Archives de sciences sociales des religions

134 | avril - juin 2006
Varia

Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-IslamicWorld, 1500-1800*

Chicago, The University of Chicago Press, 2005, 210 p.

Frédéric Lagrange

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/assr/3513
DOI : 10.4000/assr.3513
ISSN : 1777-5825

Éditeur
Éditions de l'EHESS

Édition imprimée
Date de publication : 1 mai 2006
Pagination : 147-299
ISBN : 2-7132-2092-0
ISSN : 0335-5985

Référence électronique
Frédéric Lagrange, « Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-IslamicWorld, 1500-1800* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 134 | avril - juin 2006, document 134-32, mis en ligne le 05 septembre 2006, consulté le 21 septembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/assr/3513 ; DOI : https://doi.org/10.4000/assr.3513

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-IslamicWorld, 1500-1800*

Chicago, The University of Chicago Press, 2005, 210 p.

Frédéric Lagrange

1 Cette étude est appelée à faire date dans les *gender studies* consacrées à la civilisation arabo-musulmane et dépasse, par son importance, ces limites mêmes. Après la publication aux États-Unis, ces dernières années, de différentes collections d'articles consacrées à la question de l'homoérotisme dans la culture arabo-musulmane (*Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, J.W. Wright & Everett K. Rowson eds., New York, Columbia University Press 1997 ; *Islamic Homosexualities*, Stephen O. Murray & Will Roscoe eds., New York, New York University Press 1997, etc.), outre des articles ponctuels dans des revues scientifiques ou encore des recueils examinant la construction de la masculinité (*Imagined Masculinities, Male Identity and Culture in the Modern Middle East*, Mai Ghossoub & Emma Sinclair-Webb eds., Londres, Saqi Books, 2000), il s'agit là de la première monographie publiée par un arabisant ayant accès aux sources primaires. L'auteur se base sur la littérature d'*adab*, les notices des grands dictionnaires biographiques, la poésie amoureuse, la médecine, la physiognomonie, et les écrits de juristes à la période mamelouke tardive et à l'ère ottomane pré-moderne. Il reconstruit la manière dont furent conçus et jugés les comportements « homosexuels » masculins dans le centre du monde arabo-musulman à l'époque désignée dans le titre, en montrant l'inadéquation du concept moderne d'homosexualité, et en soulignant la forte disparité entre la centralité d'une thématique homoérotique en poésie, sous ses deux aspects chastes ou transgressifs, généralement pédérastique, littérairement légitime, et d'autre part la condamnation universelle dans le discours littéraire et juridique du passage à l'acte sexuel. L'ambiguïté des représentations se révèle dans une permanente tension entre la supposée « normalité » d'une appréciation esthétique de l'adolescent, et la condamnation du désir sexuel de l'adulte pour l'adolescent mâle, cependant toujours dénoncé comme risque inhérent au regard porté sur le bel éphèbe.

2 L'ouvrage est construit en trois parties, après une introduction faisant le point sur l'apport des *gender studies* et *gay and lesbian studies* appliquées à l'aire arabo-musulmane : la place centrale des pratiques homosexuelles dans le discours des voyageurs occidentaux à l'ère pré-coloniale et coloniale ; la surprise des voyageurs musulmans devant l'inexistence de cette thématique dans le discours littéraire légitime en Occident ; l'inadaptation du terme « homosexualité », catégorie sexuelle historiquement conditionnée, pour référer à une culture qui ne connaît pas de terme recouvrant l'ensemble des pratiques et désirs homosexuels (l'auteur reconnaît ici le bien-fondé de l'hypothèse constructioniste, après examen de son corpus) pour au moins deux raisons : la culture arabo-musulmane pré-moderne distingue les actes des désirs, qui ne sont pas jugés selon les mêmes critères ; dans les actes sexuels, elle trace une ligne entre le rôle « insertif » et le rôle « réceptif » (dans la pénétration anale ou vaginale), plus importante que celle qui distingue entre partenaire de même sexe ou partenaire de sexe différent. L'introduction insiste sur le fait que l'objet de l'étude n'est pas la réalité des pratiques (homo)sexuelles du passé, mais la manière dont ces attitudes et pratiques furent perçues et représentées. L'auteur s'interroge sur la représentativité de son corpus multiple, mais estime néanmoins que « ce qu'[il] aura à dire sur les perceptions dominantes révèlera aussi quelque chose sur les modes de comportements généraux » (p. 10). On note que cette introduction ne prend pas en considération l'interrogation posée par A. Najmabadi sur l'incomplète construction de l'éphèbe en tant que « mâle » (in *Women with Mustaches and Men without Beards, Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, Berkeley, University of California Press, 2005).

