

HOMOÉROTISMES ET TRAMES HISTORIOGRAPHIQUES DU MONDE ISLAMIQUE

[Jocelyne Dakhlia](#)

Éditions de l'EHESS | « [Annales. Histoire, Sciences Sociales](#) »

2007/5 62e année | pages 1097 à 1120

ISSN 0395-2649

ISBN 9782713221361

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-Annales-2007-5-page-1097.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de l'EHESS.

© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Homoérotismes et trames historiographiques du monde islamique

Jocelyne Dakhlia

Du poète ottoman 'Azîzî, qui vécut dans la seconde moitié du XVI^e siècle, l'un de ses biographes avait écrit qu'il aimait les femmes. « Dieu seul est sans faille », commentait-il, marquant par là sa propre préférence pour les garçons¹. La question d'une « homosensualité » masculine dans le monde islamique, référée de manière plus ou moins explicite à une « homosexualité » ou une « bisexualité » communément répandues, et même socialement admises, a longtemps relevé d'une forme d'évidence. Soit elle recouvrait, sur un plan anthropologique, un méditerranéisme implicite, liant nécessairement ségrégation des sexes et homosocialités, lesquelles induisaient l'homoérotisme ; soit elle référait, de manière assez allusive et brève le plus souvent, à l'Antiquité gréco-romaine, et surtout au fameux couple de l'éraсте et de l'éromène. Mais cette comparaison, établie sur le mode d'une simple suggestion, n'était pas autrement mise en travail.

Un lien organique entre réclusion des femmes, séparation des sexes et homoérotisme a donc longtemps été tenu pour acquis dans la science sociale du monde islamique. Dans une perspective humaniste et militante foncièrement hétéro-normative, l'absence d'accès aux femmes pour les jeunes garçons et les hommes, le cloisonnement des univers masculins et féminins auraient été à la base de replis, par définition « pathologiques », sur l'homosexualité. Cette analyse rejoignait le

1 - WALTER G. ANDREWS et MEHMET KALPAKLI, *The age of beloveds. Love and the beloved in early modern Ottoman and European culture and society*, Durham, Duke University Press, 2004, p. 44.

schéma interprétatif plus général d'une homosexualité masculine par défaut d'accès aux femmes, et commune aux armées ou aux prisons.

Ce cadre interprétatif fut à la base de nombre de lectures marquantes de l'histoire de la sexualité en Islam, depuis la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, et notamment de l'ouvrage de référence de Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, paru en 1975 et constamment réédité depuis². Une telle analyse est néanmoins totalement remise en question, depuis quelques années, par une floraison d'études sur l'homoérotisme masculin en Islam – les amours et les relations entre femmes demeurant clairement sous-étudiées³. Ce nouveau courant de recherche englobe principalement des études conduites dans le domaine de la littérature, mais aussi de l'histoire, ces dernières mettant plus spécialement en évidence les enjeux du lien homoérotique dans l'histoire politique du monde islamique⁴.

Or, parmi les publications les plus récentes, quatre ouvrages paraissent mériter une attention particulière, et ce non seulement pour leurs lectures de l'évolution

2 - ABDELWAHAB BOUHDIBA, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, 1975.

3 - Pour une claire réfutation du lien entre ségrégation des femmes et pratiques homosexuelles, voir par exemple KHALED EL-ROUAYHEB, *Before homosexuality in the Arab-Islamic world, 1500-1800*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, p. 29.

4 - On mentionnera ici le rôle marquant de divers articles d'E. Rowson, en premier lieu. Voir EVERETT K. ROWSON, « The categorization of gender and sexual irregularity in Medieval Arab vice lists », in J. EPSTEIN et K. STRAUB (dir.), *Body guards: The politics of gender ambiguity*, New York, Routledge, 1991, p. 50-79; *Id.*, « The effeminates of early Medina », *Journal of the American Oriental Society*, 111, 4, 1991, p. 671-693; *Id.*, « Two homoerotic narratives from Mamluk literature », in J. W. WRIGHT et E. K. ROWSON (éd.), *Homoeroticism in classical Arabic literature*, New York, Columbia University Press, 1997, p. 159-191. Outre ce dernier ouvrage, et sans prétention à l'exhaustivité, voir, par ordre de parution, BRUCE DUNNE, « Homosexuality in the Middle East: An agenda for historical research », *Arab Studies Quarterly*, 12, 1990, p. 55-82; ARNO SCHMITT et JEHOEDA SOFER (éd.), *Sexuality and eroticism among males in Moslem societies*, New York/Londres, Haworth Press, 1992; STEPHEN O. MURRAY et WILL ROSCOE (éd.), *Islamic homosexualities*, New York/Londres, New York University Press, 1997; SABINE SCHMIDTKE, « Homoeroticism and homosexuality in Islam: A review article », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 62, 1999, p. 260-266; MAI GHOUSSEUB et EMMA SINCLAIR-WEBB (éd.), *Imagined masculinities: Male identity and culture in the modern Middle East*, Londres, Saqui, 2000; LAHOUCINE OUZGANE (dir.), *Islamic masculinities*, Londres, Zed, 2006. Dans le domaine de l'Islam, un intérêt scientifique pour ces questions demeure peu marqué en France, en dépit de l'impulsion donnée notamment par Abdallah Cheikh-Moussa à ces questions. Par exception, on peut faire état de la parution prochaine d'un ouvrage de Frédéric Lagrange. L'investissement de longue date par la sociologie ou l'« ethnopsychologie » de ces problématiques, depuis la parution de la thèse de Tahar Benjelloun, *La plus haute des solitudes*, Paris, Le Seuil, 1977, peut expliquer en France ce délaissement, par les historiens notamment, des questions liées à la sexualité en Islam. Concernant la recherche historique, la question du lien homoérotique est tout particulièrement centrale dans l'ouvrage de DAVID AYALON, *Eunuchs, caliphs and sultans: A study in power relationships*, Jérusalem, Magnes Press/Hebrew University, 1999, qui consacre et confirme d'autres études de ce lien dans différentes publications de D. Ayalon sur les mamelouks. Ce lien homoérotique est aussi au centre de ma lecture du motif de l'instabilité politique dans l'histoire islamique (JOCELYNE DAKHLIA, *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*, Paris, Aubier, 2005) avec une approche par la question des passions et non pas du genre.

des rapports de genre en Islam et de la question de la « sexualité » – pour autant qu'elle constitue, dans ces contextes historiques, une question en soi –, mais en raison de la manière dont ils composent et recomposent la périodisation de l'histoire islamique dans son ensemble, et notamment la question des « contacts » entre le monde islamique et l'Europe⁵. Cette question, en effet, de manière assez paradoxale pour une problématique relevant *a priori* de l'être intime d'une société, occupe une position centrale dans les constructions historiographiques.

Ces ouvrages, à des titres et degrés divers, interrogent l'ensemble de l'histoire politique et nationale des sociétés qu'ils analysent, ainsi que le rapport global de l'Islam à l'Europe. En dépit d'approches différentes, voire divergentes, ils s'inscrivent dans un même cadre théorique, référé avec plus ou moins de distance à la démonstration foucauldienne d'une constitution tardive de l'homosexualité en Europe au XIX^e siècle, en tant que catégorie identitaire⁶. Ils ont aussi en commun de se réclamer d'une histoire des représentations plutôt que des pratiques, et ce moins pour consacrer, au fond, un écart possible entre elles, que pour mettre en évidence l'idée de « scenarii », de « canevas » historiques dans leurs éventuelles concurrences⁷.

Chacune de ces études, par ailleurs, se refuse à envisager l'Islam comme une entité culturelle dotée d'une cohérence transhistorique, cohérence qui procéderait de l'islam lui-même, de la norme religieuse régissant les définitions du genre⁸. Leurs auteurs, à cet égard, confèrent une importance marquante à la dynamique d'un moment historique précis, et analysent de manière plus ou moins complexe dans ses implications historiques et sociales le débat sur la contemplation mystique du beau, référé à la mystique d'Ibn 'Arabî (m. 1241) et d'Ibn al-Fârid (m. 1235). De cette mystique du regard, en effet, il résulte à plusieurs siècles de distance une défense et une forte légitimation sociale de la contemplation de la beauté masculine, plus encore que féminine, en raison de la supériorité de l'homme sur la femme, et de l'inaccomplissement biologique, mental et moral de celle-ci. La question de l'homoérotisme masculin renverrait donc bien à l'ordre de la société

5 - Outre l'ouvrage de W. ANDREWS et M. KALPAKLI, *The age of beloveds...*, *op. cit.* et celui de K. EL-ROUAYHEB, *Before homosexuality...*, *op. cit.*, il s'agit de AFSANEH NAJMABADI, *Women with mustaches and men without beards: Gender and sexual anxieties of Iranian modernity*, Berkeley/Londres, University of California Press, 2005 et de DROR ZE'EVY, *Producing desire: Changing sexual discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, Berkeley/Londres, University of California Press, 2005.

