéral, dominant chez les intellectuels, ou confirmées en partie par le courant conservateur de l'islam politique, au nom de la défense d'une identité culturelle et de leur compatibilité partielle avec le discours religieux ; mais les sociétés elles-mêmes demeurent attachées à des principes de base : l'exaltation de la virginité féminine, et la conception du corps, masculin comme féminin, comme dépositaire de l'honneur du groupe, devant demeurer inaltéré sinon par la transgression rituelle du mariage.

Le choc de la mixité provoque au cours du XXe siècle un moment de silence sur l'expression de la sexualité et le désir. Ce sujet est certes pris en charge par la fiction moderne (littérature, théâtre, cinéma) mais les sujets qu'hommes et femmes pouvaient évoquer entre eux dans l'espace homosocial deviennent momentanément indicibles dans le cadre de la famille moderne et de l'hétérosocialité.

Ce travail d'hétéronormalisation⁷⁰⁶, accompagné d'une «idéologie de la domesticité», passa par une exaltation de la mixité, condition nécessaire de la «réorientation» du désir. Ainsi que l'exprime avec lyrisme le réformiste égyptien Qâsim Amîn (m. 1908) :

«La société européenne réunit hommes et femmes de concert, ce qui facilite le contact entre eux. Des rapports de bonne compagnie, d'amitié ou d'amour se créent entre eux. Cette mixité entre les sexes en société renforce leur douceur, leur délicatesse, et la magie qui se dégage de la femme, partout où elle se trouve, est aussi plaisante et pénétrante que le parfum des fleurs, et porte l'homme à la gaieté, le rendant plus amical envers les autres

706. Cette hétéronormalisation a été spécifiquement étudiée dans le contexte de l'Égypte par B. Dunne, 1997 et pour l'Iran par A. Najmabadi, 2004.

et emplissant son cœur de satisfaction»⁷⁰⁷.

La place de l'exemple européen dans cette perception nouvelle est centrale. Les récits des voyageurs européens, pourtant, ne s'étaient pas de tous temps focalisés sur l'irréductible différence que représente l'homosocialité et la situation de la femme en terre d'Islam. Les voyageurs des XVIe et XVIIe siècle n'étaient pas toujours prédisposés à la condamnation. Ainsi, Ogier Ghiselin de Busbeq, ambassadeur des Habsbourgs à la Sublime Porte de 1554-1562 affirme :

«Je vous entretiendrai de la haute moralité que l'on rencontre chez les femmes turques. Plus que toute autre nation, les Turcs tiennent à la chasteté de leurs épouses. C'est ainsi qu'ils les maintiennent chez elles et elles voient rarement la lumière du jour»⁷⁰⁸.

Mais c'est à l'aube de l'ère moderne qu'émerge un nouveau discours, parallèlement avec la théorisation de la normalité hétérosexuelle. Au XVIIe siècle, ce n'est plus le secret de la vigueur ottomane qu'on recherche à Istanbul, mais une confirmation de sa propre puissance. Les topiques de l'enfermement tyrannique des femmes, de la dépravation du harem, et du « vice infâme » se mettent en place. Il est vrai que ces images empruntent massivement à l'argumentaire polémique médiéval chrétien de l'âge des croisades. En Europe médiévale, la vie même du Prophète est la principale preuve de sa « fausse prophétie » : le mariage du Prophète avec Zaynab b. Jaḥsh après son divorce imposé avec Zayd b. Hāritha, fils adoptif de Muḥammad, est saisi comme de l'ordre de l'inceste et de l'adultère⁷⁰⁹. Au XVIIIe siècle, les accusations se font plus allusives, obliques. La découverte de l'Orient est une « *Géographie de la perversion* » pour reprendre le terme de Rudi Bleys⁷¹⁰.

La femme dans l'espace public : nécessité et danger

L'accession de la citadine à l'espace public est inséparable de deux préoccupations des élites musulmanes dans le dernier quart du XIXe siècle : une idéologie nationaliste, le désir de fonder des Etats-nations capables de résister aux puissances européennes, s'appuyant sur une population instruite et consciente, ce qui implique la participation des femmes à la refondation nationale, puisqu'elles sont garantes de l'éducation des générations à venir. D'autre part, l'angoisse d'une « anormalité » que représenterait l'homosocialité (dont découlerait l'homoérotisme, vice arabe pour les Turcs et les Persans, vice turc et persan pour les Arabes), et qui serait la source même de la « corruption », de la « décadence » connue par le monde Musulman. L'antienne coloniale se trouve rapidement avalisée par les élites locales au tournant du XXe siècle.

La question féminine est l'une des interrogations principales de la *Nahḍa*, la « renaissance » intellectuelle de l'Orient arabe⁷¹¹. La nécessité d'une meilleure instruction des femmes, premier stade de la pensée réformiste, est exprimée par l'Egyptien Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī dans son opuscule *Al-murshid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn* (Le guide sûr pour l'éducation des filles et des garçons, 1872). Il est suivi en cela par Muḥammad 'Abduh, qui se prononce dans divers articles publiés par la presse dans les années 1880 pour l'instruction des femmes, la possibilité pour les futurs époux de se voir à visage

707. Qâsim Amîn, *Al-Miṣriyyûn*, Le Caire, 1894, reprint in *Al-A'mâl al-kâmila*, éd. M. 'Amâra, Le Caire, Dâr al-Shurûq, 1989, p. 258.

708. Cité par D. Zeevi, 2006, pp. 150-151.

709. Voir Ruth Roded, "Alternate images of the Prophet Muhammad's virility", *Islamic Masculinities*, L. Ouzgane éd., pp. 57-71. Le verset (33,5) met fin à la licéité de l'adoption et discolpe donc le Prophète d'avoir convoité la femme de son fils, voir E. Chaumont, "Tabannin", *EI2*.

710. Rudi C. Bleys, 1995.

711. Cette renaissance culturelle et intellectuelle a été mise en évidence par l'ouvrage de référence d'Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Londres, Oxford University Press, 1962. Il faut savoir, cependant, que ce concept même de *Nahḍa* si communément admis par la recherche universitaire occidentale n'est pas communément employé au Moyen-Orient contemporain, et particulièrement en Egypte, censée en être le cœur chez Hourani.

découvert avant le mariage, contre la polygamie en raison de l'impossibilité de respecter l'équité entre co-épouses, et contre la dissimulation du visage féminin dans l'espace public, qui outrepassa la définition de la *'awra* dans le *fiqh*. Suivi par le leader nationaliste Sa'd Zagh'lûl, il vise à faire de l'épouse une compagne, une amie, et non un objet de jouissance⁷¹².

C'est avec son disciple et ami Qâsim Amîn (m. 1908) que la question de la visibilité du visage est placée au centre du débat intellectuel : le penseur joue de l'ambiguïté du terme *hijâb* (séparation des sexes et voile de visage), condamnant la première et appelant à la visibilité du visage. C'est à cette époque que naît la notion de *hijâb shar'î*, c'est à dire de voile recouvrant cheveux et nuque, et ne laissant visible que l'ovale du visage. L'appel au *sufûr* (dévoilement), antonyme du *taḥajjub* (fait de porter le voile), agrège donc les deux sens de *hijâb*, et implique que la participation de la femme à la société est aussi subordonnée à la visibilité de sa face, voire de toute sa tête. Pour cela, il lui est nécessaire de « désislamiser » le voile intégral des Égyptiennes et autres musulmanes de son temps, en avançant qu'il est héritier du gynécée grec ou de coutumes antiques :

«Le *hijâb* que nous connaissons ne nous est pas particulier, et n'a pas été inventé par les Musulmans. C'est une coutume connue quasiment dans toutes les civilisations, et qui a disparu selon les nécessités sociales, suivant ainsi la voie du progrès et de l'élévation»⁷¹³.

Autre nécessité de son argumentation : déconnecter port du voile et chasteté, sachant que la garantie de la morale publique est la seule condition permettant de faire accepter au public et à la société la disparition du voile intégral :

«Dire que le *hijâb* est gage de chasteté et que son absence entraîne la corruption est injustifiable, puisqu'aucune statistique ne permet de comparer le nombre des cas d'adultère dans les pays où les femmes vivent sous le *hijâb* (séparées des hommes / voilées) et ceux où elles disposent de leur liberté»⁷¹⁴.

Il est évident que la répétition inlassable des concepts de liberté et progrès associés au dévoilement remplissent une fonction pragmatique dans le discours de Qâsim Amîn, qui fait implicitement de la présence féminine dans l'espace public la condition d'une résistance efficace à la Grande-Bretagne.

Sufûriyyûn (partisans du dévoilement) s'opposent ainsi dans les trois premières décennies du XXe siècle aux défenseurs du voile, hommes comme femmes, en Égypte, en Grande-Syrie, en Iran, en Tunisie, tandis que la république kémaliste, aux lendemains de la Grande-Guerre, impose par la force de la loi le dévoilement aux citadines turques. Les résistances sont lourdes. Dans ses mémoires, la beyrouthine sunnite A. Salâm al-Khâlidî se souvient des quolibets qu'elle entendait dans la première décennie du XXe siècle, alors qu'elle n'avait que dix ans et se rendait, chose inhabituelle, à l'école. «*Rentre chez toi et dis à tes parents de te voiler*» était le cri unanime des voisins et des voisines, rapporte-t-elle. Une visite au Caire en 1908 lui fait découvrir un univers moderne (grands immeubles, voitures, théâtres) bien moins conservateur que Beyrouth au tournant du siècle, et dans lequel règne déjà un début de mixité, avant la grande vague du dévoilement dans les années 1920 :

«On trouvait de grands magasins, des jardins publics, des théâtres avec une aile particulière pour les femmes [...] je fus séduite par l'aspect des Égyptiennes, qui me semblèrent plus libérés que nous : au moins elles pouvaient voir le monde de leur propres yeux, sans séparation, alors que les femmes de chez nous ne le connaissaient que derrière un rideau noir»⁷¹⁵.

712. Voir le résumé de la pensée salafite concernant la femme et le dévoilement dans ses courants successifs chez Catherine Mayeur-Jaouen, "La question féminine...", 2007.

713. Qâsim Amîn, *Tahrîr al-Mar'a*, p. 351.

714. Qâsim Amîn, *op. cit.*, p. 364.

715. 'Anbara Salâm al-Khâlidî, *Jawla fî l-dhikrâyât bayna Lubnân wa-Filasṭîn*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 1997, pp. 63-64.

Il faut prendre en compte la distance temporelle entre l'impression de la fillette et l'adulte qui rédige⁷¹⁶ alors que le vocabulaire politique et social de l'arabe moderne s'est transformé, mais on est frappé de la répétition, chez les auteurs musulmans de l'époque, du topos *liberté/emprisonnement* qu'ils développent à propos du *hijâb*, et qui est très vraisemblablement une reprise, plus ou moins consciente, de topiques européennes qu'ils avalisent au moment même où le sens du mot liberté (*hurriyya*) est en train, en arabe, de se modifier : il ne désigne plus le statut de l'individu face à la loi (esclave ou libre) mais bien une attitude face à la pression sociale.

Après deux ans passés en Angleterre, l'adolescente libanaise rentre à Beyrouth au lendemain de la Guerre Mondiale et passe par l'obligation de reprendre le voile :

« En rentrant, je retrouvai le *hijâb* [...] En apercevant le port de Beyrouth, je sortis le voile de sa cachette et fis redescendre le masque noir sur mon visage. Je me souviens encore de la stupéfaction amusée qui se dessina sur le visage des compagnons de voyage lorsqu'ils virent la vive jeune fille que j'étais se métamorphoser en fantôme obscur ».

C'est particulièrement le regard de l'Autre qui rend insupportable le voile. A. Salâm décidera alors de paraître dévoilée en public, alors que se multiplient au Moyen-Orient les congrès féministes et les rencontres dans les milieux bourgeois. La Libanaise Nazîra Zayn al-Dîn fait paraître en 1928 une apologie du dévoilement⁷¹⁷, s'appuyant sur l'argumentation religieuse de Qâsim Amîn, qui marque un passage de relais entre hommes et femmes sur cette question dans le débat public.

En Irak, défenseurs et opposants au voile s'affrontent par voie de presse : le poète populaire et satiriste de talent le Mulla 'Abbûd al-Karkhî s'y oppose dans sa pièce de 1924 *La dévoilée*⁷¹⁸, tandis que le poète de langue classique Jamîl al-Zahâwî (1863-1936) appelle au *sufûr* dans les termes les plus violents :

Ô fille de l'Irak, déchire ton *hijâb* / Parais visage libre, car la vie exige un renversement
 Déchire-le et brûle le sans attendre / Car il fut un geôlier trompeur
 Si ce *hijâb* plaît aux cheveux blancs / Il ne satisfait plus la jeunesse
 Ils prétendent que le *sufûr* est une chute / Dans le précipice, qu'il préfigure la ruine
 Ils mentent ! Le *sufûr* est pureté même / Et il en confère ni honte ni opprobre⁷¹⁹

La proto-féministe égyptienne Nabawiyya Mûsâ (1886-1951) explique dans ses mémoires que les conservateurs attaquèrent Qâsim Amîn en prétendant qu'il ne souhaitait le dévoilement (*sufûr*) que pour assouvir sa tendance à la débauche et à la dissipation (*mujûn wa-'arbada*). Portant de grosses lunettes et un voile noir lui entourant le visage, Nabawiyya Mûsâ passera paradoxalement pour un partisan du voile, ce dont elle se défend avec véhémence dans ses mémoires :

« Les hommes pensaient que le dévoilement était synonyme de débauche, or ma mise ne les aidait pas en ce sens ; ils s'imaginaient donc que j'étais l'orientale la plus à cheval sur les moeurs islamiques »⁷²⁰.

La « vertu orientale » occupe une place centrale dans son argumentation, où elle insiste en permanence sur la fausseté d'une équation visage découvert = débauche, apparemment si prégnante dans les représentations de ses concitoyens des années 1920. Or, dit-elle, les paysannes ont le visage découvert, tandis que les citadines ont sur le visage un voile de gaze blanche « qui ne dissimule

716. Probablement à la fin des années 1940.

717. Nazîra Zayn al-Dîn, *Al-sufûr wa-l-hijâb*, Beyrouth, 1928, reprint Damas, Dâr al-Madâ, 1998.

718. *Al-sâfira*, attaque contre les jeunes filles défendant le dévoilement dans la presse bagdadienne sous des noms d'emprunt. texte complet sur <http://www.syriapath.com/forum/archive/index.php/t-21450.html>.

719. *Mazziqâ ya-bnata l-'irâqi l-hijâbâ / wa-sfurî fa-l-hayâtu tabghî-nqilâbâ*, voir *Dîwân al-Zahâwî*, Beyrouth, Dâr al-'ilm lil-malâyîn, 1983. Le texte figure dans l'anthologie de Anîs al-Maqdisî, *A'lâm al-jîl al-'awwal*, Beyrouth, Nawfal, 1980, pp. 258-259.

720. Nabawiyya Mûsâ, *Târikhî bi-qalamî*, éd. R. 'Abd al-Rahmân, H. Kamâl, Le Caire, Multaqâ l-mar'a, 1999, p. 78.

qu'une chose sur leur visage : la pudeur», puisqu'il augmente encore la blancheur (supposée érotique) de leur complexion et le rose des lèvres. Pour N. Mûsâ, c'est le voile qui est indécent et non le visage nu, sans fards. L'enjeu consiste pour la penseuse à dissocier le *tabarruj*, l'ostentation féminine condamnée par le Coran comme marque de la gentilité, de la présence féminine dans la rue, au travail, et dans la vie publique.

Débatant avec un homme conservateur, elle lui demande s'il désire donc que les femmes se mettent sur la tête ce qu'elle qualifie de «voile inconnu de notre tradition», un voile noir avec des trous pour les yeux (donc un type de voile inexistant en Egypte au XIXe siècle, puisque dans la description de Lane presque un siècle plus tôt les citadines bourgeoises portent déjà une bande de mousseline blanche devant le visage, encore en vigueur dans les années 1920, et les femmes du peuple un voile noir grossier). L'homme approuve et le dialogue suivant s'engage :

« — Par Dieu, et que ferait la pauvre si elle devait travailler ?

— Il faut que la femme sacrifie tout afin d'empêcher que se produise le désordre moral (*fitna*), car son visage est une *fitna*.

— Mais vous prétendez que les hommes sont plus rationnels et plus sages que les femmes ! Alors si les femmes ne sont pas troublées (*yuftanna*) par vos visages alors que certains d'entre vous sont fort beaux, pourquoi seriez-vous quant à vous troublés par leurs visages, alors que vous possédez plus de cervelle ? C'est à vous de vous voiler et aux femmes de montrer leurs visages, puisque votre raison vous préserve de la tentation et que les femmes ne comprennent rien !

Ces propos le fâchèrent et il me dit, pensant me blesser :

— Si toutes les femmes vous ressemblaient, le dévoilement ne poserait aucun danger.

— C'est où je voulais en venir, dites moi ! Il faudrait que les femmes comme moi se dévoilent et que les beaux hommes comme vous se mettent sur la tête un sac de jute avec deux trous. Faites-le et je vous en féliciterai»⁷²¹.

L'argument est clairement emprunté à Qâsim Amîn, mais prend une dimension nouvelle en étant prononcé par une femme. La hantise de la «séduction instantanée», exprimée par l'interlocuteur conservateur de Nabawiyya Mûsâ, n'est pas un dérèglement extrême des sens dont lui et les autres hommes conservateurs de l'époque seraient victimes, révélant une supposée «obsession sexuelle» chez eux. Outre l'aspect transgressif de la visibilité du visage féminin, il faut prendre en considération deux éléments. Le premier est que la perspective pessimiste qui caractérise la pensée musulmane au sujet de la capacité qu'ont l'homme et la femme de réfréner le désir naturel qui les pousse l'un vers l'autre ne peut disparaître des représentations courantes du simple fait qu'il y a désormais nécessité de fonder des Nations modernes. Le rôle originel du *hijâb*/séparation n'est pas de soumettre la femme mais d'éviter que se produisent dans l'espace des rencontres non ritualisées entre mâles et femelles. L'idée que «le troisième est le Diable» n'est pas un *hadîth* oublié ; elle baigne la culture populaire⁷²². L'enjeu qui se pose aux cultures musulmanes au cours du XXe siècle, et dont on voit dans cette scène la genèse, est de parvenir à déssexualiser la rencontre entre hommes et femmes, selon le modèle européen découvert au cours du siècle précédent et qui est désormais⁷²³ offert en permanence dans l'espace cosmopolite des métropoles — un voyageur comme Ṭaḥṭâwî était, par exemple, extrêmement laudatif envers les danses de salon françaises qu'il trouve admirables puisque dépourvues de débauche⁷²⁴.

721. Nabawiyya Mûsâ, *op. cit.*, pp. 80-81.

722. C'est d'ailleurs le titre d'un film mélodramatique égyptien de Kamâl al-Shaykh, 1978.

723. Nous parlons ici de l'ère coloniale, mais même dans la seconde partie du XXe siècle, quand le cosmopolitisme disparaît avec les indépendances nationales, la présence d'un modèle occidental de relations entre hommes et femmes est permanente du fait du tourisme et des mass-medias.

724. Ṭaḥṭâwî ne saisit pas que la danse de salon occidentale est une stylisation de la rencontre amoureuse, que

Apprendre la mixité implique la création de nouveaux usages de rencontre des sexes, adaptations des usages anciens devenant de nouvelles « traditions » : une femme ne laissera pas entrer un visiteur seul dans sa demeure en l'absence du mari ou d'autres membres de sa famille, ou alors laissera la porte de sa maison ouverte, pour affirmer ostensiblement la nature non sexuelle de la rencontre ; elle ne montera qu'à l'arrière d'un taxi ; elle limitera au strict nécessaire ses conversations avec des hommes étrangers, etc. Bien entendu, l'ostentation de la non-sexualité ne fait, paradoxalement, que rappeler en permanence l'hypothèse du désir et de la faiblesse humaine, la *fitna* qui menace la rencontre comme épée de Damoclès.

Autre élément à prendre en compte dans la « terreur de la *fitna* » exprimée par l'interlocuteur de Nabawiyya Mûsâ, qui n'est peut-être chez elle qu'une création rhétorique et nous autorise ainsi à le prendre comme représentant d'une virilité angoissée : cet homme cultivé est formé non seulement par le *fiqh* (on se souvient de l'importance du regard dans la définition de la '*awra*) mais aussi par toute la littérature arabo-musulmane, toute sa poésie, tous les scripts culturels, ainsi que nous le verrons en dernière partie, qui programment précisément la passion comme naissant d'un *unique* regard. La vision d'un visage dévoilé qui fait verser l'observateur dans l'obsession, la folie, et jette l'univers dans le trouble, est le moteur des contes tout comme du discours savant des littérateurs et des théoriciens. Cette thématique demeurera d'ailleurs un des topos de la chanson populaire au XXe siècle. Ce n'est donc qu'en ce début de XXe siècle, alors que la mixité a été longuement pratiquée et apprise, qu'un tel discours peut légitimement paraître excessif et révélateur d'une pensée obsessionnelle.

Quant aux femmes elles-mêmes, beaucoup dans les années 1920 sont rétives à l'idée de quitter un *hijâb* plus identitaire que religieux. Dans un tramway où elle est dévoilée, Nabawiyya Musâ est, rapporte-t-elle, prise à partie par une femme :

« — Seriez-vous donc chrétienne ?⁷²⁵

— Non, Musulmane

— Mais pourquoi découvrez-vous votre visage ?

Je la regardai en souriant et lui demandai si elle estimait vraiment cacher son visage avec son voile transparent. Je vois parfaitement vos traits, lui dis-je, et je peux même compter vos dents en or. Et cela ne s'arrête pas là, si seulement vous découvriez votre visage comme moi ! Mais je peux voir votre poitrine et vos bras nus, alors que vous ne pouvez distinguer que ma face »⁷²⁶.

Là encore, la femme dévoilée stigmatise la corruption de l'habit traditionnel, plus suggestif, opposant Islam et islam. Mais il est remarquable que l'évolution des sociétés moyen-orientale et tunisienne vis-à-vis du voile féminin et du risque de corruption morale dépassera largement les prévisions des théoriciens et théoriciennes de la libération féminine. La grande ville coloniale est un espace de mixité obligatoire. Les transports publics, qui accompagnent l'expansion géographique, les jardins publics et les promenades sont des lieux de rencontre et de mélange entre sexes et communautés. Les chansons égyptiennes des années 20, les *taqtûqa*-s, dénoncent les faux-dévots qui tentent de séduire les femmes dans l'omnibus, les bonimenteurs qui traînent sur la grande place 'Ataba, au croisement de la ville coloniale et de la ville indigène. Chansonniers et comiques de l'entre-deux-guerres brocardent

la neutralisation du désir passe par une allégorie de sexualité. Pour lui, « Tous les Français sont attachés à la danse, c'est une sorte d'exercice de style (*'iyâqa*) et d'élégance (*shalbana*) puisqu'on ne saurait y craindre la débauche (*fisq*). C'est ainsi qu'elle demeure toujours dans les limites de la décence, au contraire des danses d'Égypte qui sont du ressort des femmes puisqu'elles ne visent qu'à exciter les sens. A Paris, la danse est une sorte de sautellement ordonné qui ne dégage aucunement le parfum de la licence », *Takhlîṣ al-Ibrîz*, Beyrouth/Le Caire, Dâr Ibn Zaydûn, p. 139.

725. La confusion est due au fait qu'elle porte un ample vêtement noir de musulmane mais a le visage dévoilé. La remarque implique cependant que les Chrétiennes cairottes des années 20 ne sont plus voilées.

726. Nabawiyya Mûsâ, *op. cit.* p. 81.

l'évolution des mœurs et dénoncent le dévergondage des femmes modernes dans leurs œuvres enregistrées sur disque 78 tours : ainsi Rashîd Qasānî en Algérie, 'Umar al-Zi'innî au Liban ou les chansons de Şâlih 'Abd al-Hayy en Egypte⁷²⁷. Les femmes se débarrassent de leur voile pour aller chez le coiffeur, chez le photographe, alors qu'elles le portent dans la rue. L'aristocratique Hudâ Sha'râwî, présidente de l'Union des Femmes Égyptiennes et modèle d'imitation pour les femmes de la classe supérieure de Tunis à Bagdad, se dévoile définitivement en gare du Caire, du retour de Rome où elle représentait son pays au Congrès Féministe Mondial de 1923.

Mais bien avant cela, les artistes obtiennent de paraître « en cheveux » sur les planches des théâtres. Alors que jusqu'à la Grande Guerre toutes les comédiennes du théâtre arabe naissant étaient des chrétiennes de la Grande-Syrie (les coptes étaient trop prudes) ou des juives, la chanteuse égyptienne Munîra al-Mahdiyya (v. 1884-1965) fait sensation en étant la première musulmane à monter sur les planches au lendemain de la Grande-Guerre. Les métiers de la musique gagnent une respectabilité auparavant réservée aux seuls interprètes masculins d'exception. La célèbre cantatrice Umm Kulthûm (v. 1900-1975) fera figure en Egypte comme dans toute le monde arabe d'incarnation même de la modernité islamique dans son apparence comme dans son action : fervente croyante, elle chante l'amour, profane ou divin, devant un public mixte, dévoilée, parvenant enfin à dissocier art, plaisir, musique, féminité et indécence ou corruption morale. On ne saurait sous-estimer l'influence de l'industrie du spectacle égyptienne au cours du XXe siècle dans la diffusion d'un modèle féminin prestigieux, légitimant au yeux des élites puis des classes moyennes le dévoilement.

L'apparence féminine, le port du voile, du turban, d'un chapeau est aussi affaire de classe ; l'appartenance ou l'aspiration à l'élite, commune dans la classe moyenne, commande l'adoption de ses mœurs vestimentaires. Partout les élites donnent l'exemple, alors que le courant anti-*sufûr* se heurte dans le cours des années vingt à une évolution qui le dépasse. C. Mayeur-Jaouen, étudiant la revue néo-salafite *al-Fath*, éditée au Caire par un Syrien entre 1926 et 1949, montre que cet organe, qui est le premier à se faire le porte parole de l'opposition au *sufûr* devant une audience importante, sera obligé de modifier ses positions. Dans les années 1920, *al-Fath* dénonce une émancipation qui n'est qu'imitation de l'Occidentale, corruption, et risque d'adultère : « La femme émancipée, c'est celle qui remet en cause les liens de filiation et les certitudes d'une société patrilinéaire »⁷²⁸. Les chanteuses populaires elles-mêmes participent souvent à la dénonciation des jeunes filles délurées, tout en en fournissant un exemple performatif sur scène, et ridiculisent le travail des femmes, les appelant à demeurer à la maison, alors qu'elle gagnent leur vie en se produisant sur les planches...⁷²⁹ Mais c'est là un combat d'arrière garde, et les femmes se voilant la face sont minoritaires au Caire en 1929, reconnaît le journal. Damas, la Palestine, et même l'Afghanistan où la reine *Thurayyâ* se dévoile deviennent des terres où gagne le *sufûr*. En Palestine, c'est le mauvais exemple des Turques qui est condamné. La ville coloniale en tant qu'espace de danger moral n'est sans doute pas seulement une hyperbole de l'historiographie nationaliste, qui aime exagérer le danger que font courir les soldats étrangers ivres importunant les femmes honnêtes et les prostituées au coin des quartiers réservés répandant la corruption.

Il est notable que la défense de la vertu publique se fait autant au nom d'une identité « orientale », incluant ainsi les Chrétiens du Moyen-Orient, qu'au nom de la religion musulmane. La hantise de l'adultère pousse *al-Fath* à s'opposer à l'accès des femmes à l'enseignement supérieur, alors que leur accession à l'éducation secondaire est désormais un acquis. Dans les années 30, la revue se résigne à la disparition du voile de visage et au recul de la ségrégation des sexes, comprenant sans doute la

727. Voir F. Lagrange, 2001, pp. 257-300.

728. Catherine Mayeur-Jaouen, *op. cit.*

729. Voir F. Lagrange, 2007.

contradiction que voient les intellectuels de la première partie du XXe siècle entre maintien de l'homosocialité et accession à une modernité à même d'obtenir la libération nationale.

Les revues populaires consacrent la présence féminine dans l'espace public. En Egypte, dont la presse magazine est vendue partout dans le monde arabe jusqu'aux années 1950, une double image est proposée dans l'illustration : la femme en temps que corps désirable, et la femme en tant que mère potentielle des constructeurs de la Nation. La femme est consommée sous ces deux modes, en dialogue l'un avec l'autre. Le cinéma expose également ce même modèle féminin duel et vise à juxtaposer et réconcilier corps éroticisé et statut social d'épouse et mère, ainsi que l'analyse L. Ryzova⁷³⁰ à partir de couvertures de magazines et de films populaires des années 1930 à 1950. La présence de sous-vêtements affriolants et de « voiles islamiques » côte-à-côte dans les vitrines, si courante dans les centre-villes des métropoles du monde arabe actuel, exemplifie comme elle le souligne cette conciliation entre érotisme, conjugalité et signe extérieur de moralité.

La plupart des illustrés égyptiens des années 20 ne présentaient pas encore d'images de femmes musulmanes, et préfèrent des photographies de stars européennes ou américaines illustrant un modèle de raffinement ; seules les revues spécialisées dans la chanson ou le théâtre publient quelques photographies de femmes généralement en marge de la société conservatrice. Par contre, les femmes habillées de la *milâya laff* (voile de coton noir) traditionnelle des femmes du peuple (la *habara* de soie noire des bourgeoises a déjà disparu) n'apparaissent que dans les sections de fait divers, contribuant ainsi que l'analyse L. Ryzova à « criminaliser » les femmes incapables d'arborer les « signes diacritiques » de la modernité⁷³¹.

A partir des années 30 et surtout dans les années 40, les Egyptiennes sont bien plus nombreuses dans les magazines, toujours dévoilées, en même temps que font surface les premières revues érotiques destinées aux jeunes célibataires, comme *Al-Riyâda al-badaniyya*. Alors même que le débat sur l'émancipation féminine se déroule parmi les intellectuels, ces magazines illustrés produisent la femme en tant que corps offert, en tant que créature sexuée, désirante et désirée. Le corps féminin menaçant par son désir est un topos ancien, mais le danger représenté par l'érotisme féminin est désormais limité par l'exaltation de la « tradition » et la résolution du désir dans le mariage monogame. Entre 1946 et 1955, le caricaturiste Rakhâ illustre à de nombreuses occasions la page de garde du magazine *Akhir Sâ'a* avec son personnage favori : la *bint el-balad* (la fille d'ici), plantureuse citadine des quartiers populaires, aux formes suggestives, laissant toujours deviner sa beauté à travers sa *milâya*, le jasmin dans ses cheveux, ses anneaux aux chevilles, et un voile translucide (n'existant plus qu'à l'état de vestige dans les années 50). Ses poses sont évocatrices des pin-ups américaines, mais elle se pose en image à la fois érotique et nationaliste. Elle sait comment gérer sa présence dans l'espace public : elle est courtisée en permanence par les jeunes hommes qui lui lancent des compliments flatteurs, et sait comment y répondre sans jamais risquer de perdre sa réputation.

La gestion des remarques masculines dans la rue est aussi un apprentissage de la mixité, pour les deux sexes. Les visiteuses occidentales dans les Etats musulmans contemporains savent que les sollicitations de la rue sont nombreuses ; elles correspondent à une représentation de la femme

730. Lucy Ryzova, "I am a whore but I'll be a good mother, On the Production and Consumption of the Female Body in Modern Egypt", *Arab Studies Journal*, fall 2004/Spring 2005, pp. 81-122.

731. Le cinéma égyptien a connu à partir de 1947 un code de représentation comparable au Hayes Code américain, selon lequel la représentation des quartiers populaires doit être limitée et les femmes vêtues du costume traditionnel et du voile évitées. De fait, les femmes en *milâya* sont toujours des personnages secondaires et n'ont jamais de voile de type *burqu'* ou *bêsha* dans les films, sinon les deux malfaisantes criminelles Râya et Sîkîna dans le film éponyme de Şalâh Abû Sayf, 1953. La censure sur les scènes d'amour et la représentation du corps féminin se fait plus brutale à partir de 1972. Sur la censure cinématographique, voir Samir Farid, "La censure mode d'emploi", *Egypte 100 ans de cinéma*, éd. M. Wassef, Paris, Plume/IMA, 1995, pp. 102-117.

occidentale véhiculée par l'imagerie érotique, et résultent aussi de l'inobservance des codes vestimentaires et comportementaux qui ont historiquement légitimé l'arrivée des femmes visibles dans la rue. Mais la femme musulmane dans l'espace public doit aussi apprendre à répondre au désir masculin, à se laisser flatter, tant cette flatterie est aussi un code de virilité populaire, un vestige de l'homosocialité qui salue avec goguenardise la présence de la femme dans un lieu dont elle était auparavant exclue en tant qu'être désirable et désirant, où elle ne pouvait pénétrer qu'en emportant avec elle son *hijâb* au sens classique, c'est-à-dire sa séparation et son absence au regard.

L. Ryzova⁷³² souligne à juste titre le lien entre la *bint al-balad* de la caricature des années 1940 et le code vestimentaire adopté par les jeunes musulmanes au Maghreb et au Moyen Orient : la première est consommée comme un corps suggérant une sexualité féminine agressive, mais contenue par des codes extérieurs de pudeur : la *milaya* et le voile de visage, purement allégorique alors qu'il n'existe plus. La jeune fille actuelle, de Casablanca à Damas, suit un code qui paraît incompréhensible à l'observateur extérieur : pantalon serré, maquillage parfois outrancier, mais bras et chevilles dissimulés et cheveux recouvert par un « foulard islamique » laissant apparaître l'ovale du visage. La jeune fille peut alors se parer du titre de *muḥajjaba* (voilée, dissimulée) et ainsi munie de ce symbolique certificat de morale, peut prendre des libertés (fréquentation d'un *boy friend*, promenades au soir, fréquentation des cafés, présence massive dans l'enseignement supérieur) que les jeunes filles en cheveux des années 1940 à 1980 n'auraient jamais imaginé s'octroyer, sinon une élite politisée ou appartenant aux classes dominantes.

Le travail d'hétérosocialisation des sociétés n'est évidemment pas comparable dans toutes les sociétés musulmanes contemporaines, et il ne fait pas de sens de placer sur le même plan Iran, Turquie, Egypte ou Arabie Saoudite. La participation des femmes à la vie publique iranienne n'a pas été interrompue par l'avènement de la République Islamique, mais un imaginaire pré-moderne exacerbé, où la vision du corps féminin représente un danger pour la moralité publique, est venu se superposer à une participation des femmes à la vie publique sans remplacer l'idéologie émancipatrice précédente. Le topos de l'angoisse sexuelle n'a pu faire revenir les femmes au foyer, et s'est contenté d'imposer un voile symbolique qui ne représente plus, pour beaucoup, qu'une contrainte et non une adhésion identitaire. Dans les pays du Golfe persique, quand bien même les droits politiques des femmes sont limités dans plusieurs Etats (Kuwait, Arabie Saoudite), la processus d'accession à l'espace public se fait graduellement, sans être accompagné de visibilité ; du reste, il ne ferait pas de sens dans ces sociétés de dissocier l'imposition du voile féminin à l'obligation sociale pour les hommes du Golfe de porter eux aussi un costume distinct de celui des étrangers et signifiant ostensiblement leur identité. Alors que les étrangers sont majoritaires dans nombres de pays du Golfe, c'est aussi un procédé de distinction permettant de signifier un statut privilégié et un rang social.

Le cas le plus intéressant est celui de sociétés comme l'Egypte, le Liban, la Syrie ou la Palestine, où la vague de dévoilement des années 1930 semble arrêtée, contredite par le « revoilement » entamé à la fin des années 1970. Il serait sans doute très partiel de ne percevoir là qu'un mouvement de libération de la femme illustré par le dévoilement et freiné par la vague de l'islam politique et se soldant par une régression dont le présent serait l'illustration⁷³³. Cette analyse, courante, n'est pas fautive ; mais elle est incomplète et empêche de percevoir des évolutions majeures. Le *hijâb* contemporain, fût-il paré du nom de *hijâb shar'î*, n'est plus qu'un symbole, un rappel formel du sens originel du terme. Il n'est plus une séparation, une dissimulation de la présence féminine, mais au contraire la clé de la

732. Ryzova, 2005, *op.cit.*

733. Voir Sherifa Zuhur, *Revealing Reveiling, Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*, Albany, State University of New York Press, 1992 ; Hamideh Sedghi, *Women and Politics in Iran: Veiling, Unveiling and Reveiling*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

mixité pour un ensemble de catégories sociales qui en étaient auparavant privées. Cependant, il ne fait guère de doute qu'il ne peut être que très légitimement vécu comme une régression par les femmes ayant connu l'ère précédente, la « parenthèse libérale » vécue au Moyen-Orient, en Iran, et au Maghreb (dans une moindre mesure) entre les années 1930 et les années 1980, et qui semblait alors une « modernisation » irréversible.

Le roman de l'Égyptien Şun'allâh Ibrâhîm *Les années de Zeth*⁷³⁴ montre comment une femme de la classe moyenne est amenée à adopter le foulard au début des années 1990 en cédant à la pression de ses camarades de travail dans une société rongée par la médiocrité et le discours islamiste. Il est tout à fait exact, d'autre part, que le sujet est peu susceptible de choisir de porter ou non ce foulard, dans un contexte de pression intense s'exerçant au cœur de l'institution scolaire, dans les quartiers populaires, et qu'en dehors des voisinages bourgeois où les jeunes filles en cheveux abondent, le port en est devenu au début du XXI^e siècle quasiment universel. Des personnalités médiatiques se fondent en exemples supposés prestigieux du revoilement, tout comme des décennies plus tôt les actrices se montraient en cheveux devant la caméra : actrices, danseuses, journalistes exhibent complaisamment leur foulard sous un lourd maquillage, offrant un contre-modèle aux héroïnes des années 1940-1970, qui visaient à inscrire la femme musulmane dans une universalité féministe, ainsi l'icône moderniste l'actrice Fâtîm Ĥamâma (née 1931). Mais le foulard ne fonctionne pas comme dissimulation du désir : tout au plus en est-il un alibi. Encore faut-il distinguer entre les multiples sens que peut revêtir le foulard dans des États où il est pourchassé par l'État (Tunisie), où la dimension sexuelle s'efface devant l'acte politique, dans les pays occidentaux (revendication identitaire, achat de liberté, ou conformité aux usages nouveaux des pays d'origine ou d'origine des parents), et dans les pays où il est encouragé ou imposé par l'État. Soustraction théorique au désir masculin, il peut n'être que dîme versée à une idéologie dominante.

L'invention de l'homosexuel

Au cœur du XIX^e siècle, le voyageur suisse Burckhardt (m. 1817) affirmait que la grande mosquée de La Mecque même était

« le théâtre d'actes indécents et criminels à un degré indéfinissable. Non seulement ces actes ne sont pas punis, mais ils sont ouvertement commis. J'ai souvent été choqué par ces spectacles terribles, qui ne provoquent que le rire ou une légère révolusion chez les témoins »⁷³⁵.

Le Marquis de Boissy (m. 1866), nommé Pair de France sous Louis Philippe, se plaignait, suite à l'occupation d'Alger, de la diffusion des « moeurs arabes » parmi les régiments. Tandis que la plupart des orientalistes préféreraient tenir un silence pesant sur les pratiques homoérotiques, pour mieux défendre l'objet de leur passion, Richard Burton (m. 1890), le traducteur anglais des *Mille et une nuits*, décidait quant à lui d'inclure (voire accentuer) toute la dimension homoérotique des contes. Il développe dans son essai terminal à la fin des *Nuits* l'idée d'une « zone sotadique » : il existerait une région où l'homosexualité

« est populaire et endémique, considérée au pire comme une simple pécadille, alors que les races au Sud et au Nord de cette limite [...] ne la pratiquent que sporadiquement, dans l'opprobre de leurs concitoyens qui, de façon générale, sont incapables de pratiquer cette opération et la considèrent avec le dégoût le plus extrême »⁷³⁶.