3 La première partie est consacrée aux deux images opposées dans la représentation arabo-musulmane classique que sont « le pédéraste » et « le malade ». Si dans la nomenclature juridique le terme *lūṭ.ī* peut parfois désigner le partenaire actif comme passif d'un rapport anal, l'usage courant en littérature est de le réserver au seul partenaire actif d'un rapport anal entre deux hommes, usuellement un éphèbe et un partenaire plus âgé. Si répréhensible qu'il soit au regard de la Loi, le *lūṭ.ī* demeure un transgresseur qui ne déchoit pas de sa virilité, contrairement au *ma'būn* (sodomite passif) ou à l'efféminé (*mukhannath*), vus comme cas pathologiques. L'adolescent à l'âge de sa première barbe (virtuelle ou effectivement poussée) est un objet universel de désir, et l'auteur montre que contrairement aux affirmations des anthologues modernes travaillant sur la poésie amoureuse d'époque mamelouke et ottomane, la thématique homoérotique y est la norme. La grande originalité de sa recherche est d'avancer l'idée que cette thématique 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 avec la forme grecque de pédérastie, peu évident dans la poésie où la dimension pédagogique est inexistante, apparaît dans l'étude du « contexte social de la pédérastie » : éducation, ordres mystiques, esclavage et servitude, cafés et bains.

4 Le second chapitre, consacré aux « esthètes », 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, des ouvrages de réflexion sur la passion comme ceux de Dāwūd al-Anṭ.ākī (m. 1599), ou les dīwān de poètes influents comme le jurisconsulte ᶜAbdallāh al-Shabrāwī (m. 1758), chaste amateur d'éphèbes. Une sévère

distinction est opérée dans ces sources entre une chaste appréciation basée sur le regard, et un désir terrestre, opposition recoupant celle entre caractères raffinés et grossiers. L'auteur prouve ici de façon convaincante qu'en dépit des présupposés modernes, la poésie amoureuse (*ghazal*) de l'époque considérée est 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 » (p. 64). De plus, ce sont les mêmes caractéristiques qui sont appréciées dans les deux sexes, et les mêmes clichés sont répétés *ad nauseam*. L'auteur s'interroge ensuite sur la possibilité de considérer cette poésie comme une source d'information sur les attitudes prévalant réellement entre le XVI^e^ et le XIX^e^ siècles concernant l'amour des garçons, notant avec humour qu'une totale réfutation de la pertinence de la thématique pédérastique en littérature pour la connaissance de la réalité des comportements serait hasardeuse. K. El-Rouayheb avance que l'une des raisons de douter de la validité de cette source serait la volonté d'éviter le vif contraste entre une apparente « tolérance » de l'homosexualité en littérature et « l'intolérance » caractéristique de la religion de ces mêmes littérateurs et juristes. Pour lui, ce contraste est en large part illusoire, du fait qu'aucun de ces groupes ne maniait ce concept d'homosexualité, et pouvait donc aisément idéaliser un chaste amour pédérastique tout en condamnant fermement les rapports sexuels entre individus de sexe mâle. Cette analyse, tout exacte qu'elle soit, ne nous semble cependant pas approfondir suffisamment la distinction entre licéité, acceptabilité sociale, et légitimité dans le discours.

5 Une discussion passionnante des thèses développées par le mystique ᶜAbd al-Ghanī al-Nābulusī (1640-1731), célèbre commentateur d'Ibn al-Fāriḍ clôt ce chapitre : « la contemplation d'une beauté phénoménale est pour lui non seulement permissible mais nécessaire pour transcender le monde phénoménal, y compris soi-même, et faire l'expérience de l'omniprésence divine » (p. 101). 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...

6 Le troisième et dernier chapitre, traitant des « sodomites », examine l'envers de la médaille : le discours normatif des juristes et les diverses controverses engendrées par l'omniprésence de la thématique homoérotique en littérature. Après un examen des débats entre juristes sur la légitimité du *nazar*, l'auteur examine le statut du *liwā'* dans la loi musulmane, reprenant les études de Ch. Pellat dans l'*Encyclopédie de l'Islam* et plus récemment de A. Schmitt (« Liwā' im Fiqh, Männliche Homosexualität ? », *Journal of Arabic and Islamic Studies* 4 (2001-2002), p. 49-110), puis expose les termes du débat sur le « liwā' au paradis », lié au statut des *wildān mukhalladūn* du paradis coranique dans la pensée juridique de l'ère ottomane. Revenant sur la définition même du *liwā'*, l'auteur cherche dans quelle mesure des actes sexuels ou para-sexuels autre que la pénétration sexuelle (rapport intercrural, baiser) sont susceptibles de condamnation. Il cite l'intéressante opinion d'un juriste égyptien du XVI^e^ siècle, Shihāb al-Dīn al-Ramlī, qui répondait à la question « est-il autorisé pour un amant d'embrasser une femme ou un