6 - Voir notamment la discussion conduite par A. NAJMABADI, *Women with mustaches...*, *op. cit.*, p. 18, sur les mises à distance de l'homosexualité, en tant que non occidentale, qui en découlent.

7 - Une exception importante parmi les publications récentes est l'étude de LESLIE PEIRCE, *Morality tales: Law and gender in the Ottoman court of Aintab*, Berkeley/Londres, University of California Press, 2003.

8 - On rappellera que l'Islam écrit avec un I majuscule renvoie à un ensemble de sociétés et que l'islam avec un i minuscule réfère à la religion musulmane. Se référant à Marshall G. S. Hodgson, Dror Ze'evy opère de la même façon une claire distinction entre *islamicate* et *islamic* et déplore que celle-ci ne soit pas passée dans l'usage (*Producing desire...*, *op. cit.*, p. 2).

tout entière, mais aussi à ses tensions internes et au miroir d'altérité qu'elle pouvait tendre au monde environnant.

Une révolution binaire

L'ouvrage d'Afsaneh Najmabadi, *Women with mustaches and men without beards*, est certainement l'un des plus audacieux et novateurs qui ait été publié dans ce domaine⁹. L'auteure y interroge le travail du genre dans la production de la modernité en Iran, en mettant en évidence le caractère éminemment rétrospectif de nos caractérisations binaires du genre. Son étude est en effet centrée sur le processus de binarisation du genre qui se met en place au XIX^e siècle, après une période qajare qui, à la fin du XVIII^e siècle, aurait ignoré ce régime duel et qui, notamment dans ses représentations picturales, ses peintures, attribuait les mêmes traits à la beauté d'un visage masculin ou féminin. L'art figuratif s'avérait alors remarquablement androgyne, ou du moins indifférencié. Les mêmes tropes poétiques, les mêmes métaphores de la beauté s'appliquaient aussi aux jeunes hommes et aux jeunes femmes – lèvres de sucre, joues de roses...¹⁰. Mieux encore, et cela justifie le titre du livre, un même attribut, la moustache, pouvait caractériser la beauté d'un jeune garçon ou d'une jeune fille, comme le révèle l'art qajar de la fin du XVIII^e siècle. Les uns comme les autres, à défaut de vraie moustache, ou de son ombre naissante, pouvaient la suggérer par un trait de crayon (*khatt*) : la pleine barbe, et elle seule, constituait ainsi un attribut de virilité. Il s'ensuivait de sévères prohibitions à l'encontre de qui la rasait, parce qu'il tentait ainsi de se faire passer pour un jeune imberbe (*amrad*), ou jouait les éphèbes (*ghilmân*).

Être désiré par d'autres hommes aurait donc été pleinement légitime et normal pour un adolescent, anormal pour un homme fait. Ce constat démonte au passage, à la suite des travaux d'Everett Rowson notamment, la thèse de l'« efféminement » : un homme aux joues glabres, rasant sa barbe, ne tente pas de s'identifier à une femme, mais à un jeune éphèbe, à un adolescent¹¹. Or, aujourd'hui, écrit A. Najmabadi, « notre régime binaire du genre transpose toutes les fractures au sein de la masculinité en efféminement¹² ». L'auteure rappelle également le caractère évolutif de ces pratiques sexuelles transgénérationnelles. Tous les jeunes gens, assurément, ne passent pas par cette phase où ils reçoivent les hommages amoureux d'hommes plus âgés. Ces relations peuvent même susciter une farouche opposition de leur famille, voire conduire à leur protection, leur surveillance, comme pour des femmes, mais il y a là une réalité sociale pour le moins banale et admise.

A. Najmabadi émet alors l'hypothèse d'un même modèle homoérotique en vigueur parmi les femmes, dont la trace serait notamment ces « vœux de sororité » échangés par des femmes jusqu'à l'orée du XIX^e siècle, mais dont on ignore dans

9 - A. NAJMABADI, *Women with mustaches...*, *op. cit.*

10 - *Ibid.*, p. 11 *sq.*

11 - E. K. ROWSON, « The effeminates... », art. cit.

12 - A. NAJMABADI, *Women with mustaches...*, *op. cit.*, p. 3.

quelle mesure ils consacraient aussi des relations homosexuelles, des pratiques sexuelles au-delà des vœux affectifs. Elle souligne enfin qu'elle n'idéalise aucunement ce régime de « sexualités multiples », mais tente de comprendre comment la culture nationale du XIX^e siècle a pu rendre certains désirs radicalement illicites, en faisant basculer l'homoérotisme dans l'archaïsme et dans l'abjection d'un passé récusé, instaurant progressivement une stricte hétéronormativité.

Un « autre regard », celui des Européens avec lesquels la rencontre et la confrontation s'instaurent et s'intensifient au XIX^e siècle, transforme alors la vision que les Iraniens ont d'eux-mêmes et culpabilise le culte des éphèbes, de même que le travestissement de certains hommes en femmes, en certaines occasions festives par exemple. La binarité des sexes devient la règle, la beauté se féminise. L'art qajar de la fin du XIX^e siècle atteste l'ampleur de ces mutations et met fin aux représentations androgynes ou fortement indifférenciées qui étaient de règle un siècle auparavant. Les nouvelles miniatures représentent même des femmes aux seins nus, ou clairement apparents sous la transparence des vêtements, motif que A. Najmabadi avait interprété, lors de précédentes recherches, comme un effet de l'influence européenne, et qu'elle relie désormais à une volonté de bien marquer les caractéristiques binaires du genre : prouver que l'on a bien des *femmes* sous les yeux¹³.

Or, l'un des effets majeurs de cette révolution moderniste et nationale serait de décrocher l'homosocialité de l'homosexualité, opérant ce que l'auteure conçoit comme une « mascarade » hétéronormée. L'homoérotisme masculin se voit ainsi sublimé dans la fraternité nationale, dans le lien de citoyens frères et nationalistes, si bien qu'il demeure licite pour deux hommes de se promener main dans la main, parce que l'on se réfère à la fiction d'une homosocialité détachée de toute sexualité. Toute pratique homosexuelle est dès lors enfouie, tenue secrète ou perd la moindre légitimité publique ; elle se vit sous le masque de l'homosocialité. Dans le cadre de cette même binarisation des genres, la patrie s'impose, à l'inverse, comme une notion féminine car elle doit être protégée comme une femme de toute intrusion ou souillure. Le mariage, autrefois conçu comme simple contrat de procréation, devient l'union de deux citoyens, homme et femme, et le siège des seules relations sexuelles légitimes, consacrant le registre unique de l'hétérosexualité.

L'éphèbe serait donc le grand perdant de cette révolution de la modernité nationale, qui fait émerger, en revanche, comme incarnation d'une homosexualité passive et abjecte, la figure du *ma'bûn*¹⁴. S'entourer de mignons, par exemple, consacre désormais l'illégitimité même d'un monarque et de tout gouvernant politique¹⁵. Quant aux femmes, en accédant beaucoup plus largement à l'espace public en tant que citoyennes, elles renonceraient aussi à toute forme d'homosocialité ; leurs paroles et leurs écrits se doivent *a fortiori* d'être chastes et « neutres ». Le voile, enfin, devient non pas la marque de la ségrégation des femmes mais le symbole de pratiques homosociales archaïques ; il se voit récusé en tant qu'emblème de

13 - *Ibid.*, p. 39.

14 - L'homme qui désire être pénétré par d'autres hommes.

15 - L'auteure prend l'exemple de Muzaffar ad-din Shah (1896-1907). Je prends la liberté de renvoyer également à J. DAKHLIA, *L'empire des passions...*, op. cit., chap. VIII et XIX.

cette séparation des deux univers. Le voile induit l'homosexualité, affirme par exemple le réformiste Mirza Fath 'Ali Akhundzadah en 1865, qui l'interprète aussi comme la marque d'une « arriération arabo-islamique ». Le premier féminisme iranien s'avère de la sorte foncièrement homophobe¹⁶. Le projet moderniste de l'émancipation des femmes désavoue ce passé homoérotique et se constitue sur la base d'un déni, si bien qu'A. Najmabadi estime indispensable qu'aujourd'hui les courants féministes contemporains prennent acte de cette occultation, reviennent sur cette rupture et réconcilient, au contraire, l'histoire nationale avec la figure de l'éphèbe.