734. Şun'allâh Ibrâhîm, *Dhât*, Le Caire, Dâr al-Mustaqbal al-'Arabî, 1993, trad. française par R. Jacquemond, *Les années de Zeth*, Paris, Actes Sud, 1993.

735. Cité par R. Bleys, *op. cit.* p. 112.

736. R. Bleys, *op. cit.* p. 217 et sqq.

Le concept se prétend géographique et climatique, mais adhère implicitement à une théorie de l'homosexualité comme liée à une anomalie de la constitution nerveuse, courante en son temps. Il se défend d'une définition raciale mais présente les Turcs comme «une race de pédérastes-nés»⁷³⁷. Les rapports de Burton avec l'anthropologie naissante furent difficile et il fut souvent considéré comme un voyeur dans l'Angleterre victorienne, mais ses théories et sa vision d'un Orient lascif naturellement adonné à l'inversion participa à former une opinion commune occidentale sur la sexualité du monde musulman, permettant opportunément de rejeter vers l'Autre une homosexualité disposant déjà de sa propre sous-culture dans les villes européennes, tout en constituant «l'Orient» comme un Pays de Cocagne vers lequel se tendra le désir homosexuel européen.

La spécificité homoérotique du monde musulman perçue par les Européens est connue des élites locales par diverses voies : les voyageurs musulmans en Occident, le discours tenu par les premiers touristes, par les conseillers militaires ou médicaux, par les traductions, et cette image reflétée provoque un malaise dès le XIXe siècle. Au Moyen-Orient, Les Européens présentent l'homosexualité comme «le vice turc», comme une pratique aristocratique décadente présente au sommet de l'Etat, usant de la rumeur comme d'une arme de déconsidération⁷³⁸ pour servir les ambitions coloniales naissantes. Ce topos du «vice turc» œuvrera, consciemment ou inconsciemment, à dissocier la population arabophone de pratiques corruptrices «externes», et aidera le nationalisme arabe naissant à rejeter des pratiques et représentations en réalité partagées par tous, en en faisant un vice importé par les Ottomans. Dans la nouvelle vision nationaliste qui se profile au tournant du XXe siècle, la masse inéduquée et l'aristocratie ottomane partagent les mêmes corruptions, tandis que les valeurs de rigueur morale et d'hygiène sont celles de la classe moyenne naissante, celle des *effendis*, en passe de devenir la nouvelle référence. En Egypte, l'une des premières mesures de l'Etat pour assurer une réorientation du désir consistera à surveiller les pratiques homosexuelles dans l'armée et à interdire les «excès» de la culture populaire, visibles par exemple lors des grands *mawlid*-s, dont celui de Tantâ, ou dans le théâtre d'ombre, jusqu'à ce que l'idée d'une anomalie du désir homoérotique ne soit plus seulement un discours officiel mais une conviction populaire profonde. Le discours médical réoriente le désir vers la femme (ainsi le *Kunûz al-şihha* de Clot Bey), installe le lieu de la sexualité dans le mariage ; les puissances coloniales pressent les autorités khédiviales et la police d'interdire les exhibitions indécentes et de sauvegarder la moralité publique. Pour les autorités coloniales britanniques, les pratiques homosexuelles sont aussi une marque d'altérité qui prouve l'infériorité morale et par là politique des Egyptiens, et justifient leur projet civilisateur.

Le discours nationaliste local, depuis le premier tiers du vingtième siècle, tout comme le discours islamiste moderne qui prend le relais dans le dernier tiers du siècle, présentent la norme hétérosexuelle et la prohibition de l'homosexualité comme des données éternelles et identitaires caractérisant le «peuple», exempt de souillure, résistant à la contamination des peuples voisins (Perses, Arabes, Turcs, selon la perspective dans laquelle on se place) puis par l'Occident. La volonté de faire coïncider la réalité sociale avec un «idéal moral coranique», par la force persuasive du discours homélitique et la puissance coercitive de l'Etat, est un phénomène récent, qui n'a pas plus d'un siècle. Mais il importe de saisir que cette fermeture pudibonde est inséparable de la spectaculaire amélioration de la condition féminine dans les sociétés musulmanes sur un siècle, à la légitimation de leur «nouvelle place» par le discours religieux autorisé, et qu'elle doit tout autant à l'islam proprement dit qu'aux idéologies nationalistes et à un jeu de miroirs que se livrent Europe et monde

737. Richard F. Burton, *The Sotadic Zone*, cité par Bleys, *op. cit.* p. 218.

738. Dunne, 1996, pp. 121-123, sur les médecins européens mentionnant les supposées pratiques sodomites de Muḥammad 'Alī, 'Abbās Pacha et Ibrāhīm Pacha. Alors que les médecins locaux ne font aucune remarque à leurs patients de la cause évidemment vénérienne de certaines affections anales, les Européens en font leurs choux gras.

musulman.

Afsaneh Najmabadi analyse les regards croisés qui s'installent entre le XIXe et le XXe siècle entre Iran et Europe. Exaspérés par leur connaissance des écrits des voyageurs européens, comme par exemple James Morier, auteur des *Adventures of Hajji Baba of Ispahan in England*, ouvrage dans lequel un Persan fictif exprime sa conception des rapports entre sexes et du désir homoérotique, les voyageurs iraniens dénoncent en retour la corruption morale des Européens qui condamnent l'homoérotisme iranien, mais ont des maisons de tolérance où se vendent des jeunes garçons, ou racontent avoir reçu les propositions indécentes de plusieurs Anglais⁷³⁹. Ainsi,

«La colère ressentie envers la lecture européenne des usages sociaux et sexuels des Iraniens commença à reconfigurer les structures du désir, en introduisant une démarcation entre homosocialité et homosexualité. Les Iraniens se trouvèrent obligés «d'expliquer» aux visiteurs européens que certaines des pratiques qu'ils lisaient comme de l'homosexualité, comme le fait pour les hommes de marcher main dans la main, s'embrasser en public, n'était pas cela. Les Européens, faisant une mauvaise lecture, confondaient homosocialité et homosexualité. Désavouer l'homosexualité et l'expulser au-dehors de l'homosocialité — un travail culturel qui se poursuit jusque dans le présent — mit en mouvement deux dynamiques apparemment contradictoires. D'une part, cela marqua l'homosocialité comme vide de sexualité, rendant l'homosexualité de ce fait «apatride», menacée car niée. Mais en même temps, en insistant sur cette exclusion, cela offrit à l'homosexualité un foyer homosocial où elle pouvait se masquer [...] Donner un nom par le biais de la négation et de la condamnation fut en même temps productif : “ce que vous voyez n'est pas ce que vous nommez et catégorisez” produit un “ce” comme une forme de désir distinct»⁷⁴⁰.

En complément de l'ouverture de la société à la femme, l'autre enjeu de la modernité islamique sera donc la création d'un personnage auparavant impensable : l'homosexuel, lui-même création de la modernité européenne.

Avec l'avènement du XXe siècle, alors que certains Etats commencent à réguler les excès trop visibles des pratiques homosexuelles, les élites arabes, turques, persanes vont commencer à recouvrir d'un voile de déni la culture homoérotique exprimée notamment par la littérature. Mis en évidence dans le cadre iranien par P. Sprachman⁷⁴¹, cette entreprise a été étudiée dans le domaine arabe par K. El-Rouayheb⁷⁴². Ainsi qu'il le résume, le concept moderne d'homosexualité élude des différences qui paraissent essentielles dans les sociétés musulmanes avant le XXe siècle : entre partenaire actif et passif ; entre amour passionné et chaste et désir charnel ; entre actes permis et actes illicites. La question du licite et de l'illicite occupe les juristes, la question de la nature socialement discriminante de tel ou tel acte se pose aux jouisseurs et aux transgresseurs. Mais l'idée que tous ces actes, désirs et appréciations esthétiques soient subsumés en une même catégorie, que l'amour de la beauté indépendamment du genre de l'être admiré soit contre-nature, voilà qui est étranger aux représentations classiques. Naturellement, c'est au sein des élites aspirant à la modernité occidentale que le sentiment d'une anomalie du désir homosexuel sera la plus précoce ; c'est ce qui explique, par ailleurs, la nature fondamentalement «prolétaire» de l'imagerie homoérotique occidentale sur le monde musulman : l'objet du désir est essentiellement le travailleur, le paysan, le «garçon simple», pansexuel et actif, insouillé par une culture moderne qui, lui «révélant» son «homosexualité», rendrait l'acte impossible.

739. Mirza Fattah Khan Garmrudi, qui voyage en Europe en 1838, et Ibrahim Sahhafbashi, qui visite Londres en 1897, cités par Najmabadi, 2005, p. 37.

740. Najmabadi, 2005, p. 38.

741. Paul Sprachman, 1995, pp. xxix-xxxix.

742. Khaled El-Rouayheb, 2005, pp. 153-161.

Les cultures pré-modernes supposent que les jeunes gens avant l'âge du mariage sont disposés à rechercher une satisfaction physique et que le trouver sans des pratiques homosexuelles est moins perturbant que le risque de confusion lignagière auquel expose une adultère.

Ainsi que le souligne El-Rouayheb, il n'existe pas dans l'Islam classique une « théorie » qui condamnerait l'homosexualité et une « pratique » qui la tolérerait, mais une multitude d'idéaux, ou de scripts, qui ne peuvent adéquatement être décrits par des notions telles que tolérance et intolérance, ou idéal contre pratique. Le XXe siècle sera l'ère du passé camouflé. Alors que des oeuvres au contenu homoérotique sont encore publiées dans ses deux premières décennies⁷⁴³, Jurjî Zaydân condamne la thématique homoérotique en poésie dans son adaptation de la *Geschichte der arabischen Literatur* de C. Brockelmann, suivi par les manuels de littérature d'Aḥmad Amîn et de celui de Buṭrus al-Bustânî *Udabâ' al-'Arab* (1930)⁷⁴⁴. Ce dernier, dans son manuel couramment utilisé encore de nos jours dans les universités, estime qu'il ne peut y avoir que dépravation et faillite morale dans ce thème. Les mœurs d'Abû Nuwâs apparaissent dans sa poésie, pour l'anthologue moderne, comme symptomatique de sa corruption (*fasâd*), terme ancien, mais surtout de sa pathologie (*marad*), une catégorisation encore impensable quelques décennies plus tôt⁷⁴⁵. Bustâni signale par ailleurs au détour d'une ligne que le gouvernement égyptien a interdit en 1924 la publication de la collection d'anecdotes consacrées au poète Abû Nuwâs par son biographe Ibn Manzûr (m. 1312) en raison de l'indécence préjudiciable à la morale publique qu'elle contient. A la lecture des anthologues modernes, on pourrait ainsi croire que l'homoérotisme n'a été qu'un détail insignifiant de la littérature dans les cultures islamiques. La constitution d'icônes comme Abû Nuwâs en tant qu'exceptions est d'ailleurs une manipulation stupéfiante.

El-Rouayheb estime, sans doute avec raison, que le néologisme arabe *shudhûdh jinsî* (déviationnisme, perversion sexuelle), créé afin de désigner le nouveau concept holistique d'homosexualité, apparaît entre les années 40 et 50. Le vocabulaire de l'arabe moderne contribue à créer un objet inexistant, par le biais de la traduction. L'oblitération du passé homoérotique dans les cultures musulmanes contemporaines, relayé par les médias, a réussi au point que sa présentation comme une corruption occidentale menaçant l'innocence des sociétés islamiques est souvent acceptée sans discussion par le public.

Mais paradoxalement, El-Rouayheb estime, avec d'autres, que la perception polarisée de la pénétration phallique est encore dominante dans la culture populaire orale, le nouveau néologisme étant absent des dialectes arabes. Pour la partie la moins occidentalisée de la population, « avoir un rapport homosexuel en tant que partenaire actif n'est pas compromettant pour la virilité, ni ne révèle une anormalité physique »⁷⁴⁶. La culture prolétarienne et paysanne demeurerait ainsi rétive au concept nouveau et indiscriminé d'homosexualité. Il est inutile de relever toutes les sources modernes qui établissent un constat similaire, en des termes plus ou moins comparables, tant cette conclusion est une banalité du discours contemporain sur l'homosexualité dans le domaine musulman, des homosexuels du monde musulman eux-mêmes, et des gays occidentaux⁷⁴⁷. Il convient néanmoins de

743. El-Rouayheb, *op. cit.* p. 157. signale l'impression au Caire en 1908 d'un classique de la poésie homoérotique du XVe siècle de Shihâb al-Dîn al-Ḥijâzî, *Jannât al-wildân fî l-ḥisân min al-ghilmân*, œuvre commentée par F. Rosenthal, "Male and Female, described and compared", *Homoeotericism in Classical Arabic Literature*, éd. J.W. Wright, E.K. Rowson, New York, Columbia university Press, 1997.

744. El-Rouayheb attribue par erreur l'ouvrage à Buṭrus b. Bûlus al-Bustânî (1819-1883), la grande figure de la Nahḍa alors qu'il s'agit de Buṭrus b. Sulaymân al-Bustânî (1893-1969)

745. Buṭrus al-Bustânî, *Udabâ' al-'Arab*, Beyrouth, Dâr Mârûn 'Abbûd, 1979, II, p. 75.

746. El-Rouayheb, *op. cit.* p. 161.

747. Voir par exemple la sérieuse enquête de Brian Whitaker, 2006.

la nuancer. Il est vrai que le vocabulaire sexuel des dialectes comporte des termes qui stigmatisent l'homme recherchant des partenaires afin d'être pénétré, et ne conçoivent pas à priori un échange des rôles ou une sexualité autre que pénétrative⁷⁴⁸. On demeure là dans une définition classique, déterminée par les actes et les rôles, et non les tendances ou le genre du partenaire. Mais pour admettre cette thèse d'une « normalité » non stigmatisante pour le partenaire actif dans les milieux populaires, il faut alors ajouter d'une part un critère d'âge, et d'autre part le caractère exceptionnel du rapport. Enfin, la prostitution masculine doit être prise en considération : l'argent est un puissant solvant des inhibitions et des identités sexuelles (avec une différence majeure au regard du schéma pré-moderne : c'est désormais le partenaire actif qui se fait payer, et non le contraire). Ce qui s'accepte d'un adolescent ou d'un jeune homme non marié ne fait plus sens pour un adulte père de famille ; d'autre part, le rapport occasionnel n'est pas du même type que la recherche active de partenaires. Quand bien même le vocabulaire dialectal ne connaît pas de terme englobant pour désigner l'homosexuel, il existe une nette conscience de la proximité, du lien qui unit l'homme qui recherche des partenaires mâles actifs et celui qui recherche des partenaires mâles passifs, et de la malléabilité de la frontière qui les sépare. Les dialectes inventent bien *aussi* des termes pour désigner le partenaire actif⁷⁴⁹ ; or, toute catégorisation discursive implique le sentiment d'une particularité, d'une sortie de la stricte normalité.

En 2002, le politologue et historien Joseph Massad, enseignant à Columbia University, fait paraître un article d'une grande violence et d'une certaine pertinence, "Re-Orienting Desire : The Gay International and the Arab World"⁷⁵⁰, dans lequel il s'attaque à ce qu'il perçoit comme « l'ethnocentrisme missionnaire » du mouvement gay américain et européen, qui plaquerait maladroitement ses conceptions et son agenda sur les pratiques homo-sexuelles dans les pays arabes et ne parviendrait qu'à « hystériser le conservatisme islamique » en mettant en lumière des pratiques qui vivaient plus sereinement dans l'ombre. La discussion de cet article à la fois marquant et contestable, qui prend en compte la recherche en *Gender Studies* jusqu'à la date de sa parution, est un moyen efficace de faire le point sur la place de l'homosexualité dans les sociétés musulmanes contemporaines, en gardant néanmoins à l'esprit qu'il ne traite que de l'aire arabophone.

Traçant un parallèle entre le féminisme « blanc et occidental » qui pensait « universaliser ses enjeux en imposant son féminisme colonial aux mouvements féministes dans le monde non-occidental » et des organisations de défense de droits des homosexuels « dominées par des hommes blancs occidentaux », Massad estime qu'une vision néo-orientaliste caractérise l'attitude de « l'Internationale Gay », terme fourre-tout sous lequel il désigne précisément L'*International Lesbian and Gay Association* (ILGA, fondée en 1978) et l'*International Gay and Lesbian Human Rights Commission* (IGLHRC, fondée en

748. Ainsi *zâmil* en marocain, qui réfère étymologiquement à la monture, la bête de somme qui transporte les charges ; *ħassâs* en algérien, soit « sensible ». En Tunisie, le terme insultant *mîbîn* est clairement une évolution de l'arabe classique *ma'bîn*, le sodomite passif affecté par l'*ubna*. En Egypte, le terme *khawal* désigne l'homosexuel passif, et réfère bien entendu à l'institution disparue des danseurs mâles. Au Liban, l'énigmatique terme *tubjî* désigne étymologiquement le canonnier, ce qui laisserait supposer un partenaire actif, or, le terme désigne en priorité le passif. Dans les pays de l'est du Golfe, c'est l'ancien terme *khanîth* qui désigne désormais l'homosexuel stigmatisé.

749. A titre d'exemple le *taffâr* tunisien (litt. le « bondissant », le verbe s'appliquant aux soubresauts du cheval), le *sagîr* soudanais (litt. *ṣagîr* < *ṣaqr*, faucon) ou le *barghal* égyptien. La présence d'un « argot homosexuel » propre au Caire, dans lequel il existe précisément un terme désignant la communauté des homosexuels actifs comme passifs (*kawanîn*) illustre cette conscience ancienne d'une appartenance communautaire. Mais détail capital, le terme même n'est connu (ou plutôt n'était connu) que par les hommes concernés. Voir à ce sujet E.K. Rowson, "sîm", EI2 ; "Cant and argot in Cairo colloquial Arabic", *Newsletter of the American Research Center in Egypt (ARCE)* 122 (summer 1983), pp. 13-24 ; 'Alî 'Îsâ, 1988, *op. cit.*

750. *Public Culture* (14.2).

1991), mais plus généralement tout discours universitaire, journalistique ou militant émanant d'homosexuels non-arabes et portant sur le monde arabo-musulman.

Les «supporters» de cette Internationale auraient fourni deux types de discours : une littérature académique décrivant et expliquant «l'homosexualité» (guillemets de l'auteur) dans les mondes arabe et musulman, ainsi que des récits journalistiques rapportant le quotidien des «gays» (idem) dans cette partie du monde, essentiellement destinés à informer les touristes sexuels gays (sans guillemets) sur la région. Un même agenda caractériserait les deux discours : libérer les «gays et lesbiennes» (idem) arabes et musulmans de l'oppression supposée dans laquelle ils vivent et les transformer de pratiquants de rapports entre personnes de même sexe en sujets s'identifiant comme homosexuels et gays.

La thèse de Massad est que c'est ce discours de l'Internationale Gay qui *produit* des homosexuels, des gays et des lesbiennes là où ils n'existent pas, et réprime parallèlement des désirs et pratiques entre personnes de même sexe qui se refusent à être assimilés dans cette épistémologie sexuelle, présentée comme un aboutissement nécessaire en supposant préalablement que ces catégories sont universelles. L'auteur, examinant en premier lieu les écrits de chercheurs sur le monde arabo-musulman, depuis Boswell⁷⁵¹, stigmatise le discours essentialiste, soit l'hypothèse romantique selon laquelle «la plupart des sociétés [musulmanes] ont traité l'homosexualité avec indifférence, sinon admiration» (Boswell), soit celle selon laquelle «la catégorie homosexualité a toujours été absente du monde musulman» et «l'étude des comportements des Musulmans de nos jours peut être vu comme une modification de modes comportementaux anciens, ce qui justifie que l'étude de la sexualité entre hommes dans les sociétés musulmanes devrait partir des textes fondateurs» (Schmitt)⁷⁵². Massad voit dans ces études l'expression d'une méthode orientaliste pour laquelle les Arabes et les musulmans ne peuvent être que l'objet de l'académisme européen et jamais ses sujets ou son public visé. Toute étude qui discerne une hiérarchie sexuelle inégalitaire où la sexualité est déterminée par le genre est vue comme

«une anthropologie qui échoue à problématiser sa propre image mythique et idéaliser [...] et ne peut se résoudre à abandonner l'Occident mythique comme point de référence qu'on continue à utiliser comme principe organisationnel pour tout argumentation».

Massad examine ensuite les effets du projet modernisateur colonial sur la sexualité dans le monde arabe, qui débouche sur l'apparition dans la langue d'une équivalence *jins* / sexe, se substituant à l'ancien sens «genre» et l'imposition d'une norme hétérosexuelle dans l'élite occidentalisée, ou l'Internationale Gay trouve aussi ses informateurs, «minuscule minorité parmi les hommes qui ont des relations sexuelles entre eux et ne s'identifient pas comme gays ou n'expriment pas le besoin d'une politique gay». Cette minorité qui adopte les thèses de ce «discours libérateur» et son épistémologie incite au discours sur la sexualité entre hommes, avec pour seul résultat de provoquer l'hostilité. L'auteur signale l'ambiguïté des représentations du monde arabe dans le discours de l'Internationale Gay (désormais I.G.) :

«Alors que l'Occident pré-moderne attaquait la licence supposée du monde musulman, l'Occident moderne attaque sa supposée répression des libertés sexuelles. Les représentations du monde arabe dans le discours de l'I.G. [...] s'étendent depuis l'horrible jusqu'au splendide, illustré par la disponibilité d'hommes arabes prêts à être partenaires actifs d'une relation anale avec des gays Occidentaux (lire: blancs)».

Le fait que l'I.G. s'appuie sur les mêmes sources que les «intérêts impérialistes américains», qui

751. John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

752. Arno Schmitt, Jehoeda Sofer (éds), *Sexuality and Eroticism among Males in Moslem Societies*, New York, Harrington Park Press, 1992, pp. 169-178.

s'approprient sélectivement ses causes, entache son image de fait. Un retour de manivelle islamiste, d'autant plus virulent que le tourisme sexuel induit une prostitution, prend de l'ampleur.

Massad analyse aussi comme une « chausse-trappe épistémologique gay occidentale » le discours de sociologues du monde arabe, comme le marocain Khaled Duran⁷⁵³ identifiant comme seuls « homosexuels » les partenaires passifs d'un rapport entre hommes, et estimant que les partenaires actifs « n'ont pas d'autres inclinaisons homosexuelles » ou souffrent d'une « homosexualité d'urgence » (substitution?). Le sociologue marocain, cité par Massad, estime que :

« les gays cherchant des partenaires actifs au Maghreb ne réalisent pas que leurs amants locaux sont souvent motivés par une attitude hostile envers eux en tant que citoyens de nations qui furent autrefois les colons dominants. Sodomiser un Occidental procure une sorte de réconfort psychologique pour certains parmi les anciennes "races assujetties" qui peuvent désormais se venger sur leurs oppresseurs ».

Massad estime ici qu'en réduisant le désir de ces Marocains « actifs » dans un contact entre individus de même sexe à des facteurs économiques, anticoloniaux ou de substitution, Duran s'évite de rendre compte des différents fonctionnements de l'épistémologie sexuelle et du désir que ces hommes ressentent et élimine trop facilement le désir de son analyse. En voulant croire que « la plus authentique forme d'homosexualité, ou l'homosexualité génétique [...] est généralement moins commune au sein des peuples de la ceinture "islamique" qu'en Europe », Duran semble imaginer, ainsi que le souligne Massad, que les catégories « gay » et « hétérosexuel » sont transhistoriques.

Or, depuis les années 80, la concomitance de la réislamisation du monde arabe et de l'internationalisation des mouvements gay occidentaux a provoqué dans la presse arabe l'apparition d'un discours sur la « déviance sexuelle » occidentale. Massad cite la polémique survenue en 1996 sur l'usage du terme « *shâdhdh jinsiyyan* » entre l'activiste palestinien-américain Ramzî Zakharia, fondateur de la Gay and Lesbian Arab Society (GLAS) et Jihâd al-Khâzin⁷⁵⁴, éditorialiste du prestigieux journal panarabe *Al-Hayat*, qui défendait dans un éditorial une nécessaire censure étatique contre les programmes audiovisuels exposant les sociétés arabes « aux pires aspects de la dégénérescence ». Zakharia, dans une lettre exceptionnellement publiée par le journal, réagit non pas sur la question de la censure, comme semble lui reprocher Massad, mais sur l'emploi du terme *shâdhdh* pour désigner les homosexuels, dénoncé comme insultant, et demande l'emploi d'un néologisme neutre, *mithliyy*. Tandis que al-Khâzin emprunte directement ses craintes de dégénérescence à la rhétorique du XIXe siècle européen, il ne songe pas un instant à l'existence d'homosexuels dans le monde arabe, puisque, pour Massad, à l'exception d'une frange occidentalisée négligeable, ils n'existent pas : il n'y a que des hommes ayant des rapports sexuels avec d'autres hommes.

La Conférence Internationale sur la Population et le Développement au Caire en 1994, à La Hague en 1999 et la Conférence Mondiale sur les Femmes à Pékin en 1995 auront été d'autres occasions de heurts entre le discours de l'I.G. et des États soucieux de se préserver de revendication ressenties comme une agression occidentale. L'affaire du Queen Boat au Caire en mai 2001 est un cas majeur de cette attitude défiante des États arabes : la police égyptienne lance une descente sur une discothèque connue pour être fréquentée par des homosexuels dans le quartier chic de Zamalek et arrête une cinquantaine d'hommes en relâchant toutes les femmes et étrangers. Ils subissent un « examen médical » (rectal), le parquet les accuse qui d'offense à la religion, qui de débauche publique, ils sont jugés par une cour d'urgence. 29 seront acquittés, les autres condamnés à des peines de prison ferme s'étalant entre un et cinq ans avec travaux forcés, la cour déclarant que les trois religions monothéistes

753. Khalid Duran, "Homosexuality and Islam", *Homosexuality and World Religions*, éd. A. Swidler, Valley Forge (PA), Trinity Press International, 1993.

754. Qui est de confession chrétienne, comme R. Zakharia.

condamnent la déviance et la perversion.

Massad estime que cette descente de police et la publicité donnée au procès venait à la suite d'une visibilité accrue d'une frange «occidentalisée, cairote, d'Égyptiens des classes moyennes et supérieures, s'identifiant comme gays et frayant avec des touristes européens et américains», ainsi que d'une augmentation des rencontres par le biais de l'internet. Pour l'auteur de l'article,

«la police ne cherchait pas [...] à arrêter des hommes ayant des rapports avec des partenaires du même sexe, mais de poursuivre ceux d'entre eux qui s'identifient comme "gays" à un niveau personnel et cherchent à utiliser cette identité en tant qu'identité de groupe à travers des activités sociales et publiques [...] Ce ne sont pas les pratiques homosexuelles qui sont réprimées par la police égyptienne mais bien plutôt l'identification sociopolitique des ces pratiques avec le concept identitaire gay et la publicité que ces hommes s'identifiant comme gays recherchent».

Les arrestations ont généré une campagne de presse condamnant ces «déviations» comme une importation occidentale, des lois criminalisant explicitement les pratiques homosexuelles sont désormais exigées.

L'I.G. et ses activités seraient donc largement responsables de l'intensité de cette campagne répressive. En incitant à la prise de parole sur les homosexuels là où ils n'existaient pas auparavant, «l'Internationale Gay hétérosexualise dans les faits un monde qui se trouve forcé d'adopter une classification binaire occidentale». Rien de libérateur en cela, pour Massad : les hommes qui étaient les partenaires passifs sont contraints de se définir comme homosexuels ou gays, les partenaires actifs sont contraints de limiter leur désir vers un seul objet, masculin ou féminin. Ce n'est ni l'Internationale Gay ni ses supporters parmi la diaspora arabe qui seront les victimes de la répression, mais les hommes qui ne s'identifient pas comme gays et pratiquent une sexualité entre hommes. Le prétendu homosexuel passif que l'Internationale Gay veut défendre contre le dénigrement social se trouvera doublement lésé : d'abord parce que ses désirs sexuels ne seront plus assouvis, car il n'aura plus accès à son objet de désir habituel (des partenaires exclusivement actifs, qui entre temps seront devenus «hétérosexuels»), et il sera de plus la victime d'une persécution légale et policière ainsi que d'une condamnation sociale d'autant plus visible que ses pratiques seront devenues objet d'un discours public qui transforme sa pratique en identité.

«La tâche épistémologique impérialiste de l'Internationale Gay », conclut Massad, «avance à grands pas en rencontrant peu d'opposition de la part de la majorité des êtres sexuels qu'elle s'emploie à libérer, et dont elle détruit, en suivant son cours, les mondes sociaux et sexuels. Elle ne construira pas un planète queer, mais une planète hétérosexuelle».

L'idée défendue par Massad selon laquelle la dénonciation d'une déviance sexuelle *occidentale* que serait l'homosexualité ne commence qu'avec la fin du XXe siècle est sans doute fautive. Afsaneh Najmabadi montre, nous l'avons vu, qu'alors même que le discours colonial flétrissait la corruption de mœurs des Iraniens, ces derniers en ambassade au Royaume-Uni étaient en but à de discrètes propositions de la part d'Anglais et dénonçaient à leur tour la duplicité des accusations européennes de «vice oriental»⁷⁵⁵.

Mais il est des écueils plus importants dans la démonstration de Massad. Certains éléments de sa diatribe répondent avant tout à des enjeux, des luttes de pouvoir et des modes de légitimation du discours propres à la recherche académique américaine : la dénonciation forcée du discours de l'Homme Blanc, par essence impérialiste et/ou néo-colonial, et de l'illégitimité de son discours sur la

755. C'est d'ailleurs une piste de recherche intéressante que cette délégation de la responsabilité du désir illicite. C'est le vice de l'autre qui explique son propre désir, même quand la culture secrète ses propres espaces de transgression...

base de son origine ethnique et de celle de son lectorat supposé est une donnée difficilement transposable en Europe. De même, la condamnation implicite par l'auteur de la constitution d'une communauté gay en tant que « minorité » au même titre que les minorités ethniques formant le tissu social américain, en la rejetant dans ce qu'elle est supposée abhorrer le plus, l'identité majoritaire blanche et anglo-saxonne, avec laquelle elle partage un même regard paternaliste porté sur l'Autre arabo-musulman, est encore un élément de débat essentiellement américain. Ces échos très désagréables dans *notre* cadre épistémologique ne doivent pourtant pas déconsidérer l'ensemble de la démonstration.

Concernant tout d'abord la caractérisation de deux types de discours tenus sur les relations entre personnes de même sexe dans l'aire culturelle arabo-musulmane (l'anglais permet l'économique *same-sex* pour contourner le problématique adjectif "homosexuel", là où le français est contraint à une lourde périphrase), et qui seraient d'une part le discours universitaire et d'autre part le discours de la presse, pareillement critiqués par Massad comme autant de reflets plus ou moins volontaires du même agenda de « l'Internationale Gay », Massad ne semble pas vouloir saisir la profonde césure entre un discours académique nourri de constructionnisme, généralement très prudent dans son emploi du terme homosexualité (y compris au moment de la recherche préalable à la rédaction de son article, plus clairement encore depuis) pour traiter des sociétés prémodernes et non-occidentales, et un discours « généraliste », celui de la presse en particulier, étrangement bloqué dans un essentialisme dépassé et prompt à plaquer des concepts inadaptés. Mais ces concepts inadaptés sont les seuls prismes par lesquels le journaliste ou le touriste tentent de déchiffrer l'ailleurs : ils n'imposent pas leur épistémologie, ils essaient de comprendre. Tandis que les campus américains inventent les *queer studies*, les homosexuels occidentaux en sont encore à négocier leur acceptabilité dans le paysage social. Ils conquièrent une sexualité où les relations de pouvoir ne sont qu'un jeu érotique et non une donnée essentielle du rapport à l'autre. Comment dès lors leur demander de comprendre des sexualités basées sur l'absence de revendication, sur le rapport de pouvoir, le secret, la confusion et la superposition des représentations, sinon en termes de dénonciation de « l'hypocrisie », de suggestion de « libération », de remise en cause de la dichotomie genre du partenaire / rôle actif ou passif, etc. ? Il faut noter à ce propos que l'équation "homosexuel stigmatisé" = "partenaire passif", à la fois affirmée et incompréhensible pour l'homosexuel occidental moderne, n'est une réalité que dans le *discours* arabo-musulman et une attitude face à un horizon d'attente et une image de soi ; la réalité des pratiques entre hommes n'est pas limitée par le discours tenu sur elles.

Enfin, l'écueil principal de l'article est la création fantasmagorique d'une nébuleuse « Internationale Gay », dont le noyau serait formé de deux groupes de pression, à laquelle certains des universitaires cités dans l'article sont supposés appartenir par sympathie, et qui aurait conçu le projet conscient de normaliser à son image les identités sexuelles dans le monde entier. Massad semble prendre la mondialisation et les échanges permanents entre les cultures par le biais des échanges humains (et du contact des corps) pour une machination réfléchie et orchestrée. Il s'agit en réalité d'une évolution commencée dès la fin du XIXe siècle, et qui demeurera irréversible tant que le modèle occidental sera économiquement dominant. Il faudrait tout d'abord distinguer dans la transformation des pratiques homosexuelles en identité diverses conceptions en voie ou non d'être adoptées dans les pays arabo-musulmans. Dans la mesure où l'hétéronormalisation est le fait des Etats modernes eux-mêmes, le discours officiel redéfinit la norme de masculinité comme impliquant un désir exclusif pour la femme. Dès lors, quand bien même des pratiques courantes sont en contradiction avec ce discours, cette création d'une hétérosexualité normative crée *ipso facto* dans le discours (relayé par la presse, et donc connu de la frange alphabétisée de la population) une marge homosexuelle : ceci n'est pas le fait de l'Internationale Gay mais bien des Etats « musulmans » modernes.

Il faut aussi prendre en considération que se nommer implique d'employer une langue. Les catégories

de l'arabe classique sont archaïques, celles de l'arabe moderne ne sont pas dans la langue de l'intime (par définition le dialecte). Il y a un rapport sexualité / langue à étudier : dire la sexualité est complexe en arabe du fait même de la diglossie. Le fait d'employer un terme anglais, comme *gay*, participe d'une recherche de l'euphémisme. Le terme étranger n'est pas stigmatisant. En fait, on pourrait argumenter contre Massad que l'emploi de «gay» n'est pas une catégorisation mais au contraire une astuce discursive permettant d'échapper à des catégories émiques, dialectales ou littérales, senties comme trop dévalorisantes ou inadaptées à la modernité, ou encore médicalisantes, en décalage avec la langue du soi.

Enfin, l'idée que la police égyptienne, et derrière elle l'Etat, «ne cherchent pas à réprimer les pratiques sexuelles entre individus de même sexe mais plutôt l'identification sociopolitique de ces individus avec l'identité gay» est une intuition contestable. C'est l'intention de l'Etat qui demeure en fait obscure : si son but est de combattre la soudaine «visibilité» des «homosexuels» dans l'espace public, alors pourquoi organiser une chasse aux contacts internet, par définition réservés à ceux qui les cherchent et sur lesquels on ne peut tomber par hasard ? L'Etat moderne occidental combat la dissémination du désir sexuel et le parque dans des zones communautaires et des lieux fermés, impliquant une identification identitaire (saunas, bars, sex-clubs, etc.). Les pays arabo-musulmans combattent cette visibilité et ne peuvent admettre la constitution d'une zone communautaire fermée mais visible (par électoralisme, ou recherche de légitimité). Mais ces pays possédaient (comme l'Occident d'avant les années 80) des lieux investis par le désir homosexuels, au vu et au su de tous les hommes ; il s'agissait d'une sorte de «secret masculin» protégé par le silence et la collusion, devenu insupportable du fait du partage de l'espace public avec les femmes, du fait de la publicité du fait homosexuel dans les médias : les femmes sont désormais susceptibles de comprendre ce qu'elles ne voyaient pas. Cette invasion du discours public par l'homosexualité est, comme le voit très justement Massad, la cause première de la guerre déclarée contre cette «zone grise» du désir (cinémas, hammâms, jardins publics, urinoirs, etc.), qui n'est pas comme en Occident «remplacée» par le parcage communautaire. Mais, contrairement à ce qu'il pense, ce n'est pas l'Internationale Gay qui «hétérosexualise un monde forcé d'adopter la binarité occidentale», c'est l'Etat musulman moderne et la dynamique des contacts permanents avec l'Autre depuis deux siècles. Si l'Etat musulman contemporain ne supporte pas la présence d'un espace «gay» au sens moderne du terme, c'est que l'hétéronormalisation de la société est encore un processus en cours. Les Etats musulmans courent encore derrière une morale sexuelle occidentale que l'Occident a dépassé, mais qui fonde leur légitimité. La reconnaissance des pratiques homosexuelles, masculines ou féminines, serait non pas un progrès mais un retour vers l'âge pré-moderne, vers un Islam classique qui est, dans la conception implicite du discours réformiste ou salafiste, une autre *Jâhiliyya*.

A l'aube du XXIe siècle, le monde musulman représente un paradoxe : pour le gay occidental, il s'agit d'un monde dans lequel tout les hommes sont homosexuels, susceptibles d'être partenaires⁷⁵⁶ ; pour le néo-gay du monde musulman, c'est un monde de solitude dans lequel il est le seul homosexuel. D'un côté mythe de la pansexualité, de l'autre mise en avant des «traditions», des tabous, des interdits sociaux et religieux, qui alimentent l'angoisse du sujet. L'accession à l'*underworld* est plus difficile qu'autrefois, et l'Etranger fait parfois figure de pont de passage. L'internet, cependant, révolutionne les sexualités du monde musulman, dans tous les domaines.

756. L'industrie pornographique mise de même sur cette image de l'arabe/musulman pansexuel, aussi bien dans la représentation de l'*indigène* que dans celle du prolétaire communautaire des banlieues issu de l'immigration arabo-musulmane.

3- Discours alternatifs de l'Islam : médecine, littérature savante, expressions populaires

Il est difficile de suivre D. Zeevi quand il affirme, un peu par provocation, qu'il n'existe pas de discours religieux islamique dans l'aire culturelle dont il traite, l'Empire Ottoman avant le XIX^e siècle. La religion étant omniprésente, même si elle n'est pas omnipotente, chaque production culturelle écrite, du manuel de loi à la pornographie la plus franche, suppose l'existence divine et se réfère à sa religion⁷⁵⁷. Ce qu'il faut retenir de cette formulation est, plus précisément, qu'il n'est jamais possible de dissocier de façon tranchée, dans l'Empire ottoman pré-moderne comme dans d'autres aires du monde musulman à d'autres époques, un discours religieux d'un discours laïc ; islam et Islam réfèrent à la loi divine, et toute transgression n'est jamais basée sur une ignorance de la loi mais sur sa subversion consciente, dans des limites tacitement tolérées. Mais la norme divine ou celle que les hommes établissent en son nom n'est aucunement le seul discours *légitime* dans les sociétés musulmanes. Celui de la médecine concurrence celui des théologiens comme parole de savoir et de vérité, tandis que les divers discours littéraires proposent des normes éthiques et esthétiques en décalage avec celle de la théologie, reflètent des normes sociales, et jouent à transgresser les usages ou les interdits du Ciel. Ce sont pourtant parfois les mêmes auteurs qui participent à l'élaboration de tous ces discours : tel légiste, cadi, savant, se fait à ses heures poète licencieux ou érotologue, sans jamais saisir de contradiction entre ces facettes, tant l'homme est pluriel et tant le dire doit se mouler dans des formes obéissant à une attente précise. Il n'y a pas de lutte entre « libéraux » et « conservateurs » dans les cultures médiévales et modernes, et c'est *au sein même* du sujet écrivain ou produisant que se joue cette lutte.