garçon qui ne soit pas de sa famille s'il craignait pour sa vie si sa passion demeurait frustrée ? » que : « embrasser l'objet de sa passion dans une telle situation n'était pas simplement permis mais un devoir, et qu'il incombait à la femme ou au garçon de le permettre » (p. 139). Il est dommage que l'auteur n'en profite pas ici pour enquêter sur l'intrigante absence de mention des relations génito-bucales en littérature classique comme en droit : c'est là un champ ouvert à la recherche sur la sexualité dans le domaine arabo-musulman.

7 Le statut de l'évocation en vers ou en littérature de pratiques illicites se pose aux théologiens. Ainsi que le souligne l'auteur, « les belles-lettristes et savants ne commettaient pas ouvertement le *liwā'*. Ils composaient simplement de la poésie que la plupart des juristes jugeaient inappropriée. Mais cette transgression était loin d'être un péché majeur » (p. 147).

8 L'auteur examine rapidement, en conclusion, l'évolution des mentalités depuis le début du XIX^e^ siècle. À l'ère pré-moderne, trois idéaux étaient susceptibles d'entrer en conflit : un idéal de masculinité ; un idéal de sensibilité esthétique ; et un idéal de conformité aux exigences de la religion. Il n'y a pas de rupture entre une « pratique » qui tolérerait l'homosexualité et une « théorie » qui la condamnerait, mais une multiplicité d'idéaux qui coexistent et une réalité qui ne pourrait être adéquatement saisie en termes de « tolérance » contre « intolérance » ou « idéaux » contre « pratique ». Mais l'arrivée de la modernité change la donne : la thématique homoérotique est expurgée des anthologie et condamnée explicitement (l'auteur confond cependant le Butrus b. Sulaymān al-Bustānī (1893-1969) auteur de l'anthologie scolaire *Udabā' al-ᶜArab* parue en 1930 avec Butrus b. Būlus al-Bustānī (1819-1883), la grande figure de la Nahda auquel il attribue par erreur l'ouvrage, tirant des conclusions erronées). Le terme *shudhūdh jinsī* (au sens moderne d'homosexualité) fait son apparition au XX^e^ siècle, « cimentant l'opinion émergente que toutes les formes d'attirance passionnée pour les garçons étaient des signes équivalents de “maladie” et de “dépravation” » (p. 159), une conception qui est clairement l'indice d'un impressionnant changement culturel.

9 L'étude est suivie d'un riche dispositif de notes (17 pages) et d'une bibliographie distinguant entre les nombreuses sources primaires arabes consultées, la littérature de voyage européenne et les sources secondaires modernes, où l'on ne peut que constater l'absence de la recherche académique en langue française, non par oubli de l'auteur mais par simple inexistence.

10 Nous pourrons néanmoins formuler deux types de reproches à ce travail impressionnant, qui ne diminuent en rien sa valeur :

11 D'une part, une insuffisante attention portée à la littérature volontairement (et rituellement) transgressive, la littérature aux frontières de l'*adab* qualifiée de *sukhf* (obscénité) et de *mujūn* (libertinage). Car si la thèse de l'auteur, défendant la nature profondément non transgressive du *ghazal* chaste homoérotique est tout à fait convaincante, elle ne peut s'appliquer à tout un pan de la littérature dans laquelle la mention des pratiques sexuelles est claire, 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.

12 On souhaiterait aussi que l'auteur nous suggère des pistes pour comprendre la « construction culturelle » du désir. À titre d'exemple, l'actuel 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 (imagerie érotique, pornographie, etc.), toutes « légitimes » même si condamnées par les religions et refusées par la frange la plus conservatrice de la population. Étant banalisé, il est d'autant plus fréquent. La culture arabo-musulmane pré-moderne décrite dans cet ouvrage, remarquablement archaïque au regard des pratiques homosexuelles dans le monde arabe moderne (mais peut-être pas si archaïque dans des poches traditionalistes du monde musulman oriental non arabe ayant échappé à l'occidentalisation des cultures, comme l'Afghanistan), 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 (pédérastie et non pédophilie, c'est la beauté de l'adolescent de quatorze ou quinze ans et non de l'enfant qui est exaltée). Nous sommes conscient de poser une insoluble question de type poule et œuf, mais le discours reflète-t-il un désir saisi comme norme ou participe-t-il à le construire ? Encore une fois, la distance entre le discursif et la pratique demeure difficile à estimer.