Quant à la question des origines de cette révolution moderne, A. Najmabadi répond aux critiques qui lui reprochent de la faire procéder du contact avec l'Europe, en rétorquant que les causes internes et externes sont de toute façon inextricables et liées. Elle répond aussi, mais sans plus le justifier, que ces interactions sont de toute façon réciproques, qu'elles devraient être toujours envisagées dans leurs effets symétriques, et non pas de manière si unilatérale, faute de s'enfermer dans un schème colonial ou postcolonial. De la même façon, les interactions avec le monde ouest européen ne seraient pas seules pertinentes dans l'histoire de l'Iran. Néanmoins les relations avec le monde ottoman, la Russie ou le sous-continent indien relèvent le plus souvent de simples mentions dans l'ouvrage.

Or, ces resserrements du cadre territorial et périodique sont à la base de l'interprétation même. À se focaliser sur cet axe de la modernité du XIX^e siècle, ce point d'inflexion décisif, l'ouvrage souffre par moments de raccourcis dommageables. Le cadre persan tend, en effet, à figurer d'emblée un cadre national. Quelques rares formulations suggèrent une pertinence de l'analyse étendue à d'autres pans du monde islamique, voire au monde islamique, sans plus l'explicitier¹⁷. Ce resserrement est partiellement le reflet d'un débat national qui affirme l'identité iranienne et qui construit sa propre modernité contre l'« archaïsme » hérité du monde musulman environnant (surtout arabe). Certains modernistes, comme on l'a déjà souligné, réclament à l'heure des réformes que la modernité iranienne se dissocie de cette arriération de la culture arabo-islamique.

Mais, à l'inverse, l'auteure conteste aussi un trop fort accent porté sur la fascination des modernistes pour l'Europe, le regard « euro-erotic » ou « eurotic », selon l'expression de Mohamad Tavakoli-Targhi¹⁸. Certes, les premiers voyageurs iraniens en Europe, au XIX^e siècle, découvrent avec éblouissement en Grande-Bretagne, par exemple, ces salles de bals évoquant le Paradis, où des hommes et des femmes semblables à des houris dansent ensemble sous les lumières. Assez rapidement cependant, souligne A. Najmabadi, les observateurs iraniens éprouvent un total désarroi, au contraire, devant des marqueurs du genre incompatibles avec

16 - A. NAJMABADI, *Women with mustaches...*, *op. cit.*, p. 59.

17 - Voir notamment A. NAJMABADI, *Women with mustaches...*, *op. cit.*, p. 3 : « Iranian (and Islamicate) modernity », où le traitement par la parenthèse est symptomatique de la difficulté structurelle de cette articulation.

18 - MOHAMAD TAVAKOLI-TARGHI, « Imagining Western women: Occidentalism and Euro-eroticism », *Radical America*, 24, 3, 1990, p. 73-87.

ceux qu'ils mettent eux-mêmes en vigueur : hommes imberbes, fesses tendues des hommes sous des vestes trop courtes et pantalons moulants. L'imitation outrée des Occidentaux (*mimicry*) devient alors un travers dénoncé par différents courants nationalistes parce qu'il conduirait au brouillage des frontières de genre et donc à l'homosexualité. La force, dans ce moment, d'une islamo-modernité serait clairement sous-évaluée par M. Tavakoli-Targhi, notamment.

Néanmoins, cette confrontation à l'Europe demeure formulée en termes de regards, regards croisés, plutôt que d'interactions sociales. Et même en admettant, comme le souligne l'auteure, que les relations de l'Iran avec l'Europe aient été beaucoup plus tardives que pour le cas de l'empire ottoman voisin et que le XIX^e siècle y ait été véritablement le siècle de la « découverte » de l'Europe et des Européens, on voit mal par quels canaux s'effectuait ce contact, par quels réseaux il faisait sens peu à peu dans la société, et quels types d'acteurs étaient effectivement en interaction. Un fort accent mis sur la construction de représentations globales, en images, explique sans doute une lecture qui privilégie des notions psychologiques et dont la transposition mériterait une analyse en propre : *Gender and sexual anxiety of Iranian modernity*, tel est le sous-titre de ce livre, qui résume ce principe d'un « désarroi » de la société iranienne, heurtée par ce regard externe, intrusif, mais tout aussi prompt à se recomposer et à prendre une nouvelle « pose », à se ressaisir à ses propres yeux.

Certains points de l'analyse apparaissent aussi un peu rapidement formulés et mériteraient une périodisation plus fine. Il semble ainsi assez schématique de réduire l'institution du mariage avant le XIX^e siècle à un simple « contrat de procréation », même si Deniz Kandiyoti met aussi en évidence pour le cas de l'empire ottoman, et au même moment, l'expression nouvelle d'une demande d'amour dans le mariage¹⁹. Il existe suffisamment de sources islamiques, y compris les chroniques, qui attestent diverses expressions d'amour conjugal, pour que la question de l'amour dans le mariage ne puisse pas être aussi simplement récusée avant le XIX^e siècle. De la même façon, il est trop rapide, et donc inexact, de définir d'un trait de plume l'amour soufi comme homoérotique.

Cette démonstration d'une révolution de la modernité politique intrinsèquement portée, sous-tendue, par une mutation profonde des catégories du genre est donc pleinement convaincante et innovante, mais elle repose au fond sur un cadre chronologique et une périodisation des plus conventionnels, voire figés, opposant un monde prémoderne à la modernité du XIX^e siècle (en dépit des périodisations fines qu'établit aussi l'auteure au sein de la période prémoderne, en matière de représentations iconographiques notamment). Est-il alors envisageable de s'affranchir de ce schéma et de sa linéarité ? Les études, qui se focalisent à l'inverse sur la période dite prémoderne, y réussissent-elles mieux ?

L'une des positions fortes de l'ouvrage d'A. Najmabadi consiste à refuser de détacher l'homoérotisme des pratiques sexuelles, et d'argumenter contre l'hypocrisie

19 - DENIZ KANDIYOTI, « Some awkward questions on women and modernity in Turkey », in L. ABU-LUGHOD (dir.), *Remaking women: Feminism and modernity in the Middle East*, Princeton/Chichester, Princeton University Press, 1998, p. 270-287.

d'une telle dissociation jusque dans ses implications présentes²⁰. La mise en lumière de la pertinence d'une telle dissociation des sentiments ou des attirances homo-érotiques et des pratiques homosexuelles est, au contraire, centrale dans la démarche de Khaled El-Rouayheb, qui consacre sa propre recherche à la période antérieure à l'émergence de l'homosexualité comme catégorie identitaire, et qui intitule son étude, de manière rétrospective, *Before homosexuality in the Arab-Islamic world, 1500-1800*²¹.

De chastes inclinations

La thèse centrale d'El-Rouayheb est que les savants religieux, les docteurs de la loi musulmans condamnaient, plus ou moins sévèrement, les relations sexuelles entre hommes, et tout particulièrement la sodomie (*liwat*), mais qu'écrire des vers pour un jeune garçon, généralement ou normalement imberbe, et lui déclarer sa flamme en public ou en privé était une pratique parfaitement admise et à laquelle s'adonnaient même nombre de ces savants religieux – la question de l'homoérotisme féminin n'étant pas développée dans cette étude, fût-ce comme une question²². L'auteur compare d'emblée ce paradoxe à la situation de l'Occident à la même époque, où il était licite de faire sa cour à une femme sans être son époux, mais où la sexualité hors mariage était strictement réprimée. Le même contraste entre une expression légitime et publique de l'amour et l'illégitimité d'un passage à l'acte aurait été en cause. Par là même est récusée l'idée d'une « tolérance » de l'Islam à l'égard de l'homosexualité, telle qu'ont pu la formuler, notamment, Marshall Hodgson ou Bernard Lewis. Parler de tolérance ou d'intolérance dans ce cadre équivaldrait en effet à tenir l'homosexualité pour une réalité d'évidence, trans-historique, à laquelle chaque société réagirait avec plus ou moins de latitude ou de force répressive.

K. El-Rouayheb reprend donc bien à son compte le schéma foucauldien d'une constitution tardive de l'homosexualité dans la seconde moitié du XIX^e siècle, fondée sur la détermination d'« inclinations » des individus. Il s'appuie sur un courant récent de la recherche, notamment représenté par Arno Schmitt, Everett Rowson, Thomas Bauer, qui souligne la parenté de la situation du monde islamique sur ce plan avec l'antiquité gréco-romaine, laquelle classait sexuellement les hommes en fonction de leur rôle passif ou actif et non pas en fonction du genre des partenaires²³. Mais

20 - A. NAJMABADI, *Women with mustaches...*, *op. cit.*, notamment p. 8, sur la question de l'impossibilité d'une recherche documentaire sur les « lesbiennes » pour la raison même que ces dissociations ne sont pas opérantes pour les acteurs.