757. Dror Zeevi, *op. cit.* p. 77.

3-1 Médecine et sexualité

Le discours de la médecine islamique médiévale est une adaptation et une conciliation entre différentes autorités de l'antiquité grecque prises comme références ultimes : Aristote, Hippocrate (m. vers 370 av. JC.) et Galien (m. 201). Il reprend la théorie des humeurs devant être équilibrées dans le corps sain, corrélant les quatre éléments et les qualités qui leurs sont associées (chaleur, froideur, humidité et sécheresse), et place au centre du dispositif du désir l'âme désirante (*al-nafs al-shahwâniyya*⁷⁵⁸, *al-mushtahiya*). Aux femmes, les tempéraments associés au froid et à l'humide ; aux hommes la chaleur et la sécheresse. Ibn Sînâ (m. 1037) est la principale figure de la médecine islamique traditionnelle, et son *Canon de la Médecine* un ouvrage de référence jusqu'à l'ère moderne⁷⁵⁹. Les organes féminins y sont représentés comme une image incomplète et tournée vers l'intérieur de l'appareil génital masculin. Les femmes ont ainsi deux testicules (les ovaires), réceptacles de liquide séminal, indispensable à la génération. Tandis que la physiologie aristotélécienne soutient que c'est le sang menstruel qui est fécondé par la semence de l'homme, Galien identifie les ovaires comme siège d'un « sperme féminin », et Ibn Sînâ réconcilie les sources grecques en voyant dans ce sperme une forme raffinée du sang menstruel, alors que le sperme masculin est lui aussi un sang épuré, qui donne forme à la matière brute féminine, indispensable pour la génération. Or, le sperme féminin étant libéré par l'orgasme, cela implique qu'il ne peut y avoir de conception sans orgasme féminin dans la pensée avicennienne. A. Dallal montre que c'est cette interprétation qui dominera la pensée musulmane, quand bien même un siècle plus tard Ibn Rushd (m. 1198)⁷⁶⁰ tente de faire triompher un aristotélécisme intransigeant et affirme que quand bien même la femme aurait une semence, elle est sans rôle dans la conception. Pour valider sa thèse, il cite le témoignage de plusieurs femmes affirmant être tombées enceintes sans éprouver de plaisir⁷⁶¹.

Deux conséquences contradictoires d'une importance capitale découlent de cette vision, l'une bien identifiée par A. Dallal, l'autre qu'il se refuse à évoquer. La première est qu'assurer le plaisir féminin incombe à l'homme et que c'est là une condition *sine qua non* de la génération. On comprend dès lors les réticences devant le coït interrompu avec une épouse légitime chez les légistes : il est supposé spolier son plaisir, qui dérive de la rencontre des deux spermatozoïdes dans l'utérus. L'orgasme est nécessaire pour évacuer les humeurs et éviter leur stagnation, chez les deux partenaires — c'est ainsi que la masturbation, formellement condamnée par toutes les écoles, à l'exception, étonnante, des Ḥanbalites qui y voient un mal préférable à un péché plus grave, ne sera jamais réellement objet d'une opprobre sociale ni une obsession du discours religieux, qui se montre remarquablement en retrait quand l'autorité supérieure de la « science » contredit le *ḥadīth*. Ce n'est qu'à partir de la prise en considération du discours médical occidental du XIX^e et du XX^e siècle, à l'ère coloniale, que l'attitude vis-à-vis de la masturbation changera et que l'onanisme deviendra une menace pour la santé publique dans le discours légitime⁷⁶².

Le prestige du discours médical médiéval est tel qu'il s'impose alors sur toute nécessité de pudeur, se mêle au discours des théologiens — Ghazâlî puis Ibn Qayyim al-Jawziyya en étant des exemples

758. Le terme est courant chez Râzî, Ibn Sînâ, dans les épîtres des Ikhwân al-Şafâ (Xe siècle), mais apparaît aussi chez Ghazâlî, Ibn 'Arabî.

759. On trouvera un exposé détaillé de ses vues sur la sexualité masculine et féminine chez Ahmad Dallal, 2006. Voir aussi Danielle Jacquart, Claude Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen-âge*, Paris, PUF, 1985 ; Danielle Jacquart, Françoise Michaud, *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1995.

760. *Al-Kulliyât fî l-ṭibb*, cité par A. Dallal, *op. cit.*

761. *op. cit.* p. 403.

762. Pour l'Égypte, voir Bruce Dunne, 1996, pp. 253-313 ainsi que les travaux de Wilson Jacob (2007) sur la revue égyptienne *Al-Riyâḍa al-badaniyya* 1929-1940, dans laquelle le sujet est traité presque à chaque numéro.

frappants⁷⁶³, et justifie l'érotologie en tant que genre littéraire légitime dans sa production comme dans sa consommation et sa vente sur les marchés. Les ouvrages érotiques arabes reprennent les conclusions d'Ibn Sînâ, sous une forme simplifiée. Le récit érotique *en lui-même* se voit paré d'une utilité sociale : il est supposé provoquer excitation, bénéfique et nécessaire, quand bien même les anecdotes contées évoqueraient des transgressions de la sexualité licite. D'autre part, le discours tenu dans ces opuscules, voire dans leurs déclinaisons sous forme de littérature populaire, portant sur le choix de la partenaire idéale (jeune et fertile, à même de pouvoir vider l'homme de son sperme et de lui éviter le risque de sa stagnation), sur les positions, sur les méthodes permettant d'augmenter la taille du pénis, de resserrer le vagin, l'identification du clitoris comme lieu du plaisir, tout cela se justifie par la nécessité de procurer le plus grand plaisir aux deux partenaires et ouvre un champ à l'*erotica* arabo-musulmane qui demeurera opérationnel jusqu'à nos jours, les ouvrages classiques demeurant couramment vendus — avec une nuance de taille : la modernité islamique ne peut plus en produire de nouveaux et ne consomme qu'un corpus fermé.

La seconde conséquence, plus négative, est que toute grossesse sera considérée « scientifiquement » comme résultant d'un orgasme ; ainsi, toute dénégarion du plaisir, toute exigence perd sa légitimité quand la femme est enceinte ; tout viol suivi d'une grossesse mène à une mise en doute de la parole féminine, puisque génération suppose orgasme dans le discours médical dominant.

Al-Râzî (m. 950) avance quant à lui que le sexe de l'enfant est également vu comme déterminé par le « sperme dominant » lors d'un rapport sexuel : fille quand domine le « sperme féminin », et garçon quand c'est le « sperme masculin » qui l'emporte. Les cas d'hermaphrodisme sont expliqués dans cette optique. Quant aux désirs homosexuels, si certains sont implicitement saisis par la médecine comme naturels, et en premier lieu le désir d'un homme de posséder toute être beau, quel que soit son sexe, le désir d'être dominé et pénétré est quant à lui considéré comme pathologique. Ainsi, l'*ubna* (désir de sodomie passive) est expliqué par Râzî comme lié à un sperme mâle vicié ; des malformations génétiques accompagneraient l'*ubna* : petits pénis et testicules, expliquant l'effémination. Ibn Sînâ, ainsi que l'explique F. Rosenthal⁷⁶⁴, s'oppose violemment à Râzî sur ce point et donne à cette affection une nature « psychologique » (*wahmî*, traduction discutable) et la seule cure possible est de réfréner ce désir. Il est toutefois remarquable que l'explication « génétique » de l'*ubna* et de l'effémination est reprise au XIV^e siècle par Tîfâshî dans son anthologie érotique *Nuzhat al-albâb*⁷⁶⁵. En tout état de cause, origine pathologique ou psychologique ne changent rien, dans une optique médiévale, à la bassesse d'une condition, étant donné que la maladie, la laideur, l'affliction ne sont que réflexions extérieures d'une condamnable corruption de l'âme. Les textes de l'époque ottomane ne traitent plus du tout du sujet, que les médecins considèrent ce point comme trop honteux ou qu'ils n'y voient pas un désordre tel qu'il nécessite traitement, au moment triomphant de l'homoérotisme.

D. Zeevi analyse le discours médical islamique traditionnel comme défendant une représentation de la femme « version imparfaite de l'homme », s'opposant ainsi à la perception de deux sexes physiologiquement distincts qui s'impose en Europe occidentale à partir du XVIII^e siècle et s'imposera ensuite en Orient musulman un siècle plus tard, sans pour autant être accompagnée d'une

763. Il faudrait étudier plus finement le moment où la tradition théologique adoube et intègre le discours de la médecine. Un siècle avant Ghazâlî, la jonction ne semble pas encore définitivement établie : Ibn 'Abbâd, qui se pique pourtant de médecine, la qualifie de « premier échelon de l'échelle qui mène à l'hérésie », en sa qualité de partie de la philosophie, donc propos de la raison (*'aql*), théoriquement en opposition avec la transmission (*naql*). Mais la confusion du Şâhib est déconsidérée par Tawhîdî qui voit quelque artifice et hypocrisie dans cette méfiance, peut-être dépassée en cette fin du Xe siècle. Voir Tawhîdî, *Akhlaq al-wazîrayn*, pp. 113-114 et traduction française pp. 89-90.

764. F. Rosenthal, 1978.

765. Tîfâshî, *op. cit.* pp. 252-253.

redéfinition des rôles associés aux genres. L'emploi d'un vocabulaire identique pour décrire les organes de la reproduction masculins et féminins impliquerait qu'hétéro- et homo-sexualité ne sont pas de nature foncièrement différentes et procèdent d'un même désir naturel. Les frontières entre les sexes étant si proches, il est nécessaire afin d'empêcher le monde de verser dans l'anarchie, d'ériger des barrières y compris par la chirurgie, en retirant des marqueurs de féminité ou de masculinité chez l'autre sexe. La sexualité recommandée par la médecine est exclusivement le coït hétérosexuel, et les rapports avec les jeunes garçons sont condamnés au nom de l'incapacité de l'anus à assurer comme la vulve l'évacuation parfaite de la semence, mais aucunement en raison d'une nature anormale de ce désir. Médecine, discours de foi et textes de loi se rejoignent sur ce point, sans pour autant influencer notablement sur le statut social de l'homoérotisme.

La balance entre les humeurs est supposée varier non seulement d'un sexe à l'autre mais selon l'âge, l'origine, le groupe ethnique, les climats sous lesquels vivent les populations humaines, déterminant ainsi la capacité sexuelle de groupes entiers ; ainsi, l'homme perd de sa chaleur en vieillissant, les peuples européens vivant dans un climat plus froid et humide ont une disposition phlegmatique nécessairement plus féminine, tandis que les hommes des déserts sont plus bilieux ou colériques⁷⁶⁶. Ces classifications sont utiles pour l'acheteur d'esclaves, mâles ou femelles, et se retrouvent ainsi dans des manuels de physiognomonie (arabe *qiyâfa*, *firâsa*), qui circulent en arabe, turc ou persan à l'époque pré-ottomane et ottomane. L'homme à forte capacité sexuelle est petit et massif, ses bras charnus, ses mains larges, ses doigts courts, son cou épais, sa voix grave, son corps poilu, ses testicules de grande taille, mais celle du pénis n'est pas significative. Le contraire est indice d'effémination. C'est là le portrait du soldat, le modèle mâle auquel l'acheteur d'esclave se conforme, mais s'il recherche un partenaire sexuel, c'est alors les clichés exprimés dans la poésie et l'image androgyne qui est recommandée. Pour les femmes, les lèvres sont en relations avec la taille du vagin, la couleur de la complexion, la taille des cuisses sont des indicateurs de l'appétit sexuel.

D. Zeevi⁷⁶⁷ note que la médecine humorale n'est pas la seule à être pratiquée dans le domaine musulman avant le XIXe siècle : guérisseurs inspirés des médecines indiennes, mystiques thaumaturges, « médecine coranique » sont aussi courantes, mais ne bénéficient pas du prestige de la médecine humorale qui est véritablement « officielle », les princes s'entourant de médecins, voire se piquant eux-mêmes de médecine, branche de la philosophie — ainsi le vizir Buwayhide al-Şâhib Ibn 'Abbâd⁷⁶⁸. Les principaux manuels de médecine ottomans sont des traductions de l'arabe, comme l'abrégé d'Ibn Sînâ par Ibn al-Nafîs (XIIIe siècle), traduit en turc par Ali Celebi au XVIe siècle, et ces écrits se placent dans la tradition hellénico-islamique, toutefois modifiée par diverses observations empiriques.

Les avancées de la médecine européenne ne sont pas ignorées : Paracelse et sa réfutation de la théorie des humeurs est incorporé par l'Alépin Ibn Sallûm (m. 1670) dans son *Ghâyat al-itqân*, l'étude des maladies progresse, mais le paradigme humoral demeure dominant jusqu'au début du XIXe siècle, quand les pouvoirs ottoman et égyptien multiplient les missions d'observation en Europe, se familiarisent avec les progrès scientifiques et fondent les premières écoles de médecine. Quand bien même les nouvelles connaissances montrent que seules les testicules du mâle produisent une semence, l'anatomiste ottoman Shams al-Dîn al-'Itâqî (XVIIe siècle) signale cette théorie sans l'avaliser quand il reprend des planches d'Andreas Vesalius (publiées à Bâle en 1543). Quand au XIXe siècle tous les termes et schémas explicatifs de la sexualité humaine hérités de la médecine humorale sont remplacés par une simple description anatomique traduite des langues européennes, la théorie de la femme

766. D. Zeevi, *op. cit.* p. 26.

767. D. Zeevi, *op. cit.* p. 18.

768. Voir Tawhîdî, *Akhlâq al-Wazîrayn*.

«homme imparfait» disparaît sans qu'aucun nouveau discours ne vienne remplacer celui de la médecine ancienne. Pour D. Zeevi,

«Une faille apparaît entre les contenus des nouveaux textes médicaux et les conceptions sous-jacentes des textes anciens. l'acte sexuel ne peut plus être expliqué par [...] l'âme désirante, l'accumulation de semence dans les corps de l'homme et de la femme, par la nécessité de maintenir l'équilibre des humeurs [...] mais comme les nouvelles idées n'apportaient avec elles aucune conviction, le mécanisme ainsi exposé fut rejeté».

L'homosexualité devient alors proprement inexplicable, et autrement plus grave pour la société que selon le schéma ancien. D'autre part, alors que ce schéma médical de la femme en homme imparfait s'accordait parfaitement avec la prédominance masculine basée sur l'interprétation coranique, le paradigme des deux sexes ne permettait pas d'argumenter «scientifiquement» en faveur de l'infériorité féminine, d'où une incapacité à internaliser le nouveau modèle, et une difficulté croissante à intégrer la conception des «deux sexes distincts» dans le discours public⁷⁶⁹.

La première critique formulable⁷⁷⁰ contre la thèse de D. Zeevi est celle du schématisme implicite de cette peinture d'un monde pré-moderne statique, dont les certitudes voleraient soudain en éclat à l'âge des réformes ottomanes ou de la modernisation de l'Etat égyptien ; or, Zeevi met pourtant en lumière la réception permanente par le savoir médical ottoman des découvertes européennes bien avant la «modernité» coloniale et le XIXe siècle : dès lors, quelles sont les causes à la résistance du discours médical européen? La seconde concerne le statut de l'opposition dans le discours médical entre un «modèle de l'homme imparfait» prégnant dans la médecine humorale hellénistique islamisée, et un «modèle des deux sexes» d'importation européenne qui ne s'imposerait qu'au XIXe siècle.

Il est juste de penser que le premier peut se concilier sans peine avec le discours théologique de la prééminence masculine, et que l'idée d'un modèle humain unique est compatible avec le mythe d'une Ève issue de la côte d'Adam : le texte coranique donne le sentiment d'une coexistence en son sein de deux conceptions de la bipartition des genres, l'une où la femme est issue de l'homme, l'autre, peut-être plus ancienne, où masculin et féminin sont deux principes posés à l'origine⁷⁷¹. Le mythe d'Ève, adapté des récits rabbiniques, sera intégré au discours de la foi à partir de l'ère des premières exégèses, au VIIIe siècle. Mais il demeure que le «modèle des deux sexes» est tout aussi compatible avec la bipartition idéale que la théologie tire du texte coranique, ainsi qu'avec l'idée d'une hiérarchie entre deux sexes par essence différents.

Ce n'est pas tant l'abandon de la théorie humorale qui menace les assises intellectuelles de la domination masculine ou le sentiment de la normalité d'un désir particulier dans ce que les catégories modernes subsument sous l'appellation d'homosexualité, qu'une nouvelle alliance qui se construit au tournant du XXe siècle entre la pensée réformiste musulmane, de nature fondamentaliste⁷⁷², et la morale européenne du XIXe siècle, soutenue par son argumentaire médical. On peut même argumenter, au contraire, que l'islamisation du discours médical occidental du XIXe siècle et du XXe siècle sera fort aisée. En pénétrant dans l'Orient arabe, turc ou persan, la médecine «moderne» appelle à la mise en place d'un contrôle étatique sur les pratiques sexuelles, à la limitation de la diffusion des maladies vénériennes⁷⁷³, et à la définition de tout désir homosexuel comme

769. D. Zeevi, *op. cit.* pp. 46-47.

770. Voir Jocelyne Dakhlia, "Homoérotismes et trames historiographiques du monde islamique", à paraître.

771. Dans le premier cas, voir les trois variations sur la clause *khalaqakum min nafsin wâhida wa-ja'ala minhâ zawjahâ*, (4,1) ; (7,189) ; (39,6). Comparer pour la bipartition originelle de l'univers à (13,45) ; (75,39) ; (49,13) ; (92,3).

772. Non dans l'acception journalistique usuelle, mais au sens de la recherche d'une «vérité originelle», qui serait déformée par le passage du temps.

773. L'absence de mention des maladies vénériennes dans l'argumentaire religieux comme dans la littérature

pathologique, choses qui s'accordent parfaitement avec l'agenda théologique du « retour au sources ».

érotique, dans l'état actuel de la recherche, demande investigation.

3-2 Le modèle littéraire de la passion

«Al-Aṣma'î rapporte : je demandai un jour à un bédouin : connaissez-vous la passion, vous autres, au désert ? Bien-sûr, me répondit-il, quiconque peut-il l'ignorer ? Je lui demandai alors de me la définir et il me fit cette réponse : "c'est un baiser suivi d'un enlacement où l'on respire le parfum de l'aimé". Ce n'est point ainsi chez nous, lui dis-je. Il s'enquit : qu'est-elle donc pour vous ? Je lui dis : "elle consiste pour l'homme à enjamber la femme et à coïter". Il commenta alors : cet homme a changé de sujet, le voilà qui me dit comment faire des enfants !»⁷⁷⁴.

Cette anecdote, présente dans diverses variantes dans plusieurs compilations d'*adab*⁷⁷⁵, pose une question centrale des littératures islamiques classiques : sentiment amoureux et sexualité sont-ils conciliables ? L'authenticité de la passion peut-elle être conservée quand se réalise le désir ? C'est là une interrogation d'autant plus prégnante dans le débat littéraire que la réalisation du désir sexuel a un cadre légitime, le mariage, et que justement ce cadre n'est pas culturellement construit comme celui de l'expression d'un sentiment amoureux.

Dès lors, l'idée que la véritable passion — prioritairement vécue en dehors de l'union matrimoniale — se nourrit dans la chasteté, acquiert une légitimité sociale d'autant plus grande qu'elle ne menace pas la stabilité de l'édifice. L'idée naît sur le plan littéraire au VIIe siècle, chez des poètes que la tradition représente comme bédouins — les poètes archaïques antérieurs, tels Imru' al-Qays, se vantent sans ambiguïté de conquêtes sexuelles⁷⁷⁶. La tribu sud-arabique des Banû 'Udhra, à laquelle appartient Jamîl (mort vers 701), épris de Buthayna, épitomise cette représentation du bédouin comme amant chaste : quand on demande à un membre de cette tribu d'indiquer son origine, il répond « Je suis de ceux qui meurent quand ils aiment » ; « C'est un 'udhrîte, par le Seigneur de la Kaaba », répond une femme surprenant la conversation⁷⁷⁷. Sans doute basée sur des codes sociaux de mixité propres aux bédouins et ensuite transposés dans le domaine de la poésie amoureuse, cette thématique connaît un tel succès dans les cités-creuset où se forme la culture musulmane classique au VIIIe que les logographes et transmetteurs veilleront à recueillir toutes les expressions de cette folie d'amour. Le message initial de cette parole poétique, lors de la naissance de ces légendes, est pourtant ambigu : en préférant son sentiment amoureux à l'ordre tribal, l'homme s'individualise et perd la protection du groupe, se condamnant de lui-même à l'exclusion et à la folie. Mais le refus de se soumettre à la dictature du corps, de l'âme désirante, en fait aussi une figure de résistance et de courage. Les Arabes se rattachant à une origine nord-arabique mettront en place leur réponse aux Yéménites en forgeant le personnage mythique de Majnûn, le fou des Banû 'Âmir, amoureux désespéré de sa cousine Laylâ qui lui est interdite car il a cité son nom, et condamné à errer dans le désert avec sa démente passionnée. De manière significative, un bédouin de sa tribu supposée, ignorant ces enjeux littéraires, répond à un collecteur d'anecdotes qui l'interroge sur ce Majnûn : « Mourir d'amour ? Impossible ! Les Banû 'Âmir ont le cœur trop rugueux pour cela. Ceci ne se produit que chez ces Yéménites au cœur tendre, à la cervelle légère et aux têtes chauves, mais chez les Arabes du Nord, certainement pas ! »⁷⁷⁸. Mais l'exaltation de l'amour chaste est désormais installée dans l'usage poétique et littéraire, où il est désigné sous le terme de *ḥubb 'udhrî*, « amour 'udhrîte », au premier degré par référence à la tribu de Jamîl, mais aussi parce que le terme trouve

774. Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî, *Al-Imtâ' wa-l-mu'âna*, II p.62 (nuit 16) = [alwaraq 87].

775. Voir par exemple Ibn al-Jawzî, *Akhbâr al-nisâ'*, p. 51 = [alwaraq 13] ; Al-Râghib al-Iṣfahânî, *Muḥaddarât al-Udabâ'*, II, p. 229 = [alwaraq 424], version dans laquelle, de manière surprenante, ce n'est plus là une définition de la passion, mais celle du *zinâ*.

776. Voir *mu'allaqa* vers 23-24.

777. Ibn Qutayba, *Uyûn al-akhbâr (kitâb al-nisâ')*, IV, p. 131 = [alwaraq 410].

778. *Aghânî*, II, p.6.

opportunément un écho sémantique avec l'idée de virginité et de pureté, contenue dans la racine *'dh/r*. Selon leurs préférences, la circonstance de production, ou la demande des mécènes, les poètes produiront des vers amoureux exaltant un amour impossible, tout d'attente et d'aspiration à un objet inaccessible, ou au contraire un amour transgressif, hétérosexuel ou homosexuel, où l'objet est conquis en des termes parfois très crus.

Connaître, réciter, voire produire des vers dans la veine chaste est gage de raffinement et fait partie du code de la séduction entre amant et aimé, quand bien même la réalité suppose une réalisation du désir ; ainsi Jâhîz (m. 869) montre-t-il plaisamment les esclaves chanteuses, aux franges de la prostitution, appâter ironiquement leurs clients en récitant ces vers d'amour chaste et désespéré⁷⁷⁹. Les mystiques s'emparent par la suite de cette thématique parfaitement adaptée pour illustrer l'amour en Dieu, insaisissable. L'Andalou Ibn 'Arabî (m. 1240) invente une nouvelle allégorie du sentiment amoureux aimé pour lui-même, et finalement plus précieux que l'objet et que sa possession :

«Laylâ se présenta devant Qays qui criait son nom, saisissait de la glace et la plaçait sur son coeur, la faisant fondre tant il brûlait. Elle le salua alors qu'il était en cet état, et lui dit : je suis celle que tu demandes, ton désir, ton aimée, la tranquillité de tes yeux, je suis Laylâ. Il se tourna alors vers elle et lui répondit : Eloigne-toi de moi, car l'amour que j'éprouve pour toi occupe mon esprit à tes dépens»⁷⁸⁰.

L'Égyptien Ibn al-Fârîd (m. 1235) détourne lui aussi les conventions de l'amour chaste pour ses poèmes dédiés au Prophète ou au Seigneur, le modèle se transmet aux traditions littéraires turques et persanes, voire à la poésie courtoise de langue romance en Andalousie. Amour de Dieu et amour d'un être créé sont appelés à être distingués par la pensée théologique, mais pratiquement, dans une large part, les poètes et les mystiques se font un principe du *ḥadîth qudsî* selon lequel «Dieu est beau et aime la beauté» et du propos tardivement prêté au Prophète selon lequel «Trois choses sont agréables au regard : l'eau, la verdure, et un beau visage»⁷⁸¹.

De façon générale, le récit est évacué du dire poétique à partir du VIII^e siècle, et à l'exception de la poésie libertine qui peut se référer au réel, la poésie amoureuse depuis cette époque et jusqu'au XX^e siècle remettra inlassablement en scène le mal d'aimer, avec souvent une grande inventivité formelle, recombinaison des clichés fixés à partir de la scène bédouine de l'amante interdite, mais selon de nouvelles figures comparables aux motifs de l'art décoratif ou aux formules modales en musique. Les censeurs, calomniateurs, dénonciateurs abondent dans cette poésie, acharnés à prévenir l'union des amants, et ce sont autant de personnages qui correspondent éventuellement à une réalité dans une version archaïque puis deviennent pures figures discursives — encore qu'il faille se demander dans quelle mesure ces figures ne gardent pas un contact avec le réel, désignant allégoriquement toutes sortes de pressions ou situations sociales interdisant la libre rencontre des amants, sous les diverses formes historiques qu'elles occupent.

Cet amour passionné est célébré dans les anthologies ou traités consacrés à l'amour. Tout d'abord le juriste zâhirite irakien Ibn Dâwûd (m. 909), qui transmet sous l'autorité de son père un *ḥadîth* controversé : «Quiconque conçoit un amour passionné, demeure chaste, garde son secret puis meurt, alors celui-là meurt en martyr»⁷⁸² et qui, passionnément amoureux d'un jeune homme, composa en son jeune âge une collection de poésie amoureuse, laquelle par la sélection des vers et leur agencement crée un code d'amour courtois, liant chasteté et *ẓarf*, conduite raffinée. Certains ḥanbalites, comme Ibn al-Jawzî ou plus tard Ibn Qayyim al-Jawziyya, œuvreront à démontrer que ce

779. Jâhîz, *Kitâb al-qiyân*, éd. Hârûn, II, p. 174.

780. Ibn 'Arabî, *Al-Futûḥât al-Makkiyya* [alwaraq 1467].

781. Voir Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Lisân al-mîzân*, VI, p. 508 = [alwaraq 832] qui doute de son authenticité, tout comme Ibn al-Jawzî. De nos jours, les autorités religieuses y voient un simple topos poétique.

782. Ibn Dâwûd al-Iṣbahânî, *Kitâb al-ẓahra*, I, p. 117 = [alwaraq 24].

ḥadīth est une forgerie :

« Comment la passion, qui associe dans l'amour une créature à Dieu, qui distrait de Dieu, et qui donne maîtrise de son cœur, de son âme et de son amour à un être autre que le sujet, comment donc la passion pourrait-elle avoir le même degré que le martyr ? C'est là une absurdité »⁷⁸³.

Mais outre son importance dans la théorie du *naẓar* des soufi (l'observation du reflet de la beauté divine incarnée par le bel adolescent), ce propos devient règle idéale de conduite.

Le théologien andalou Ibn Ḥazm (m.1064), ḡāhirite comme Ibn Dāwūd et attentif pour raisons idéologiques à démontrer les failles et limites de la raison, consacre à la passion son *Collier de la colombe*. Après deux chapitres introductifs sur l'essence de l'amour et sur ses symptômes, il traite de ses causes (ceux qui aiment après un rêve, une description, un regard, après une longue fréquentation, etc.) et de ses manifestations louables ou blâmables, ainsi que des phénomènes qui s'y attachent (éléments facilitants l'union ou obstacles, secret ou annonce, fidélité et trahison, etc.). Il illustre ces concepts, issus d'un topos poétique apparemment devenu un scénario comportemental courant, de récits non plus tirés du patrimoine oriental archaïque, mais de son vécu andalou du XIe siècle — fournissant par là-même de précieuses indications sur les comportements amoureux vécus.

L'auteur distingue plusieurs types d'amour — plaçant au sommet l'amour en Dieu, et distingue clairement l'amour causé par le désir sexuel de la passion, qui n'a d'autre explication que les hasards de la rencontre des âmes, et est si bien liée à des causes précises qu'elle s'éteint ou s'enflamme avec elles. La passion est une attraction comparable à celle du fer et de l'aimant : que Dieu nous préserve, dit Ibn Ḥazm, d'une telle passion qui, dans son état le plus pur, ne trouve d'aboutissement que dans la mort : « On trouve des vieillards qui prétendent s'être consolés, mais qui à la mention de l'aimé se souviennent, se troublent, aspirent à sa rencontre, sont saisis par l'émotion, emportés par la nostalgie »⁷⁸⁴. L'amant passionné est celui qui demande à ne jamais guérir de son affection.

Un siècle plus tard, le bagdadien Al-Sarrāj (m. 1106), un traditionniste ḥanbalite, compose une anthologie des *Amoureux morts de leur passion*⁷⁸⁵, qui collectionne sans les commenter les récits orientaux des sources précédentes ou transmis par oralité, dûment rapportés à leurs sources comme il convient à un savant méticuleux⁷⁸⁶. Le théologien réconcilie-t-il là pensée religieuse et modèle littéraire ? Il prouve à tout le moins que d'une extrémité à l'autre du Dār al-Islām, et d'une école de pensée à l'autre, la question de la passion se pose aux consciences et demande à être prise en compte par la réflexion des mystiques comme des juristes, et non simplement laissée aux poètes et aux raffinés. Cela contribue à fonder la posture de l'amant éperdu en modèle d'imitation, dans la réalité et surtout dans le discours : ce n'est qu'ainsi qu'on saurait exprimer son attraction.

Dans quelle mesure un script amoureux doté d'une légitimité sociale dérive-t-il de ce modèle littéraire ? En dehors du cadre strict de l'*adab*, la littérature semi-savante reprend le thème et oppose corporalité vulgaire et véritable passion, qui commande veille, exténuation et mène au trépas, comme dans l'histoire de 'Azîz et 'Azîza, récit des *Mille et une nuits*⁷⁸⁷. 'Azîz, promis à sa cousine 'Azîza, est séduit dans une ruelle par une femme mystérieuse le jour de sa noce, et s'en absente. Une correspondance indirecte par l'entremise de 'Azîz commence alors entre l'inconnue et 'Azîza, cette dernière décodant les signes que la séductrice sans nom fait au jeune homme, se sacrifiant dans son

783. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Fî l-'ishq wa-l-bâh (awqât 'iqd al-nikâh) op. cit.* p. 30.

784. Ibn Ḥazm, *Ṭawq al-ḥamâma*, Alger, Mufam, p. 10-11.

785. Al-Sarrāj, *Maṣāri' al-'ushshâq*, Beyrouth, Dâr Ṣâdir, s.d.

786. Voir S. Leder, "Al-Sarrâdj, Abû Muḥammad", *EI2*.

787. Ce conte est inséré dans l'histoire de Tâj al-Mulûk, elle-même partie du roman d'al-Nu'mân, lié au cycle des Croisades, ce qui n'empêche pas l'hypothèse d'un fragment d'origine plus ancienne. Dans l'édition Dâr al-'Awda, il correspond aux nuits 135-154

amour impossible et échangeant des vers avec sa rivale, avant de s'éteindre de chagrin. Le détail du texte insiste en permanence sur la corporalité du garçon, qui sue, se mouche ou urine dans la rue ; sa bestialité est tout autant trahie par son incapacité à comprendre les énigmes de son amante comme de lire les signes de la passion éprouvée pour lui par sa cousine qui se meurt. Trahissant jusqu'à sa bien-aimée, il finira esclave sexuel d'une débauchée, occupé à se nourrir et à coïter, puis castré par sa première amante ; son histoire est celle d'une initiation ratée à la virilité et aux règles de l'amour, tant il se montre en permanence incapable d'adopter l'attitude de l'amant chaste de la poésie, qui orne le texte et montre aux jeunes gens l'exemple à suivre⁷⁸⁸.

La question du genre de l'objet de la passion n'est pas signifiante dans la thématique amoureuse : la nature homoérotique d'une passion ne la place aucunement dans une catégorie distincte. Amour pour une femme libre, pour une esclave ou pour un éphèbe sont pareillement traités par les anthologues. On notera simplement une évolution remarquable : au fondement de la thématique, au VIIe siècle, la relation ne peut être que celle d'un homme exprimant sa souffrance à une aimée femme libre et bédouine. L'expression par une femme de la passion qu'elle éprouve pour un homme n'apparaît le plus souvent que sous la forme d'une réponse à la déclaration de son amant : c'est le cas des bien-aimées des grands amants mythiques, ou celui d'une poétesse authentique, Laylâ al-Akhyaliyya (VIIe siècle), répondant à son chaste amant le poète-bandit Tawba. Quand son mari, outré par leur fréquentation, complotte pour le tuer, elle se montre à lui sans voile en leur lieu de rendez-vous ; il comprend alors qu'elle veut lui signifier le danger et s'enfuit⁷⁸⁹. Mais l'essentiel de la poésie de Laylâ, selon la coutume, sera dans le domaine de l'éloge funèbre, et la plupart de ses pièces sont des thrènes de son amant.

Ce désir chaste correspond à une norme que les anthologies du IXe et Xe siècle nous présentent comme sociale, effectivement suivie dans les milieux bédouins (la question de l'historicité de cette information tirée de la littérature se pose ; les récits concernant Laylâ al-Akhyaliyya laissent penser, par exemple, que cette mixité avait pour condition le *burqu'* (voile de visage), à la fin du VIIe siècle). Il va devenir une norme essentiellement littéraire à partir du tournant de la citadinité, norme littéraire qui a son tour influe sur les comportements et permet de distinguer esthètes et esprits grossiers. Mais les objets de la passion courtoise évoluent à partir du VIIIe siècle, pour inclure désormais des esclaves et des courtisanes. La présence de l'éphèbe en poésie amoureuse est encore timide ; la seconde moitié du VIIIe siècle est certes le moment d'activité d'un ensemble de poètes dits « débauchés », qui affirment leur attirance, voire leur préférence pour les garçons, mais leur vers homoérotiques sont surtout transgressifs, se vantant d'une conquête clairement physique, et les anecdotes que les *Aghânî* associent à Hammâd 'Ajrâd, Hammâd al-Râwiya, Muṭṭī' b. Iyâs, Ibn Munâdhir, Wâliba b. al-Ḥubâb et autres libertins du VIIIe siècle sont bien éloignées d'un idéal 'udhrite.

788. Voir aussi sur ce conte l'analyse de J.-E. Bencheikh, "Les trois visages de la féminité", *Mille et un contes de la nuit*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 289-310. L'auteur montre comment 'Azîza assume les fonctions de sœur et de mère, tandis que l'amante est à la fois épouse et maîtresse. Incapable de s'unir dans les règles à ces femmes, 'Azîz commet selon cette lecture un crime contre l'androgynie, l'être parfait qu'est l'addition de 'Azîz et 'Azîza, ce qui précipite sa perte. Cette lecture anthropologique suppose un schéma de pensée plus ancien que le moyen-âge islamique, et une islamisation/arabisation de surface de la trame narrative, dissimulant des permanences. On peut aussi examiner ce conte dans une perspective plus « islamique », dans laquelle le héros est un instructif contre-modèle d'accession à l'âge d'homme, de passage de la *murûdiyya* à la virilité adulte. Négligeant le mariage prévu par le groupe, où le désir de sa cousine/épouse aurait pu s'accomplir, tandis qu'il aurait pu chercher un objet de désir à l'extérieur du couple dans une perspective de passion chaste, 'Azîz est en permanence incapable de réguler sa sexualité et se voit, en conclusion de son parcours raté, privé du phallus dont il est indigne. Tâj al-Mulûk, le héros adolescent du conte qui enchâsse celui de 'Azîz et 'Azîza, offre lui l'exemple de la réussite par la conformité au modèle de distinction et de raffinement.

789. *Aghânî* XI, p. 194.

Naissance et légitimation de l'homoérotisme en poésie courtoise

La raison de l'apparition soudaine de l'homoérotisme en littérature de langue arabe, simultanément sous la forme d'une revendication transgressive et d'une plainte courtoise, est difficile à établir. Les auteurs d'*adab* partent du présupposé invérifiable d'un rapport consubstantiel entre production poétique et réalité des codes sociaux ; ils nous informent sur les normes des Anciens à partir de leurs vers, et expliquent les changements thématiques dans ceux des modernes à partir d'événements historiques, eux-même discutables. Ḥamza al-Iṣfahānī (m. vers 961) est le premier historien de la littérature à traiter clairement de cette question, dans l'introduction de la partie homoérotique de son édition du *dīwān* d'Abū Nuwās, le célèbre poète 'abbasside mort un siècle et demi avant lui. Son texte mérite d'être intégralement traduit :

« Abū Nuwās [m. vers 815] fut le premier à évoquer en vers les charmes des mâles, et s'il n'est pas le premier, il ne fait pas de doute qu'il est de l'époque où cette innovation se produisit, au tout début de l'ère 'abbāsside. Tous les poètes sans exception, de la naissance de la poésie avant l'Islam jusqu'à la fin de l'ère omeyyade [750] ne chantaient que les charmes des femmes. Mais lors de l'avènement des hommes costumés de noir [les 'Abbāssides], venus de l'Est et du Khorassan, ils se mirent à pratiquer la sodomie du fait de leur proximité avec leurs jeunes esclaves [ghilmān], et les poètes de cette dynastie chantèrent alors les mâles. Al-Jāhīz a expliqué la diffusion de cette infamie dans son épître sur les maîtres d'école⁷⁹⁰. Il y rapporte que la cause de la diffusion de cette pratique honteuse parmi les soldats du Khorassan est qu'ils partaient en mission accompagnés de jeunes pages, interdits qu'ils étaient d'emmener avec eux leurs femmes ou concubines, selon la règle fixée par Abū Muslim, le fondateur de la dynastie, et contrairement à l'usage des armées omeyyades que les femmes pouvaient accompagner. Ils avaient besoin de pages pour les servir ; or, restant en contact avec eux jour et nuit, au naturel et sans apprêt aussi bien qu'habillés et préparés, ces hommes demeuraient des étalons et voyaient chez ces garçons des joues semblables à celles des femmes, des cuisses et des croupes comme celles de leurs épouses ; souvent, l'homme ressent une forte excitation et selon la situation, il est susceptible de coïter avec une bête ou de se masturber... Ils prirent donc cette habitude [de coïter avec leurs pages], et de retour dans leurs foyers, ce désir s'était installé en eux, d'autant plus qu'il ne demandait guère d'effort, n'était pas puni par le prince et prévenait des grossesses indésirables.

Si ce désir avait été commun chez les Bédouins d'Arabie, ils se seraient passionnés pour les éphèbes et auraient vanté leurs charmes en vers, se seraient mutuellement raillés, se seraient vantés et se seraient concurrencés pour les faveurs d'un jeune homme — avec les conséquences désastreuses qui en auraient découlé [...] Ici s'achèvent les propos de Jāhīz. Abū Nuwās s'est adonné à l'évocation des éphèbes à un point inégalé parmi les poètes. Il s'abstenait quelque peu de cela sous le califat d'al-Rashīd [786-809], en raison du lustre de l'institution et de la respectabilité du souverain. Mais lorsqu'il mourut et que [son fils] al-Amīn [809-813] prit la succession, s'attachant aux eunuques pour assouvir ses désirs et préférant les éphèbes aux esclaves de sexe féminin, toute pudeur fut levée ; Abū Nuwās, avec ses poèmes masculins, sa débauche, son dévergondage, apporta au souverain ce qu'il désirait. Il lui survécut de peu. Le califat échut alors à al-Ma'mūn [813-833], qui lui redonna son lustre et sa stature, et il en demeura ainsi jusqu'au règne d'al-Mutawakkil

790. Il existe bien un court « blâme de la sodomie » (*dhamm al-liwāṭ*) dans le texte qui nous est parvenu de cette épître (*Rasā'il al-Jāhīz*, éd. 'Abd al-Salām Ḥārūn, III, p. 43), mais le fragment rapporté par Ḥamza al-Iṣfahānī, qui disposait manifestement d'un manuscrit plus complet, en est absent. Le lien entre *liwāṭ* et maîtres d'école abusant de leurs élèves est un topos de l'*adab*, volontiers moqueur envers les instituteurs, et correspond sans doute largement à une réalité.