21 - K. EL-ROUAYHEB, *Before homosexuality...*, *op. cit.*

22 - L'attractivité érotique des jeunes gens aurait été maximale vers quinze ans pour décliner vers dix-huit ans et disparaître après vingt ans. Sur la question de la sodomie, voir ARNO SCHMITT, « *Liwât im Fiqh: Männliche Homosexualität?* », *Journal of Arabic and Islamic studies*, 4, 2001-2002, p. 49-110 et FRANZ ROSENTHAL, « *Ar-Râzi on the hidden illness* », *Science and medicine in Islam: A collection of essays*, Aldershot, Variorum Reprints, [1978] 1990, p. 45-60.

23 - Outre les références déjà citées d'Arno Schmitt et Everett Rowson, voir THOMAS BAUER, *Liebe und Liebesdichtung in der Arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts, eine literatur- und mentalitätsgeschichte Studie des arabischen ghazal*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998.

il souligne l'insuffisance de ce facteur ou de ce critère : un adulte actif peut être blâmé ou poursuivi en fonction du type d'action qu'il entreprend ; un baiser, fût-il passionné, ou même un rapport intercrural n'est pas reçu avec la même rigueur qu'un passage à l'acte impliquant la sodomie.

Il met aussi en garde contre le travers d'une généralisation systématique, équivalent à une essentialisation de la culture musulmane (pour l'opposer à l'Europe, notamment comme le fait James T. Monroe)²⁴. Le champ de son étude est donc circonscrit au monde ottoman arabophone, mais – et c'est là l'expression d'une incertitude ou d'une instabilité structurelle, et donc possiblement heuristique, des échelles de l'analyse dans la recherche sur le monde musulman – l'auteur suggère que son approche est sans doute valable aussi en Turquie et en Perse ou pour les périodes abbasside et mamelouke²⁵. Il appelle enfin à croiser des sources appartenant à différents genres et à sortir de la sollicitation des mêmes types de textes : poésie, textes juridiques, traités médicaux... Cette incitation est d'autant plus justifiée que les lettrés musulmans pouvaient être tout à la fois, et banalement, poètes, juristes, auteurs de traités médicaux, et commerçants... Il rappelle enfin que les attitudes à l'égard de l'homoérotisme ou des pratiques homosexuelles transcendaient les catégories sociales ou les groupes sociaux, et s'avéraient évolutives au fil d'une vie d'homme : ce que l'on admettait d'un jeune homme de vingt ans n'était plus licite passé trente ans...

Néanmoins, l'un des points forts de ce livre est de souligner à quel point la sodomie elle-même pouvait être aussi bien conçue comme une forme de débauche parmi d'autres, comme le fait de boire du vin ou de consommer du tabac, qu'être synonyme de pratiques violentes et délictuelles. Les soldats, notamment, ont la réputation d'être d'actifs sodomites, comme ces mercenaires syriens Sakhân, au début du XVII^e siècle, qui enlèvent et violent les jeunes gens. Cette forme de sexualité, pour « active » et virile qu'elle soit, suscite l'opprobre et l'appel à la répression. Il apparaît donc impossible d'enfermer la multiplicité de ces pratiques et de leurs réceptions sous une même catégorie, et *a fortiori* sous la catégorie univoque de l'homosexualité : ce concept n'aurait tout simplement pas de sens et n'avait aucun équivalent.

Dans les premières années du XIX^e siècle, le fameux chroniqueur égyptien Jabarti écrit par exemple avec sympathie que son ami Ismail al Khashshâb était tombé amoureux d'un jeune scribe travaillant pour les Français lors de l'occupation de l'Égypte par Bonaparte, et qu'il composait des vers pour lui. Mais le même Jabarti condamnait ces gens qui poursuivaient les jeunes garçons lors des fêtes de saints. Ces chastes attirances ou même ces pratiques homosexuelles ne se seraient aucunement confondues avec la pathologie du *ma'bûn* ou du *mukhannath* (improprement « l'efféminé »), l'homme adulte qui souhaite être désiré par d'autres hommes. Pour celui-ci, il s'élabore un important discours médical et qui n'est pas loin de constituer une catégorie d'essence, préfigurant en quelque sorte la naissance

24 - *Ibid.*, p. 8 ; JAMES T. MONROE, « The strip tease that was blamed on Abû Bakr's naughty son », in J. W. WRIGHT et E. K. ROWSON (éd.), *Homeropticism in classical Arabic...*, *op. cit.*, chap. IV.

25 - T. BAUER, *Liebe und Liebesdichtung...*, *op. cit.*, p. 9.

de l'homosexuel en tant que tel²⁶. Sur ce plan, l'auteur se rapproche des thèses d'Alan Bray qui date ce tournant du XVII^e siècle, dans l'Angleterre de la Renaissance, avec une antériorité de deux siècles par rapport au schéma de Foucault²⁷. Pourtant, même à cet égard, la question demeure complexe. Dans la tradition onirofantastique, notamment, rêver de pénétration sexuelle n'était pas toujours un mauvais présage. Être pénétré en rêve par un homme de statut supérieur, voire par son propre père, s'avérait de bon augure (l'interprétation n'étant jamais, quant à elle, d'ordre sexuel, mais social)²⁸.

El-Rouayheb soulève une seconde question forte, celle du rapport problématique entre l'inflation des discours homoérotiques et l'effectivité des pratiques sexuelles. La question, à vrai dire, n'est pas neuve, et divers spécialistes de littérature ont assez continûment mis en question le réalisme des poèmes d'amour, notamment, consacrés à des hommes ou plutôt à des éphèbes par d'autres hommes. Un des arguments majeurs en faveur de cette thèse « irréaliste » est la question des conventions d'écriture, qui dissimulent l'identité de l'être aimé derrière un masculin fictif, ne serait-ce que par la nécessité de protéger la femme aimée. Certains tropes poétiques masculins accentuent ce trait puisque la « lune », par exemple, ou la « gazelle », termes essentiels du lexique amoureux, relèvent en langue arabe du genre masculin. Il est à noter que les langues persane et turque qui, à la différence de l'arabe, ignorent les distinctions de genres, accentuent *a fortiori* l'indétermination de l'adresse amoureuse.

L'ambiguïté est donc structurelle et esthétiquement mise en travail. Mieux encore, certains spécialistes de littérature vont jusqu'à affirmer qu'il y avait là surtout un jeu formel, rhétorique, et que dans les débats ou disputes si communs entre l'amoureux des femmes et l'amoureux des éphèbes, débats au demeurant rédigés par un même auteur, le jeu argumentatif primait sur le contenu réaliste²⁹. L'argument n'est pas loin, à nouveau, de celui d'Alan Bray à propos de l'Angleterre élisabéthaine et jacobéenne ; l'exercice, la reproduction de modèles formels ne refléteraient pas les inclinations personnelles, les préférences sexuelles du poète³⁰. Les femmes seraient ainsi beaucoup plus présentes dans le jeu amoureux que ne le reflète l'état de cette documentation, homoérotique, pour une bonne part par convention. À ces objections, K. El-Rouayheb oppose qu'il fallait malgré tout une adéquation minimale aux attentes du public, et qu'il faut supposer qu'à demander ouvertement un baiser ou un rendez-vous à un jeune homme, fût-ce en vers, on ne soulevait pas la dérision ou le dégoût de ce même public.

26 - K. EL-ROUAYHEB, *Before homosexuality...*, *op. cit.* : les livres de physiognomonie identifiant comme tels les sodomites (voir chap. 1).

27 - ALAN BRAY, *Homosexuality in Renaissance England*, Londres, Gay Men's Press, 1982.

28 - K. EL-ROUAYHEB, *Before homosexuality...*, *op. cit.*, chap. 1. Sur l'onirofantastique, voir également D. ZE'EVY, *Producing desire...*, *op. cit.*, chap. 4.

29 - FRANZ ROSENTHAL, « Male and female: Described and compared », in J. W. WRIGHT et E. K. ROWSON (éd.), *Homoeroticism in Classical Arabic...*, *op. cit.*, p. 24-54.

30 - *Ibid.*, p. 76. Voir A. BRAY, *Homosexuality...*, *op. cit.*, p. 60-61 et JEFIM SCHIRMANN, « The Ephēbe in Medieval Hebrew poetry », *Sefarad*, 15, 1955, p. 55-68.

Élément essentiel de la démonstration, les lignes de partage et de positionnement ne sont jamais religieuses ou non religieuses mais plutôt ascétiques ou non et un débat en particulier régit ces différents rapports à l'homoérotisme : le débat sur la contemplation du beau (plus rapidement mentionné par A. Najmabadi). Il s'enracine, comme on l'a rappelé, dans la pensée mystique d'Ibn 'Arabî (m. 1241) et de son disciple Ibn al-Fârid (m. 1235) et suscite de fortes controverses. Cet esthétisme, en effet, renvoie à l'idée que le monde créé n'est qu'une manifestation des attributs de Dieu, il donne lieu à l'accusation d'incarnationnisme ou d'athéisme et suscite des polémiques au fil de plusieurs siècles. Or, la question de l'homoérotisme masculin y est centrale. Si Ibn 'Arabî, dans son *Tarjumân al-ashwâq*, s'inspirait de son amour pour une jeune femme, Ibn al-Fârid, pour sa part, se déclarait amoureux d'un garçon boucher en qui il voyait le reflet divin. Et si cet esthétisme mystique relève effectivement d'enjeux théologiques, il donne lieu aussi à des développements plus triviaux. Ainsi El-Rouayheb mentionne-t-il l'exemple du poète damascène Abû Bakr (m. 1638), surpris dans une situation sans équivoque avec un jeune garçon. Il est conduit au pilori sur la place du marché avec son partenaire, mais cet épisode infamant n'est pas retenu à charge contre lui par son biographe al-Muhibbî (m. 1699), qui l'excuse par sa qualité d'« esthète », amoureux de la beauté. Néanmoins, le débat est constant et un grand nombre de soufis recommandent aussi d'éviter de regarder les beaux garçons.

Ce principe de contemplation se veut bel et bien amour de la beauté plutôt que des garçons, mais comme les hommes sont tenus pour des créatures plus parfaites que les femmes, la contemplation de la beauté des éphèbes tend à primer sur celle des femmes (peu accessibles de surcroît). La faiblesse de cet argument est que la contemplation d'un homme adulte devrait alors se voir reconnue comme légitime, celui-ci étant plus accompli, plus parfait qu'un éphèbe, remarque K. El-Rouayheb, mais une telle perspective est socialement considérée comme absurde³¹. Il faut admettre que la catégorie du beau ne concernait plus les hommes d'honneur portant la barbe (et la moustache, précise l'auteur). Des femmes, il était admis qu'elles sont naturellement sensibles, elles aussi, à la beauté, et donc à la beauté des garçons.

La partie la plus finement conduite et rigoureuse de l'ouvrage est sans doute la conclusion, dans sa description du tournant du XIX^e siècle, période d'incorporation progressive des valeurs morales victoriennes. Elle voit naître le concept inédit de *shudhûdh jinsî*, qui dénote « l'inversion » sexuelle et la « perversion ». Cette partie de l'ouvrage s'appuie principalement sur des exemples égyptiens, et par exemple sur cette observation de Rifâ'ah al-Tahtâwî, auteur d'un célèbre récit de voyage à Paris, qui s'étonne, à la fin du premier quart du XIX^e siècle, que les Français désapprouvent les thèmes pédérastiques de la littérature arabe et modifient, dans leurs traductions, le genre poétique en le féminisant. Cette même expurgation des motifs pédérastiques se voit allègrement pratiquée par les intellectuels arabes eux-mêmes, dans l'édition de ces textes, un siècle plus tard. Certes, des œuvres louant

la beauté des éphèbes continuent d'être publiées ou reproduites jusqu'au début du XX^e siècle mais, progressivement, l'homoérotisme est banni des anthologies littéraires et poétiques. Le célèbre poète Abû Nuwâs (m. vers 815), qui chantait l'amour des garçons, est tout particulièrement censuré et considéré comme un cas pathologique. Dans cette perspective réformiste et nationaliste, l'homoérotisme apparaît désormais un symptôme et un facteur, tout à la fois, de déclin historique³².

Or, les arguments mêmes qui justifient ce déni révèlent une périodisation significative de l'histoire islamique, et non pas seulement une projection rétrospective des impératifs nationaux du XIX^e siècle. Différents auteurs font alors, en effet, ce constat pertinent que la poésie arabe antéislamique et la poésie ou la littérature amoureuse des premiers siècles de l'Islam réservaient une place sensiblement plus significative aux femmes, dans l'expression de l'amour. La figure de la bien-aimée y était même dominante. Une évolution homoérotique fut donc sensible, prenant place dans un moment qui est difficile à définir précisément, et que certains auteurs du XX^e siècle rapportent à l'influence ou à la place croissante, en Islam, des éléments non arabes (khourassaniens, persans...). Ainsi, la poésie bédouine, originellement arabe, serait vouée aux femmes, comme objet d'amour, les déviations homoérotiques traduisant la corruption des villes et la pénétration d'influences non arabes (sous-entendu persanes au premier chef). Un moment plus homoérotique se constitue de fait au cœur du Moyen Âge et connaît vraisemblablement une sensible inflation ou banalisation à l'époque moderne.

Par-delà le schématisme de ces « influences » étrangères, l'argument nationaliste met en évidence une évolution réelle, tangible, de la littérature amoureuse, mais comme dans le cas de l'étude d'A. Najmabadi, l'accent porté dans le livre de K. El-Rouayheb sur la transition si cruciale du XIX^e siècle tend à occulter l'importance de ces évolutions internes au monde islamique ou à l'empire naissant. Une périodisation, et surtout une analyse interne du sens de cette évolution historique vers un homoérotisme masculin plus prégnant, plus visible, restent donc à mettre en œuvre. On peut alors se demander si la problématique, aussi inégale soit-elle en termes d'illustrations par cas et documentaires, de la concordance ou de la concomitance du monde islamique et de l'Europe dans l'invention de l'homosexualité, dans la naissance de l'homosexuel(le) au XIX^e siècle et selon un schéma foucauldien, n'a pas pour effet de minorer, historiographiquement, l'attention portée aux dynamiques internes et aux évolutions antérieures.

Par ailleurs, comment s'effectue l'incorporation de cette morale que l'auteur qualifie de « victorienne » ? En introduction de son ouvrage, il mentionne lui-même ce captif anglais du XVII^e siècle, Pitts, un jeune tailleur, qui explique qu'à Alger les hommes tombent amoureux des garçons comme en Angleterre ils le feraient des femmes ; cela dénote bien que ces formes d'interaction sont antérieures au XIX^e siècle victorien, et que l'« intériorisation » d'une telle morale a pu commencer

32 - Une anthologie parue en 1925 affirme que la poésie des garçons est « un crime contre la littérature et une disgrâce pour l'histoire de la littérature arabe » : K. EL-ROUAYHEB, *Before homosexuality...*, *op. cit.*, p. 158.

à faire sens de manière bien plus précoce³³. Il y aurait donc une double détermination ou surdétermination du XIX^e siècle, à la fois comme moment de la confrontation à l'autre (directement coloniale ou non) et comme moment du transfert des valeurs de la modernité occidentale et de leur nouvelle force hétéronormative, en matière de construction du genre et de la sexualité.

Une combinatoire de modèles

Un troisième ouvrage, celui de Dror Ze'evi, apporte ponctuellement des éléments de périodisation à ces questions³⁴. Il se réfère même de manière plus « dramatique » encore au cadre historique d'une révolution du XIX^e siècle, et d'une transition heurtée, voire traumatique, entre une période que l'auteur définit aussi comme « prémoderne » et la modernité de l'ère victorienne. L'étude met ainsi clairement l'accent sur la désintégration des anciens modèles plutôt que sur l'intériorisation de nouvelles normes. La problématique de l'ouvrage est centrée néanmoins sur la démonstration d'une complexité plutôt synchronique, et sur l'argument que des « scénarii » (*scripts*) fort différents en matière de conception du « désir » s'imbriquent, s'ignorent ou se répondent. La démarche est ainsi référée à John Gagnon et à Jeffrey Weeks et repose sur l'idée, également mise en travail par K. El-Rouayheb, qu'il n'est jamais dans une société de vision unifiée, homogène de la sexualité³⁵. Le spectre de l'ouvrage dépasse alors la seule question de l'homoérotisme même si, dans sa modalité masculine, elle y occupe une place axiale.

Différents « scripts » peuvent donc être mis au jour, qui permettent de s'interroger sur un fondement commun des bases implicites de la « société prémoderne » en matière de sexualité et d'orientation des désirs amoureux ; le fond de la démonstration est celui d'une concurrence de ces modèles et de ces discours, certains centraux, voire « orthodoxes », c'est-à-dire officiels et dominants, d'autres marginaux. Dans un Moyen-Orient à la fois arabophone et turcophone, la circulation des hommes et des écrits, le mouvement des traductions accentueraient cette complexité, avant qu'elle n'aboutisse à un mutisme et un refoulement traumatiques. Ces modèles congruents ou concordants se seraient en effet « brutalement écroulés » au XIX^e siècle, sans être toujours remplacés par un nouveau scénario : il en serait résulté une situation de déni et de silence, par nature pathologique. Le schéma de l'effondrement global de ces cohérences atteint sa plus forte démonstration, dans l'ouvrage, avec la question du discours médical.