[847-861], qui suivit le modèle d'al-Amîn, et l'aggrava. Il déclara même à Abû l-'Anbas al-Şaymarî⁷⁹¹ qu'il avait auprès de lui la place qu'avait Abû Nuwâs auprès de son oncle [al-Amîn]. Et il exigea des poètes qu'ils composassent des vers sur les éphebes⁷⁹².

Jâhiz et après lui Ḥamza al-Işfahânî ne disent pas là que des pratiques homosexuelles masculines n'existaient pas dans l'Arabie du Ve au VIIe siècle, mais plus spécifiquement qu'il n'y avait pas de *passions* homosexuelles masculines, puisque la poésie, « mémorial des Arabes », n'en garde aucun souvenir — elle garde par contre le souvenir d'une passion homosexuelle féminine, celle de Hind, la femme d'al-Nu'mân roi de Ḥîra, qui pleurait sur sa tombe sa bien-aimée Bint al-Ḥasan le Yéménite⁷⁹³. Il est difficile de les suivre sur cette absence de passions homosexuelles dans le réel, mais il est évident qu'aucune ne s'est fondée en mythe originel, ni en script comportemental acceptable avant la période 'abbâsside. Le cas des « efféminés » de La Mecque et de Médine ne fait en rien contrepoids à cette affirmation, puisque il est impossible de conclure sur leur sexualité, et que ces chanteurs ne font pas l'objet de déclarations d'amour.

On voit que ces deux auteurs médiévaux conçoivent l'homosexualité masculine comme, à l'origine, une sexualité de substitution et un désir naturel de « l'étalon » pour un objet ressemblant à la femme (joues, cuisses et fesses imberbes), qui ne saurait être, pour demeurer dans le cadre de la « normalité », que l'*adolescent* et non l'homme adulte. Mais ce désir est aussi saisi comme une corruption du goût susceptible de devenir permanente et se transmettant ultérieurement comme un rite social. Il y a un saut remarquable que cette pensée effectue entre « corruption de l'individu » et « corruption de la société », dans son intégralité. On voit ici que le topos de l'homosocialité débouchant sur l'homosexualité n'est pas seulement une antienne du discours orientaliste, mais trouve finalement son parallèle dans le discours émique.

Autre point fort de l'analyse de Ḥamza al-Işfahânî : la légitimation d'une telle thématique dans l'espace littéraire, et par conséquent dans les pratiques — que l'on considère, comme les *udabâ'*, le fait littéraire comme un reflet du réel, ou de façon plus contemporaine comme façonnant et scriptant le réel⁷⁹⁴ — n'a pu se produire que par le fait de la sanction du pouvoir. Ce seraient les hasards des inclinaisons personnelles des califes al-Amîn puis al-Mutawakkil qui auraient fait basculer le dire poétique vers l'homoérotisme. Cette thèse ne peut être rejetée : la situation de production de la poésie arabe implique à l'ère 'abbâsside qu'elle réponde à une demande des mécènes, premiers consommateurs. Mais ce que ce récit obscurcit est que la légitimation sociale d'une pratique amoureuse ne peut être vue simplement comme un mouvement vertical et descendant, transmission d'un « vice » de la troupe vers les élites politico-militaires de l'Etat 'abbâsside, puis transfusion de ce

791. Ancien juriste, *qâḍî* de Şaymara, astronome, devenu poète burlesque, pornographe et bouffon de cour sous le règne d'al-Mutawakkil, voir C. Pellat "Abû l-'Anbas al-Şaymarî", *EI2*. Ibn al-Nadîm attribue à Şaymarî dans son *Fihrist* des parodies d'épîtres savantes sur des sujets frivoles ou obscènes : entre autres un *Kitâb istighâthat al-gamal ilâ rabbih* (L'appel au secours du chameau à son Seigneur), un *Kitâb al-sahhâqât wal-baghhâyîn* (Livre des tribades et des invertis), un *Kitâb al-khaḍkhaḍa ft jald 'umayra* (Traité sur la masturbation), et un *Kitâb faḍl al-surm 'ala l-fam* (De la supériorité du rectum sur la bouche), perdu comme les autres, et qui pourrait être une rare mention de la fellation. L'usage de ces épîtres parodiques se poursuit aux siècles ultérieurs, voir par exemple les ouvrages attribués par le *Fihrist* à Ibn Shâh al-Zâhirî.

792. *Dîwân Abî Nuwâs al-Ḥasan b. Hânî al-Ḥakamî IV*, éd. Gregor Schoeler, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1982, pp. 141-142.

793. Voir Al-Râghib al-Işfahânî, *Muḥâḍarât al-Udabâ'*, II, p. 273-74 = [alwaraq 445], et collections d'*adab* ultérieures. Il est cependant possible que cette passion soit une simple projection à partir d'un vers de Farazdaq où il est fait allusion à la fidélité de Hind envers le souvenir de Bint al-Ḥasan.

794. W.G. Andrews et M. Kalpaklı écrivent : « Nous voulons défendre cette thèse inhabituelle, inhabituelle pour les ottomanistes en tous cas, et qui est que la poésie amoureuse ottomane du début de l'époque moderne sert comme script pour la mise en action et l'interprétation de l'amour dans la réalité », *op. cit.* p. 85.

désir dans toutes les couches de la société. L'Andalousie omeyyade attendra-t-elle des poèmes homoérotiques importés d'Orient pour vanter à son tour le charme des éphèbes ? Plus probablement, il y a là conjuration de facteurs, et entre autres, la reprise, « islamisée » et arabisée, d'une exaltation de l'amitié amoureuse envers l'éphèbe dans l'aire hellénistique et en milieu iranien ; ne faut-il lire dans le topos littéraire de l'inclinaison particulière des Khurâsaniens⁷⁹⁵ à la sodomie qu'une éternelle assignation du « vice infâme » à l'Autre, étranger venu contaminer le groupe, ou y aurait-il là à la base une manière de d'exprimer l'inclusion dans le creuset culturel arabo-musulman en formation entre le VIIIe et le Xe siècle de mœurs et codes nouveaux ? Notons que l'inclusion de la thématique homoérotique dans les usages littéraires de l'Islam dépasse les limites communautaires : la poésie en langue hébraïque produite par des lettrés juifs en milieu musulman développera naturellement les mêmes topos partagés par toute une culture⁷⁹⁶.

Ibn Ḥazm ne distingue pas plus que son prédécesseur al-Sarrâj entre amours hétéro et homo-sexuelles, le seul critère de la chasteté, du respect de la loi divine et du respect d'un code de conduite distinguant pour lui ce qui est moralement condamnable de ce qui est tragique, du fait de la nature tragique de l'amour passionné. Tomber amoureux d'un garçon venant d'un milieu socialement inférieur fait plus aisément redouter que la frontière de la chasteté soit dépassée, l'aimé pouvant se montrer vénal et ne retirant pas d'opprobre social permanent tant qu'il ne trouve pas de plaisir à tenir le rôle passif. Ibn Ḥazm condamne ainsi le comportement d'hommes de savoir et de haute naissance qui ont ruiné leur réputation par un attachement trop visible à des jeunes gens indignes de leurs transports, ainsi le cordoban Aḥmad b. Faṭḥ s'attachant à un fils de malandrin et devenant la risée de ses contemporains, alors que « s'il avait dissimulé son secret et caché le trouble de sa conscience, il aurait préservé sa santé et son nom, et il aurait pu rencontrer celui par l'amour duquel il était éprouvé, en conversant avec lui et en le fréquentant ». La nature homosexuelle de l'attachement est manifestement sans pertinence dans les jugements d'Ibn Ḥazm, ainsi que le relève C. Adang dans son analyse de « l'amour entre hommes » dans le *Collier de la Colombe*⁷⁹⁷. Faisant preuve de la soumission à l'aimé propre aux amants sincères, Muqaddam b. al-Aṣfar se laisse frapper par le jeune 'Ajīb qu'il suivait obsessivement, jusqu'à la mosquée où il priait, tandis que le désespoir mène à la mort deux amants martyrs. C. Adang confronte l'anecdote mentionnée dans le *Tawq al-Ḥamâma* évoquant le bel Aslam, aimé d'Ibn Quzmân qui ne lui avoue pas sa flamme et se meurt devant lui, à une variante de cette histoire, attribuée aussi à Ibn Ḥazm mais absente du *Tawq al-Ḥamâma*⁷⁹⁸, dans laquelle l'amant est cette fois un Aḥmad b. Kulayb, qui poursuivra Aslam de ses assiduités indésirées, allant jusqu'à se déguiser en paysan vendeur de volaille pour pénétrer sa demeure. L'amant, sur son lit de mort, va jusqu'à blasphémer en jurant préférer voir la face d'Aslam à celle de Dieu, et s'éteint sans revoir l'aimé, malgré les supplices des amis communs. Au lieu d'accepter sa souffrance comme Ibn Quzmân dans la version retenue par Ibn Ḥazm dans son ouvrage, l'amant ici ruine ses chances d'entrer en martyr au paradis, en ne se comportant pas en amant modèle.

Il importe de bien saisir dans ces différents récits qu'Ibn Ḥazm ne traite pas de *lûṭî*-s, amateurs de jeunes gens assumant le rôle actif dans un rapport sexuel, mais d'hommes frappés par un unique coup

795. Voir Jâhîz, *Ḥayawân*, I, p. 148 = [alwaraq 45], qui formule cette accusation. On remarque que Yahyâ b. Aktham (m. 857), le *qâḍî l-quḍât* d'al-Ma'mûn puis d'al-Mutawakkil et figure de proue d'un *liwât* éhontément professé, est supposé natif de Marw.

796. Voir N. Roth, "Deal gently with the Young Man, Love of Boys in the Medieval Poetry of Spain", *Speculum* 57, 1982, pp. 20-51 ; "My beloved is like a gazelle, Imagery of the beloved boy in religious Hebrew poetry", *Hebrew Annual Review* 8, 1984, pp. 143-165.

797. Camilla Adang, "Love between Men in Tawq al-hamama", *Estudios onomástico-biográficos de al Andalus (identidades marginales)* XIII, editados por Cristina de la Puente, Madrid, CSIC 2003, pp. 111-145.

798. C. Adang, *op. cit.* pp. 119-126.

de foudre et tombant passionnément épris de garçons qui sont pour leur malheur des inférieurs sociaux ou des égaux. Il est entendu que l'objet de leur flamme est plus jeune et que si sexualité devait se produire, on attendrait d'eux qu'ils jouent le rôle actif, mais ils ne seraient alors *lûfî-s* que sur le plan juridique et non dans la définition littéraire du terme, qui suppose une habitude, une préférence, et non, comme c'est le cas des contemporains andalous d'Ibn Ḥazm, d'hommes frappés par un amour irrésistible qui s'empare de leur raison.

Ibn Ḥazm ayant la particularité d'illustrer son discours sur l'amour d'anecdotes tirées de son milieu, cette référence au réel, quelle que soit la part de réécriture et de modification des faits qui entre nécessairement dans son projet, confirme que le script chaste n'est pas seulement une mode littéraire mais fournit un *modèle de comportement* à l'aune duquel les comportements dans le monde seront jugés.

Dans le domaine hétéroérotique comme dans l'homoérotisme, les contes des *Mille et une nuits* fournissent aussi des éléments de réponse quant à la transposition dans les actes de l'idéal 'udhrite — il ne s'agit pas ici de considérer ces contes comme reflets du réel, mais d'envisager leur fonction propédeutique et leur fixation d'une barrière entre comportements louables, comportements tolérables, et comportement inacceptables. Les romances des nuits pouvant être considérées, au-delà du plaisir de la lecture, comme des récits de formation, de préparation à la sexualité adulte, il s'ensuit que l'exaltation du modèle 'udhrite ne peut correspondre qu'à un *moment* de la vie amoureuse du héros et de l'héroïne : certains meurent (comme 'Azîza), d'autres passent l'épreuve et parviennent en conclusion de l'histoire à s'unir à l'aimé, dans le cadre licite du *nikâḥ*, qui éternise alors la passion — contrairement à la littérature d'*adab*, le conte fonde le mariage en lieu de résolution de la passion, mais dans une perspective différente des contes européens : le héros trouve épouse après une multitude d'expériences, et se heurte en permanence à des contre-modèles. Le modèle homoérotique, puisqu'il ne peut par définition trouver de résolution légale, est nécessairement rejeté : face aux sollicitations des derviches amoureux ou des lubriques mages maghrébins ou persans, le héros doit garder son intégrité⁷⁹⁹. Ce ne peut donc être le cas du héros, qui est cependant susceptible d'être lié par une relation d'amitié amoureuse à un compagnon : ainsi la relation entre Tâj al-Mulûk et 'Azîz⁸⁰⁰.

Le conte de Tâj al-Mulûk et Dunya illustre par ailleurs tant la légitimité d'une admiration pour la beauté adolescente mâle que les limites tolérables de l'homoérotisme en société. Quand Tâj al-Mulûk et 'Azîz s'installent avec le vizir Dandân dans la ville de Duniyâ, l'aimée, tous les marchands se pâment à la vue de leur exceptionnelle beauté, et le vizir prend bien soin de les exposer au devant de l'échoppe qu'il loue afin d'assurer le succès de son commerce, laissant ainsi entendre que placer dans le magasin un vendeur au physique avantageux est une pratique courante et légitime. Le prévôt des marchands (*shaykh al-sûq*), qui est caractérisé comme « aimant les êtres au regard assassin, préférant l'amour des garçons à celui des filles et l'acidité [à la douceur] »⁸⁰¹ se réjouit de retrouver les deux garçons sortant du ḥammâm, et voyant leurs fesses ondulantes leur récite aussitôt des vers sans ambiguïté où il salue « le mouvement de ces astres arrondis »⁸⁰².

799. On trouvera un relevé des contes à contenu homoérotique chez Arno Schmitt, *Bio-Bibliography of Male-Male Sexuality and Eroticism in Muslim Societies*, Berlin, Verlag Rosa Winkel, 1995, pp. 41-44. Ce volume est difficile à manier et ses références peu claires, cependant. Toutes les éditions des nuits, enfin, ne présentent pas les mêmes contes ni la même numérotation ce qui rend le repérage malaisé, sans même prendre en considération les textes d'*adab* inclus dans les recensions de Calcutta, de Bûlâq et suivantes. Nous ne prenons pas en considération ici les relations homosexuelles transgressives liées au *mujûn*, qui sont nombreuses dans ces contes.

800. Tâj al-Mulûk déclare à 'Azîz : Je ne peux souffrir d'être séparé de toi, et l'autre de répondre : Et quant à moi j'aimerais mourir à tes pieds, *Nuit* 156 éd. Dâr al-'Awda I, p. 380.

801. *op. cit.*

802. *op. cit.* p. 381. Leur croupe est « *bâb al-ikhtîsâs* » pour son cœur, et le second vers ne peut manquer d'être

On est alors stupéfait de leur réaction : ils proposent aussitôt au prévôt de retourner avec lui au ḥammâm. On repère là un comportement normé où le jeune homme ne voit pas d'objection à se laisser séduire — jusqu'à un certain point — par un homme plus âgé qui sait le charmer par sa maîtrise du verbe et montrer le trouble qu'il provoque en termes choisis, fussent-ils à la limite de la polissonnerie, et dans lesquels l'objet physique du désir est clairement exprimé. Le vizir encourage les deux garçons à laver le prévôt, qui connaît un moment de bonheur intense, et tous échangent des vers sur le ḥammâm lieu de plaisir, jouant de son double statut d'enfer (de chaleur) et de paradis (des yeux). Aucun geste déplacé ne se produit dans le ḥammâm, le plaisir du prévôt se limitant au regard et à une piquante conversation, et ce n'est qu'au moment où la séduction pourrait prendre une voie dangereuse — le prévôt les invite chez lui — que les deux garçons déclinent l'offre et rentrent chez eux. Le personnage sort alors du conte. Le personnage du prévôt remplit là plusieurs fonctions : il exemplifie le dévoilement de la naturelle admiration de la beauté adolescente en vulgaire — mais tout aussi naturel — désir de pénétration, présente un risque sur le parcours formatif de Tâj al-Mulûk — se laissera-t-il séduire au point de céder aux avances ? —, mais montre aussi que le raffiné amateur de garçons peut, à condition de garder ses limites, trouver quelque satisfaction, et qu'il appartient aussi à l'aimé de ne pas le repousser grossièrement, et de lui accorder, dans la limite de son intégrité physique, une jouissance esthétique⁸⁰³.

Les topiques de la description de l'éphèbe se définissent dès le VIII^e siècle et seront ultérieurement répétés ou abandonnés : les accroche-cœurs ('*aqârib*), correspondant à la mode du tournant du IX^e siècle, disparaîtront avec leur époque, tandis que la comparaison de l'adolescent au faon (parfois turc, copte, chrétien ou juif, selon son appartenance aux corps d'armée ou à une communauté protégée), la langueur et l'ondulation du corps, la taille fine, tous points communs avec les clichés utilisés dans la description de la jeune femme, se maintiennent. Un trait distingue filles et garçons : l'évocation de la première barbe ('*idhâr*) pareille à un croissant, à la lettre arabe *lâm*, ou à des feuilles de myrte. Si selon les usages de la littérature érotique elle fait basculer l'adolescent dans le domaine de l'âge viril et lui fait perdre son attrait érotique, la chose n'est pas si claire en poésie, qu'elle soit courtoise ou transgressive, dans la mesure où cette barbe légère est le moment charnière, pour les amateurs, d'une attractivité maximale, proche de se faner. Ainsi ce poème d'Abû Nuwâs⁸⁰⁴ :

Les calomnieurs me disent : la barbe est apparue sur ses joues
 J'ai répondu : ceci ne le défigure point ! Taisez-vous !
 Sa beauté est telle qu'en lui l'ai toujours trouvée
 Ces poils le protègent de ceux qui l'auraient, sinon, désiré
 Ses charmes sont encore plus clairs et plus éclatants
 Des favoris ruissellent sur ses joues, sa moustache verdit maintenant
 Et ceux qui me blâmaient autrefois pour mon infatuation
 Quand on les interroge sur nous répondent : c'est son compagnon

Le poème joue de cette ambiguïté de l'amitié amoureuse : maintenant barbu, l'aimé passe le cap de la *ghulûmiyya* (l'état de *ghulâm*, garçon), et n'est plus objet légitime de désir, ayant perdu son caractère androgyne ; par conséquent, sa fréquentation peut passer pour une intense amitié, la sexualité n'étant théoriquement plus concevable. Mais la réalité du désir est autre, et la poésie révèle là qu'il ne s'agit

décodé sous un sens érotique : *lâ gharwa fî kawnihi yartajju min thiqalin / fa-kam li-dhâ l-falaki l-dawwâri min ḥaraka.*

803. Le prévôt des marchands, se limitant à observer ses bien-aimés dénudés au ḥammâm et affirmant la supériorité des adolescent sur les adolescentes, se montre ainsi l'égal d'un raffiné tel le poète tardif Jirjis b. Darwîsh al-Adîb al-Mawṣilî (m. 1727-8, musulman en dépit de son nom), pour qui être l'intime d'êtres de beauté et les apercevoir au bain est plaisir suffisant. Voir texte arabe chez Khaled El-Rouayheb, "The love of boys in Arabic poetry 1500-1800", *Middle Eastern Literatures* vol 8 nb 1 (2005), pp. 8 et 22.

804. *Dîwân Abî Nuwâs IV, op. cit.* pièce 26, p. 164, *qâla l-wushâtu badat fî l-khaddi liḥyatuhu, rime -ibuhu.*

point de substitution ni d'un désir du seul androgyne, mais plus spécifiquement de la naissance de la virilité. Par contre, aucune poésie ne vantera jamais une beauté virile adulte, alors que les récits homoérotiques comiques et transgressifs traitant des efféminés ou des invertis, les montrent recherchant commerce avec des soldats, plus proches d'une imagerie érotique hyper-virilisée contemporaine.

L'épître d'al-Jâhiz reproduisant un pseudo-débat humoristique entre un amateur de jouvencelles opposé à un amoureux des éphèbes⁸⁰⁵ cite quantité de vers dans cette veine. Le pédéraste y explique plaisamment que si les poètes archaïques avaient eu la chance de voir les pages des riches cours d'Irak, ils auraient jeté leurs amoureuses du haut d'un précipice, et que seule leur épaisseur de caractère les empêche de discerner ces charmes. On ne saurait établir si cette controverse humoristique est directement adaptée de genres littéraires connus dans l'antiquité latine, y compris dans le cadre de la comparaison entre charmes respectifs des filles et des garçons⁸⁰⁶, ou s'il s'agit d'une « redécouverte » arabo-islamique, mais le genre s'installe comme topos littéraire⁸⁰⁷. A partir du Xe siècle, la thématique homoérotique trouve définitivement sa légitimité dans l'espace littéraire, au point que les princes lettrés eux-mêmes ne répugnent pas à produire dans cette veine⁸⁰⁸. Le genre donne lieu à de nombreuses collections, s'amplifiant à l'époque mamelouk. On citera à titre d'exemple *La Prairie des gazelles dans l'éloge des éphèbes* d'al-Nawâjî (m. 1455)⁸⁰⁹. On attend encore une étude statistique sur la fréquence comparée du *ghazal* masculin et féminin en poésie arabe, puis turque, iranienne et urdu, sur la période s'étendant du IXe au XIXe siècle ; toute affirmation sur l'évolution de cette thématique, en l'attente d'une recherche de ce type, prend le risque de l'impressionnisme, que nous devons assumer ici : il nous semble que la thématique homoérotique, sous ses deux aspects chaste et transgressif, est prégnante dès le IXe et Xe siècle⁸¹⁰, devient dominante en poésie amoureuse à partir de l'ère mamelouk, pendant l'ère ottomane, jusqu'au début du XIXe siècle, où elle perd rapidement sa légitimité, avec probablement une évolution différentielle selon la langue de la poésie.

Dans le récit de littérature savante, d'*adab*, la passion hétéroérotique perd clairement sa légitimité à partir de l'ère mamelouk. Al-Şafadî (m. 1363) disserte sur la passion chaste dans son *Law'at al-shâkî* (complainte de l'amant éploré)⁸¹¹ dans un récit à la première personne où il affirme n'avoir jamais cru en l'amour jusqu'au jour où, dans un jardin, il aperçoit un groupe de jeunes archers Turcs montés à cheval — le Turc correspond à partir du XIVe siècle à un nouvel idéal physique, bien entendu lié à une nouvelle réalité politique où les Turcs représentent le sommet de la hiérarchie sociale — et tombe instantanément amoureux de l'un d'entre eux. Touché par sa passion, l'aimé lui accordera une nuit de passion, où ils dormiront ensemble — chastes étreintes ou consommation physique, l'ambiguïté est conservée et aucun « rôle » n'est suggéré, bien qu'on suppose la consommation effective et que la norme implique que l'amant soit le partenaire actif, et le plus jeune le partenaire passif. Mais on

805. Al-Jâhiz, *Mufâkharat al-jawârî wa-l-ghilmân*, *op. cit.*

806. Voir Eva Cantarella, *Bisexuality in the Ancient World*, Yale University Press 1992, traduction de *Seconda Natura*, Rome, 1988.

807. Voir Frantz Rosenthal, 1997, pp. 24-54.

808. Voir F. Lagrange, 2006, pp. 71-73.

809. Muḥammad al-Nawâjî, *Marâti' al-ghizlân fî l-ḥisân min al-ghilmân*, manuscrit non édité. Traduit en français par R. Khawam, *La prairie des gazelles*, Paris, Phébus, 1989. Il est impossible d'évaluer cette traduction en l'absence d'une édition critique. K. Rouayheb, *op. cit.* p. 64 cite quatre autres volumes en arabe entièrement consacrés à la beauté des éphèbes, composés entre le XIVe et le XVIe siècle.

810. Voir Thomas Bauer, *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, pp. 150-163.

811. Voir analyse de Everett K. Rowson, "Two homoerotic narratives from Mamlûk literature", *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, New York, Columbia University Press, 1997, pp. 158-191.

observe ici un relâchement de l'idéal chaste : sans jamais verser dans le *mujûn*, dans la thématique libertine, le récit amoureux homoérotique laisse ouverte la possibilité d'un plaisir physique, à la condition de la sincérité de l'affection.

L'amant n'est pas un *lûfî* au sens catégoriel du terme, il est simplement un homme touché par l'amour, et peut se laisser exceptionnellement aller au péché. Quant au choix d'un sujet homoérotique, il s'explique par le fait qu' «on imagine mal un texte de littérature haute à l'époque d'al-Şafadî [...] traiter d'une affaire d'amour hétérosexuelle. [...] On peut être assuré qu'il existait des romances hétérosexuelles au niveau de la littérature populaire, mais elle n'était pas reflétée dans la littérature respectable»⁸¹². Il s'agit d'une question de classe, de type littéraire, et de la reproduction dans le script amoureux des relations qui lient Arabes et Turcs, groupes dominés et dominants.

K. El-Rouayheb⁸¹³, dans son analyse de la production des «esthètes» en littérature de langue arabe entre 1500 et 1800, examine l'exaltation de la passion, fait des âmes raffinées, et la légitimité littéraire de « l'amour de la beauté »—incarnée par le bel adolescent, à partir des notices consacrées aux principaux poètes et littérateurs dans les dictionnaires biographiques de l'époque concernée, des ouvrages de réflexion sur la passion comme ceux du médecin aveugle Dâwûd al-Anţâkî (m. 1599), ou les recueils de poètes influents comme le jurisconsulte égyptien 'Abdallâh al-Shabrâwî (m. 1758), chaste amateur d'éphèbes. Une sévère distinction est opérée dans ces sources biographiques entre une chaste passion causée par le regard, et un condamnable désir terrestre. Cette opposition recoupe alors celle entre caractères raffinés et grossiers. En dépit des censures modernes, la poésie amoureuse (*ghazal*) de l'époque considérée est, montre-t-il, très majoritairement homosensuelle :

« En terme de fréquence d'occurrence, la mention de la première barbe est un indicateur majeur du genre de l'aimé en poésie amoureuse. Ceci implique que les poèmes clairement pédérastiques sont plus nombreux que ceux qui sont clairement « hétérosexuels », l'absence de référence à la première barbe laissant indéterminé le destinataire du poème, femme ou jeune imberbe. Que l'aimé soit une femme ou un homme n'était manifestement pas un problème pressant à cette époque »⁸¹⁴.

De plus, ce sont les mêmes caractéristiques qui sont appréciées dans les deux sexes, et les mêmes clichés sont répétés *ad nauseam*. Le chercheur analyse les thèses développées par le mystique 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî (m. 1731), célèbre commentateur du poète mystique Ibn al-Fârîd :

« La contemplation d'une beauté phénoménale est pour lui non seulement permmissible mais nécessaire pour transcender le monde phénoménal, y compris soi-même, et faire l'expérience de l'omniprésence divine »⁸¹⁵.

Auteur d'un traité sur la licéité d'aimer les jeunes éphèbes, le mystique avançait même que quiconque condamnait le regard porté sur la beauté était un mécréant, arguant de la beauté des compagnons du Prophète. Les anges se prosternant devant Adam préfigurent alors les mystiques contemplant la beauté de l'éphèbe...

L'originalité du travail de K. El-Rouayheb est d'avancer l'idée que la thématique homoérotique n'est aucunement transgressive en soi, tant qu'elle demeure dans l'exaltation d'un amour chaste : la nature illicite de l'objet de l'admiration (voire du désir sexuel, souvent nié) s'il était physiquement possédé, n'obère pas la permissibilité de cette admiration ou de ce désir, tant qu'il demeure inassouvi. Le lien entre cet homoérotisme et la forme grecque de pédérastie, peu évident dans la poésie où la dimension pédagogique est inexistante, réapparaît dans l'étude du « contexte social de la pédérastie » : éducation, ordres mystiques, esclavage et servitude, cafés et bains. Mais K. El-Rouayheb ne porte pas

812. E.K. Rowson, *op. cit.* p. 167.

813. El-Rouayheb, *op. cit.* pp. 53-110.

814. *op. cit.* p. 64.

815. *op. cit.* p. 101.

suffisamment attention à la littérature volontairement (et rituellement) transgressive, au *sukhf* (obscénité) et au *mujûn* (libertinage). Sa thèse défendant la nature profondément non-transgressive du ghazal chaste homoérotique est tout à fait convaincante, mais elle ne peut s'appliquer à tout un pan de la littérature dans laquelle la mention des pratiques sexuelles est claire, et se place volontairement en opposition aux interdits religieux. Comment dès lors gérer et comprendre sa légitimité littéraire, sinon par l'hypothèse d'un espace de transgression lié à des modes particuliers de consommation de la production culturelle. Le rire comme l'insulte semblent des « modes » propres à brouiller les rigides frontières entre actes et désirs, entre rôles actif et passif, entre genres masculin et féminin. Il demeure que le dit littéraire suggère bien une « construction culturelle » du désir.

A partir du corpus de poésie amoureuse ottomane de même époque (du XVe au XVIIIe siècle), W.G. Andrews et M. Kalpaklı mettent en évidence un « âge des bien-aimés ». L'expression littéraire d'un amour des femmes doit y être déguisé, si la référence au réel met en danger la réputation d'une fille ou d'une épouse. Cet amour, dans une société où l'homosocialité implique qu'il n'y a de relation pleinement satisfaisante qu'entre hommes, peut même être mal perçu et dévalorisant⁸¹⁶, bien que la dispute entre amateurs de femmes et de jeunes hommes demeure, depuis le texte initial de Jahîz des siècles plus tôt, une variation prisée s'inscrivant dans le genre de la *disputatio* plaisante. Les poètes ottomans innovent avec la coutume littéraire du *şehrengiz*, catalogue poétique des plus remarquables aimés d'une ville (*dilberler*, voleurs de cœur, *mahublar*, aimés, *huban*, beautés). C'est là une adaptation de l'usage poétique du *şehraşub* (littéralement “sources de trouble dans la ville”) persan. Il s'agit de composer des vers sur les beaux apprentis, fils de marchands, et artisans de la cité, coutume littéraire remontant au moins au Xe siècle et la génération du poète de langue persane Rudakî, et se transmettant au domaine turcophone vers le XVIe siècle.

Bursa, Belgrade, Antioche, Edirne, Istanbul, les grandes cités de l'Empire méritent chacune un catalogue des ses beaux garçons ; la fonction de ces écrits, outre leur valeur littéraire, est d'exalter la ville et obliquement le Sultan, objet de panégyrique au sein de ces évocations⁸¹⁷. Un seul parmi les *şehrengiz-s* ottomans conservés traite des belles femmes d'une ville ; il est dû à 'Azîzî Mişrî (m. 1585), poète de Yedi Kule, et son biographe dit de lui : « C'était un amateur de femmes, mais seul Dieu est sans défaut » tandis que son recueil est ainsi qualifié : « considérant l'étrangeté qu'il y a à ne pas décrire les beaux garçons aimés et prenant ce défaut en compte, c'est tout de même une œuvre valable »⁸¹⁸.

Le scénario amoureux modèle devient clairement et exclusivement homoérotique dans la norme littéraire, le passage à la réalisation sexuelle n'étant pas clairement impliqué mais possible. Ainsi le conte du poète Nev'izade 'Atayi (XVIIe siècle) *Ṭayyib et Ṭâhir*⁸¹⁹ (“bon” et “pur”), qui évoque deux jeunes célibataires turbulents qui fréquentent les tavernes de Galata, où les Européens sont objets de désir, puis, ruinés, partent sur les mers où ils sont capturés par des pirates anglais, deviennent esclaves d'un Sir John et d'un Janno, et tombent amoureux de leurs maîtres. Leur fréquentation amoureuse provoque médisances — indice d'une conscience de la différence de statut de l'homoérotisme entre les cultures musulmanes et européennes au XVIIe ? — et ils sont envoyés aux galères. Sauvés par des pirates musulmans, ils reviennent au pays, tandis que les deux gentilshommes anglais se convertissent à l'islam, et les quatre amis/amants se retrouvent finalement unis. Leur amour n'est nulle part supposé exclusif de relations hétérosexuelles, et il est même supposé que les quatre amis se marieront et auront enfants. L'hypothèse d'une sexualité transgressive entre eux est

816. Voir infra à propos de Deli Birader Ghazâlî et son *Dâfi' u l-ghumûm*.

817. Voir W.G. Andrews, M. Kalpaklı, *op. cit.* pp. 40-43.

818. *op. cit.* p. 44.

819. Voir analyse, *op. cit.* pp. 59-84.

précisément l'objet des calomnies des chrétiens, et leur amour semble au-dessus de ces vulgarités.

Le scénario amoureux raffiné dissocie passion et sexualité, et c'est ainsi qu'il faut comprendre l'étonnante qualification de 'Azîzî Mişrî : il ne lui est pas reproché d'avoir une sexualité hétérosexuelle, ce qui est supposé évident ; mais ce qui fait son étrangeté est qu'il place la femme en objet de passion *avant* le garçon. Quant à la sexualité homosexuelle, elle serait un passage à l'acte vulgaire, mais sans conséquence sur la réputation du poète. Andrews et Kalpaklı envisagent le cas où l'amant est d'un statut social inférieur à l'aimé : ce n'est plus alors une gratification sexuelle qui est envisageable en échange du poème, de l'intelligence et de la conversation de l'amant, plus âgé et cultivé, mais protection, amitié, et fréquentation valorisante⁸²⁰.

Le XIXe siècle marquera un tournant littéraire : perdant de sa légitimité sociale face au modèle hétérosexuel européen, l'homoérotisme la perd aussi progressivement dans le champ littéraire. Le voyageur égyptien Rifâ'a al-Ṭaḥṭâwî, qui réside à Paris entre 1826 et 1831, note dans son récit de voyage que :

« l'une des choses les plus appréciables dans la nature [des Français], et en quoi ils sont semblables aux bédouins, est qu'ils n'ont nulle inclination pour les jeunes gens et ne vantent pas leurs charmes [...] on ne peut dire en [poésie] française "j'aime cet éphèbe" car ce serait là tout à fait inacceptable. Et quand ils traduisent nos écrits, ils adaptent et disent plutôt "j'aime cette jeune fille" »⁸²¹.

Estimant que les Français ont raison de voir dans cela une corruption morale, Ṭaḥṭâwî compare alors l'attraction d'un sexe pour l'autre à celle du fer et de l'aimant, ou de l'électricité statique, et établit qu'une attraction pour le même sexe sort du naturel (*kharaja 'an al-ḥâla al-ṭabî'iyya*). La première comparaison est déjà employée mille ans auparavant par Ibn Ḥazm, mais pour qualifier n'importe quel type de passion ; avec Ṭaḥṭâwî s'installe, sans doute pour la première fois en langue arabe, une argumentation restreignant le champ du naturel à l'attraction hétérosexuelle, avec un emploi volontaire de parallèles « scientifiques ». Le jeune voyageur sait trouver dans son bagage culturel des vers qui semblent aller en ce sens⁸²² :

J'aime à la passion Sa'dâ, Rabâb et Zaynab
Et peu me chaut la myrte d'une première barbe, ou la lettre mîm⁸²³ qu'elle dessine
Ma voie n'est pas celle de chanter les charmes des adolescents
Quand bien même cela devrait me valoir le blâme des censeurs
La seule beauté des jeunes gens pour moi est dans la bataille
Quand ils portent une lance brillante et une cuirasse
Qu'ils se lancent au coeur de la bataille et ne se laissent point détourner
Par les appels à la clémence quand il y a tête à couper

Ces vers sont cependant l'expression d'une préférence — que le poète craint blâmable — et ne préfigurent en rien l'hétéronormalisation littéraire qui se met lentement en place à partir de la seconde partie du XIXe siècle. La conscience d'une différence culturelle sur ce point entre monde arabo-musulman et Européens n'est d'ailleurs pas saisie avec netteté par tous les voyageurs du XIXe siècle : frappé par la laideur des Français, le Marocain Idrîs al-'Amrâwî aperçoit en gare d'Auxerre un beau

820. *op. cit.* p. 95.

821. Rifâ'a al-Ṭaḥṭâwî, *Takhlîṣ al-Ibrîz fî talkhîṣ Bârîz (al-faṣl al-thânî fî l-kalâm 'an ahl bârîs)*, pp. 80-81. La traduction par Galland des *Mille et une nuits* comporte des multiples exemples de ces adaptations de genre.

822. Ṭaḥṭâwî attribue ces vers à un shaykh 'Abbâs al-Yamanî qu'il n'est pas possible d'identifier. Ce poème manifestement tardif est construit sur une subtile paronomase en *wa-lâmah* à la rime. Le vers initial semble répondre à un poème célèbre en milieu shâfi'ite de Shihâb al-Dîn Aḥmad b. Farḥ al-Ishbîlî (m. 1300), où ces trois prénoms apparaissent à la suite, mais dont le poète se détourne, occupé qu'il est par la science du *ḥadîth*.

823. La forme de la lettre mîm [=m] en position isolée évoque celle de l'implantation de la barbe sur la joue.

jeune homme, depuis la fenêtre du train qui le mène à Paris en 1860, où il aura audience auprès de Napoléon III ; or, dit-il :

« Nous n'avions point vu de visage plaisant depuis que nous avons pris pied sur la terre des Chrétiens. Il captiva le regard de tous mes compagnons, qui m'invitèrent à composer impromptu quelques vers galants en matière de plaisanterie ; bien que je ne sois pas un des maîtres de cet art, je dis alors :

J'ai vu un faon à la porte d'Auxerre / qui s'empare des coeurs par son regard langoureux [...]

Tous s'arrachèrent ce poème et ce fut le sujet de conversation de leur séance. Il y avait parmi nous le traducteur [...] qui en pris une copie, la traduisit, m'assurant que la pièce lui plaisait fort et qu'elle était bien éloquente. A Paris, lorsque nous rendîmes visite au ministre, il m'assura que le traducteur l'avait informé de mes vers sur Auxerre, qu'il les avait trouvés très beaux, et qu'ils étaient pour lui indice de notre intelligence [...], et demandait à Dieu que nous trouvions à Paris d'autres sujets à honorer par notre poésie »⁸²⁴.

On peut d'ailleurs s'interroger sur les intentions véritables du traducteur de cet ambassadeur...

L'hétéronormalisation de l'écriture poétique ne concerne d'ailleurs pas tant la production poétique que sa diffusion : Nagîb Maḥfûz⁸²⁵ assure que dans les salons littéraires au milieu du XXe siècle, on échangeait encore les vers homoérotiques d'un Ḥâfiẓ Ibrâhîm (m. 1932) ou d'al-'Awaḍî al-Wakîl (m. 1983), mais que ce type de production n'avait plus sa place dans les éditions de leurs poèmes. En poésie amoureuse de langue classique, l'usage du féminin s'impose définitivement chez les poètes pour désigner l'objet de leur flamme, alors que jusqu'au XIXe siècle l'emploi du masculin est largement dominant, sans être suffisant pour être un indice d'homoérotisme. Plus intrigant est le maintien dans la poésie de langue dialectale, et particulièrement dans la chanson, de cet usage pré-moderne consistant à représenter grammaticalement l'amant et l'aimé par le masculin. La raison invoquée pour justifier cette pratique avant le XXe siècle, à savoir la pudeur commandant de ne pas mentionner clairement l'attachement à une femme, perd de sa pertinence dans des sociétés travaillant à l'hétéronormalisation. Sans doute faut-il considérer cette convention grammaticale comme un genre neutre, apte à exprimer toutes les combinaisons amoureuses, alors que le public n'entend plus les échos homoérotiques de cette convention littéraire.