À la différence de l'univers religieux, le monde médical, la culture médicale dans l'empire ottoman seraient en effet profondément univoques et cohésifs jusqu'au XIX^e siècle. Certes D. Ze'evi évoque les diverses influences concourant à

33 - K. EL-ROUAYHEB, *Before homosexuality...*, *op. cit.*, p. 1-2.

34 - D. ZE'EVİ, *Producing desire...*, *op. cit.*

35 - JOHN GAGNON, *Human sexualities*, Glenview, Scott Foresman, 1977 ; JEFFREY WEEKS, *Sexuality*, Chichester/Londres/New York, E. Horwood/Tavistock Publications, 1986 ; *Id.*, *Sex, politics and society: The regulation of sexuality since 1800*, Londres, Longman, 1989.

cette médecine : byzantine, iranienne, indienne ou extrême-orientale. Mais son fonds de référence demeurerait de manière relativement intangible la médecine des humeurs de Galien, et si ces mêmes conceptions évoluaient en Europe à partir du XVI^e siècle, elles seraient demeurées foncièrement inchangées dans l'espace ottoman ; quand bien même les nouvelles théories occidentales, au XVIII^e siècle notamment, n'étaient pas ignorées, elles se voyaient récusées. Ce monde aurait ainsi vécu sur des acquis immuables en matière de médecine et de savoir médical³⁶.

La femme, dans ce contexte, est conçue biologiquement comme un homme imparfait et la représentation de ses organes génitaux, déclinant de manière inachevée et imparfaite les organes masculins, exprime pleinement le « *one-sex model* », formulé par Thomas Laqueur³⁷. Or, cette faible différenciation physique des hommes et des femmes avait pour conséquence logique de fortement relativiser aussi la différence entre « homosexualité » et « hétérosexualité », puisqu'hommes et femmes n'étaient biologiquement que des déclinaisons du même sexe. La différenciation des genres, en revanche, aurait été d'autant plus stricte que la différenciation des sexes était faible³⁸. La confrontation au « modèle des deux sexes » au XIX^e siècle s'avérait alors d'autant plus brutale, dramatisant dans une tout autre proportion l'homosexualité, induisant au bout du compte une mise hors discours de la sexualité même³⁹. L'auteur évoque une incapacité à internaliser ce nouveau modèle et en déduit une distorsion majeure, désormais, entre la société et son savoir médical.

Cette partie de l'ouvrage, pour passionnante, documentée et finement menée qu'elle soit, repose donc sur une démonstration pour le moins schématique, celle d'un monde « prémoderne » figé, statique, d'un môle de savoir médical intangible, qui volerait en éclats avec l'intrusion d'une modernité occidentale transposée, importée, lors de la vague des réformes mises en œuvre par l'empire ottoman au XIX^e siècle. Ce transfert autoritaire de savoir induisant un traumatisme, une forme de déni collectif, n'est pas en soi radicalement récusable, mais il reproduit au fond une vision très convenue de sociétés islamiques peu réceptives à la science européenne, notamment, ce qui entre en relative contradiction avec la mise au jour, par l'auteur, d'une plasticité du savoir médical ottoman et de ses emprunts ou références aux cultures environnantes (byzantine, persane, indienne, extrême-orientale...) ⁴⁰. Et si une forme de « résistance » au savoir médical européen est avérée, à compter du XVI^e ou XVII^e siècle, ce sont bien les causes de cette résistance qui devraient être

36 - D. ZE'EV, *Producing desire...*, *op. cit.*, p. 19.

37 - THOMAS LAQUEUR, *La fabrique du sexe : essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, [1990] 1992. Sur les objections à ce livre, voir aussi D. ZE'EV, *Producing desire...*, *op. cit.*, p. 22.

38 - On sait depuis les travaux de Judith Butler, notamment, à quel point cette assurance d'une distinction fondatrice, qu'elle soit ancrée dans le sexe ou dans le genre, est de toute façon fragile et construite. Voir JUDITH BUTLER, *Trouble dans le genre : pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte, [1990] 2005 ; *Id.*, *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam, [2004] 2006.

39 - D. ZE'EV, *Producing desire...*, *op. cit.*, p. 39.

40 - *Ibid.*, p. 18.

interrogées au premier chef, reportant ainsi la question de la confrontation dans un moment bien antérieur à ce fameux XIX^e siècle, aussi déterminant et crucial soit-il.

Les autres chapitres analysent d'ailleurs de manière très dynamique et évolutive d'autres discours sur la sexualité au sein des sociétés ottomanes, rompant avec toute vision statique de celles-ci. Les développements comparant la *shari'a* et le *kanun*, la loi sultanienne, sont à cet égard éclairants (mais peut-être le droit est-il toujours pensé dans une dynamique plus endogène que la médecine...) ⁴¹. Le *kanun* du XVI^e siècle solimanien, notamment, apparaît comme moins sévère que la *shari'a* dans ses punitions à l'égard de l'adultère, mais prévoit des peines effectives, applicables, alors que la *shari'a* prescrit des punitions très sévères pour certaines offenses sexuelles, mais en les assortissant de conditions telles qu'elles sont, de fait, rarement applicables. Mieux encore, sur la base du *kanun*, D. Ze'evi souligne une relative égalité des hommes et des femmes devant la sanction de l'adultère et devant la peine encourue. D'une manière qui peut aujourd'hui paraître surprenante, une femme adultère peut, en certains cas, être simplement tenue de payer une amende et demeurer avec son mari ⁴². Voilà qui tranche avec le *topos* des femmes adultères jetées dans le Bosphore ou égorgées par leur époux, et l'auteur s'interroge sur la naissance de ce cliché (et sur ses fondements) dans la littérature de voyage européenne. Cet égalitarisme sensiblement marqué traduirait l'apparition d'un nouveau canevas historique au milieu du XVI^e siècle, avec l'émergence de la « maison » comme base de l'État ottoman, et avec une visibilité accrue et un rôle plus considérable de l'élément féminin dans cette structure sociale, ce qui justifierait une approche plus paritaire dans les questions de responsabilité légale. Ce moment du *kanun* correspondrait ainsi à la constitution d'une nouvelle élite.

À la fin du XVII^e siècle le *kanun* décline, la symbiose des droits fait la part plus belle à la *shari'a*, et une évolution plus puritaine et religieuse se voit juridiquement consacrée. Mais l'historien met aussi en évidence, de manière éclairante, une continuité du *kanun* et son lien résurgent avec le droit des réformes, des Tanzimat, mis en place dès le premier tiers du XIX^e siècle. Ainsi le code de 1858, promulgué par le sultan Abdulmecid, et inspiré par les codes juridiques européens, va-t-il réduire plus encore les différences entre hommes et femmes, dans le même temps qu'il abolit toute distinction entre libre et esclave, entre musulman et non musulman... Ce même code opère, comme le discours médical, une forme de mise entre parenthèses de la sexualité. Les crimes sexuels se voient euphémisés en « actes indélicats », la notion de *zina* (acte sexuel illicite, « adultérin ») disparaît et, mieux encore, le code choisit de se taire sur toutes les questions relatives aux relations homosexuelles et à l'« efféminement », afin de ne pas produire une image péjorative de la société ottomane ⁴³. Dans ce cadre, la mise en évidence d'emprunts à la législation européenne (voire d'une identité des codes euphémiques ?) n'est donc pas exclusive de dynamiques et de périodisations internes.

41 - Je suis ici, pour *kanun*, la transcription de l'ouvrage pour l'ottoman.

42 - Sur ces questions, il est à signaler une recherche en cours de Leslie Peirce sur l'évolution historique de la législation concernant le harem.

43 - D. ZE'EVİ, *Producing desire...*, *op. cit.*, p. 73-75.

Quant à la phase de puritanisme de la fin du XVII^e siècle, notamment, à laquelle se réfère D. Ze'evi, elle est au cœur de son analyse de la question homoérotique. Il la formule, en effet, en rapport avec les débats sur la contemplation du beau, laquelle, comme il a déjà été souligné, se résout foncièrement dans la contemplation des éphèbes, *mahabbat al-amrad*⁴⁴. L'admiration visuelle, on l'aura compris, n'est pas seule en cause et l'amour de Dieu à travers les garçons autorise aussi, le cas échéant, l'écoute (*sama'*), voire la proximité physique, la contiguïté, et peut aller de pair avec la musique et la danse... La frontière serait floue, en certains cas, entre la littérature érotique et les débats mystiques sur la question de l'unité de l'être et de la contemplation de la beauté. Trait remarquable, et clairement mis en relief par D. Ze'evi, comme il l'est par K. El-Rouayeb, cette attirance pour les éphèbes, transgénérationnelle, est aussi totalement indifférente au statut, à la classe sociale et concerne souvent des jeunes gens d'une origine sociale des plus modestes...