824. Idrîs al-'Amrâwî, *Tuḥfat al-malik al-'azîz bi-mamlakat Bârîz*, éd. Zakî Mubâarak, Tangerang, 1989.

825. Communication orale avec N. Maḥfûz, voir Lagrange, 2000, pp. 191-192.

3-3 La littérature comme espace de transgression

Les textes d'*adab* et la poésie, en arabe, en turc ou en persan, expriment ainsi qu'on l'a vu une conception de l'amour souvent tournée vers l'exaltation de l'aimé inaccessible, le sacrifice et l'expression du manque. Mais le discours de la passion, lié à la chasteté et au dépassement, n'est pas le seul discours sur le désir qui soit tenu par l'écrit. Il existe au moins deux autres modes dans lesquels il s'exprime, et particulièrement où se trouve représentée la sexualité transgressive au regard de la norme légale : d'une part le libertinage (*mujûn*, *hazl*), discours comique et souvent outrancier ; d'autre part l'invective (*hajw*, *thalb*), en vers ou en prose, qui n'est pas moins outrancière.

Ceci ne signifie pas qu'il soit toujours possible de classer clairement tel poème, tel chapitre d'un ouvrage d'*adab*, telle anecdote ou tel récit dans une des deux cases étanches que seraient la passion éthérée d'une part, et la mention transgressive de la sexualité de l'autre. Il serait plus exact de considérer ces deux attitudes comme les pôles extrêmes d'un continuum allant de la l'annihilation du soi dans l'Aimé tel qu'on le trouve dans le *ghazal* 'udhrîte de Majnûn ou la poésie mystique d'un Ibn al-Fârîd, jusqu'aux odes au phallus les plus obscènes ou les plaisanteries les plus risquées. Poèmes d'Abû Nuwâs, quatrains du Persan 'Umar Khayyâm, nombre de pièces de ces auteurs (entre mille autres) revendiquent un droit au plaisir, celui du vin, celui de la chair, d'un baiser dérobé, d'un accroche-cœur caressé, d'une rose respirée, d'une coupe dégustée, d'une oeillette lancée, sans pour autant mentionner un acte interdit ou une partie dérobée du corps masculin et féminin. On est là dans un versant mesuré du *mujûn*, versant parfois plus subversif que le discours obscène, quand il affirme le doute, appelle à une irréligiosité et un hédonisme volontairement ignorants de l'eschatologie coranique — « Puisque le terme de l'univers est le Néant », dit Khayyâm⁸²⁶, ou se fait un allié de Satan. Mais dans d'autres pièces, les mêmes emploieront un vocabulaire ordurier et moqueront dans les termes les plus crus les interdits de la chair.

La célébration littéraire de la transgression pose indirectement la question des tensions entre norme religieuse et norme sociale : à en croire les textes produits jusqu'au XIXe siècle, un grand irrespect concernant l'interdiction de consommer du vin, la prohibition de la fornication, la condamnation des rapports homosexuels, et la subversion ou la parodie du discours religieux afin de justifier les errances des passions et appétences humaines auraient non seulement été monnaie courante, mais on s'en serait beaucoup amusé. La question est sans doute de préciser ce « on » : s'agit-il de la société dans son ensemble, ou du lectorat, nécessairement infiniment plus limité, de cette littérature élitiste ? Quand bien même cette littérature est produite par et pour une minorité cultivée, possédant l'immense bagage de référence pour décoder les insultes comme l'humour, dans quelle mesure une version populaire de cette célébration de la transgression n'est-elle pas diffusée par le conte, par le théâtre d'ombre, réutilisant un inépuisable stock d'anecdotes et de vers qui trouve là un milieu de consommation — certes citadin — beaucoup plus large ? Enfin, les textes mêmes de l'*adab* laissent deviner une grande mobilité sociale liée au désir. Si la satisfaction *licite* de l'appétit sexuel est par nécessité endogame, les aimé(e)s et/ou les objets de consommation appartiennent à tous les milieux, et particulièrement aux classes populaires, qui apparaissent aussi bien dans les lyriques *şehrengiz* ottomans que dans les textes comiques.

Le concept de *mujûn*

Le terme arabe *mujûn*, utilisé également dans la littérature ottomane de langue turque, est généralement traduit par « effronterie », « insolence », et partant « débauche », « libertinage ». La notion désigne un comportement, mais est clairement liée au discursif. Il y a une dimension éminemment

826. Quatrain à rime *bâsh*.

performative dans le *mujûn* : le dire est l'être, parler en *mâjin* (participe actif) est être un *mâjin*, dans la mesure où refuser la police du langage est un refus implicite de celle du corps — les poètes pourront toujours arguer du fait qu'ils ne disent pas ce qu'il font, selon la célèbre formule coranique. Il n'y a pas de *mujûn* à pratiquer une transgression sans l'affirmer, dans la mesure où la transgression n'a de sens que dans la revendication, condition d'une réelle entorse aux lois sacrées. Bukhârî attribue à Abû Hurayra la transmission du *hadîth* suivant :

« Toute ma communauté sera pardonnée à l'exception des revendicateurs [*mujâhirun*]. Cela consiste à ce que l'homme ait commis un acte [répréhensible] pendant la nuit, puis, le lendemain, alors que Dieu l'a protégé du voile [de la discrétion], s'en va dire: "Ô Untel, j'ai hier commis telle faute", alors que son Seigneur l'avait dissimulé, défaisant de lui-même la protection divine »⁸²⁷.

Peut-être faut-il voir dans cette conception d'une nécessaire dissimulation de la faute une position de distinction vis-à-vis de la confession chrétienne, mais elle doit être mise en parallèle avec les multiples possibilités de rétractation de l'aveu en cas de faute sexuelle qui n'ait pas été constatée par les quatre témoins nécessaires.

La position du discours normatif est qu'il est préférable de taire la faute qui n'a pas été surprise, la révélation de la transgression étant plus dommageable à la communauté que son ignorance. On retrouve là, sous une autre forme, ce « *désir de ne pas savoir* » qui caractérise, pour S.O. Murray, l'attitude des sociétés musulmanes envers les pratiques homosexuelles⁸²⁸. Il ne s'agit donc pas d'hypocrisie, mais d'une obligation éthique. Or, tout un pan de la littérature, poésie et prose, développe précisément l'attitude contraire : soit au premier degré (courant en poésie) par la revendication d'une transgression alimentaire ou sexuelle, dans les termes parfois les plus excessifs, où le sujet énonciateur se pose en parangon de la transgression ; soit au deuxième degré (plus courant en prose), en rapportant les propos ou actes transgressifs de personnages connus et emblématiques (poètes, bouffons de cour, célèbres sodomites actifs ou invertis, etc.) ou d'inconnus illustrant un « type » catégoriel de transgresseur : la fornicatrice, l'entremetteuse, le masturbateur, la tribade, le violeur nocturne de ses compagnons, etc.

Il y a dans le *mujûn* en littérature un art de la délégation, un refus courant d'assumer complètement la parole obscène en la dissimulant, comme dans le discours de la « science » au sens traditionnel du terme, sous l'arsenal usuel de la « chaîne des garants » du *hadîth*, sous l'habit de la réalité historique. C'est là un camouflage qui n'abuse jamais vraiment producteurs et consommateurs, mais traduit un respect extrême pour la chose écrite, qui dans le cadre de l'*adab* ne peut par définition se départir d'une prétention éthique, voire propédeutique. Les transgressions de l'ordre divin, et donc naturel, sont rapportées avec neutralité ou affectation d'un froncement de sourcil. On peut ainsi parler d'un « mode prétéritif » de la transgression, au sens de la figure de rhétorique consistant à prétendre ne pas dire ce qu'on dit⁸²⁹. La réalité référentielle de la transgression évoquée en vers est parfois niée par les critiques. Ainsi, al-Mubarrad (m. 900) prétend qu'Abû Hukayma, qui évoquait son impuissance dans tous ses vers, était plus porté au coït (*ankah*) qu'Ibn al-Mu'tazz, que Jaḥshawayh qui décrit son penchant pour la sodomie passive (*ubna*) était « plus *lûfî* qu'un ours », et qu'Abû Nuwâs qui vantait

827. Bukhârî, *Ṣaḥîḥ, al-adab*, 5608 ; Muslim, *Ṣaḥîḥ, al-zuhd wa-l-raqâ'iq, al-nahy 'an hatk al-'insân satr nafsih*, 5306.

828. Stephen O. Murray, "The will not to know, Islamic Accommodations of Male Homosexuality", *Islamic Homosexualities*, New York, NYU Press, 1997, pp. 14-54. Il s'agit évidemment d'un clin d'œil à la *Volonté de savoir* de Michel Foucault, distinguant ainsi abusivement les cultures arabo-musulmanes de « l'Occident » présumé par Foucault.

829. Voir Frédéric Lagrange, "L'obscénité du Vizir", *Arabica* 53 (2006), p. 55.

dans ses vers les charmes des adolescents était en réalité un séducteur de femmes⁸³⁰.

Selon Ibn Manzûr (m. 1311), le verbe *majana* signifie « être dur et épais, grossier, et c'est pour cela qu'on en dérive le *mâjin* (débauché) en raison de la dureté de sa face et de son absence de vergogne ». L'usage courant serait donc à ce titre une métaphore. La définition se poursuit ainsi :

« La *majâna* [= *mujûn*] consiste à ne prêter aucune attention à ce que l'on fait, ni à ce qu'on en dit [...] Le *mâjin* dans le parler des bédouins est celui qui commet des actes vils, scandaleux et honteux, qui demeure indifférent au blâme et aux remontrances ».

La transgression privée et dissimulée ne saurait donc être de l'ordre du *mujûn*, ce qui nuance ici le concept « débauche », insuffisant en lui-même. Il ne peut s'agir que d'une transgression publique, ouverte et revendiquée des normes morales, en s'en moquant. A ce titre, la littérature qui la reproduit y participe.

Ce mode de composition poétique ou d'écriture de prose, qui naît dans les villes et les cours de l'Irak abbasside, demeurera profondément légitime sur la scène littéraire jusqu'à l'aube de la période moderne, avant de disparaître complètement au fur de la démocratisation de l'écrit. Le *mujûn* est indiscutablement un rite, obéissant à des circonstances de production comme de consommation, et suivant des règles qu'on déduit à l'examen de cet immense corpus. Ainsi, en dépit de son caractère parfois ordurier, il est des transgressions qui ne sont pas du tout évoquées (les transgressions alimentaires autre que l'interdiction du vin, par exemple) et des pratiques sexuelles qui intéressent peu ou pas. De façon générale, les actes sexuels non pénétratifs sont moins couramment cités ; lesbianisme, masturbation occupent une surface textuelle moindre que la fornication ou la sodomie, puisque moins graves au regard de la loi. La bestialité n'apparaît qu'en satire ou comme trait comique, la fellation et le cunnilingus sont quasiment inconnus⁸³¹, et les pratiques sexuelles déviantes au regard de la norme sociale (à distinguer de la norme religieuse) n'apparaissent qu'exceptionnellement, comme d'intrigantes curiosités qui ne provoquent pas même une condamnation tant elle sont implicitement rejetées dans l'aberration.

Ainsi par exemple la mention par Tawhîdî dans sa collection d'anecdotes *Al-Başâ'ir wa-l-Dhakhâ'ir* d'une galerie de personnages historiques dont la sexualité « perverse » les fait verser dans la folie : l'un est amoureux d'une esclave noire obèse et aime à lui sucer la langue et respirer ses odeurs corporelles ; un autre verse du vin dans la vulve d'une esclave et lèche son urine lors de ses règles ; un troisième dépose des excréments sur sa moustache et déclare que les parfumeurs mentent tant cette odeur est supérieure à celle du musc ; un secrétaire de chancellerie amoureux d'une esclave juive lui suce le clitoris et goûte ses excréments qu'il juge plus suave que la pomme ; un dernier décapite l'esclave dont il est passionnément épris, afin qu'elle ne connaisse aucun homme après sa mort⁸³². Ces pratiques qui évoquent Sade ou l'Apollinaire des *Onze mille verges* n'entrent dans aucune des cases constituées des transgressions canoniques de la littérature évoquant le *mujûn* et en sortent donc, devenant simples illustrations de la folie humaine. Une seule instance de sexualité sublimée est intelligible dans les codes littéraires : le fétichisme. C'est faire preuve de raffinement que de rechercher l'objet touché, goûté, porté par l'aimé ; ainsi le poète 'Umar b. Abî Rabî'a qui dans un

830. Ce propos n'apparaît pas dans les textes retrouvés de Mubarrad, mais est rapporté par Ibn Falîta, *Rushd al-labîb*, op. cit. p. 136, avec de nombreuses fautes dans le texte édité. L'idée que l'inversion de Jahshawayh ne soit qu'une pose est affirmée par Ibn al-Mu'tazz, *Ṭabaqât al-Shu'arâ'*, p. 387 = [alwaraq 117] ; voir à ce propos analyse de F. Lagrange, 2006, p. 81.

831. Les rares allusions à la fellation se trouvent dans la poésie d'invective. Je ne pense pas qu'il s'agit là d'un tabou discursif, dans la mesure où des textes médiévaux évoquent cunnilingus, sodomie active et passive, masturbation, coprophagie, nécrophilie, etc. L'idée que la pratique est ignorée est aussi difficilement recevable : elle figure dans des bas-reliefs indiens comme sur des papyrus égyptiens antiques.

832. Abû Ḥayyân al-Tawhîdî, *Al-Başâ'ir wa-l-dhakâ'ir*, I, pp. 96-97 = [alwaraq 21].

récit du Livre des Chansons obtient de la fille du Calife ‘Abd al-Malik b. Marwân, avec laquelle il a récité des vers toute une nuit sans connaître son identité, qu’elle lui cède sa chemise intime, sans quoi il continuera de suivre sa caravane retournant vers Damas, mettant en danger leurs deux vies⁸³³.

Le *mujûn* est associé à deux notions connexes : la plaisanterie (*hazl*), qui trouve naturellement sa place en littérature selon le principe que l’âme du lettré doit être adoucie par le plaisant. La débauche ne saurait être — au premier degré, du moins — un discours sérieusement revendicatif ; c’est donc son statut de plaisanterie qui lui donne formellement son visa d’entrée dans le champ littéraire légitime. L’autre notion connexe est le *sukhf*, un terme qui désigne en arabe moderne la bêtise ou l’absurdité, mais en arabe classique verse plus couramment vers l’obscénité, sur le plan de la sexualité ou de la scatologie — l’étonnante fascination de la littérature obscène pour les pets est probablement à mettre en rapport avec les règles de pureté rituelle : toute émission corporelle de sang, sperme, urine, excrément ou vent rendant impur, un continuum se crée ainsi entre les transgressions sexuelles et les fonctions corporelles.

Il est peu de textes entrant dans la catégorie *mujûn* dans lesquels sont absents les termes désignant les organes et actes sexuels, les fonctions et parties intimes : alors que la police du corps impose de les dissimuler, les modes⁸³⁴ du *hazl* et du *mujûn*, bien au contraire, les exposent, les placent au centre du discours, au point qu’on peut presque parler d’une « awratification de l’univers »⁸³⁵, qui peut sembler gratuite ou excessive ou encore vulgaire à un lecteur moderne, mais dont l’intensité est en fait proportionnelle à la force de l’interdit religieux. En persan, la littérature obscène use et abuse des « trois kâf », les trois mots obscènes commençant par la même lettre (*kos*, vagin ; *kîr*, pénis ; *kun*, anus). La mention des transgressions sexuelles est souvent associée aux plaisirs du vin, dans une infraction joyeuse de la prohibition des boissons alcooliques, et plus encore à une forme particulière de subversion du discours religieux consistant à citer le texte sacré en le faisant résonner de sous-entendus scabreux, à utiliser des techniques argumentatives religieuses pour justifier une évidente atteinte aux règles, ou encore à prétendre servir l’islam par le biais de la soumission de jeunes gens d’une autre confession au phallus islamique⁸³⁶. La subversion des symboles religieux par le discours libertin n’est aucunement l’apanage des libertins eux-mêmes et la production ou la citation de vers de *mujûn* sexualisant le texte sacré est couramment admise, jusqu’au XIXe siècle. Ainsi, le (jeune) shaykh Rifâ‘a al-Ṭaḥṭâwî, qui visite Paris entre 1826 et 1831, décrit les jambes des Françaises — qu’il ne trouve pas à son goût, et pimente son texte, tout *imâm* qu’il soit, par des vers qu’il affirme ne pouvoir s’appliquer aux Parisiennes :

Je n’oublierai jamais le moment où elle m’a montré
Une cuisse pareille aux perles étincelantes
Ne soyez point étonné si c’est là mon dernier jour [ou si je ressens une érection]
La résurrection est le jour du combat ultime [ou la vision des cuisses provoque une érection]⁸³⁷

Ce vers fait résonner un double sens (*tawriya*) à partir des expressions coraniques *qiyâma* (résurrection) et *yawm kashf al-sâq* (jour du dur combat)⁸³⁸, prises dans un sens obscène.

833. *Aghânî*, I, p. 186.

834. Au sens grammatical de la modalisation.

835. Paul Sprachman, 1995, p. xxix.

836. Nombreux exemples chez Abû Nuwâs, voir J.W. Wright Jr, “Masculine Allusions and the Structure of Satire in Early ‘Abbâsid Poetry”, *Homoeroticism in Classical Literature*, New York, Columbia University Press, 1997, pp. 1-23.

837. Ṭaḥṭâwî, *Takhlîṣ al-Ibrîz*, p. 133. Le vers est au masculin, mais il ne semble pas s’agir de *ghazal* homoérotique, après recherche de son origine.

838. Coran (68,42), *yawma yukshafu ‘an sâqin wa-yud’awna ‘ilâ l-sujûdi fa-l-a yastaḥî‘ûn*, le sens métaphorique de l’expression est explicité par Ṭabarî. Le vers est attribué par Al-Maqqarî dans son *Nafh*

Dans la seizième nuit de son *Al-Imtâ' wa-l-Mu'ânasa*, Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî propose une définition de la vie libertine :

«Jouir de la sécurité et de la santé, claquer la tête des chauves, gratter [éhontément] sa peau galeuse, manger des grenades en été, boire du vin pur et épais tous les deux mois, monter des femmes idiotes et des garçons imberbes, marcher sans pantalons devant ceux que l'on ne respecte point, se montrer turbulent devant les importuns et accommodant avec les amis, fréquenter les fous [pour acquérir leur sagesse ? des anecdotes?], se faire des frères des hommes fidèles, et délaisser la compagnie des êtres vils»⁸³⁹.

Ce texte fait apparaître plus clairement une facette du *mujûn* permettant de réconcilier idéal propédeutique de l'*adab* : en dépit de son dédain de la loi sacrée, le libertin est homme de goût, d'éducation, obéissant à un code éthique et esthétique particulier. L'exaltation de la maîtrise du langage, l'amour du beau verbe et du bon mot, pierre angulaire de l'édifice intellectuel arabomusulman, permet de magnifier des personnages initialement aussi éloignés d'un idéal moral que l'efféminé ou le sodomite passif, qui gagnent leur entrée dans le monde de l'*adab* par l'outrance comique de leur propos ou la perfection de leur rhétorique mise au service de leurs passions blâmables.

Ainsi dans la même seizième nuit de Tawḥîdî ce récit :

«Il y avait à Basra un efféminé qui faisait l'entremetteur et s'était entiché d'un membre de la famille des Muhallabides⁸⁴⁰. Il ne laissa point ce garçon jusqu'à ce qu'il fût parvenu à ses fins avec lui. Le rencontrant le lendemain, je lui demandai : comment donc s'est déroulé la bataille de Jufra⁸⁴¹ hier soir ? Il me fit cette réponse :

“Quand les hommes se sont rapprochés, quand leurs doux propos se sont affinés, quand les cuisses se sont enlacées, qu'un peu de salive est venue les lubrifier, quand les sabres sont venus frapper les casques luisants, que les lances se sont agitées jusqu'au fondement, le noble combattant s'est rendu sans crainte, et s'est offert obéissant sans la moindre feinte. Ensuite, c'est en paix que les guerriers sont repartis, et d'un riche butin qu'ils ont été lotis. Leurs espoirs étaient comblés, la fièvre de leurs âmes apaisée, toute crainte terrassée, toute idée de séparation éliminée : le lien était établi, les amants réunis”.

Eh bien ! Eût-il préparé cette réponse à ma question depuis une éternité, elle n'en aurait rien perdu en qualité !»⁸⁴².

Maîtrise des métaphores filées, du corpus religieux ou poétique habilement détourné : le *mâjin* est, du moins dans sa dimension esthétique, un *adîb*. Ainsi les débauchés de Kûfa et de Baṣra, groupe de raffinés souvent liés aux théologiens mu'tazilites, que mettent en scène nombre d'anecdotes des *Aghânî*. Une grande partie de la production d'Abû Nuwâs revendique, parfois dans l'espace d'un même poème, des transgressions liées : *zinâ*, *liwât* et vin. Il est suivi par les générations ultérieures, poursuivant cette mode littéraire. On attribue des vers libertins au grand qâḍî d'al-Ma'mûn, Yaḥyâ b. Aktham, tout comme on le brocarde sur son amour des garçons dans de nombreux vers de satire. Muṣ'ab al-Kâtîb (IXe siècle), compagnon de plaisir du calife al-Mutawakkil, affirme⁸⁴³ :

al-Ṭîb, alwaraq 1154, à un poète de Grenade de l'époque Naṣride, Abû l-Barakât Ibn al-Ḥâjj al-Balafîqî (m. 1370), qui aurait aperçu sa femme sortant du ḥammâm alors que sa jambe était découverte. Délaissant ses invités, il la suivit aussitôt, revint une heure plus tard et récita impromptu ce distique.

839. Tawḥîdî, *Imtâ'*, II, p. 57.

840. Famille de serviteurs de l'Etat depuis la dynastie omeyyade jusqu'aux Buwayhides, en dépit de divers revers de fortune. Une mention aussi vague ne permet pas de fournir un cadre chronologique à l'anecdote.

841. Jufra Nâfî', lieu d'une bataille historique, à Baṣra, entre partisans du calife omeyyade 'Abd al-Malik b. Marwân et partisans de Muṣ'ab b. al-Zubayr, en 691.

842. Tawḥîdî, *Imtâ'*, II, p. 59.

843. Vers cités par Shâbushtî, *Diyârât*, p. 193 = [alwaraq 46] et al-Râghib al-Iṣfahânî, *Muḥâḍarât al-Uḍabâ'*, II, p. 243 = [alwaraq 430], où ils sont attribués à Abû Nuwâs (m. 815), ce qui est peu vraisemblable en

Je suis un libertin [mâjin] et un sodomite [lûfî], et n'ai qu'une religion / Mon désir est de pratiquer tous les interdits
Je sodomise les mâles et jamais ne fornique, et quiconque agit de même / Est mon compagnon jusqu'au jour du jugement.
Je suis la religion du shaykh Yaḥyâ b. Aktham / et me détourne de celle des adultères

Tandis que 'Amr al-Warrâq⁸⁴⁴ professe :

Toi qui interrogés à mon sujet / Sache que je ne suis pas un homme décent
Je suis un personnage douteux / Qui aime baiser les beaux garçons
Mes jours sont de deux sortes / Parfois débauche, parfois ivresse
Et peu m'importe qu'on me blâme / Car jamais n'obéirai aux censeurs

Mais il est patent qu'il ne s'agit pas pour le *mâjin* de réclamer un quelconque droit à une « préférence sexuelle » dans un sens moderne ou un « mode de vie » alternatif. Le même 'Amr al-Warrâq⁸⁴⁵, habitué des couvents chrétiens où l'on prend du bon temps, affirme :

Si jamais tu n'as bu du vin, ni jamais sodomisé / Par ma vie ! Tu ne vaux pas mieux qu'un âne
Si tu n'as jamais rempli ta demeure de catins / Jamais passé la nuit à terre sans te couvrir
Jamais été esclave du jeu d'échec, jamais parié / Au jacquet, jamais remporté la mise
Jamais joué des noyaux de dattes au point de quereller / Ni dépouillé l'adversaire, ni bataillé
Jamais acquis un chien, un arc, une balle⁸⁴⁶ / Un pigeonier, alors tu ne sais ce qu'est le luxe

Tu ne sais ce qu'est la vie, jamais connu le plaisir / Et tu n'es qu'un âne, sans contestation

Ce genre littéraire consiste donc à exalter comme mode de vie idéal une jeunesse tapageuse et irrespectueuse, proche des turbulents jeunes adultes des classes dangereuses que les institutions tentent de canaliser dans diverses guildes de métier ou vers l'armée. On comprend bien les précautions et réticences d'ottomanistes comme W.G. Andrews et M. Kalpaklı, ou celles d'un spécialiste de la littérature mamlouke comme K. El-Rouayheb, qui attirent notre attention sur les risques d'essentialisme qu'il y aurait à lire de la même manière le *mujûn* 'abbâsside, turc, ou persan, du IXe au XVIIIe siècle. Ils ne proposent de conclusions que dans le strict cadre temporel qu'ils se fixent, et travaillent à rechercher dans leurs textes les référents précis dans le réel des sociétés qu'ils prennent en compte, des allusions à des coutumes sociales évoquées dans les poèmes et récits rattachés à cette veine, des siècles plus tard qu'un 'Amr al-Warraq ou un Abû Nuwâs.

Mais une perception plus globale permet de poser l'hypothèse d'une très grande stabilité dans cette exaltation convenue de la vie dissolue, en divers lieux et périodes, les référents n'étant pas différents au point de provoquer une évolution majeure de cette thématique libertine : que l'objet du désir illicite soit une esclave chanteuse de Bagdad ou une courtisane turque, le fils du cabaretier juif ou chrétien de Qutrabbul, prostitué aux buveurs par son père, ou jeune chrétien grec de Galata au XVIIIe siècle, que le lieu soit un monastère du Croissant fertile où l'on lutine les moineillons ou une taverne, les mêmes images se répètent et évoquent des usages comparables.

raison de l'allusion à Yaḥyâ b. Aktham (m. 857).

844. Shâbushtî, *Diyârât*, p. 173 = [alwaraq 41]. Ce poète spécialisé dans la production libertine est un contemporain d'Abû Nuwâs, qui évoqua aussi en vers la lutte fratricide entre al-Amîn et al-Ma'mûn.

845. *op. cit.* p. 173.

846. En arabe *bunduq*, il s'agit sans doute d'une sorte de pelote ou de balle dans laquelle on frappe avec un bâton nommé *şawlajân*, jeu hérité de l'Iran sassanide, peut-être comparable au polo moderne. Ces termes peuvent aussi bien orienter vers les jeux des aristocrates raffinés (chasse, jeux de société, messages envoyés par pigeons) que vers les activités violentes des mauvais garçons querelleurs '*ayyarûn* (courses de chiens) ou leur habitude d'élever des pigeons, condamnée par les *fuqahâ*').

Le mujûn discours misogyne ?

Deux remarques s'imposent sur la mise en littérature de la transgression, en production ou en reproduction⁸⁴⁷, en vers comme en prose : la première est que ce discours, bien plus que dans le mode « sérieux » (*jidd*), est le lieu d'expression d'une violente misogynie. D'une part parce qu'il est volontiers homoérotique, et que dans l'usuelle optique comparative des charmes masculins et féminins, l'exaltation du phallus ne peut que s'accompagner d'une déconsidération du vagin, la femme étant alors ramenée à un simple orifice, inférieur encore à l'anus. Le poème satirique subvertit les usages des genres poétiques sérieux, et le pénis devient objet de *madîh* (panégyrique) là où le corps féminin est objet de satire.

D'autre part parce qu'il est consommé dans un cadre exclusivement masculin et homosocial. Fût-il production de lettrés cultivés, il est destiné au moment de relâchement qu'est la réunion intime, où ce discours peut trouver sa place. Ceci, paradoxalement, limite la violence réelle de cette pensée misogyne : elle appartient précisément au domaine du *hazl*, auquel on ne peut accorder plus de crédit qu'il n'en mérite. Les notices des *Aghânî* qui mettent en scène certaines esclaves chantantes à la langue bien pendue montrent d'ailleurs que la femme qui maîtrise les codes de ce discours est à même de répondre efficacement au discours misogyne en renvoyant l'homme, lui aussi, à une nature purement génitale, et à le déconsidérer en ce domaine. La poétesse persane Mahsatî (XIII^e siècle), fameuse pour ses quatrains, n'hésite pas elle-même à produire dans la veine du *hazl* et à vanter ses organes⁸⁴⁸.

La dénonciation — comique — des ruses des femmes (*kayd al-nisâ'*) s'établit comme genre littéraire, dans le corpus savant ou le genre intermédiaire des contes, dans lesquels le discours des femmes est, comme le montre F. Malti-Douglas, toujours lié à la satisfaction des désirs de leurs corps⁸⁴⁹ et vient détruire l'harmonie d'un univers centré autour de la masculinité. C'est l'adultère des femmes royales, explique-t-elle dans son analyse du conte-cadre des *Mille et une nuits*, qui est le principe initial du désordre dans la cité. Diverses collections d'anecdotes illustrent les supercheries montées par des libertines ou des adultères pour abuser maris et soupirants, poursuivant dans l'expression littéraire les rappels à l'ordre des légistes sur la nécessaire claustration des femmes. 'Alî al-Baghdâdî, qui vit au Caire au XIV^e siècle, compose par exemple un *Livre des fleurs délicates dans l'art du baiser et de l'enlacement*⁸⁵⁰, collection de vingt-cinq histoires exemplifiant la malice des femmes semblant se référer à des faits réels et à des personnages contemporains, notables de l'Etat mamlouke. R. Irwin⁸⁵¹ a cependant démontré qu'une grande partie de ces récits correspond en réalité à un « habillage » contemporain plaqué sur des noyaux narratifs anciens, plusieurs anecdotes se retrouvant ainsi dans les *Mille et une nuits*. Au cœur de ces histoires se trouve l'insatiabilité du désir féminin, qui cherche à tromper toutes les figures de l'autorité patriarcale pour accéder au phallus. On peut certes analyser cette fréquence thématique sous l'angle d'une angoisse masculine devant la satisfaction de la femme, ou l'hypothèse plus troublante qu'en réponse à l'homosocialité masculine, une homosocialité féminine les dépouille de toute désirabilité.

Poursuivant la recherche de F. Malti-Douglas, A. Najmabadi propose cependant une analyse plus

847. C'est-à-dire selon que l'énonciateur se revendique comme transgresseur ou se contente de la rapporter.

848. Voir Sprachman, 1995, pp. 1-4.

849. Voir Fedwa Malti-Douglas, 1991, *op. cit.*

850. *Kitâb al-zahr al-'anîq fî l-baws wa-l-ta'nîq*, inédit (Paris, Bibliothèque nationale, De Slane cat Arabe 3671), traduit par R. Khawam, *Les fleurs éclatantes*, Paris, Phébus, 1973.

851. Robert Irwin, "Alî al-Baghdâdî and the Joy of Mamluk Sex", *The Historiography of Islamic Egypt*, Leiden, Brill, 2001, pp. 45-57.

originale de la fonction des récits de « ruse des femmes » en littératures médiévales arabe et persane⁸⁵². La misogynie de ces récits de transgressions féminines serait un instrument permettant l'inclusion du jeune homme dans l'espace masculin homosocial. Réfutant la prétention de la psychanalyse à l'universalisme, Najmabadi voit dans ces récits un équivalent fonctionnel du récit œdipien dans les sociétés occidentales, plus en phase avec la réalité de l'éducation du garçon dans le monde musulman, et visant pareillement à fonder la différenciation entre les sexes et façonner féminité et masculinité en tant que productions culturelles. L'enfant des cultures musulmanes classiques est élevé dans un monde de femmes, dont il est graduellement expulsé en allant vers l'adolescence (d'abord interdiction du *ḥammâm* des femmes, puis de la partie des femmes à la mosquée, etc.).

Mais l'espace masculin est, à l'âge où il y pénètre, un univers de danger où il se découvre objet d'un désir pédérastique susceptible d'attenter à l'intégrité de son corps. Ces récits ont pour fonction d'empêcher son retour vers le monde réconfortant des femmes, en révélant leur caractère traître (la mère conspire à l'exclusion de son fils) et leur désir sexuel envers lui. Devenir un homme consiste à prouver que l'on a dépassé la contamination de la féminité. Un conte exposant la ruse des femmes comme le *Sandbadnameh* persan participe à la production d'une nécessaire dissociation de l'adolescent avec l'univers féminin. La seule femme « sûre » est la complice qui partage cette vue sur son genre et se soumet entièrement à l'homme. Mais alors que les contes (plus sans doute que la littérature haute) promeuvent une homosocialité masculine hétéronormative, échappant aux dangers de la sexualité entre hommes et débouchant sur le mariage, ils engendrent en même temps, remarque Najmabadi, comme « effet indésirable », un désir homoérotique non pas dans l'espace du conte, mais dans l'esprit même du lecteur/auditeur, élargissant ainsi le « désir triangulaire » de R. Girard au récepteur masculin⁸⁵³, dont le désir se masque d'hétérosexualité au sein même du récit.

Seconde remarque : la transgression en société est liée à des lieux, à des îlots dans lesquels les règles sévères sont mises entre parenthèses. Le *Livre des Couvents* d'al-Shâbushtî (m. vers 988) en révèle un, essentiel entre le VIII^e siècle et sa propre époque : le couvent chrétien, que les musulmans fréquentent pour se délasser, se promener, profiter des jardins, des rencontres, et de la vente de spiritueux qui s'y déroule — ce sont les chrétiens et les juifs qui sont seuls habilités à vendre de l'alcool dans le monde musulman classique, voire moderne⁸⁵⁴. La taverne, possédée par des juifs, des mazdéens, des chrétiens locaux ou venus des pays du nord de la Méditerranée, en est un autre. Le *ḥammâm* même est à la fois dans la loi et à sa marge. Le lieu est aussi un topique temporel : la *majlis* intime, la séance entre amis peut être occasion d'un assouplissement. En fait, c'est la rue, l'espace public, le moment de représentation, la face officielle qui seule doit rester inaltérée par la transgression. Mais le lieu le plus courant de la transgression est la littérature même, et c'est bien ce que révèle le *Livre des Couvents*, comme l'immense édifice de la littérature transgressive, qui s'étend jusqu'au milieu du XIX^e siècle.

Portraits de transgresseurs

L'inclusion de « listes de vices » ou de catégorisations de différents types de transgresseurs dans les ouvrages d'*adab*, souvent construits sur un modèle de catalogue, offre aux lecteurs médiévaux un

852. Voir Afsaneh Najmabadi, 2000, pp. 147-168.

853. Voir René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Livre de Poche, 1978 (1961), chap. 1 “Le désir triangulaire”, pp. 15-67 ; voir la relecture genrée de ce texte célèbre par Eve Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, New York, Columbia University Press, 1985.

854. A titre d'exemple, les tavernes de Damas sont encore de nos jours réunies dans le quartier chrétien de Bâb Tûmâ, tandis qu'en Egypte, la quasi totalité des propriétaires de boutique des spiritueux sont coptes ou grecs — en dépit d'un monopole d'Etat sur la fabrication locale de ces boissons.

moment de détente tout à fait légitime — la connaissance d’anecdotes piquantes et risquées fait partie du bagage culturel, et ce n’est que la méconnaissance du moment opportun de les partager qui fait verser dans la vulgarité. Cela permet aux chercheurs contemporains de poser des hypothèses sur les représentations courantes des transgressions et la tolérance sociale vis-à-vis de certaines d’entre elles. En s’interrogeant sur la signification des anecdotes littéraires mettant en scène des pratiques homosexuelles, et en appliquant au champ de la culture arabo-islamique les hypothèses développées à partir des travaux de Foucault sur l’inadaptation du concept même d’homosexualité avant l’ère moderne, et sur la construction culturelle des sexualités, E.K. Rowson a rénové dans les années 1990 la recherche académique sur l’homoérotisme en littérature arabe. On ne saurait contester ses conclusions, reprises par toute la recherche anglo-saxonne contemporaine dans le cadre des *Gender Studies*. En travaillant sur des textes d’époques diverses, de l’*Épître Bagdadienne* d’al-Muṭahhar al-Azdî aux pièces de théâtre d’ombre d’Ibn Dâniyâl, Rowson met en exergue l’inadéquation du concept d’homosexualité, la stricte différenciation entre rôles actif et passif, la communauté de virilité qui unit le *zânî* et le *lûfî*, quand bien même le second, qui reproduit jusque dans sa sexualité la structuration homosociale du monde dans lequel il vit, tient le haut du pavé en littérature transgressive savante jusqu’au XIXe siècle. Mais on peut se demander dans quelle mesure des discours liés au *mujân*, tels l’épigramme ou l’humour, ne révèlent pas finalement que les lettrés sont parfaitement conscients de la porosité des frontières entre les rôles. L’homosexuel, doublement défini par un désir exclusif et non seulement par des actes, et par la primauté du genre du partenaire sur le type d’actes sexuels, n’est manifestement pas un personnage constitué, conçu par la pensée classique, puisque le désir homosexuel pour un adolescent est construit comme normal quoique blâmable ; mais l’idée qu’une pratique trop exclusive est constitutive d’une catégorie (et non d’une identité), et que cette exclusive est susceptible de faire basculer le *lûfî* dans le camp du pathologique *ma’bûn* est permanente dans l’invective et dans le récit comique. Voulant déconsidérer son avare mécène Ibn ‘Abbâd, Tawḥîdî (m. vers 1023) interroge un (fictif) courtisan dans sa *Satire des deux vizirs* :

« Je vois qu’Ibn ‘Abbâd semble passer beaucoup de temps avec ces jeunes diables qui ont passé l’âge de l’adolescence. N’y aurait-il pas là indice de quelque turpitude infâme et inversion ?

— Ne connaissez-vous pas ces vers du poète :

Ô combien de lances se changent en carquois où se rangent les pointes... »⁸⁵⁵

C’est d’ailleurs ce qui mène Ibn Fâlîta, dans un passage sans doute choquant pour le lecteur contemporain, à condamner fermement les amateurs de jeunes gens trop âgés :

« Il est parmi les amateurs d’éphèbes différents types. Certains préfèrent ceux qui n’ont pas atteint l’adolescence, qui sont plus doux et plus tendres au toucher [...] et plus faciles à tromper et à diriger du fait de leur amour des piécettes d’argent et des amusements [...] D’autres aiment les adolescents formés, ceux dont la barbe est bien visible ou clairement épilée, et je ne peux imaginer quels sont leurs arguments »⁸⁵⁶.

La controverse entre amateurs de jouvenceaux avec ou sans barbe est une sous-thématique permanente depuis le IXe siècle, mais Ibn Fâlîta innove en soulignant les risques qu’il y aurait à fréquenter un adolescent trop viril : « Les éviter est préférable pour éviter d’être accusé du mal de l’inversion, et se prémunir de leurs ruses » : ils pourraient vous précéder au bassin d’ablution, et vous y accuser d’être le partenaire passif⁸⁵⁷.

Rowson analyse particulièrement deux ouvrages du XIe siècle : le *Kinâyât al-udabâ’* (Les

855. Tawḥîdî, *Akhlâq al-waẓîrayn*, pp. 373-4. Voir Lagrange, 2006, p. 95.

856. *Rushd al-labîb*, pp. 145-146.

857. *Rushd al-labîb*, p. 148.

euphémismes des gens de lettres)⁸⁵⁸ d'al-Jurjânî, qui n'est pas un ouvrage de *mujûn* mais comporte plusieurs chapitres consacrés aux euphémismes désignant les pratiques sexuelles, licites ou illicites, et fait figure à ce titre de collection d'anecdotes, souvent obscènes, ainsi que le *Muḥâḍarât al-Uḍabâ'* d'al-Râghib al-Iṣfahânî, une anthologie d'anecdotes savantes sur une multiplicité de sujets dans laquelle un long chapitre est consacré à «La débauche, l'obscénité, ce qui concerne la sodomie active, la prostitution mâle, la sodomie passive, l'effémination, le massage, le viol nocturne [*dabîb*], le proxénétisme et l'adultère»⁸⁵⁹. E.K. Rowson montre qu'une ligne de démarcation s'établit non pas selon le sexe du partenaire mais le rôle assumé dans une relation. La perspective y est toujours masculine, le phallus toujours exalté, et les orifices pénétrables comparés de façon plaisante. Le sodomite actif est significativement couplé par Jurjânî avec sa proie la plus courante: le prostitué mâle (*mu'âjir/mu'âjar*), toujours supposé passif, et ne recherchant aucun plaisir dans une activité essentiellement vénale. Le sodomite passif est une catégorie à part, aucun lien n'étant dressé entre sodomie active et passive ; la différence avec l'homosexualité au sens moderne est donc double : d'une part, le discours littéraire, comme celui de la loi, ne prend en considération que des actes et non des tendances, préférences ou goûts ; d'autre part, le choix d'un partenaire de même sexe chez le *lûṭî* et le *ḥulâqî, ma'bûn ou baghghâ'*, sodomite passif adulte⁸⁶⁰ (le jeune prostitué ou l'adolescent n'entrent dans cette catégorie pathologique que s'ils pratiquent pour le plaisir ou au-delà de l'âge de désirabilité théorique, une fois la barbe poussée). Coït intercrural, masturbation et tribadisme sont regroupés dans un même chapitre. L'explication de cet appariement à première vue étrange est qu'il s'agit dans les trois cas de pratiques non pénétratives, donc sous-traitées par l'*adab* qui y voit des pécadilles.

Al-Râghib al-Iṣfahânî, comme d'autres auteurs, mentionne l'usage de la *mubâdhala*⁸⁶¹, consistant chez deux partenaires mâles à alterner les rôles actifs et passifs. On serait tenté d'y voir une préfiguration d'une homosexualité au sens moderne, mais poèmes et anecdotes présentent toujours la scène — comique — comme une sorte de service rendu à charge de revanche, et partent toujours du principe — fictif ? — qu'aucun plaisir n'est trouvé dans le rôle passif, sorte de monnaie d'échange pour accéder soi-même au plaisir actif :

Quand on n'a plus d'argent et plus une pièce à distribuer
La meilleure façon d'acheter à baiser est de se faire baiser⁸⁶²

On peut d'ailleurs se demander si les *mubâdhilân* existent, en tant que catégorie, ailleurs que dans l'esprit entomologiste des compilateurs d'*adab*, prompts à fonder en attitude normée de simples plaisanteries ou allusions présentes dans quelques vers.

Le dabîb ou « viol nocturne »

C'est ainsi qu'on peut également s'interroger sur la réalité du *dabîb*, le « viol nocturne », topos qui apparaît dans les collections d'*adab* du Xe siècle, puis se développe jusqu'à devenir chapitre entier chez les érotologues, et apparaît de même comme épisode courant dans les contes. Sous ses diverses

858. Everett K. Rowson, "The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists", *Body Guards, The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, éd. J. Epstein, K. Straub, New York, Routledge, 1991, pp. 50-79. L'ouvrage examiné est Abû l-'Abbâs al-Jurjânî (m. 1089), *Al-Muntakhab min kinâyât al-udabâ'*, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1984.

859. Al-Râghib al-Iṣfahânî, *Muḥâḍarât al-udabâ'*, II, p. 242 = [alwaraq 430].

860. Le premier terme est plutôt utilisé jusqu'au VIIIe siècle, les deux autres ultérieurement,

861. E.K. Rowson orthographie *mubâdala* (échange) et non *mubâdhala*, ce qui semble logique mais n'est pas attesté dans les éditions consultées, et évacue le sens de « ne pas faire de cas de son rang, de son honneur » associé à la racine (voir Ve forme *tabadhdhul*).

862. *Muḥâḍarât*, II, p. 256 = [alwaraq 437].

formes, consensuel ou forcé, hétérosexuel ou homosexuel, le *dabîb* constitue un « script », au sens de J. Gagnon, une excitation et un désir produits « par la reconnaissance d'éléments connus ou par le déroulement d'un scénario attendu »⁸⁶³. Il s'agit cependant d'un script évolutif, dont les motifs se modifient au cours des siècles, mais qui, variation sur la théorie des scripts, présente plus une transgression normée qu'un comportement attendu. Il s'agit à l'origine d'un motif de la poésie dite « permissive » du VII^e siècle, dont le meilleur représentant est 'Umar b. Abî Rabî'a (m. vers 719) : la dame, citadine, fixe au poète un rendez-vous au désert, sous sa tente. Il rampe (*reptation* est le sens initial de *dabîb*) à travers le campement de l'aimée, veillant à ne pas être surpris par les siens, et s'applique à la surprendre. Elle feint le scandale, mais ne peut se résoudre à le cacher, et ils passent ensemble une nuit à deviser et échanger des vers — peut-être lui accordera-t-elle ses lèvres, ou le toucher de ses seins, ou plus encore.

Le terme est déjà utilisé métaphoriquement pour désigner celui qui tente d'abuser d'une servante pendant le sommeil de ses hôtes, ainsi le poète al-Farazdaq qui est surpris par un bédouin dont il avait abusé de l'hospitalité ; refusant d'épouser la servante, il est alors déconsidéré et s'attire un vers de satire de Jarîr⁸⁶⁴. Tanûkhî (m.994) rapporte quant à lui que le calife al-Mu'taḍid (892-902), réveillé par un besoin pressant, se lève en pleine nuit et surprend dans son palais un imberbe qui se relève du dos d'un autre adolescent et rampe pour se recoucher parmi ses compagnons, dans l'obscurité. Le calife glisse sa main sur le cœur de chacun des jeunes gens, découvre celui dont le cœur bat encore la chamade, le fait arrêter et exécuter. L'anecdote, avec sa conclusion tragique, est bien éloignée du ton plaisant ou égrillard qui caractérise la thématique du *mujûn* : elle illustre la clairvoyance du calife, son astuce et sa rectitude morale — la châtime excède largement les rigueurs de loi, et le pouvoir ne se soucie guère de la prudence du *fiqh*.

L'adaptation de l'ancien motif de la reptation nocturne à la vie citadine, son acception purement sexuelle, la revendication de ce viol plus ou moins consenti comme source de plaisir libertin sont déjà patents dans la poésie d'Abû Nuwâs, mais dans le discours de prose, l'inclusion de cette figure est plus clairement établie au XI^e siècle chez al-Râghib al-Iṣfahânî, qui groupe quatre courtes anecdotes, les deux premières hétéroérotiques, et les deux dernières homoérotiques⁸⁶⁵. Dans la première, Muḥammad b. Ziyâd [al-A'râbî, le grammairien m. 846?] se voit reprocher d'avoir dépensé cinq mille dinars à séduire une esclave qu'il aurait pu acheter pour mille. Il réplique :

« Idiot que tu fais ! Où serait alors l'excitation de la reptation, le plaisir de l'acte furtif, de l'attente dissimulée ? Comment comparer la froideur, la tiédeur insipide du licite (*halâl*) à la chaleur de ce qui est interdit (*ḥarâm*) ? Ne connais-tu pas ce vers d'Abû Nuwâs :
C'est à la dérobée que le coït a le plus de saveur
A l'insu de l'aimé ou à l'insu du censeur »

Quand le héros de l'anecdote évoque l'intensité conférée au plaisir par sa nature transgressive, il reconduit le lien établi dans la poésie de 'Umar entre sexualité et danger, et lance le manifeste d'une pensée hétérodoxe qui trouvera une certaine légitimité dans le cadre des cultures musulmanes pré-modernes : le discours de la loi est si bien connu, sa définition du plaisir légal est si précise que le vrai plaisir ne saurait se trouver qu'à ses marges.

La seconde anecdote citée par al-Râghib, et qui est un lieu commun des textes d'*adab* attribué à divers personnages, met en scène un homme qui abuse d'une servante pendant son sommeil et qui, alors qu'il s'essuie après l'acte, est piqué en ses parties intimes par un scorpion : un témoin improvise alors un vers où il révèle qu'en cette demeure, ce sont les scorpions qui appliquent les châtimeaux légaux

863. Michel Bozon, 1999, *op. cit.*, p. 71.

864. Voir *Aghânî*, XVI, p. 114 (*akhbâr Sukayna bt. al-Ḥusayn*) = [alwaraq 1803].

865. Al-Râghib al-Iṣfahânî, *Muḥâḍarât al-udabâ'*, II, pp. 256-57 = [alwaraq 437].

(*ḥudūd*)⁸⁶⁶.

Enfin les deux dernières, plus lestes, illustrent le versant homoérotique du *dabīb* :

«Un homme rampa vers / en viola⁸⁶⁷ un autre à son insu ; la victime se réveilla alors que la verge du premier était dans son fondement. Qu'est-ce que cela ? s'exclama-t-il. Par Dieu l'Unique, répondit le premier, je n'en sais rien, mais puisque nous en sommes là, fais-moi la grâce de me laisser achever, et prête-moi une main secourable».

L'autre anecdote illustre cette qualité sociale exaltée par l'*adab* qu'est le sens de la repartie et la capacité à se tirer d'affaire par l'humour grivois ou obscène :

«Un homme viola à son insu al-Jammâz⁸⁶⁸, pensant que c'était un jeune imberbe. Al-Jammâz se réveilla et lui tendit un peu de salive, lui disant : Poursuis ton chemin, mais tu auras besoin d'un peu de cela si tu parviens au terme de ton voyage. Il voulait dire que l'autre devrait à son tour lui offrir ses fesses...».

Le *dâbb*, pratiquant forcené du *dabīb*, devient une des figures catégorisées de la transgression dans les collections érotiques du XIXe siècle comme le *Nuzhat al-Albâb* de Tîfâshî, où un chapitre plaisant est consacré à cette occupation, ou plus encore le *Rushd al-labîb* d'Ibn Fâlîta, infiniment plus troublant pour le lecteur moderne en ce qu'il apparaît comme un véritable manuel du viol et de la reptation, dans lequel le cynisme le plus extrême est érigé en principe. L'auteur y explique qu'abuser d'une femme à son insu est plus sûr, car «quand elle sent le membre en elle, ses forces se délitent, elle se rend et ne peut le repousser [...] On a jamais entendu parler d'une femme qui aurait retiré d'elle le sexe d'un homme ou qui serait demeurée longtemps fâchée d'un tel acte». Par contre, l'homme qui se livre à cette occupation avec les garçons doit se méfier et préférer des victimes très jeunes et plus faibles. Il faut éviter au cours de la soirée d'indiquer son intérêt par des regards appuyés, s'assurer que la victime est profondément endormie, et se munir de divers instruments : harpons, sable pour jeter dans les yeux de la victime se réveillant, ou autres armes. C'est d'ailleurs le seul texte d'*adab* qui explique l'étrangeté de cette fiction selon laquelle on pourrait abuser sexuellement d'une ou d'un partenaire sans qu'il ne se réveille : ceci implique soit que la personne soit dans un état d'ébriété avancé, soit que la honte de la découverte l'emporte sur la colère, soit encore que le *dabīb* soit consensuel... On demeure cependant frappé de la vitalité de ce thème érotique à travers les siècles.

Disparition du mujûn en littérature arabe

La thématique du *mujûn* se poursuit en poésie arabe jusqu'à l'aube du XIXe siècle. Le chant du cygne du *mujûn* en prose est probablement le pré-roman *Al-Sâq 'alâ l-sâq* de Fâris al-Shidyâq (1855) — une œuvre qu'on ne saurait résumer, par son ampleur et son ambition, à cette seule dimension. L'intellectuel libanais Jurjî Zaydân, qui rencontre Shidyâq au Caire en 1886, un an avant la mort de ce dernier, note bien avec désapprobation sa tendance au *mujûn*, et commentant l'œuvre, ne peut s'empêcher de juger :

«Nous ne pouvons pas laisser le sujet de ce Livre de Fâriyâq avant de signaler un point que nous aurions préféré ne pas avoir à traiter : l'auteur a inclus dans cet ouvrage des termes et des expressions par lesquels il visait le libertinage mais qui en dépassent tant la mesure qu'aucun homme de lettre ne saurait les lire sans aussitôt souhaiter que de telles idées ne fussent point venues à l'esprit de notre cheikh et qu'il se fût abstenu de les

866. Dans la version de Râghib c'est le poète al-Faḍl b. 'Utab, mais c'est Naṣr b. al-Ḥajjāj dans la variante rapportée par al-Jāhīz, *Ḥayawân*, IV, pp. 217-18 = [alwaraq 349], ou encore la cousine d'al-Faḍl b. al-Ḥāshimī dans la variante rapportée par Ibn al-Jawzī, *Akḥbâr al-nisâ'*, pp. 121-122 = [alwaraq 35] : il s'agit là d'une anecdote passe-partout.

867. A partir de l'ère 'abbasside, le verbe *dabba* 'ala ou ilâ signifie «violier au cours de la nuit, en veillant à ce que la victime ne se réveille pas».

868. Poète satirique et humoriste du IXe siècle.

consigner, afin que les plumes des littératures s'élevassent au-dessus de ce qui ferait rougir de confusion un jeune homme, sans parler d'une vierge»⁸⁶⁹.

On imagine mal un contemporain d'al-Işfahânî (Abû al-Faraj ou al-Râghib) ou d'Ibn Dâniyâl tenir tel discours sur leurs œuvres : c'est là l'indice certain d'un changement profond qui se produit en l'espace d'un seul siècle, et d'une idéologie de la «décadence» qui se met en place, recouvrant d'un voile pudique les écrits et les représentations des siècles précédents dans le domaine du rapport au corps et de la sexualité. Il est vrai que Shidyâq «modernise» largement le *mujûn* littéraire, sortant des clichés rebattus et inventant par exemple un hilarant personnage de prêtre européen venant réciter en arabe un sermon auprès de villageois maronites, et leur imposant du fait de sa mauvaise prononciation de l'arabe une suite invraisemblable d'obscénités et de contrepèteries outrageantes ; dans une autre section de l'ouvrage, il détaille avec des mots archaïques ou précieux les spécialités des prostituées parisiennes au milieu du XIXe siècle.

Au tournant du XXe siècle, ce type d'écriture est totalement banni de la «nouvelle littérature» ; si certains monuments de la littérature savante, trop prestigieux, sont édités sans censure, ainsi le *Livre des Chansons*, d'autres se voient castrer — comme les *Séances* de Hamadhânî, éditées et expliquées par le grand penseur réformiste Muḥammad 'Abduh qui en supprime les passages les plus scabreux. La tendance à la censure est permanente au cours du XXe siècle : les monuments du patrimoine littéraire existent en version intégrale pour les universitaires, mais les éditions courantes sont expurgées. Les grands poètes médiévaux se voient privés de leurs vers obscènes, qui ne correspondent plus à la conception moderne du «grand auteur» susceptible d'être consulté par le public scolaire⁸⁷⁰. Et quand un autre intellectuel réformiste du tournant du XXe siècle, Muḥammad al-Muwayliḥî, compose son *Ḥadîth 'Isâ b. Hishâm*, une satire de l'Égypte moderne singeant l'Occident stylistiquement composée à la manière des *Séances* de Hamadhânî un millénaire plus tôt, il retire du genre littéraire de la *maqâma* toute la dimension transgressive qui en faisait le sel.

Libertinage en littératures ottomane et persane

Les littératures poétiques et prosaïques ottomanes et persanes se sont emparées des codes arabes du libertinage de bon ton comme de l'obscénité littéraire dans leurs propres productions. Le *Dâfi'u l-ghumûm ve-râfi'u l-humûm* du poète de Bursa Mehmed Ghazâlî dit *Deli Birader* [Frère Fou] (m. vers 1535) est l'une des œuvres les plus couramment citées comme acmé du *mujûn* en langue turque. Poète libertin mais aussi laudateur des princes, toute sa vie célibataire, Deli Birader fut aussi grand-maître d'une loge de derviches, protégé du grand vizir Ibrahim Pacha, enseignant, propriétaire d'un ḥammâm et fondateur de mosquées. Le *Dâfi'u l-ghumûm (Repousseur des peines)* est un catalogue de pratiques sexuelles dans une perspective masculine, liant comme dans les œuvres d'*adab* arabes anecdotes en prose et poèmes illustratifs. Le but prétendu est de signaler et dénoncer diverses attitudes sexuelles devant être évitées : adultère, relations illicites avec jeunes filles et jeunes gens, zoophilie, masturbation, prostitution, relations avec les efféminés, souteneurs, soit le même mode de catégorisation attesté dans les sources arabes antérieures. Bien entendu, la jouissance dans l'énonciation de la transgression prime sur la prétendue dénonciation.

Le second chapitre de l'ouvrage est cependant original dans sa peinture d'une extraordinaire bataille entre adultères et pédérastes, sujet plus que convenu, mais ici envisagé comme une véritable guerre. Satan enjoint aux pédérastes de se contenter d'une joute oratoire, chaque groupe décrivant sa partie favorite du corps dans des poèmes hautement obscènes, mais salués par la critique du XVIe siècle, qui

869. Jurjî Zaydân, *Mashâhîr al-Sharq II*, Beyrouth, Maktabat al-ḥayât, s.d., p. 112.

870. Voir dans le domaine persan les nombreuses manipulations signalées par Sprachman, 1995.

y voient des chef-d'œuvres⁸⁷¹. Les pédérastes sont vainqueurs, et gagnent de pouvoir jouir de tous les garçons nés de relations illicites — victoire ambiguë, comme le signale S. Kuru : ils sont marginalisés en devant se contenter des bâtards, et la société des gens honnêtes se trouve préservée de celle des pécheurs⁸⁷². L'excuse finale, dans laquelle l'auteur explique guider vers les bonnes actions par l'exemple des mauvaises, est fort réminiscente de la conclusion de la pièce d'ombre *Al-Mutayyam* d'Ibn Dâniyâl où apparaît sur scène l'ange de la mort⁸⁷³.

Dans le domaine persan, les mêmes thèmes festifs présents en poésie arabe, mêlant éloge du vin, discours amoureux et revendication de la transgression se découvrent en poésie : bien sûr les quatrains de 'Umar Khayyâm (m. vers 1131), redécouverts par l'orientalisme britannique et qui, du fait de la traduction-interprétation d'Edward Fitzgerald parue en 1859⁸⁷⁴, contribueront à la constitution du topos de l'Orient hédoniste dans l'Europe victorienne ; mais aussi Sa'dî (m. 1292), le poète de Shîrâz auteur du *Bustân* (Le verger, poème épique sur la vertu) et du *Gulistan* (Jardin des roses), texte de prose mêlé de vers, anecdotes moralisatrices et récits homoérotiques.

Une tendance à la satire sociale (*tanz*) semble perceptible chez les poètes Persans, ainsi qu'une séparation encore moins nette que dans le domaine arabe entre le *jidd* (sérieux) et le *hazl* (plaisant) — quand bien même ce dernier obtient souvent droit de cité dans la prose d'*adab* arabe par sa prétention à la dénonciation. Ainsi, l'obscénité se mêle volontiers en poésie persane classique au religieux. Sâ'nâ'î de Ghazna (m. vers 1130) le célèbre poète mystique inclut dans son long poème didactique et homélique *Hadîqat al-ḥaqîqa* (Le Jardin de la Vérité) une description ironique des faux dévots comprenant des vers obscènes, comme la dénonciation d'un *zâhid* (ascète) de Herat occupé avec un jeune garçon.

Le *Masnavi* de Jalâl al-Dîn al-Rûmî (m. 1273) est lui aussi mêlé de *mujân* : « Rûmî, qui est réputé avoir récité ses vers en état de transe, illustre occasionnellement ses vérités spirituelles par des vers et des contes obscènes, une pratique qui fait du *Masnavi* le mélange le plus inventif de sacré et de profane en langue persane »⁸⁷⁵. 'Ubayd-i Zâkânî (m. 1372), contemporain de Ḥâfîz de Shîrâz, compose outre sa poésie de cour des œuvres satiriques mêlant prose et poésie, et qui prennent à rebours l'exaltation topique de la passion chaste, ou comme dans le *Rîsh-nâma* (Livre de la barbe) invente la défense tenue par la première barbe de l'éphèbe. Dépassant la simple fonction de divertissement, il compose un poème apparemment banal par son caractère scabreux, une ode à la masturbation, mais dans laquelle *jalq* (masturbation) rime volontairement avec *dalq* (la robe de bure des soufis), ridiculisant l'inanité de leurs prétentions à la pureté⁸⁷⁶. Dans son traité *Akhlâq al-Ashrâf* (Ethique de l'aristocratie), Zâkânî consacre un chapitre à une vertu courante (sagesse, bravoure, chasteté, fidélité, etc.) et oppose les vertus « abrogées » (*madhhab-i mansûkh*), utilisant le terme technique désignant les versets abrogés du texte coranique, aux vertus courantes (*madhhab-i mukhtâr*), qui sont ironiquement l'inverse des premières. Ainsi, à propos de la chasteté, un pseudo-argumentaire religieux est convoqué à la rescousse de l'hédonisme et de la permissivité, les Anciens s'étant fourvoyés (*ghalaṭ shanî'*) dans

871. Voir Selim S. Kuru, *A sixteenth century scholar, Deli Birader and his Dâfi'u l-ghumûm*, unpublished PhD [UMI 2272487], Cambridge, Harvard University, 2000. Ainsi la comparaison de l'anus à une rose souriante, *gâh olur kim açılır gül gibi khandpandur büzüük / gâh olur kim ghoneveş dem-beste hayrândur büzüük* avec rime en *büzük* (*anus*), p. 68, traduction p. 179, saluée par le poète Âlî, p. 13.

872. Selim S. Kuru, *op. cit.* p. 20.

873. Ibn Dâniyâl, *Al-mutayyam wal-yutayyim*, éd. P. Kahle [E.J.W. Gibb Memorial, New Series 32], Cambridge, Gibb Memorial Trust, 1992, p. 116-117. Voir aussi analyse de E.K. Rowson, 1997.

874. La célébrité de Khayyâm dans le monde anglo-saxon commence avec la réédition de 1868, suivie d'une quantité de nouvelles éditions.

875. Sprachman, 1985, p. 26.

876. Texte persan et traduction anglaise chez Sprachman, *op. cit.* pp. 50-55.

leur défense de l'abstinence. La thématique du *mujûn* se poursuit en persan plus tard que dans le domaine arabophone, son dernier représentant étant Iraj Mirza (m. 1926), mais elle rentre elle aussi dans le domaine de l'interdit. En Turquie, l'adoption de l'alphabet latin ferme définitivement le corpus libertin et le rend illisible aux générations nées au XXe siècle.

3-4 La littérature moderne et le tabou de la sexualité

A partir du XIXe siècle, la littérature de langue arabe ne montre plus un rapport au corps, au désir et à l'expression de la sexualité comparable à celui qui caractérise des siècles précédents. Ce n'est pas là simplement une conséquence de la confrontation avec l'Occident et de l'irruption d'une modernité définie par la prude Europe : si la production et la mention de vers libertins est encore courante au début du XIXe, les ouvrages d'érotologie, encore en circulation, sont déjà à ce moment un souvenir du passé : ils sont encore consommés, mais ne sont plus produits. La graduelle relégation du *mujân* le plus cru dans le domaine de l'indicible ne doit pas être simplement perçue comme une perte de liberté ou une fermeture morale des sociétés arabo-musulmanes : c'est du fait même de son ton outrageusement misogyne et de sa dominante homoérotique que ce pan de la production littéraire se met en porte-à-faux avec les évolutions de sociétés qui œuvrent à redéfinir le rôle de « la femme », prise comme entité abstraite, nouvel objet exclusif du désir masculin. Ces sociétés sont désormais prêtes à lui offrir une place dans l'espace public et un accès à la culture et l'éducation autrefois réservées à quelques courtisanes. A partir du moment où un monde strictement homosocial s'ouvre vers la mixité, fût-elle limitée, les normes de ses productions culturelles s'en trouvent naturellement bouleversées. Si le versant lyrique du *mujân* ancien est encore apprécié ou salué, le scabreux devient quant à lui illisible, incompréhensible. Il est probable que c'est précisément le changement des modes de consommation de la littérature qui explique ce ferme refus de l'obscène et cette gêne devant les excès du corps : les ouvrages sont désormais imprimés, circulent sans surveillance, sans permission, sans le long travail d'accès aux textes lié aux antiques relations entre maître et élève, à l'*ijâza* ; une notion aussi impensable quelques siècles auparavant que celle de « bibliothèque familiale » à laquelle accèdent tous les membres de la famille mononucléaire, hommes comme femmes, jeunes comme aînés, impose une nouvelle relation à l'écrit. C'est paradoxalement l'amélioration du statut des femmes et la diffusion de l'alphabétisation qui imposent cette chape de bienséance sur la production littéraire.

Mais si la mention des organes et actes sexuels, si la grivoiserie de l'*adab* ancien ne sont plus de mise chez des auteurs qui se vivent consciemment comme intellectuels responsables de la moralité de sociétés en marche vers le progrès (*tamaddun* au XIXe siècle, puis *taqaddum* au XXe), cela ne signifie aucunement que la sexualité soit absente des écrits littéraires du XXe siècle. Ce sont précisément les rapports entre hommes et femmes qui, dans le cadre du paradigme réaliste-réformiste⁸⁷⁷ caractérisant la littérature de fiction, résumeront pendant près d'un siècle les interrogations modernes sur la sexualité. L'hétéronormalisation de la société, préoccupation consciente et inconsciente des modernistes, passe par la promotion de la femme comme complément naturel de l'homme, comme confidente et partenaire. Elle place le mariage comme lieu d'accomplissement du couple. La Nation, elle-même nouvelle construction, est féminisée, et c'est une jeune femme qui l'allégorise dans le roman naissant. Le héros se doit de la mériter pour être uni à elle, il lui faut se montrer à sa hauteur. Ainsi Saneyya, la jeune fille du *'Awdat al-Rûḥ* (L'âme retrouvée, 1933) de Tawfîq al-Ḥakîm, n'est pas emportée par le trop jeune héros adolescent du récit, Muḥsin. Ce dernier, comme ses oncles, sait se sacrifier pour le bien de l'Egypte, et cède la belle à Muṣṭafâ, le jeune homme ambitieux qui participe à la création d'un capitalisme local et endogène. Parallèlement, la femme étrangère, représentée dans ce roman par les prostituées du bar fréquenté par l'un des oncles du héros, est un objet de désir illusoire et déconsidéré. Zuhra, l'héroïne du *Mîrâmâr* (1967) de Nagîb

877. Voir à ce propos Luc-Willy Deheuvels, "Mythe, raison et imaginaire dans la littérature égyptienne contemporaine. Un extrait du *Ḥadîth 'Isâ b. Hishâm* de Muhammad al-Muwaylihi", *Peuples Méditerranéens* 77 (1996), ainsi que Richard Jacquemond, *Entre scribes et écrivains, le champ littéraire dans l'Egypte contemporaine*, Paris/Arles, Actes Sud, 2003, pp. 23-27.

Mahfûz (m. 2006), une jeune paysanne ayant fui un mariage forcé et devenue employée de la pension éponyme du roman, est un écho plus mûr de Saneyya : elle renvoie chacun de ses prétendants parmi les pensionnaires, qui tous illustrent divers échecs politiques. La nation allégorisée, au moment où les idéologies nationalistes commencent à montrer leurs limites, ne trouve plus d'hommes à sa mesure. La poésie elle aussi traite la Nation comme femme à protéger et servir, la Palestine en premier lieu.

La liberté de choisir son compagnon, le refus du mariage forcé organisé par le patriarche sont aussi des *topoi* de la fiction moderne : c'est même un des thèmes du roman « fondateur » de la littérature réaliste égyptienne, le *Zaynab* (1913) de Muḥammad Ḥusayn Haykal, qui se clôt par le mélodramatique monologue de l'héroïne paysanne :

«Je vais bientôt mourir, et c'est votre faute. J'ai pleuré, je t'ai dit : Maman, je ne veux pas me marier, et tu m'as répondu que tout le monde était forcé au mariage par ses parents, et qu'ensuite on s'entend pour le mieux avec son mari. Eh bien voilà, je suis au mieux avec mon mari, comme tu vois, sans rien dire. Mais maintenant que je vais mourir, maintenant que bientôt nous ne vivrons plus ensemble, je te confie mes frères et mes soeurs : quand vous viendrez à les marier, ne les mariez pas contre leur gré, parce que c'est un péché»⁸⁷⁸.

Des femmes tentant de prendre en main leur destin deviennent les personnages principaux de cette littérature de fiction naissante, des femmes entrant dans le monde du travail, parfois des musulmanes désargentées contraintes de gagner leur vie, ou des étrangères chrétiennes vivant en milieu musulman, comme les héroïnes de 'Abd al-Qâdir al-Mâzinî.

C'est aussi dans l'œuvre romanesque de Nagîb Mahfûz qu'on trouvera des indices d'une transformation de la sexualité en Egypte, un pays qui demeure, sans doute jusqu'au milieu du XXe siècle, en avance sur d'autres sociétés musulmanes sur le plan de la présence féminine dans l'espace public. Sa *Trilogie* montre, à travers le personnage du patriarche Sayyid Aḥmad 'Abd al-Gawwâd, que la manière dont la société traditionnelle pouvait concilier — au seul profit de l'homme — une foi profonde, un univers référentiel strictement musulman, et une vie de *mâjin* incluant consommation d'alcool et fréquentation de chanteuses professionnelles au bord de la prostitution — les péniches d'Embaba en compagnie des almées, où l'on se dissimule pour profiter de moments de plaisir privé, rappellent sans doute volontairement les *majâlis* médiévaux en compagnie d'esclaves chanteuses — ne peut plus se concevoir à partir des années 30. Le patriarche apparaît comme un homme pré-moderne, maître incontesté de sa maisonnée dont il renvoie sa femme qui a osé sortir visiter la relique d'un saint, tyran qui interdit à son fils un mariage d'amour, jouisseur dans la sécurité de l'univers homosocial où il rencontre les compagnons de sa génération, amateurs comme lui de whisky, de haschich et de femmes libertines. Mais pour la génération de ses enfants, cet homme-là, si représentatif de l'ancienne conciliation *au sein du sujet* de la norme et de sa transgression, est désormais saisi comme un hypocrite, un homme à deux visages, révélation traumatisante pour ses fils Yâsîn et Kamâl.

Yâsîn, viveur comme son père, se perd dans un monde où les femmes sont partout et où leurs exigences de respect font perdre de sa superbe au mâle dominant : il ne parviendra pas à concilier, comme son père, sexualité dans et en-dehors du mariage. Son fils, Riḍwân, sera un jeune ambitieux homosexuel prêt à devenir le mignon de quelque vieux pacha libidineux : on voit là une première pénétration dans l'imaginaire arabe des théories psychanalytiques liant homosexualité et absence du père, et une vision de l'amour des éphèbes comme allégorie de la déchéance morale, qui tranche avec les conceptions des siècles précédents. Quant à Kamâl, il idéalise et adore sans espoir une jeune fille de l'aristocratie qui joue à la Parisienne, mais se mariera dans sa caste, selon la volonté de ses parents.

878. Muḥammad Ḥusayn Haykal, *Zaynab*, Le Caire, Dâr al-Ma'ârif, s.d. , p. 305.

Il finit célibataire, non par choix pas par incapacité de trouver l'âme soeur : la société ne serait-elle pas mûre pour une évolution des moeurs sexuelles qui la dépasse ?

La sévérité des moeurs rurale est dénoncée par Ṭaha Ḥusayn (*Du'â' al-karawân*, 1934), roman dans lequel une jeune bédouine, dont la soeur a été rituellement tuée par le *pater familias* pour avoir fauté avec son employeur, cherche à venger la victime en confondant le suborneur. Elle en tombe amoureuse à son tour mais ne cèdera à aucune avance, et l'épouse, une fois convaincue de son repentir. Le *happy end* réconcilie les deux Egyptes, les hommes et les femmes, qui apprennent à se fréquenter sans cesser à leur passions. Mais la femme paye le prix le plus élevé lors d'une transgression.

C'est surtout Yûsuf Idrîs⁸⁷⁹ qui dépeint dans ses nouvelles une humanité de chair et de désir, corsetée par les interdits sociaux : ainsi le jeune couple d'adolescents paysans beaux comme des héros des Mille et une nuits, surpris par des villageois s'enlaçant dans un champ⁸⁸⁰. Le garçon s'en sort en s'enfuyant quelques jours du village, la jeune fille sera rossée et devra subir l'humiliante épreuve d'un examen de virginité, exigé avec une joie mauvaise par les patriarches, les laides matrones qui tiennent là leur vengeance devant une trop outrageante beauté, et pratiqué par une Copte qui trouve là moyen d'assurer son intégration dans le village musulman. L'âge du mélodrame est achevé, la jeune fille s'en sortira sans plus de dommage, sinon une irrémédiable perte d'innocence : son érotisme primesautier se mue alors en manières et minauderies de jeune rouée. Dans *Maison de chair*⁸⁸¹ (1970), sorte de conte pervers, Y. Idrîs met en scène une femme et ses trois filles se partageant le même homme, un aveugle, tous unis dans le complot du silence. C'est à la fois une allégorie politique de la société arabe unie pour le pire derrière son leader devenu aveugle, et mourant de son refus de reconnaître la vérité, et une réflexion sur le désir de ne pas savoir, de ne pas reconnaître la force du désir, qui subvertit toute vérité.

Plus tard dans le siècle, la naissance d'un « roman féministe », où Nawâl al-Sa'dâwî occupe une place fondatrice, poursuit une conception militante de la littérature de fiction. Son roman *Une femme au point zéro* (1977)⁸⁸², sans doute le plus réussi du fait même de son caractère excessif, fait monologuer une prostituée condamnée à mort pour avoir tué un client. Son discours halluciné crache sa haine des hommes, des puissants, du patriarcat, et la douleur des femmes opprimées. C'est aussi une des premières mise en littérature d'une dénonciation de l'excision en Egypte, également évoquée par le romancier Ṣun'allâh Ibrâhîm dans *Dhât* (1992).

La dénonciation est l'un des pivots du discours de fiction moderne sur la sexualité. L'écrit ne célèbre plus la jouissance des corps mais signale les obstacles que posent la société, les mentalités ou la pratique contemporaine de la religion devant une jouissance inaccessible. A société malade (la société ne saurait être que malade dans le roman réaliste), sexualité insatisfaite. Le romancier ou la romancière sensibilisent le public aux dysfonctionnements du couple, à la brutalité masculine, à l'exploitation de la femme, à l'instrumentalisation du discours religieux pour satisfaire une jouissance égoïste. 'Alâ' al-Aswânî, dans son roman à succès *L'immeuble Yacoubian*⁸⁸³, montre un veule boutiquier contraignant ses vendeuses à le laisser se frotter contre leurs corps sous la menace du licenciement, un homme ne trouvant de plaisir qu'avec des prostituées, un dévot exploitant

879. Voir également Ghâlî Shukrî, "falsafat al-ḥarâm 'ind Yûsuf Idrîs", *Azmat al-jins fî l-qišša al-'arabiyya*, Le Caire, Dâr al-Shurûq, 1991, pp. 239-265.

880. Yûsuf Idrîs, *Hâdithat sharaf*, 1954.

881. Yûsuf Idrîs, *Bayt min laḥm*, 1971.

882. Nawâl al-Sa'dâwî, *Imra'a 'ind nuqṭat al-ṣifr*, Beyrouth, Dâr al-Âdâb, 1977.

883. 'Alâ' al-Aswânî, *Imârat Ya'qûbiyân*, Le Caire, Merit, 2002, trad. en français par G. Gauthier, Paris, Actes Sud, 2006.

sexuellement sa seconde épouse en lui interdisant de voir sa famille, un aristocrate homosexuel assassiné par son amant soldat. Dans son second roman *Chicago*, l’auteur met en scène des étudiants arabes aux Etats Unis. L’un d’eux, modèle de l’alliance du piétisme et de la bassesse, se jette chaque soir bestialement sur sa femme, et quand elle se refuse à lui la menace :

« Crains Dieu, Marwa ! Prends garde au châtement du Tout-Puissant ! Ce que tu fais est illicite au regard de la sharî’a, selon le consensus de tous les docteurs de la loi. L’Envoyé de Dieu a justement dit, sur lui la Prière et le salut de Dieu : “La femme qui se dérobe à son mari en son lit passe la nuit maudite par les anges”⁸⁸⁴ ».

La mention d’une sexualité satisfaisante est exceptionnelle dans une littérature qui bien souvent se conçoit comme un instrument de réforme.

Point commun à de nombreuses œuvres littéraires arabes au XXe siècle : la place qu’y occupe la femme étrangère, et en premier lieu européenne. Nécessairement infidèle et pourtant désirable pour les voyageurs musulmans du XIXe siècle, son image évolue drastiquement. Les voyageurs du XIXe développent le topos selon lequel les hommes européens sont soumis aux femmes — malentendu culturel sur la signification des codes de la galanterie, soumission symbolique à la femme confondue par des observateurs étrangers pour une soumission effective), femme dont les turpitudes sont innombrables⁸⁸⁵. Au XXe siècle, l’exogamie devient pour les auteurs musulmans une éventualité légitime — le « Doyen des lettres arabes », Ṭaha Ḥusayn, épouse une Française, Suzanne. Mais choisir l’Étrangère n’est-il pas trahir la Patrie ? La fréquentation des Européennes fait partie des étapes du *bildungsroman* arabe⁸⁸⁶, mais c’est le Soudanais al-Ṭayyib Ṣāliḥ qui le premier, en 1967⁸⁸⁷, déconstruit la romance entre Orient et Occident allégoriquement représentée par l’histoire d’amour entre héros arabe et femme occidentale (la situation inverse attendra la fin du siècle⁸⁸⁸) : le heurt entre colons et peuples soumis n’est pas une histoire d’amour, l’instinct de mort se mêle à l’érotisme, et Muṣṭafā Sa’īd, le jeune Soudanais humilié, ira en conquérant sexuel dans la lointaine Angleterre, poussant au suicide des femmes amoureuses de son image et du fantasme orientaliste qu’il constitue. Quant à la femme qui l’aime, il l’assassine. Mais rentré au Soudan, il ne peut se réadapter et meurt noyé au milieu du fleuve, entre est et ouest, entre nord et sud. Phallus arabo-musulman contre savoir occidental : la lutte est inégale.

Il faut attendre les dernières décennies du XXe siècle pour que la littérature de langue arabe reconquiert partiellement le droit de dire la transgression sexuelle, pour qu’elle en devienne un des lieux. Un tel positionnement était difficilement concevable auparavant, dans la mesure où l’auteur, intellectuel, se voyait investi d’une mission de formation de la Nation, qui le poussait à tenter de

884. Ce *ḥadīth* est présent chez Abū Dāwūd, *Sunan*, haqq al-zawj ‘alā l-mar’a, 1829. On trouvera un discours équivalent chez Ghazālī dans la section sur les *ādāb al-nikāḥ*.

885. Voir Rifā’a al-Taḥṭāwī, *op. cit.* l’Égyptien, qui tout en répondant à l’horizon d’attente de son lectorat en développant ce lieu-commun, propose aussi, à l’occasion du chapitre sur le costume des Français, une vision plus nuancée. Voir a contrario les Anglaises et les Françaises décrites par Shidyāq dans *al-Sāq ‘alā l-Sāq*, *op. cit.* ou les Françaises chez l’ambassadeur marocain Idrīs al-‘Amrāwī, *op. cit.* Muwayliḥ lui aussi, dans la partie de sa *riḥla* consacrée à l’exposition universelle de 1900, s’émerveille de la présence des femmes aux terrasses des cafés, et dont le nombre surpasse encore celui des hommes, *Ḥadīth ‘Isā b. Hishām*, Tunis, Dār al-Janūb (‘Uyūn al-Mu’āṣara), 1984, p. 294.

886. Voir l’analyse du roman libanais de Suhayl Idrīs, *Al-Ḥayy al-lâtīnī* [Le quartier latin] (1954) par Ghālī Shukrī, “Al-‘arabī fī l-ḥayy al-lâtīnī”, *op. cit.* pp. 165-182.