Le développement florissant de ces courants mystiques aurait alors pour conséquence l'émergence d'un mouvement de réaction puritain, aux XVII^e et XVIII^e siècles, dont l'enjeu serait moins, selon D. Ze'evi, d'établir le caractère illicite de l'homoérotisme en tant que tel que de réagir contre des bouleversements d'ordre dogmatique et religieux. À cet égard, la distinction qu'établit l'auteur entre un soufisme orthodoxe et un soufisme hétérodoxe apparaît discutable ; elle relève plutôt d'une tension, comme il l'admet aussi, entre des confréries mystiques officielles et d'autres qui « sentiraient le soufre ». Les pratiques homosexuelles, même entre adultes, seraient conçues comme moins transgressives que cet homoérotisme mystique. Elles sont certes dénoncées, mais tenues aussi pour des fautes compréhensibles, dérapages occasionnels, et elles ne mettraient pas la foi en danger, à la différence de l'amour des garçons dans sa modalité mystique. Dror Ze'evi, enfin, n'hésite pas à comparer ces courants et contre-courants religieux à la Réforme et à la Contre-Réforme européennes.

Dans un premier temps, la réaction puritaine l'emporte donc, et c'est dans ce cadre que l'historien se réfère notamment au réformateur al-Dajjâni, en Palestine, au XVII^e siècle, lequel use d'un hadith relatif au Prophète, sur les dangers de la contemplation du beau. Muhammad, recevant une tribu arabe, voit un jeune garçon d'une grande beauté assis sous ses yeux et lui demande de venir s'asseoir derrière lui, de manière à ne plus l'avoir dans son champ de vision. Il explique alors à ses disciples que « la rébellion de David n'avait pas eu d'autre cause que de telles visions ». Ainsi, dans le même temps que cet homoérotisme est blâmé, réprimé, il demeure décrit comme « naturel », puisque le Prophète lui-même en aurait éprouvé la tentation ; la mention de David, perdu par son attirance pour Bethsabée, confirme, d'autre part, une forme d'équivalence ou d'indistinction relative entre femmes et éphèbes.

Dans une troisième phase, une forme de juste milieu serait trouvée. Rapidement, à l'orée du XIX^e siècle, les soufis dans leur ensemble intériorisent un fort rejet de ces traditions homoérotiques. Dans les ouvrages mystiques, les références à l'amour des garçons disparaissent ou bien alors, point également souligné par A. Najmabadi et K. El-Rouayheb, elles se voient systématiquement interprétées

comme de simples expressions allégoriques de l'amour de Dieu. Le soufisme se détache alors totalement de cette perspective contemplative et, à terme, se voit radicalement discrédité en tant que tel.

Ce tournant moral et puritain du XIX^e siècle est-il général ? S'applique-t-il à tous les domaines d'expression et de mise en discours de la sexualité (pour autant, là encore, que l'on puisse autonomiser celle-ci) ? L'exemple du théâtre de marionnettes, le fameux Karagöz, confirmerait un même mouvement d'ensemble, en même temps que la pertinence de discours « déviants » ou simplement parallèles dans leur évolution propre. Le théâtre de marionnettes, qui est une institution culturelle de nombre de sociétés ottomanes, met ainsi en scène des personnages dotés d'un appétit sexuel féroce et, pour les hommes, d'un phallus redoutable, certes amovible ; appétit absolument omnivore et qui est le fait des femmes aussi bien que des hommes. Un seul cas de figure des attirances sexuelles échappe aux mises en scène du théâtre de Karagöz : les attirances de femmes pour d'autres femmes.

Cette forte présence des femmes, et de femmes désirantes, sujettes au désir, confère donc à ces spectacles une tonalité fortement hétérosexuelle, par contraste avec des productions littéraires fortement axées sur l'homoérotisme masculin. À ce hiatus, D. Ze'evi apporte une explication des plus heuristiques. D'une part, il constate une transition à cet égard entre les pièces de l'époque mamelouke, très fortement homoérotiques, et les pièces écrites et jouées à l'époque ottomane, plus foncièrement hétéronormées. Cette évolution serait à mettre en rapport avec le passage d'un théâtre joué dans un espace privé, dans les intérieurs domestiques et les grandes demeures des notables à l'époque mamelouke, à un théâtre de marionnettes ouvert sur l'espace public et sur la rue dans le monde ottoman, notamment avec l'apparition des cafés. Dans le premier cas, les spectacles étaient destinés principalement à un public de l'élite sociale, d'une culture élitiste et donc homoérotique et, dans le second cas, ils visent un public sensiblement plus populaire et mixte.

L'argument de fond est en effet, comme il ressort aussi de l'ouvrage d'El-Rouayeb, que l'homoérotisme s'avère bien souvent un homoérotisme de convention, destiné à protéger les femmes, indissociable sur ce plan de considérations de statut social. Le Karagöz ottoman étant insolent, transgressif, en tant qu'il est « populaire », brise cette convention et fait donc apparaître sans masques une place plus effective et réaliste des femmes dans la trame des jeux amoureux ou érotiques. Mais comme dans d'autres domaines culturels, le XIX^e siècle apporterait un frein à ces représentations des plus comiques d'une sexualité débordante ; les réformes du Tanzimat y mettent bon ordre. Dans le même moment, l'introduction de l'imprimerie, la vulgarisation de l'ouvrage imprimé, selon D. Ze'evi, induirait une moindre propension érotique que la circulation plus élitiste et privée des manuscrits.

Cette démonstration est tout particulièrement suggestive et elle soulève de manière très pertinente la question d'une présence masquée ou en filigrane des femmes, et par conséquent celle d'une illusion homoérotique, question qui retrouve une place axiale dans l'ouvrage de Walter Andrews et Mehmet Kalpaklı⁴⁵.

Un amour partagé

Comme les trois livres précédents, le livre d'Andrews et Kalpaklı rappelle la puissance d'un déni, l'ampleur d'une histoire occultée à l'ère de la modernité nationale ; dans le moment d'une modernisation se confondant, pour une large part, avec une occidentalisation, la Turquie de Mustafa Kemal, plus encore que d'autres nations, renie son héritage ottoman et récuse tout particulièrement sa tradition culturelle, littéraire et mystique homoérotique. Dans ce cadre aussi, celui de la Turquie nationaliste, la production littéraire s'est vue expurgée, hétérosexualisée (le bien-aimé devenant la bien-aimée) ou s'est vue interprétée sous un angle strictement métaphorique, déssexualisé... De manière plus générale, la langue ottomane se voit, dans ce moment kémaliste, dévalorisée, réduite à ses emprunts au persan, par exemple, et associée à des pratiques foncièrement compilatrices. Ce *topos* est le premier point que soulignent les auteurs, dont l'ambition n'est pas seulement de réhabiliter la vitalité d'une culture ottomane en propre, mais de la réinscrire, sinon dans son européanité, au moins dans sa pleine continuité avec les cultures européennes du premier âge moderne.

Le premier point de la démonstration est le rappel d'une parenté entre les sociétés de l'antiquité gréco-romaine et les sociétés ottomanes. Se référant à Paul Veyne notamment, les deux auteurs soulignent à leur tour l'inanité de la notion d'« indulgence » à l'égard de l'homosexualité, qui, de toute façon, n'était jamais conçue comme un problème distinct⁴⁶. Ils évoquent également le même schéma d'un monde relationnel où les hommes sont attirés par d'autres hommes, dès lors que leurs relations avec les femmes ne peuvent jamais s'établir au même degré d'affinité intellectuelle, spirituelle ou morale (les femmes, notamment, étant peu éduquées). Dans ces sociétés foncièrement « phallogocratiques », la relation la plus satisfaisante, la plus richement interactive, comme en Grèce ancienne, serait d'emblée une relation d'homme à homme (sans exclusive de relations de pouvoir ou de violence)⁴⁷.

C'est dans leur ensemble que les grandes religions monothéistes reconnaîtraient ou ne désapprouveraient pas les attirances homoérotiques, ne commençant à légiférer pour les éradiquer qu'à partir des XIII^e-XIV^e siècles⁴⁸. L'Occident chrétien et le monde ottoman différencieraient peu à cet égard, selon W. Andrews et M. Kalpaklı, durant toute la période « prémoderne » et le premier âge moderne. Les désirs

46 - Voir également DAVID HALPERIN, « Sex before sexuality: Pederasty, politics and power in classical Athens », in M. B. DUBERMAN, M. VICINUS et G. CHAUNCEY Jr (dir.), *Hidden from history: Reclaiming the gay and lesbian past*, New York, NAL Books, 1989, p. 37-64.