887. Al-Ṭayyib Ṣāliḥ, *Mawsim al-hijra ilā l-shamāl*, trad. française de A. Meddeb, *Saison de la migration vers le nord*, Paris/Arles, Actes Sud, 1999.

888. Voir par exemple Ahdāf Suwayf [Ahdaf Soueif], Égyptienne écrivant en anglais, dans *In the Eye of the Sun*, Londres, Anchor Books, 2000, ou une autre Égyptienne, Sumayya Ramaḍān, *Awrāq al-narjis*, Le Caire, Sharqiyyāt, 2001, trad. française de S. Dujol, *Feuilles de narcisses*, Paris/Arles, Actes Sud, 2006. L’héroïne, Kimi, est une jeune Égyptienne étudiant en Irlande et qui sombre dans la folie. Mais cette écriture novatrice est loin du roman de formation classique des générations antérieures.

concilier le discours de l'exemplarité avec les exigences de la fiction, dans une conception « épistémologique » de la littérature, mode d'accès à la compréhension du monde. C'est à partir du moment où, dans le dernier quart du XXe siècle, une phase plus « ontologique » de la littérature arabe moderne se met en place, centrée sur le sujet, fenêtre ouverte sur la complexité de l'humain, que l'oubli de la norme devient possible, tout en se heurtant aux censures étatiques comme sociales qui découlent de la publicité et de la diffusion de la littérature dans le monde moderne (diverses affaires de censure en raison d'un contenu jugé trop audacieux défrayent la chronique en Egypte depuis une vingtaine d'années⁸⁸⁹). C'est souvent une littérature féminine qui pousse les limites du dicible : les conséquences délétères de la domination masculine ou de la ségrégation des sexes dans un pays du Golfe vues par la Libanaise Hanân al-Shaykh, dans *Misk al-Ghazâl* (1980), où se trouve la première allusion moderne à l'homosexualité féminine, sans trace de jugement moral ; la Libanaise Najwa Barakât provoque avec le personnage de la cynique Salâm, réminiscent de Dalîla et autres rouées des contes arabes, qui exploite son amant-étalon Luqmân, ancien milicien de la guerre civile libanaise⁸⁹⁰ ; la Saoudienne Zaynab Hifnî s'opposant à une tabou du sexe qu'elle estime en contradiction avec le corpus classique⁸⁹¹, et racontant dans une prose sensuelle ses premiers émois sexuels, encore enfant, avec Zayd le jardinier yéménite⁸⁹² ; ou une autre Saoudienne, Rajâ' 'Abdallâh al-Şâni', qui dans un roman sous forme d'une suite d'e-mails envoyés à des correspondants, anonymes livre les secrets des *Filles de Riyâd*⁸⁹³...

Les hommes, eux, sont perturbés dans un monde où ils perdent leur autorité absolue sur les femmes et doivent composer avec de nouvelles règles du jeu amoureux, qu'ils ne maîtrisent pas. Les personnages créés par le romancier libanais Rashîd al-Ða'îf sont des doubles déformés de l'auteur (ils portent le même nom que lui), orientaux moyens incapables d'accepter la fin du machisme — le fait que l'auteur soit Maronite, ainsi que ses personnages, permet de dépasser les limites confessionnelles et de dénoncer un patriarcat dénominateur commun de toutes les sociétés au Proche-Orient. Le narrateur veule de *Qu'elle aille au diable, Meryl Streep*⁸⁹⁴ (2001) se révèle comme un personnage à la fois sordide et touchant, dans son égoïsme et sa naïve défense d'une « libération modérée » de la femme qui laisserait sa domination masculine en réalité intacte. Dans *Le retour de l'Allemand à la raison*⁸⁹⁵, le même double du romancier poursuit son exploration de la troublante superposition de scripts sexuels divergents, du fait de la prégnance du modèle occidental, et du face-à-face entre sociétés arabes et occidentales, en traitant cette fois de la légitimité sociale du couple homosexuel en

889. Voir *La censure ou comment la contourner, Dire et ne pas dire dans l'Egypte contemporaine*, Egypte-Monde Arabe 3, 1/2000, Le Caire, CEDEJ, 2000.

890. Najwâ Barakât, *Yâ Salâm*, Beyrouth, Dâr al-Âdâb, 1999.

891. Interview sur al-'Arabiyya TV, 19-05-2006, disponible sur l'internet (par exemple <http://www.youtube.com/watch?v=styoqNQcPTw>). La perspective de l'auteur, qui demeure dans le giron de la « justification islamique », est représentative d'une relecture moderniste du patrimoine littéraire ancien saisi comme « plus tolérant » sur le plan de la sexualité que la littérature moderne, perspective bien entendue nourrie par le courant moderne réhabilitant « l'islam des plaisirs » en Occident, dans un jeu de miroirs Occident/monde musulman éternellement recommencé, et où les images se nourrissent mutuellement. La romancière syrienne Salwâ al-Na'imî se situe également dans cette mouvance des nouvelles écrivaines « érotiques », défendant un Islam des plaisirs : voir son roman *Burhân al-'asal*, Beyrouth, Riyâd al-Rayyis, 2007, traduit en français sous le titre *La preuve par le miel*, Paris, Robert Laffont, 2007.

892. Zaynab Hifnî, *Lam a'ud abkî*, Londres/Beyrouth, Saqi books, 2004. Trad. partielle en français par F. Lagrange, « Six nouvelles amoureuses : Zeinab Hifni, Je ne pleure plus », *Courrier International* 714, 8 juillet 2004.

893. Rajâ' 'Abdallâh al-Şâni', *Banât al-Riyâd*, Londres/Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 2005. Le livre aura connu trois rééditions au cours de la seule année 2005, succès de librairie dû à son parfum de scandale.

894. Rashîd al-Ða'îf, *Toştofol Mîrîl Strîb*, Londres/Beyrouth, Riyâd al-Rayyis, 2001.

895. Rashîd al-Ða'îf, *'Awdat al-Almânî ilâ rushdîhi*, Beyrouth, Riyâd al-Rayyis, 2005.

Europe et de l'incompréhension de l'*homo islamicus* (fût-il de religion chrétienne), hétéro-normalisé depuis un siècle et demi, devant ce modèle apocalyptique qui signe la dégénérescence d'une civilisation — on peut d'ailleurs se demander dans quelle mesure, dans ce dernier opus, Rashîd al-Da'îf joue vraiment de la distance entre auteur et narrateur : moins évidemment antipathique que le narrateur de *Qu'elle aille au diable*, il pourrait plus fidèlement exprimer un discours conservateur.

L'homoérotisme disparaît de la littérature en tant que scénario amoureux légitime⁸⁹⁶. La scène de séduction ou de rapport homosexuel est écrite pour choquer et créer un sentiment de répulsion chez le lecteur, comme dans *Le pain nu* du Marocain Muḥammad Shukrî. Parallèlement à l'invention dans la société de l'« homosexuel » en tant qu'identité constituée, de type humain distinct de la normalité hétérosexuelle, le *personnage* homosexuel fait son entrée en littérature moderne avec le Maallem Kersha, un patron de café soixantenaire, amateur de jeune gens, dans l'*Impasse des miracles* de Nagîb Maḥfûz (1947)⁸⁹⁷. Dans une scène mémorable, il est insulté par sa femme devant ses clients, quand cette mère de cinq enfants décide de se révolter contre ses indésirables co-épouses masculines. C'est un *lûfî* du monde ancien, perdu au XXe siècle, que peint Maḥfûz, montrant que le silence féminin et la règle du silence peut désormais être brisée.

Mais l'homosexuel est souvent une représentation d'une corruption morale de la société, ou bien le rapport homosexuel est décrit comme métaphore d'une relation à l'Occident dominant : quand un Américain blond tente d'abuser de l'innocence d'un jeune Egyptien d'une vingtaine d'années à l'ouverture du roman de Ṣun'allâh Ibrâhîm *Sharaf*⁸⁹⁸ (= Honneur, 1997), la signification est claire ; mais à la conclusion du récit, Sharaf, emprisonné pour le meurtre de l'américain, se rase les jambes pour son compagnon de cellule...

S'il existe des personnages homosexuels dans le roman arabe contemporain, ils n'existe aucune œuvre dans laquelle l'homosexualité orienterait l'écriture ou la lecture, aucun héros de roman n'est homosexuel, sinon peut-être le Khalîl de la romancière libanaise Hudâ Barakât dans sa *Pierre du rire*⁸⁹⁹ (1990). Ce jeune homme tente d'échapper à la fatalité qui mène le mâle à se souiller, à se commettre moralement, au cours d'une situation de crise comme la guerre civile libanaise. une séquence lyrique le montre s'imaginant une version masculine de la Zulaykha coranique pour l'amour d'un jeune milicien nommé Yûsuf (= Joseph), mais Khalîl devra finalement choisir d'être bourreau pour ne pas être victime, et devient lui-même chef de guerre, allant jusqu'à violer sa voisine.

Seul le dramaturge syrien Sa'dallâh Wannûs réexplore l'antique thème de la passion amoureuse en en offrant, entre autres exemples, une déclinaison homoérotique, dans sa pièce *Rituel pour une métamorphose*⁹⁰⁰ (1994), dont l'action se situe à Damas au XIXe siècle. Mais plutôt que de reprendre le cliché pré-moderne de l'amour d'un adulte pour un éphèbe, Wannûs envisage une situation plus littéralement homo-sexuelle : deux adultes emblématiques de la virilité, fiers-à-bras membres d'une milice civile, sont confrontés par un efféminé rencontré dans un parc. L'un d'eux a eu un rapport avec lui, mais embarrassé, se refuse à le reconnaître. L'efféminé confronte l'homme, et lui révèle qu'il est, sans le savoir consciemment, amoureux de son compagnon. Le fier-à-bras, obligé d'admettre cette vérité, s'offre à son ami, qui éprouve un plaisir réel à dominer un autre homme viril. Il y a là l'idée

896. Voir sur l'homosexualité masculine en littérature arabe moderne F. Lagrange, 2000.

897. Nagîb Maḥfûz, *Zuqâq al-Midaqq*, Le Caire, Maktabat Miṣr, 1947.

898. Ṣun'allâh Ibrâhîm, *Sharaf*, Le Caire, Dar al-Hilâl, 1997, trad. française par R. Jacquemond, *Charaf ou l'honneur*, Paris/Arles, Actes Sud, 1999.

899. Hudâ Barakât, *Hajar al-Daḥik*, Beyrouth, 1990, réed. Londres, Riyâd al-Rayyis, 1991. Trad. française par N. Accoury, Paris/Arles, Actes Sud, 1999.

900. Sa'dallâh Wannûs, *Tuqûs al-ishârât wal-taḥawwulât*, Beyrouth, Dâr al-Adab, 1994, trad. française Actes Sud, 1999. La pièce a été représentée à plusieurs reprises à Damas, Beyrouth et au Caire, sans censure, mais en créant quelque émoi.

neuve que le corps masculin adulte peut aussi être objet de désir, puisque que le moteur de la sexualité est le fantasme de domination ou de soumission, et non comme dans le discours classique la ressemblance physique avec la femme. Mais comme dans les passions d'al-Sarrâj, celle du fier-à-bras pour son compagnon se termine tragiquement : il se transforme en efféminé, et perd alors toute désirabilité — autre différence avec le modèle pré-moderne. Repoussé par son amant, il se suicide.

La sexualité est une affaire sérieuse dans la fiction moderne : le rire de l'*adab* est oublié. La reconquête du corps, de sa liberté, s'y perçoit comme un combat permanent. Une constante demeure : dans la faiblesse des productions culturelles venant du monde arabo-islamique moderne, la littérature fait figure d'oasis. Alors que les images d'une sexualité en dehors des canons de la loi sacrée sont souvent importées d'un Occident sur lequel on peut aisément en rejeter la faute, elle constitue encore un espace produit de l'intérieur, où s'expriment (presque) tous les désirs, sans les normes qui bordaient au cours des siècles précédents l'expression de la transgression.

EPILOGUE

Mai 2007. La rue égyptienne, qu'on sait friande de plaisanteries, trouve un nouveau sujet de moqueries. En effet, 'Izzat 'Atiyya, le directeur du Département d'étude du *ḥadīth* à la Faculté des sources de la religion (*uṣūl al-dīn*) de la prestigieuse Université d'al-Azhar, vient de rendre une *fatwa*, que l'opinion publique et la presse s'accordent à trouver aberrante : selon lui, « Il est permis à une femme qui travaille d'allaiter son collègue de bureau, afin d'éviter qu'ils se retrouvent tous deux seuls en un lieu fermé, situation d'"intimité défendue" (*khalwa muḥarrama*) »⁹⁰¹. Partout, les blagues fusent, et on imagine des femmes au travail se découvrant le sein pour allaiter leurs collègues. Pour justifier son étonnant avis, le juriste contemporain a rouvert un ancien dossier du droit musulman : la licéité discutée de « l'allaitement de l'adulte » (*riḍā'at al-kabīr*), débat médiéval soulevé à partir d'un *ḥadīth* reconnu par la tradition : une jeune fille avait remarqué que son père voyait d'un mauvais œil le fait qu'un de ses protégés, récemment devenu pubère, continuait à fréquenter sa maison et voyait librement ses femmes ; demandant conseil au Prophète, ce dernier lui conseilla de donner le sein à l'adolescent : elle lui deviendrait alors interdite, et le patriarche cesserait de s'inquiéter⁹⁰².

L'idée sous-jacente de cet avis est donc qu'en donnant le sein à un homme, la femme devient alors sa nourrice, et à ce titre entre dans le domaine des « femmes interdites », avec lesquelles aucun mariage ne peut être contracté, au même titre que la mère, la soeur ou la fille. On pourrait certes aisément objecter que la femme susceptible de provoquer le désir impétueux de son collègue de bureau lui demeure de toute façon interdite tant que mariage n'est pas contracté, et que l'ajout d'un interdit n'est pas nécessairement de nature à répondre à la question centrale, qui est celle du désir sexuel naissant potentiellement de la rencontre des sexes en un espace fermé. Mais la pensée du *faqīh* contemporain est difficile à cerner : soit il suppose, dans une tentative de psychanalyse sauvage, que cet allaitement rendra l'objet du désir pareil à la mère, et que le tabou de l'inceste s'imposera alors contre le désir, au point de le contrer ; soit il ne se pose aucune question de ce type, et en simple héritier de siècles de casuistique, trouve une « solution » puisée dans le *ḥadīth* prophétique à un « problème » moderne, ou plutôt à ce que la mouvance de l'islam politique et les milieux piétistes traditionnels voient comme un problème, alors que la réalité de la société l'a déjà fait passer dans les moeurs : le travail de la femme et la mixité sur les lieux de travail.

En supposant que le *ḥadīth* en question n'est pas une création du VIII^e siècle, et qu'il est effectivement un témoignage historique sur les moeurs de l'Arabie ancienne, il demeure troublant. Sans doute les femmes allaitaient-elles plus longtemps en ces temps reculés — les rejetons de l'aristocratie mekkoise étaient élevés au désert par des nourrices. Peut-être la distance entre l'âge du sevrage et celui de la puberté était-elle moindre que de nos jours. La ruse suggérée par le Prophète serait en quelque sorte une courte relapse dans l'enfance pour un jeune adolescent, de toute façon élevé avec ces femmes qu'il considère comme sa propre famille. Mais il néglige entièrement la charge érotique du sein, qui n'est certes pas une création des siècles ultérieurs.

On comprend le tollé provoqué seize siècles plus tard par cette *fatwa* : elle fit l'objet d'interventions de parlementaires à l'Assemblée, demandant la destitution du savant. En effet, elle proposait de remédier au désir par un acte qui revêt en lui-même une charge érotique infiniment plus immédiate et plus évidente que la présence d'un homme et d'une femme seuls dans un espace clos, afin de régler ce qui n'est un problème que pour quiconque n'a pas encore intégré les comportements liés à la mixité. Le ridicule d'une idée puisée dans des sources millénaires sautait aux yeux. Or, il existe à la fois des lois civiles (condamnation du harcèlement sexuel) et des codes sociaux qui devraient être suffisants pour empêcher que les hommes, incapables de maîtriser le désir que provoquent en eux les femmes,

901. Voir par exemple sur cette affaire le journal cairote *Al-Wafd*, 21/05/2007.

902. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, al-riḍā', riḍā'at al-kabīr, 2637.

ne se jettent sur elles à la première occasion de huis-clos. Ce que révèle cette affaire tragi-comique, entre autres, c'est que la superposition des scripts comportementaux ne débouche pas sur une éthique nouvelle et unique de la mixité, mais bien plus sur une simple concurrence, au sein de laquelle le croyant et le citoyen s'égareront parfois.

L'universitaire et féministe tunisienne Raja Benslama⁹⁰³ analyse finement les excuses présentées par le shaykh égyptien après le scandale provoqué par sa *fatwa* : revenant sur ses conclusions, il estima alors que ce *hadith* serait un cas particulier, et ne peut servir de base à une analogie. Ainsi que le souligne la chercheuse, on se demande alors ce qui permet à une autorité religieuse de décider tout à trac, dans l'immense corpus du *hadith*, de ce qui est particulier et non-généralisable, tandis que d'autres dispositions, comme précisément la condamnation de la *khalwa*, la « situation d'intimité » dangereuse entre un homme et une femme, seraient quant à elles toujours valables et demanderaient résolution par le biais de l'interprétation. En penseuse libérale, Raja Benslama remet en cause toute la pensée musulmane contemporaine qui se refuse à trier, à oublier une partie du legs ancestral, et voit dans cette affaire une splendide métaphore : une société qui recherche la régression infantile et qui, s'allaitant à la mamelle du *hadith*, du savoir médiéval, refuse un nécessaire sevrage.

Dans une perspective extérieure, qui n'est pas celle de l'acteur social, cet épisode anecdotique est révélateur d'autres dimensions. Tout d'abord, le scandale et la médiatisation de cette affaire naissent du fait que la polémique concerne la sexualité, le désir, le corps, noeuds de fixation, lieux des interrogations sociales sur l'identité musulmane moderne : comment un rapport au corps, à la rencontre des sexes dans l'espace, si puissamment informé par la rencontre avec l'Occident colonial puis par la mondialisation des référents culturels, permet-il aux musulmans contemporains de conserver une particularité, une altérité ? Il existe dans le public musulman moderne une soif de trouver une « justification islamique » aux immenses transformations ayant affecté les sociétés dans le domaine de la sexualité. Autre révélation de l'affaire : le refus obstiné des détenteurs de ce qui n'est plus de nos jours qu'une des paroles autorisées, de dissocier islam et Islam, de renoncer à légiférer sur chaque aspect de la vie quotidienne, à faire du corps des hommes et des femmes des lieux de loi, à inscrire chaque geste dans le rite. L'épisode illustre l'exigence et l'insatisfaction du public contemporain, véritable « consommateur », au sens commercial, d'un discours religieux susceptible de s'embourber dans ses propres obsessions. Le « bon sens » commun s'impose et anéantit la démonstration à la fois aberrante et imparable du savant.

Cependant, le savant ne parle que parce qu'il est sollicité. Après avoir admis la mixité comme une évidence de la « modernité » indiscutée, des segments significatifs des sociétés musulmanes s'interrogent. Cette inquiétude, cette remise en question résultent-elles, comme l'analyse la science politique, d'un moment de désespoir suivant la défaite des nationalismes, de la privation de liberté, de la stagnation économique, de la remise en cause de l'universalité du Progrès autrefois confondu avec le modèle occidental ? Ou faut-il y voir un moment de réaction inévitable, dans lequel les défaites et frustrations politiques ont fait office de catalyseur plus que de cause, moment où, après avoir accepté comme fait accompli une conception importée du rapport entre les sexes, des sociétés reviennent à la charge et opèrent lentement, avec de douloureux soubresauts, une adaptation plus profonde, plus définitive à de nouvelles exigences ?

Le rapport au corps et au plaisir demeure par excellence le lieu de constatation de l'altérité. Les individus des sociétés musulmanes ont besoin à la fois de se prouver leur différence, et aussi leur appartenance à l'humanité. Dans les sociétés les plus troublées, l'horreur règne : l'Irak de la guerre civile, la Palestine déchirée, l'Afghanistan assistent à une négation des désirs illicites confinant à

903. Rajâ' Bin Salâma [= Raja Benslama], "Junûn al-'awda ilâ ma qabl al-fitâm", Progressive Centre for Women Equalization Studies and Research, <http://www.pcwesi.org/ar/show.art.asp?aid=97703>.

l'obsession. Hommes, et femmes plus encore, sont sacrifiés à un désir de pureté impossible. Ailleurs, quand règne un peu de prospérité, des normes nouvelles s'échafaudent.

Du côté de l'observateur dominant, en Occident, la conjonction des termes *Islam* et *sexualité* semble frapper le discours public, depuis presque deux siècles, d'une sorte de bégaïement. Il recombine à l'infini les mêmes topiques : la révélation d'une « vérité voilée », le costume féminin étant toujours rhétoriquement utilisé comme métaphore d'une essence inattendue, comme s'il s'agissait de toujours rectifier un tableau faussé, celui de l'opinion courante, tableau pourtant construit touche après touche par ce même discours ; le sentiment d'une collective hypocrisie, ce « vice qui consiste à affecter une piété, une vertu, un noble sentiment qu'on n'a pas » selon la définition du Littré, qui caractériserait l'attitude des sociétés musulmanes contemporaines — singulière hypocrisie cependant, dans la mesure où la liberté sexuelle étant actuellement saisie comme valeur positive, ces sociétés affecteraient le vice du rigorisme pour dissimuler la vertu de leurs libertinages ; l'inexistence d'un sens moral de la modération, de sorte que la distance entre la *pute* et la *soumise* est si réduite qu'une rouée ou aguicheuse sommeille toujours sous le voile — vision qui donne finalement raison à la logique patriarcale s'exprimant en termes islamiques, qui voit dans tout relâchement de la police du corps le risque de la *fitna*, l'attentat à l'ordre du monde.

La construction d'une altérité basée sur le rapport au désir cherche cependant toujours à humaniser l'Autre, à le faire rentrer dans le domaine du compréhensible. Voilà Nerval⁹⁰⁴ qui dans sa description du Caire de 1843 s'invente une esclave qu'il se serait achetée, mais dans un chapitre consacré au harem casse le mythe qu'il participe à construire : ainsi révèle-t-il à son lecteur nourri de rêves vaporeux que les « Turcs »⁹⁰⁵ ne voient jamais leurs femmes entièrement dévêtues, car cela est contraire à la foi ; que les femmes libres ne peuvent être empêchées de sortir du harem ; qu'il ne viendrait jamais à l'idée d'un époux d'emmener plusieurs femmes dans sa couche, et « s'il existait des musulmans assez dépravés pour agir comme le supposent les chrétiens, leurs épouses légitimes demanderaient aussitôt le divorce, et les esclaves elles-mêmes auraient le droit de les quitter ». De nos jours, le principe est inversé, et c'est par exemple la mention des jeux de la séduction à l'aide de *hijâb*-s multicolores dans les centres commerciaux des métropoles arabes qui vient donner quelque humanité à des sociétés qu'on présente en même temps comme écrasées par le poids du sacré. Mais le discours occidental, tout comme le discours libéral parfois tenu dans le monde musulman, est nourri d'une idéologie de la transparence rédemptrice, et ne peut saisir qu'en termes de « contradictions » ou d'« hypocrisie » les écarts entre les normes et les référents multiples qui encadrent la vie du sujet.

La morale moderne de l'Occident suppose que tout comportement sexuel n'impliquant pas de tort causé à l'autre est digne de reconnaissance, à la condition qu'il soit avoué, revendiqué, qu'il soit objet de fierté. Le « *coming out* », devenu rituel dans l'histoire individuelle des homosexuels, en est une illustration flagrante. Les sociétés musulmanes contemporaines doivent, elles, gérer des modèles et impératifs contradictoires en ce domaine : bien sûr, en premier lieu, les successifs modèles occidentaux, depuis la pudibonderie coloniale et l'effarouchement feint devant la liberté de parole des « Orientaux » sur les choses du sexe, jusqu'aux lendemains de la révolution des mœurs : l'égalité des sexes placée comme but ultime, la possibilité de déssexualiser la rencontre des hommes et des femmes dans l'espace, voire de déssexualiser la nudité, et parallèlement le droit individuel au plaisir et à la libre disposition de son corps, l'éthique de la transparence. Tous ces principes, venant de l'Occident culturellement et économiquement dominant sont, par conséquence, des attitudes « modernes », et à ce

904. Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, pp. 276-283.

905. L'emploi de l'adjectif « turc » est ambigu dans la section consacrée au Caire du *Voyage en Orient* de Gérard de Nerval : le terme désigne parfois les musulmans, bien que cet adjectif plus précis soit aussi utilisé, et parfois spécifiquement les élites ottomanes turcophones d'Égypte.

titre parées d'une légitimité certaine, quand bien même tous ne sont pas approuvés. Mais les individus prennent aussi en considération les représentations traditionnelles de leurs sociétés, selon lesquelles Dieu pardonne tout sauf la revendication de la faute et commande à l'individu de cacher ses failles comme acte de foi (« Si vous êtes affectés d'un vice, usez de dissimulation »)⁹⁰⁶, tout en laissant de larges espaces, à l'homme bien plus qu'à la femme garante de l'honneur du clan, de pratiquer diverses transgressions⁹⁰⁷. A l'opposé de la conception traditionnelle, les différents courants de l'islam fondamentaliste contemporains, eux, refusent cette dissimulation et rejoignent la morale occidentale dominante dans l'exaltation de la transparence, mais dans une optique contraire : il s'agit de fonder une cité vertueuse, réformée, sur le modèle fantasmé de la Médine prophétique, dans laquelle les individus se plieraient aux moindres détails de la Loi. C'est là encore un modèle puissant offert à l'individu, modèle actuellement dominant dans les sociétés musulmanes, et qui réinvente en permanence un costume islamique, une mixité islamique, une sexualité islamique, selon des modalités plus ou moins strictes selon les tendances. Les Etats contemporains, quant à eux, donnent des gages aux différents groupes idéologiques de la population, et cherchent à contrôler corps et désirs. Leurs porte-paroles nient l'existence même de transgressions, tout en les pourchassant avec plus ou moins de conviction. Hommes et femmes, enfin, découvrent parfois au sein de leurs sociétés divers « espaces de transgression », physiques ou livresques, qui n'ont pas été effacés par les Etats ou les idéologies purificatrices, traditionnels ou nouveaux, savants ou populaires, endogènes ou importés, et en profitent s'ils le peuvent et le souhaitent⁹⁰⁸.

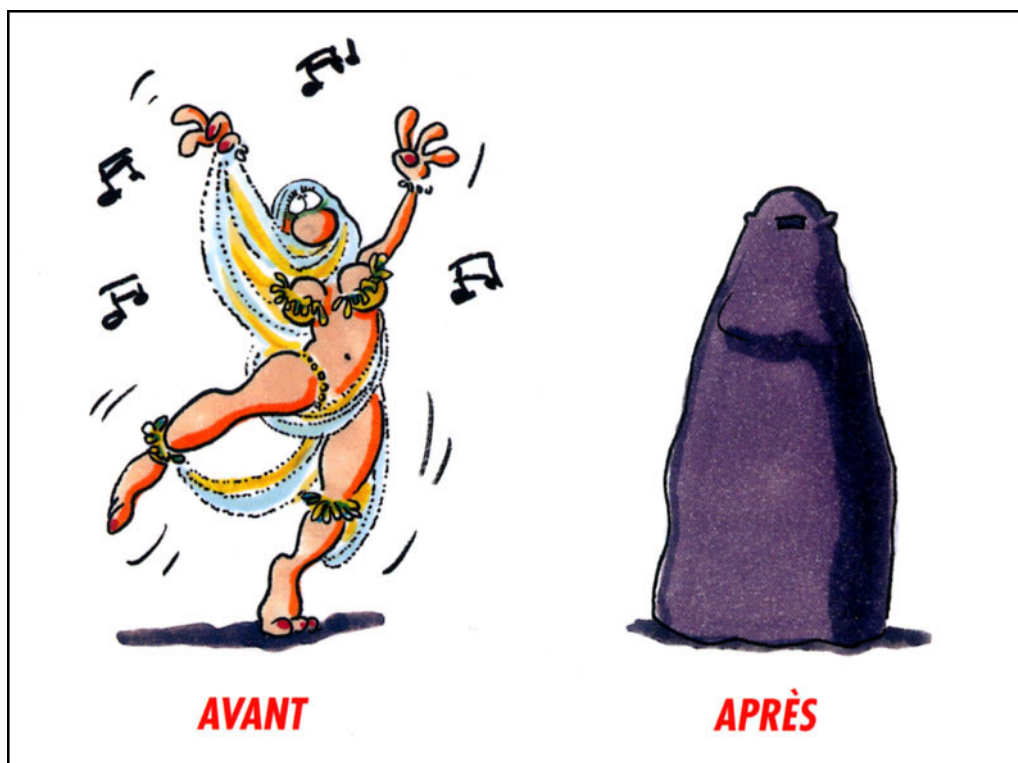
On le disait en introduction : la répression du désir et du plaisir sexuel dans les cultures musulmanes, et à l'inverse leur exaltation, ne sont pas de l'ordre du fantasme. La police du corps, sa soumission à l'ordre divin fut et est toujours une réalité, tout comme la célébration de la jouissance d'ici-bas et l'espoir de plaisirs ineffables dans l'au-delà. Crimes d'honneurs comme danses lascives existent bien ; ce qui est fantasmatique, c'est la mise en place idéologique d'une fausse diachronie, d'un « Islam éclairé des Mille et une nuits » et d'un avant/après que résume l'hilarante caricature de Ralf Koenig⁹⁰⁹, qui ne doit rester que caricature :

906. En arabe *idhâ bulîtum fa-statirû*. Cette maxime, contrairement à la croyance commune, n'est pas un *hadîth* et est absente des collections canoniques, mais on la trouve cependant présentée comme une tradition prophétique chez le shâfi'ite al-Sakhâwî (m. 1497), *Al-maqâsid al-ḥasana* [alwaraq 19].

907. Dans une perspective traditionnelle, le terme *nifâq*, qui traduit usuellement le français *hypocrisie*, ne pourrait aucunement s'appliquer pour qualifier cette éthique de la dissimulation. Le *Lisân al-'arab* explique que le terme est une image née avec l'islam, inconnue des anciens Arabes. Etymologiquement, il désigne la fuite de la gerboise en son terrier, et par métaphore l'attitude de ceux qui feignent adhésion à l'islam sans l'accepter en leur for intérieur. Or, le pécheur musulman n'est nullement dans ce cas de figure : il croit dans le pardon divin et accepte le poids de sa faute en espérant pouvoir un jour parvenir à recipiscence.

908. Certaines de ces transgressions sont attendues, voire ritualisées. On pourrait par exemple étudier dans la fiction égyptienne écrite comme audiovisuelle la « scène de la terrasse », au sommet de l'immeuble, où entre les cordes à linge et le pigeonnier fille et garçon échangent un baiser dérobé ou quelques caresses.

909. Ralf Koenig, *Djinn djinn*, Paris, Glénat, 2007.



Il y eut crimes d'honneur dans la Bagdad de la « Maison de la Sagesse » ou dans l'Andalousie des trois religions, comme il est encore, et peut-être plus couramment que jamais, des femmes puissantes et dévoilées, des couples heureux, des danseuses ondulantes et des amours homosexuelles. En revanche, le refus de cette fausse diachronie n'implique aucunement l'acceptation d'un discours inverse affirmant le statisme, le « cela a toujours été » ; car précisément, la permanence de traits, de conceptions, d'idées, cache des transformations majeures. Si le monde de l'Islam moderne paraît plus « amoureux de la loi » pour reprendre le terme de H. Benkheira, plus obsédé par la lettre qu'à l'ère pré-moderne, c'est d'abord parce que cette lettre est moins présente dans les coutumes sociales, et parce que ce monde vit en contact intime, en réaction et en jeu de miroir avec l'Occident dominant, colonial et post-colonial, depuis maintenant deux siècles. Sommées par l'Autre et par elles-mêmes de définir leur identité commune, particulièrement dans le rapport au corps, les sociétés musulmanes ont vu se tendre, puis se radicaliser les tensions entre le discours de la loi et celui de la foi populaire, entre norme sacrée et norme vécue, en même temps que s'est produite une dissémination remarquable de la parole autorisée, propriété exclusive dans le monde pré-moderne d'une élite cultivée peu encline à reconnaître d'autres légitimités que la sienne. La rencontre avec l'Occident impérial a été un moment de rupture épistémologique — cela ne signifie aucunement que des évolutions dont est témoin le siècle qui s'ouvre ne trouvent pas également leurs racines dans un mouvement interne, indépendant de l'aspiration au modèle de modernité européenne. Il n'y a pas tant remplacement des modèles de la virilité et de la féminité par d'autres, qu'une accumulation, une multiplication des conceptions et des représentations légitimes, accumulation nécessairement dénuée de cohérence, dans laquelle le sujet tente de concilier le désirable et le possible.

BIBLIOGRAPHIE

A/ Sources primaires avant le XXe siècle

en arabe

(Si aucune édition est spécifiée, c'est la version électronique du site alwaraq.com qui a été utilisée)

al-Wazîr Abû Sa'd Maşûr **al-Âbî**, *Nathr al-durr*, éd. Muḥammad Ibrâhîm 'Abd al-Raḥmân, Le Caire, GEBO, 1987.

Abû Dâwûd, *Sunan*, éditions électroniques.

Dîwân Abî Nuwâs, éd. I. al-Ḥâwî, Beyrouth, Dâr al-kitâb al-Lubnânî, 1987.

Dîwân Abî Nuwâs, éd. G. Schoeler, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1982, IV.

'**Âlî Mubâarak**, *Al-Khiṭaṭ al-tawfiqiyya al-jadîda*, Le Caire, Maṭba'at Bûlâq, 1306h (1888-89).

Idrîs **al-'Amrâwî**, *Tuḥfat al-malik al-'azîz bi-mamlakat Bârîz*, éd. Zakî Mubâarak, Tanger, 1989, Traduction en français par L. Barbulesco, *Le paradis des femmes et l'enfer des chevaux*, Paris, L'Aube, 1992.

Abû Hilâl al-'**Askarî**, *Jamharat al-Amthâl*

al-Bâbânî [= Ismâ'îl Bâshâ al-Baghdâdî], *Hidyat al-'arifîn*, Istanbul, Wakâlat al-ma'arif al-jâlîla, 1951, réimpression Bagdad, Maktabat al-Muthannâ, s.d.

Badî' al-Zamân al-Hamadhânî, *Maqamât*, Alger, Mufam [édition Muḥammad 'Abduh].

Al-Bayḍâwî, *Anwâr al-tanzîl wa-asrâr al-ta'wîl*

Al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ*, éditions électroniques.

Al-Dirâmî, *Sunan*, éditions électroniques

Al-Fatâwâ al-hindiyya = al-Fatâwâ al-'âlamkîriyya, éditions électroniques.

'Abd al-Raḥmân **al-Gabartî**, *'Ajâ'ib al-'âthâr fî l-tarâjim wa-l-'akhbâr*, Beyrouth, Dâr al-Jîl, s.d.

'Abd al-Raḥmân **al-Gabartî**, *Maṣḥar al-taqdîs bi-dhahâb dawlat al-Firansîs* éd. Aḥmad 'Abduh 'Alî, Le Caire, Maktabat al-adab, 1998.

Abû Ḥâmid **al-Ghazâlî**, *Iḥyâ' 'ulûm al-Dîn*, Maktabat Karyatafutra, Indonésie, s.d. (reprint de Bûlaq), 4 volumes.

Abû Ḥâmid **al-Ghazâlî**, *Mîzân al-'amal*

'Alâ' al-Dîn b. 'Abdallâh **al-Ghazâlî**, *Maṭâli' al-budûr wa-manâzil al-surûr*, Maṭba'at idârat al-Waṭan, s.l. [Vienne?], 1299h.

Nûr al-Dîn **al-Ḥalabî**, *Al-Sîra al-ḥalabiyya*.

Hamza al-Isfahânî, *Al-Durra al-Fâkhira fî l-Amthâl*

Ibn 'Âbidîn (m. 1836) *Radd al-muḥtâr 'alâ durr al-mukhtâr*

Muḥy al-Dîn **Ibn 'Arabî**, *Al-Futûḥât al-Makkiyya*

'Izz al-Dîn **Ibn al-Athîr**, *Al-Kâmil fî l-târîkh*, Beyrouth, Dâr Ṣâdir/Dâr Bayrût, 1966.

Majd al-Dîn **Ibn al-Athîr**, *Al-Nihâya fî gharîb al-ḥadîth wa-l-'athar*, éd. Maḥmûd Muḥammad al-Ṭanâḥî, Ṭâhir Aḥmad al-Zâwî, Beyrouth, Dâr Iḥyâ' al-turâth al-'arabî, s.d. [Le Caire 1963].

Muḥammad **Ibn Dâniyâl**, *Three Shadow plays*, éd. P. Kahle, Cambridge, 1992.

Ibn Dâwûd al-Iṣbahânî, *Kitâb al-zahra*, éd. Ibrâhîm al-Samurâ'î, al-Zarqâ' (Jordanie), 1985 (2e éd.).

Aḥmad b. Muḥammad b. 'Alî [**Ibn Falîta**] al-Yamanî, *Rushd al-labîb ilâ mu'âsharat al-ḥabîb*, Al-Mâya (Libye), Tâla, 2006

Ibn Ḥabîb, *al-Muḥabbar*, éd. Ilse Lichtenstädter, Hayderabad, 1942.

Ibn Ḥajar al-'Asqalânî, *Al-Durar al-kâmina*

Ibn Ḥajar al-'Asqalânî, *Lisân al-mîzân*, éd. Salmân 'Abd al-Fattâḥ Abû Ghadda, Beyrouth, Maktabat al-maṭbû'ât al-islâmiyya, Dâr al-bashâ'ir al-islâmiyya, 2002.

Ibn Ḥanbal, *Musnad*, éditions électroniques.

Ibn Ḥazm, *Al-Fasl fî l-milal wal-'ahwâ' wa-l-nihal*, éd. Muḥammad Ibrâhîm Naşr, 'Abd al-Raḥmâ, 'Umayra, Beyrouth, Dâr al-Jîl, sd.

- Ibn Ḥazm** *Al-Muḥallâ*, éd. Muḥammad Munîr al-Dimashqî, Le Caire, Idârat al-tibâ'a al-Munîriyya, 1352h.
- Ibn Ḥazm**, *Ṭawq al-ḥamâma*, Alger, Mufam, 1988
- Ibn al-Jawzî**, *Akḥbâr al-ḥamqâ wa-l-mughaffalîn*, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1985.
- Ibn al-Jawzî**, *Akḥbâr al-nisâ'* > [Pseudo] Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Akḥbâr al-nisâ'*, éd. Nizâr Riḍâ, Beyrouth, Dâr Maktabat al-Ḥayât, 1979.
- Ibn Kathîr**, *Al-Bidâya wa-l-nihâya*, éd. Aḥmad Abû Muḥîm *et alt.*, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'ilmiyya, 1987 (4e éd.).
- Ibn Qayyim al-Jawziyya**, *Rawḍat al-Muḥibbin*, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'ilmiyya ou Dâr al-Nubalâ' (même pagination), s.d.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya**, *Hidâyat al-ḥayârâ fî ajwibat al-yahûd wa-l-naṣâra*, éd. Sayf al-Dîn al-Kâtib, Beyrouth, Manshûrât Dâr Maktabat al-Ḥayât, s.d. [1980].
- Ibn Qayyim al-Jawziyya**, *Fî l-'ishq wa-l-bâh*, édité dans *Al-jîns 'ind al-'Arab I*, Cologne, Al-Kamel Verlag, 1997.
- Ibn Qutayba**, *'Uyûn al-akḥbâr*, Le Caire, Dâr al-Kutub al-Miṣriyya, Maṭba'at Dâr al-Kutub, 1996.
- Ibn Qutayba**, *Kitâb al-shi'r wa-l-shu'arâ'*, Dâr al-Thaqâfa, Beyrouth, s.d.
- Ibn Mâja**, *Sunan*, éditions électroniques.
- Ibn Mâkûlâ**, *Al-Ikmâl*
- Ibn Manzûr**, *Lisân al-'Arab*, éd. 'Abdallâh 'Alî al-Kabîr, Muḥammad Aḥmad Ḥasaballâh, Hâshim Muḥammad al-Shâdhilî, Le Caire, Dâr al-Ma'ârif, s.d.
- Ibn al-Mu'tazz**, *Ṭabaqât al-shu'arâ'*, éd. 'Abd al-Sattâr Farrâj, Le Caire, Dâr al-Ma'ârif (Dhakhâ'ir al-'Arab 20), 1968 (2e éd.).
- Dîwân Ibn al-Rûmî* éd. Aḥmad Ḥasan Basaj, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'ilmiyya, 2002
- Ibn Sa'd**, *Al-Ṭabaqât al-kubrâ*, éd. Iḥsân 'Abbâs, Beyrouth, Dâr Ṣâdir, 1968.
- Ibn Sa'îd al-Andalusî**, *Nashwat al-ṭarab fî târîkh jâhiliyyat al-'arab*, éd. Nuṣrat 'Abd al-Raḥmân, 'Ammân, Maktabat al-Aqṣâ, 1982.
- Abû 'Ubayd **Ibn Sallâm**, *Gharîb al-ḥadîth*, éd. Ḥusayn Muḥammad Muḥammad Sharaf, Le Caire, Majma' al-lughâ al-'arabiyya, 1984.
- Ibn al-Sikkît**, *Iṣlâḥ al-manṭiq*
- Abû al-Faraj **al-Iṣfahânî**, *Kitâb al-Aghânî*, Beyrouth, Dâr al-Thaqâfa, sd., désigné en abrégé par *Aghânî*.
- Al-Jâḥiẓ**, *kitâb mufâkharat al-jawârî wa-l-ghilmân*, in *Rasâ'il al-Jâḥiẓ*, éd. 'Abd al-Salâm Hârûn, Beyrouth, Dâr al-Jîl, 1991, II, pp. 91-137.
- Al-Jâḥiẓ**, *Kitâb al-Qiyân*, in *Rasâ'il al-Jâḥiẓ*, éd. 'Abd al-Salâm Hârûn, Beyrouth, Dâr al-Jîl, 1991, II.
- Al-Jâḥiẓ**, *Kitâb al-Ḥayawân*, éd. 'Abd al-Salâm Hârûn, Le Caire, Maktabat al-Jâḥiẓ, Maṭba'at Muṣṭafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, s.d. [1949], 2e éd.
- Al-Qâḍî **al-Jurjânî**, *Al-Muntakhab min kinâyât al-udabâ' wa-ishârât al-bulaghâ'*, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1984.
- Al-Kâsânî**, *Badâ'i' al-Ṣanâ'i'*, Pakistan, al-Maktaba al-ḥabibiyya, 1989, version électronique reproduisant la pagination originelle sur <http://www.almeshkat.net>.
- 'Alî **al-Kâtibî al-Qazwînî**, *Jawâmi' al-ladhdha*, Tâla, al-Mâya (Libye), 2006.
- Al-Khaṭîb al-Tabrîzî**, *Tahdhîb iṣlâḥ al-manṭiq*, éd. Fawzî 'Abd al-'Azîz Mas'ûd, Le Caire, GEBO, 1986.
- Abû l-Ḥasan **al-Madâ'inî**, *Kitâb al-Murâdifât min Quraysh*, éd. 'Abd al-Salâm Hârûn, *Nawâdir al-Makḥṭûṭât*, Beyrouth, Dâr al-Jîl, 1991.
- Al-Mas'ûdî**, *Murûj al-dhahab*, éd. Barbier de Meynard, Pavet de Courteille, revue par Charles Pellat, Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, 1974.
- Al-Mâwardî**, *Al-Aḥkâm al-sultâniyya*, Le Caire, Maktabat Muṣṭafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1966.
- Al-Maydânî**, *Majma' al-Amthâl*, Beyrouth, Dâr Maktabat al-Ḥayât, 1995.
- Muslim**, *Ṣaḥîḥ*, éditions électroniques

- Al-Nafzâwî**, *Al-rawḍ al-‘âṭir*, Cologne, Al-Kamel Verlag, 1997
- Al-Râghib al-Iṣfahânî**, *Muḥâḍarât al-udabâ’*, 2 volumes, s.e. [Manshûrât Dâr Maktabat al-Ḥayât], s.l. (Beyrouth?), s.d.
- Râzî**, *Mafâtîḥ al-Ghayb*.
- Rujû‘ al-shaykh ilâ ṣibâḥ fî l-quwwa ‘alâ l-bâḥ*, édité dans *Al-Jins ‘ind al-‘Arab II*, Cologne, Al-Kamel Verlag, 1997.
- Al-Şafadî**, *Al-wâfî bi-l-wafayât*, éd. Aḥmad al-Arna’ût, Turkî Muṣṭafâ, Beyrouth, Dâr al-Turath al-‘arabî, sd.
- Abû Muḥammad al-qârî **al-Sarrâj**, *Maşâri‘ al-‘ushshâq*, Beyrouth, Dâr Şâdir, s.d.
- Al-Shâbushtî**, *Kitâb al-Diyârât*, éd. Kûrkîs Awwâd, Beyrouth, Dâr al-Râ’id al-‘arabî, 1986 (2e éd.).
- ‘Abd al-Wahhâb **al-Sha‘rânî**, *Mukhtaṣar tadhkirat al-Qurṭubî*, Istanbul, Hakikat Kitabevi, 2000.
- Fâris **al-Shidyâq**, *Al-sâq ‘alâ l-sâq*, Paris, 1855, éd. I. al-Şulḥ, Beyrouth, Dâr al-râ’id al-‘arabî, sd.
- Yûsuf **al-Shirbînî**, *Kitâb hazz al-quḥûf*, vol I [arabic text], éd. Humphrey Davies, Louvain, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 141), 2005
- Sîrat al-malik al-Zâhir Baybars hasab al-riwâya al-shâmiyya*, vol. 2, éd. G. Bohas, K. Zakharia, Damas, IFEAD, 2001.
- ‘Umar **al-Suhrawardî**, *Kitâb ‘awârif al-ma‘ârif*, suite à *Ihyâ’ ‘ulûm al-dîn*, Dâr al-Ma‘ârif, Beyrouth, sd.
- Jalâl al-Dîn **al-Suyûtî**, *Rashf al-zulâl min al-sihr al-ḥalâl*, Beyrouth, Al-intishâr al-‘arabî, 1997.
- Jalâl al-Dîn **al-Suyûtî**, *Târîkh al-khulafâ’*, éd. Muḥammad Muḥy al-Dîn ‘Abd al-Ḥamîd, s.l., s.d. [réimpression La Caire, Maṭba‘at al-Sa‘âda, 1371h (=1952)].
- Abû Ja‘far **al-Ṭabarî**, *Jâmi‘ al-bayân ‘an ta’wîl al-qur‘ân*, désigné en abrégé par *Tafsîr*, éditions électroniques.
- Abû Ja‘far **al-Ṭabarî**, *Târîkh al-rusul wa-l-mulûk*, éd. Abû l-Faḍl Ibrâhîm, Le Caire, Dâr al-Ma‘ârif, 1967
- Rifâ‘a **al-Ṭahṭâwî**, *Takhlîṣ al-Ibrîz*, Beyrouth/Le Caire, Dâr Ibn Zaydûn, sd.
- Al-Tanûkhî**, *Al-Faraj ba‘d al-shidda*, Le Caire/Bagdad, Maktabat al-Khânjî/Maktabat al-Muthannâ, 1955.
- Abû Ḥayyân **al-Tawḥîdî**, *Akhlâq al-Wazîrayn*, éd. Muḥammad al-Ṭanjî, Beyrouth, Dâr Şâdir, 1992. Traduit en français par F. Lagrange, *La Satire des deux vizirs*, Sindbad/Actes Sud, 2004.
- Abû Ḥayyân **al-Tawḥîdî**, *Al-Hawâmil wa-l-shawâmil*, éd. Aḥmad Amîn, Sayyid Aḥmad Şaqr, Le Caire, al-Hay‘a al-‘amma li-quṣûr al-thaqâfa (al-Dhakhâ’ir 68), s.d. [reprint de l’édition de 1951].
- Abû Ḥayyân **al-Tawḥîdî**, *Al-Imtâ‘ wa-l-mu‘ânsa*, éd. Aḥmad Amîn, Alger, Mufam, 1989.
- Abû Ḥayyân **al-Tawḥîdî**, *Al-Başâ‘ir wa-l-dhakâ‘ir*, éd. Widâd al-Qâḍî, Beyrouth, Dâr Şâdir, 1999 (4e éd ; 1ère éd. 1988).
- Al-Tha‘âlibî**, *Al-Tamthîl wa-l-muḥâḍara*.
- Al-Tha‘âlibî**, *Thimâr al-qulûb fî l-muḍâf wa-l-mansûb*, éd. Muḥammad Abû l-Faḍl Ibrâhîm, Le Caire, Dâr al-Ma‘ârif (Dhakhâ’ir al-‘Arab 57), 1985.
- Aḥmad b. Yûsuf **al-Tifâshî**, *Nuzhat al-albâb*, ed. Jamâl Jum‘a, Londres, Riyâḍ al-Rayyis, 1992
- Al-Tirmidhî**, *Sunan*
- Muḥammad **al-‘Uqbânî**, *Tuḥfat al-nâẓir wa-ghuṇyat al-dhâkir* édité in *Bulletin d’Etudes Orientales* XIX (1965-66).

en autres langues

- Jean-François Champollion, *Journal de voyage*, dans *L’Egypte de Jean-François Champollion*, Paris, Celiv, 1989.
- Jeanne Dieulafoy, *Une amazone en Orient*, Paris, Phébus, 1989
- Jeanne Dieulafoy, *L’Orient sous le voile*, Paris, Phébus, 1990
- Gustave Flaubert, *Correspondance, nouvelle édition augmentée*, 2 (1847-1852), Paris, L. Conard, 1826.
- Edward W. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications 1836, réédité New York, Cosimo Classics, 2006.
- Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, Paris, Gallimard, 1998

B/ Sources primaires du XXe et XXIe siècles

- Qâsim **Amîn**, *Tahrîr al-mar'a*, Le Caire, 1901, éd. M. 'Amâra, *Al-A'mâl al-kâmila*, Le Caire, Dâr al-Shurûq, 1989
- Qâsim **Amîn**, *Al-Miṣriyyûn*, Le Caire, 1894, reprint in *Al-A'mâl al-kâmila*, éd. M. 'Amâra, Le Caire, Dâr al-Shurûq, 1989
- 'Alâ' **al-Aswânî**, *Imârat Ya'qûbiyân*, Le Caire, Merit, 2002, trad. en français par G. Gauthier, Paris, Actes Sud, 2006.
- Hudâ **Barakât**, *Hajar al-Dahik*, Beyrouth, 1990, réed. Londres, Riyâḍ al-Rayyis, 1991. Trad. française par N. Accoury, Paris/Arles, Actes Sud, 1999.
- Najwâ **Barakât**, *Yâ Salâm*, Beyrouth, Dâr al-Âdâb, 1999.
- Rashîd **al-Ḍa'îf**, *Toṣṭofol Mîrîl Strîb*, Londres/Beyrouth, Riyâḍ al-Rayyis, 2001.
- Rashîd **al-Ḍa'îf**, *'Awdat al-Almânî ilâ rushdihî*, Beyrouth, Riyâḍ al-Rayyis, 2005.
- Ayatollah Khomeiny, *Principes politiques, philosophiques, sociaux et religieux*, trad. J.-M. Xavière, Paris, Hallier, 1979.
- Gamâl **al-Ghiṭânî**, *Waqâ'i' ḥârat al-Za'farânî*, Le Caire, 1975, réed. GEBO, 1994. Traduction française de K. Osman, Paris-Arles, Sindbad-Actes Sud, 1999.
- Tawfiq **al-Ḥakîm**, *Sijn al-'umr*, Le Caire, Maktabat Miṣr, 1964.
- Muḥammad Ḥusayn **Haykal**, *Zaynab*, Le Caire, Dâr al-Ma'ârif, s.d.
- Zaynab **Hifnî**, Lam a'ud abkî, Londres/Beyrouth, Saqi Books, 2004. Trad. partielle en français par F. Lagrange, "Six nouvelles amoureuses : Zeinab Hifni, Je ne pleure plus", *Courrier International* 714, 8 juillet 2004.
- Ṣun'allâh **Ibrâhîm**, *Dhât*, Le Caire, Dâr al-Mustaḡbal al-'Arabî, 1993, trad. française par R. Jacquemond, *Les années de Zeth*, Paris, Actes Sud, 1993.
- Ṣun'allâh **Ibrâhîm**, *Sharaf*, Le Caire, Dar al-Hilâl, 1997, trad. française par R. Jacquemond, *Charaf ou l'honneur*, Paris/Arles, Actes Sud, 1999.
- Yûsuf **Idrîs**, *Hâdithat sharaf*, 1954.
- Yûsuf **Idrîs**, "Bayt min laḥm", *Bayt min laḥm*, Le Caire, Maktabat Miṣr, 1971, traduction française A. Wade Minkowski, Paris, Sindbad, 1999.
- 'Anbara Salâm **al-Khâlîdî**, *Jawla fî l-dhikrâyât bayna Lubnân wa-Filasṭîn*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 1997
- Khâlîd **al-Khamîsî**, *Tâksî*, Le Caire, Dâr al-Shurûq, 2006.
- Nagîb **Maḥfûz**, *Zuqâq al-Midaqq*, Le Caire, Maktabat Miṣr, 1947.
- 'Âliya **Mamdûh**, *Habbât al-naftâlîn*, Beyrouth, Dâr al-Âdâb, 2000. Traduction française : Alia Mamdouh, *La naphtaline*, Paris/Arles, Sindbad-Actes Sud, 1999.
- Maḥmûd **al-Mis'adî**, *Haddatha Abû Hurayra qâl*, Tunis, Dâr al-Janûb, 1973.
- Nabawiyya **Mûsâ**, *Târîkhî bi-qalamî*, éd. R. 'Abd al-Rahmân, H. Kamâl, Le Caire, Multaqâ l-mar'a, 1999.
- Sumayya **Ramaḍân**, *Awrâq al-narjîs*, Le Caire, Sharqiyyât, 2001, trad. française de S. Dujol, *Feuilles de narcisse*, Paris/Arles, Actes Sud, 2006.
- Nawâl **al-Sa'dâwî**, *Imra'a 'inda nuqtat al-ṣifr* [une femme au point zéro], Beyrouth, Dâr al-Âdâb, 1977, trad. en français *Ferdaous, une voix en enfer*, Paris, Des Femmes, 1981.
- Al-Tayyib **Ṣâliḥ**, *Mawsim al-hijra ilâ l-shamâl*, Tunis, Dâr al-Janûb, 1979 (1ère éd. 1969), pp. 87-92. Trad. française A. Meddeb, *Saison de la migration vers le nord*, Paris/Arles, Actes Sud, 1999.
- Rajâ' 'Abdallâh **al-Ṣânî**, *Banât al-Riyâḍ*, Londres/Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 2005.
- 'Abd al-Rahmân **al-Sharqâwî**, *Al-Ard*, le Caire, Maktabat Gharîb, s.d. (première édition 1953)
- Muḥammad **'Umar Hâḍir al-Miṣriyyîn wa-sirr ta' akhkhurîhim** (1902)
- Sa'dallâh **Wannûs**, *Tuqûs al-ishârât wal-taḥawwulât*, Beyrouth, Dâr al-Adab, 1994, trad. française Actes Sud, 1999.
- Nazîra **Zayn al-Dîn**, *Al-sufûr wa-l-ḥijâb*, Beyrouth, 1928, reprint Damas, Dâr al-Madâ, 1998.

C/ Sources primaires internet

Rajâ' **Bin Salâma** [= Raja Benslama], "Junûn al-'awda ilâ ma qabl al-fiṭâm", Progressive Centre for Women Equalization Studies and Research, <http://www.pcwewsr.org/ar/show.art.asp?aid=97703>.

Denise Caster, "Islam Promotes Homosexual Child Abuse", 2003, <http://reactor-core.org/islamic-homosexuality.html>.

"Les gynécologues-obstétriciens défendent les femmes contre l'intégrisme musulman", diffusé par le Collège Nationale des Gynécologues et Obstétriciens Français, <http://www.cngof.asso.fr>.

<http://www.hebakotb.net>

Amina **Naṣîr**, "Al-manzûr al-'islâmî li-qaḍiyyat munâhaḍat khitân al-'inâth", <http://www.ehconline.org>.

Hoda Rashad, Magued Osman, Farzaneh Roudi-Fahimi, *Marriage in the Arab World*, Population Reference Bureau, Washington, 2005 (http://www.prb.org/pdf05/MarriageInArabWorld_Eng.pdf).

J.P. Roux, "La première peinture arabe, image des paradis profanes", <http://www.clio.fr>.

Mas'ûd **Ṣabrî**, "hal al-khitân jarîma shar'iyya", <http://www.islamonline.net>, 26/11/2006

Îhâb **Sulṭân**, "Al-duktûra Hiba Qutb awwal ṭabîba 'arabiyya mutakhaṣṣiṣa bi-l-ṭibb al-jinsî", 'Arabiyyât, 30/8/2004, accessible sur <http://www.arabiyat.com>.

D/ Sources secondaires

Camilla Adang, "Love between Men in Tawq al-hamama", *Estudios onomastico-biograficos de al Andalus (identidades marginales)* XIII, editados por Cristina de la Puente, Madrid, CSIC 2003, pp. 111-145.

Adûnîs, *Al-Thâbit wa-l-mutahawwil*, Beyrouth, Dâr al-'Awda, I, 1983

Aḥmad Amîn, *Qâmûs al-'âdât wa-l-taqâlîd al-miṣriyya*, Le Caire, 1953

Walter G. Andrews, Mehmet Kalpaklı, *The Age of the Beloveds, Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*, Londres, Duke University Press, 2005.

Walter Armbrust, "Transgressing Patriarchy: Sex and Marriage in Egyptian Film" *Middle East Report (MERIP)* 206 (Spring), 1998, pp. 29-31.

Walter Armbrust, "Long Live Patriarchy: Love in the Time of Abd al-Wahhab", *Egypt Inter-war Conference*, Oxford, January 2007.

Mohamed Arkoun, *La Pensée arabe*, Paris, PUF (Que Sais-je), 6e édition, 2005

David Ayalon, *Eunuchs, Caliphs and Sultans, A study of power relationships*, Jerusalem, Magnes Press, 1999.

Louis 'Awaḍ, *Târîkh al-fîkr al-miṣrî al-ḥadîth, min al-ḥamla al-firansiyya ilâ 'aṣr Ismâ'îl*, Le Caire, Maktabat Madbûlî, 1987 (4e éd.).

Aziz Al-Azmeh, "Rhetoric for the Senses, A Consideration of Muslim Paradise Narratives", *Journal of Arabic Literature* 28 (1995), traduit en français dans *La virilité en Islam*, Intersignes, 1998, réédité à Paris, Editions de l'Aube, 2004.

Gabriel Baer, *Egyptian guilds in modern times*, Jerusalem, Israel Oriental Society, 1964.

Mohammed Baobaid, "Masculinity and gender violence in Yemen", *Islamic Masculinities* (L. Ouzgane ed.), London/New York, Zed Books, 2006, pp. 161-183.

Thomas Bauer, *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998.

A.F.L. Beeston, "The so-called harlots of Hadramawt", *Oriens* 5 (1952)

A.F.L. Beeston, *The Epistle on Singing Girls*, 1980

J.-E. Bencheikh, "Les trois visages de la féminité", *Mille et un contes de la nuit*, Paris, Gallimard, 1991.

Mohammed Hocine Benkheira, *L'amour de la loi, Essai sur la normativité en islâm*, Paris, PUF, 1997.

[Mohammed] Hocine Benkheira, "Moralisation et politique du sexe dans l'islam médiéval", *Religion et sexualité*, J. Maître, G. Michelat édés., Paris, L'Harmattan, 2002

Mohammed Hocine Benkheira, "La maison de Satan, le ḥammâm en débat dans l'islam médiéval", *Revue de l'histoire des religions*, 220 (4/2003), pp. 391-443.

- Fathi Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Paris, Aubier Montaigne, 2002.
- Serge Bilé, *La légende du sexe surdimensionné des Noirs*, Paris, Editions du Rocher, 2005.
- Régis Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1966.
- R.C. Bleys, *The Geography of Perversion. Male-to-male sexual behaviour outside the West and the Ethnographic Imagination 1750-1918*, New York, 1995
- John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- C. Bosworth in *The mediaeval Islamic underworld. i. The Banû Sâsân in Arabic life and lore, ii. The Arabic jargon texts. The qaṣīda sâsâniyyas of Abû Dulaf and Ṣafī d-Dīn*, Leiden, Brill, 1976
- Hafid Bouazza, *DENG* (Anvers), traduit dans *Courrier International* 738-9, 23 décembre 2004
- Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, 1975
- Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.
- G.-H. Bousquet, *L'éthique sexuelle de l'Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1953, seconde édition révisée 1966
- Michel Bozon, "Les scripts sexuels ou la mise en forme du désir", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 128 (1999), pp. 68-72.
- Christian Bromberger, "Trichologiques : les langages de la pilosité", *Un corps pour soi*, Paris, PUF, 2005
- Butrus al-Bustânî, *Udabâ' al-'Arab*, Beyrouth, Dâr Mârûn 'Abbûd, 1979.
- Eva Cantarella, *Bisexuality in the Ancient World*, Yale University Press, 1992.
- Omar Carlier, "Le café maure : sociabilité masculine et effervescence citoyenne", *Cafés d'Orient revisités*, H. Desmet-Grégoire, F. Georgeon éd., Paris, CNRS, 1997.
- Jacqueline Chabbi, *Le Seigneur des Tribus, l'Islam de Mahomet*, Paris, Noësis, 1997
- Eric Chaumont, "La notion de *awra* selon Abû l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. al-Qaṭṭân al-Fâsî (m. 628/1231)", *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 113-114 (Le corps et le sacré en Orient musulman, C. Mayeur-Jaouen, B. Heyberger éd.), 2007.
- Malek Chebel, *Encyclopédie de l'amour en Islam*, Paris, Payot, 1995, éd. de poche 2003
- Malek Chebel, *Le Kama-Sutra arabe*, Paris, Pauvert, 2006
- Malek Chebel, *Histoire de la circoncision*, Paris, Perrin, 2006
- Abdallah Cheikh-Moussa, "L'historien et la littérature arabe médiévale", *Arabica* 43 (1996).
- Abdallah Cheikh-Moussa, "Le Ishq d'après deux épîtres d'al-Jâhiz", *Studia Islamica* LXXII (1990).
- Abdallah Cheikh-Moussa, "Ġâhiz et les eunuques ou la confusion du même et de l'autre", *Arabica* 29 (1982), pp. 184-214.
- Joseph Chelhod, "Du nouveau à propos du matriarcat arabe", *Arabica* 28 (1981), pp. 76-106
- Patricia Crone, *God's rule, Government and Islam*, New York, Columbia University Press, 2004.
- Jocelyne Dakhli, *L'empire des passions, l'arbitraire politique en Islam*, Paris, Aubier, 2005.
- Jocelyne Dakhli, "Entrées dérobées : l'historiographie du harem", *Clio*, 1999, 9, pp. 37-55.
- Jocelyne Dakhli, "Harem : ce que font les femmes, recluses, entre elles", *Clio*, 2007.
- Jocelyne Dakhli, "Homoérotismes et trames historiographiques du monde islamique", *UNPUBLISHED*.
- Ahmad Dallal, "Sexualities: Scientific Discourses, Premodern", *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures III*, Leiden, Brill, 2006, pp. 401-407.
- Robert J.L. Darby, "Medical history and medical practice, persistent myths about the foreskin", *The Medical Journal of Australia* 178/4 (2003).
- Luc-Willy Dehevels, "Mythe, raison et imaginaire dans la littérature égyptienne contemporaine. Un extrait du *Ḥadīth 'Isâ b. Hishâm* de Muhammad al-Muwaylihi", *Peuples Méditerranéens* 77 (1996).
- Cristina De La Puente, "Sin linaje, sin alcurnia, sin hogar: eunucos en Al-Andalus en época omaya", *Estudios onomástico-biográficos de al Andalus* (Identidades marginales) XIII, editados por Cristina de la Puente, Madrid, CSIC, 2003, p. 147-193.
- Anne-Marie Delcambre, *L'Islam des interdits*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003

- John Duffy, "Masturbation and Clitoridectomy", *The Journal of The American Medical Association*, October 19, 1963, Vol. 186, pp. 246-248.
- Bruce Dunne, *Sexuality and the 'civilizing process' in modern Egypt*, unpub. diss., Washington, D.C. 1996
- Khalid Duran, "Homosexuality and Islam", *Homosexuality and World Religions*, éd. A. Swidler, Valley Forge (PA), Trinity Press International, 1993.
- A. El-Dareer, "Attitudes of Sudanese people to the practice of female circumcision", *International Journal of Epidemiology*, 12 (1983).
- Khaled El-Rouayheb, "The love of boys in Arabic poetry 1500-1800", *Middle Eastern Literatures* vol 8 nb 1 (2005)
- Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*, Chicago, Chicago University Press, 2005.
- The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM edition, Leiden, Brill, 2003 [version électronique de la seconde édition], désigné par *EI2*.
- Samir Farid, "La censure mode d'emploi", *Egypte 100 ans de cinéma*, éd. M. Wassef, Paris, Plume/IMA, 1995, pp. 102-117.
- Irène Fenoglio-Abd El Aal, *Défense et illustration de l'Égyptienne, aux débuts d'une expression féminine*, Le Caire, CEDEJ, 1988.
- John H. Gagnon, William Simon, *Sexual Conduct: The Social Sources of Human Sexuality*, Chicago, Aldine, 1973
- John H. Gagnon, "The Implicit and Explicit Use of the Scripting Perspective in Sex Research", *The Annual Review of Sex Research*, 1 (1990), pp. 1-44, traduction française partielle sous le titre "Les usages explicites et implicites de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 128 (1999), pp. 73-79.
- Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, Paris, Editions de Minuit 1974, p. 47, trad. A. Kihm de *Interaction Ritual*
- Martine Gozlan, *Le sexe d'Allah*, Paris, Grasset, 2004
- Arthur Gribetz, *Strange bedfellows: mut'at al-nisâ' and mut'at al-hajj*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag (Islamkundliche Untersuchungen Band 180), 1994.
- Alain Grosrichard, *Structure du sérail, la fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris, Seuil, 1999.
- Ghassan Hage, "Marginalized Masculinity and Dephallocization: A Lebanese Villager's Experience", *Sexuality in the Arab World*, eds. S. Khalaf, J. Gagnon, London, Saqi, 2006.
- David M. Halperin, *How to do the History of Homosexuality*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, trad. en français du premier chapitre : *Oublier Foucault : mode d'emploi*, Paris, EPEL, 2004.
- Jane Hathaway, "The role of the Kızlar Ağası in 17th-18th century Ottoman Egypt", *Studia Islamica* LXXV (1992), pp. 141-158.
- Homoeroticism in classical Arabic literature*, J.W. Wright, Jr. and E.K. Rowson (eds.), New York 1997
- Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Londres, Oxford University Press, 1962.
- Islamic Homosexualities*, 1997.
- Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure, Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Aubier, 1998, réédité Flammarion (Champs), 2000.
- E. Ionnidis-Emys, "Lettre d'Orient", *La virilité en islam*, F. Benslama & N. Tazi eds., Paris, Editions de l'Aube/Intersignes 1998, réédition 2004, pp. 221-228
- Robert Irwin, "'Alî al-Baghdâdî and the Joy of Mamluk Sex", *The Historiography of Islamic Egypt*, Leiden, Brill, 2001, pp. 45-57.
- 'Alî 'Îsâ, *Al-Lughât al-sirriyya*, Alexandrie, Maṭba'at al-intiṣâr, s.d. (1988?).
- Wilson C. Jacob, "Subjects of Empire, Objects of Modernity: Globalization and Physical Culture in Interwar Egypt", *Egypt Interwar Conference*, Oxford January 2007, unpublished paper.

- Richard Jacquemond, "Les limites mouvantes du dicible dans la fiction égyptienne", *Egypte-Monde Arabe* 3-1/2000, Le Caire, 2001, pp. 76-9.
- Richard Jacquemond, *Entre scribes et écrivains, le champ littéraire dans l'Égypte contemporaine*, Paris/Arles, Actes Sud, 2003.
- Rana Kabbani, *Europe's Myths of Orient*, Londres, Pandora Press, 1988.
- Noor Kassamali, "Genital Cutting", *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, vol. 3, Leiden, Brill, 2006.
- Abdelkebir Khatibi, *Le Corps Oriental*, Paris, Hazan, 2002
- Selim S. Kuru, *A sixteenth century scholar, Deli Birader and his Dâfi'u l-ghumûm*, unpublished PhD [UMI 2272487], Cambridge, Harvard University, 2000.
- La censure ou comment la contourner, Dire et ne pas dire dans l'Égypte contemporaine*, *Egypte-Monde Arabe* 3, 1/2000, Le Caire, CEDEJ, 2000.
- Frédéric Lagrange, "Male Homosexuality in Modern Arabic Literature", *Imagined Masculinities*, M. Ghossoub éd., London, Saqi Books, 2000.
- Frédéric Lagrange, "Une Égypte libertine ?", *Paroles, Signes, Mythes, Mélanges offerts à Jamel Eddine Bencheikh*, Damas, IFEAD, 2001.
- Frédéric Lagrange, "L'obscénité du Vizir", *Arabica*, 2006.
- Frédéric Lagrange, "Women in the singing business, women in songs", *Egypt Inter-war Conference*, Oxford, January 2007.
- Adrien Leitès, "La règle de l'amour chez Ghazzâlî, à la rencontre d'une éthique du Tawhîd", *Arabica* LIV (2007).
- Viviane Liati, *De l'usage du Coran*, Paris, Mille et une nuits, 2004.
- Huda Lutfi, "Fourteenth-Century Cairene Women: Female Anarchy versus Male Shar'i order in Muslim Prescriptive treatises", *Women in Middle-Eastern History, Shifting boundaries in Sex and Gender*, éd. N.R. Keddie, B. Baron, New Haven/London, Yale University Press, 1991.
- Christoph Luxenberg (nom d'emprunt), *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, Das Arabische Buch, 2000
- Fedwa Malti-Douglas, *Woman's body, Woman's word, Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- Fedwa Malti Douglas, *Woman's Body, Woman's Word : Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*, Princeton, Princeton University Press, 1992
- Fedwa Malti Douglas, *Power, Marginality and the Body in Medieval Islam*, Londres, Ashgate (Variorum 723), 2002
- Anîs al-Maqdisî, *A'lâm al-jîl al-'awwal*, Beyrouth, Nawfal, 1980, pp. 258-259.
- Shaun Marmon, *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Societies*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Bernadette Martel-Thoumian, "Plaisirs illicites et châtements dans les sources mamloukes", *Annales Islamologiques* 39 (2005), pp. 275-323.
- Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid al-Badawî, un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, IFAO, 1994.
- Catherine Mayeur-Jaouen, "Le corps entre sacré et profane : la réforme des pratiques pèlerines en Égypte, XIXe-XXe siècle", *REMMM* 113-114 (2007), pp. 301-325.
- Catherine Mayeur-Jaouen, "La question féminine vue par la revue néo-salafiste *Al-Fath* à la fin des années 20 : l'avènement des idées d'une petite bourgeoisie musulmane", *Modernités islamiques. Actes du colloque pour le centenaire de la disparition de Muhammad 'Abduh*, dir. par Maher Al-Chérif et Sabrina Mervin, Damas, 9-10 novembre 2005, IFPO, Damas, 2007.
- Sofian Merabet, "Creating Queer Space in Beirut, Zones of Encounter within the Lebanese Male Homosexual Sphere", *Sexuality in the Arab World*, eds. S. Khalaf, J. Gagnon, Londres, Saqi Books, 2006.
- Fatima Mernissi, *Beyond the Veil*, Londres, Saqi, 1975/1985. traduction française D. Brower & A.-M. Pelletier, *Sexe, idéologie, islam*, Paris, Tierce, 1983
- Mohammed Mezziane, *Le sodomite et l'efféminé dans l'Islam du IXe-XIe siècle, Statut juridique et représentations sociales*, Mémoire de DEA (dir. J. Dakhli), EHESS 2005.

- Christian Müller, "L'assassinat du savant Abû Marwân al-Tubnî: drame familial et judiciaire", *Al-Qanṭara*, XXVI (2005), pp. 425-448.
- Salâh al-Dîn al-Munajjid, *Al-Hayât al-jinsiyya 'ind al-'arab*, Beyrouth, 1958, réédition Beyrouth, Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1975
- Laure Murat, *La loi du genre, Une histoire culturelle du 'troisième sexe'*, Paris, Fayard, 2006.
- Stephen O. Murray, "The will not to know, Islamic Accomodations of Male Homosexuality", *Islamic Homosexualities*, New York, NYU Press, 1997, pp. 14-54.
- Afsaneh Najmabadi, "Reading 'Wiles of Women' Stories", *Imagined Masculinities*, M. Ghossoub&E. Sinclair-Webb éd., Londres, 2000, pp. 147-168.
- Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards, Gender and sexual anxieties of Iranian Modernity*, Berkeley, University of California Press, 2005
- Jacob Neusner, Tamara Sonn, *Comparing religion through law*, London/New York, Routledge, 2000.
- Leslie P. Peirce, *Morality Tales, Law and Gender in the Ottoman court of Aintab*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1993.
- Leslie P. Peirce, "Le dilemme de Fatma. Crime sexuel et culture juridique dans une cour ottomane au début des temps modernes", *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 2-1998, pp. 291-319.
- Carl F. Petry, "Disruptive Others as depicted in Chronicles of the Late Mamlûk Period", *The Historiography of Islamic Egypt*, éd. H. Kennedy, Leiden, Brill, 2001.
- Louis Pouzet, *Damas au VIIe-XIIIe siècle, vie et structures religieuses d'une métropole islamique*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1988.
- André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle*, Damas, IFEAD, 1973.
- Ruth Roded, "Alternate images of the Prophet Muhammad's virility", *Islamic Masculinities*, L. Ouzgane éd., pp. 57-71.
- Franz Rosenthal. "Ar-Râzi on the Hidden Illness," in: *Bulletin of the History of Medicine* Vol. 52 (1978) pp. 45-60.
- Franz Rosenthal, "Male and Female, described and compared", *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, éd. J.W. Wright, E.K. Rowson, New York, Columbia university Press, 1997.
- Everett K. Rowson, "Cant and argot in Cairo colloquial Arabic", *Newsletter of the American Research Center in Egypt (ARCE)* 122 (summer 1983), pp. 13-24
- Everett K. Rowson, "The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists", *Body Guards, The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, éd. J. Epstein, K. Straub, Nwe York, Routledge, 1991, pp. 50-79.
- Everett K. Rowson, "The Effeminate of Early Medina", *Journal of the American Oriental Society* 111/4 (1991), pp. 671-693.
- Everett K. Rowson, "Two homoerotic narratives from Mamlûk literature", *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, New York, Columbia University Press, 1997, pp. 158-191.
- E.K. Rowson, "Gender Irregularity as Entertainment: Institutionalized transvestism at the Caliphal Court in Medieval Baghdad", *Gender and Difference in the Middle Ages*, S. Farmer, C.B. Pasernak éd., Minneapolis, University of Minnesota Press, Medieval Cultures vol 32, 2003, pp. 45-72.
- Everett K. Rowson, *Homosexuality in the Medieval Islamic World: Literary Celebration vs. Legal Condemnation*, à paraître.
- Lucy Ryzova, "I am a whore but I'll be a good mother, On the Production and Consumption of the Female Body in Modern Egypt", *Arab Studies Journal*, fall 2004/Spring 2005, pp. 81-122.
- Naoual el-Saadaoui, *La face cachée d'Eve*, Paris, Des Femmes, 1982, traduit de *The Hidden Face of Eve*, Londres, Zed, 1980.
- Serge Sauneron (éd.), *Voyage en Egypte de Jean Palerne Foresien*, 1581, Le Caire, IFAO, 1971.
- Edmond Saussey "Une farce de Karaguez en dialecte arabe de Damas", *BEO* VII-VIII (1937-38).
- Arno Schmitt, Jehoeda Sofer (éd.), *Sexuality and Eroticism among Males in Moslem Societies*, New York, Harrington Park Press, 1992.

- Arno Schmitt, *Bio-Bibliography of Male-Male Sexuality and Eroticism in Muslim Societies*, Berlin, Verlag Rosa Winkel, 1995.
- Eve Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, New York, Columbia University Press, 1985.
- Sexuality in the Arab World*, Samir Khalaf, John Gagnon éd., Londres, Saqi Books, 2006.
- W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1885 / London, Black, 1903. Edition revue en 1907, Réédition en facsimilé de l'édition de 1907, London, Darf, 1990
- Hamideh Sedghi, *Women and Politics in Iran: Veiling, Unveiling and Reveiling*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Ghalî Shukrî, "falsafat al-ḥarâm 'ind Yûsuf Idrîs", *Azmat al-jins fî l-qîṣṣa al-'arabiyya*, Le Caire, Dâr al-Shurûq, 1991, pp. 239-265.
- Paul Sprachman, *Suppressed Persian*, Costa Mesa, 1995
- Suzanne Pinckney Stetkevych, "Intoxication and Immortality: Wine and Associated Imagery in al-Ma'arrî's garden", *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, 1997.
- Wilfried Thesiger, *The Marsh Arabs*, Londres, Longmans, 1964 ; traduction française *Les Arabes des Marais*, Paris, Plon (Terre Humaine), 1983.
- Judith E. Tucker, *Women in nineteenth century Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Abdel Magid Turki, "Argument d'autorité, preuve rationnelle et absence de preuves dans la méthodologie juridique musulmane", *Studia Islamica* 42 (1975), pp. 59-91.
- Jean-Claude Vadet, *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1968.
- U. Wikan, *Behind the Veil in Arabia, Women in Oman*, Baltimore, 1982.
- Brian Whitaker, *Unspeakable Love, Gay and Lesbian in the Middle-East*, Londres, Saqi Books, 2006.
- Manfred Woidich, Jacob M. Landau, *Arabisches Volktheater in Kairo im Jahre 1909*, Beyrouth, Franz Steiner Verlag (nasharât islâmiyya 38), 1993.
- J.W. Wright Jr, "Masculine Allusions and the Structure of Satire in Early 'Abbâsid Poetry", *Homoeroticism in Classical Literature*, New York, Columbia University Press, 1997, pp. 1-23.
- Katia Zakharia, « Usage des concepts psychanalytiques dans l'étude du monde arabo-musulman: Réflexion critique », *Arabica*, tome XLII (1995), pp. 235-279.
- Katia Zakharia, "Les principales figures de femmes dans la Sîrat Baybars", *Etudes de linguistique sémitique (syriaque, hébreu, arabe)*, Lyon, ENS Editions, 2003/4, pp. 193-236.
- Jurjî Zaydân, *Mashâhîr al-Sharq II*, Beyrouth, Maktabat al-ḥayât, s.d.
- Dror Ze'evi, *Producing Desire, Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East 1500-1900*, Berkeley/ Los Angeles, University of California Press, 2006.
- Slimane Zeghidour, *La vie quotidienne à La Mecque de Mahomet à nos jours*, Paris, Hachette, 1989.
- Sherifa Zuhur, *Revealing Reveiling, Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*, Albany, State University of New York Press, 1992.