47 - Cette notion de phallogocratie est ici reprise de l'ouvrage d'EVA C. KEULS, *The reign of the phallus. Sexual politics in ancient Athens: an illustrated history*, New York, Harper & Row, 1985.

48 - Il est notable que cette partie de la démonstration ne fait pas de référence appuyée à John Boswell et au « boswellisme ». Voir MARK D. JORDAN, *The invention of sodomy in Christian theology*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1997.

sexuels sont alors perçus comme naturels ; ce n'est qu'au XVII^e siècle que l'Occident détache la question du désir des pulsions physiques et l'instaure peu à peu comme un schème mental.

Les points de différence, à cet égard, entre le monde ottoman et l'Europe sont relatifs à la place des femmes dans la société, question notablement mise en relation avec la structure tribale, familiale, des premiers Ottomans. L'expression publique de l'amour pour une femme, y compris la sienne, étant impossible dans cet univers social, la forme d'amour dont on peut le mieux traiter publiquement est l'amour entre hommes. Il y aurait donc là un effet d'amplification de l'homoérotisme masculin dans les discours publics, une illusion, comme il a déjà été suggéré, d'un homoérotisme bien plus généralisé qu'il ne le serait en réalité. Les auteurs, tout au moins, soulignent cette difficulté et constatent qu'ils peuvent eux-mêmes donner l'illusion, en raison de leurs référents documentaires, d'un monde plus massivement homosensuel qu'il ne l'est au fond, ayant même, de surcroît, par le passé contribué à féminiser des traductions poétiques.

Le caractère fictif des adresses amoureuses est donc parfois difficile à déceler et la notion d'androgynie fait sens à plein dans ce contexte, qui n'est d'ailleurs pas exclusivement ottoman : le monde de Shakespeare, à la même époque, la sollicite tout aussi fortement⁴⁹. Cette forme d'instabilité entre aussi en écho avec d'autres vacillements référés à l'amour : inversion sociale, inversion hiérarchique par l'amour entre maître et esclave..., et instabilité générationnelle, puisque l'éphèbe, objet de désirs, est appelé à devenir socialement désirant à son entrée dans l'âge adulte.

Mais par-delà ce trait de spécificité relative qu'est le caractère socialement inarticulable, en Islam et dans ce moment, d'un amour public pour une femme, le premier âge moderne s'avère en Europe comme dans le monde ottoman fortement voué à l'amour sous toutes ses formes, et au culte des bien-aimés, au point que se dessine la pertinence d'une ère commune, *the age of beloveds*. Cette proposition bouleverse à l'évidence toutes les catégories historiographiques enracinées et il n'est pas mauvais de rappeler aux spécialistes de la Renaissance, soulignent W. Andrews et M. Kalpaklı, qu'il est aussi une Europe arabophone (en Espagne) et turcophone (dans les Balkans). Afin de ne pas heurter nos usages, plutôt que d'envisager un Istanbul de la Renaissance, les deux auteurs inventent leur propre période, « outil conceptuel », un « âge des bien-aimés » allant du milieu du XV^e siècle jusque vers 1620, et qu'ils scrutent depuis Istanbul et le cœur de l'empire ottoman jusqu'à l'Europe méditerranéenne (Venise et Florence notamment) et l'Angleterre élisabéthaine, afin d'éprouver ce continuum dans un cadre non méditerranéen. Si l'interrelation de l'Europe et du monde ottoman est à peu près admise, en effet, dans les domaines économiques, commerciaux ou même agricoles, la culture suscite d'autres résistances historiographiques. Suggérer que la culture ottomane vit et respire du même souffle que l'Europe, c'est encourir, ils le reconnaissent, une réaction de forte incrédulité.

49 - CAROLYN G. HEILBRUN, *Towards a recognition of androgyny*, New York/Londres, Knopf, [1964] 1973 ; EVE KOSOFKY SEDGWICK, *Between men: English literature and male homosocial desire*, New York, Columbia University Press, 1985 ; BRUCE R. SMITH, *Homosexual desire in Shakespeare's England*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

Et pourtant la démonstration est des plus heuristiques. La richesse et le foisonnement de cet ouvrage souffrent de se voir résumés, mais l'argumentation peut être contractée en quelques points. Cette période est celle de Charles Quint, de François I^{er} et de Soliman le Magnifique. La nature et l'ampleur de ces forces monarchiques instaurent sur le plan géopolitique une constante attention à l'autre, interconnaissance amplifiée par d'intenses circulations (expulsion des juifs, mouvements millénaristes...) ⁵⁰. L'idée d'un absolu de l'amour se développe aussi dans le contexte de l'affirmation d'une monarchie absolue car, dans ce contexte, les relations amoureuses ne se calquent pas sur un modèle « homme-femme » mais sur un modèle « monarque-courtisan » ou « patron-client », dans une instabilité ou une réversibilité hiérarchique tout aussi structurelles ⁵¹. Elle n'est pas non plus sans relation avec ces courants millénaristes ou réformistes (Savonarole à Florence...) qui répondent à l'appel d'un Dieu absolu.

Dans ce contexte naît une même culture de l'amour. On pratiquerait de part et d'autre une même érotisation des relations sociales et politiques, voire géopolitiques. Si Venise est vue en Europe comme « la courtisane du Turc », l'empire ottoman érotise à son tour l'Europe. Le jeune chrétien, garçon de taverne de Galata, faubourg d'Istanbul, devient l'emblème de ce rapport de domination fantasmé et de ce désir (mais dans une continuité avec la séduction exercée à l'ère abbasside par le jeune mage ou zoroastrien, par exemple). À l'orientalisme naissant de l'Europe ferait donc pendant un « occidentalisme » ottoman. Et le charme androgyne de ces éphèbes serait sans différence marquée dans les palais de Florence ou les jardins des grandes demeures anglaises de la Renaissance.

Qui plus est, il se développe à Londres comme dans les faubourgs d'Istanbul une même culture de la taverne, dans des lieux clos mais aussi dans des jardins, culture du vin, redoublée par l'introduction du café et du tabac ⁵². La mixité de la taverne brasse les classes sociales, et s'avère dans l'empire ottoman, comme en Europe d'ailleurs, un lieu d'interaction entre chrétiens et musulmans ⁵³. Dans ce même espace enfin, cette même période qui multiplie les guerres, met en branle des armées de mercenaires turbulents et jette sur les routes, pendant l'arrêt des hostilités, des masses de jeunes gens désœuvrés, cherchant l'aventure, à la fois disponibles et sexuellement agressifs.

50 - CORNELL FLEISCHER, *A Mediterranean Apocalypse: Imperialism and prophecy*, Berkeley/Los Angeles, The University of California Press, à paraître.

51 - Le patron aimant est mis en danger par son courtisan, voir W. ANDREWS et M. KALPAKLI, *The age of beloveds...*, *op. cit.*, p. 237. Sur la question de cette instabilité et de ses effets politiques ou de ses représentations, voir J. DAKHLIA, *L'empire des passions...*, *op. cit.*

52 - A. BRAY, *Homosexuality...*, *op. cit.*

53 - Voir dans W. ANDREWS et M. KALPAKLI, *The age of beloveds...*, *op. cit.*, p. 59 *sq.*, la très belle histoire du poète Nevîzade 'Atayî relatant les amours de deux jeunes Turcs avec deux aristocrates anglais. Un récent courant de recherches met en évidence cette présence réciproque des musulmans en Angleterre, notamment dans les tavernes. Voir NABIL I. MATAR, *Turks, Moors, Englishmen in the age of discovery*, New York/Chichester, Columbia University Press, 1999.

Certes, Venise mettrait en place une culture de l'amour et une culture courtesane foncièrement hétéroerotique, mais elle participerait de ce même élan. La différence porterait sur le type d'amour qu'il est socialement valorisé d'exprimer. Florence, à l'inverse, développerait une tradition plus homoérotique, avec éventuellement la même valorisation platonique de l'amour chaste entre hommes que dans le monde ottoman⁵⁴. Une communauté de pratiques homoérotiques est donc avérée, mais elle donne lieu par contraste, à Istanbul, à une vraie consécration culturelle. Plus généralement, en matière de discours sur l'amour et l'érotisme, la culture ottomane s'engage dans une production culturelle particulièrement florissante, démentant le schème d'un « persianisme stérile ». Une tradition s'instaure en particulier : la description des beaux jeunes gens, des amants célèbres, qui deviennent une catégorie sociale en soi. Les descriptions de villes comportent désormais des sections consacrées à ces beautés (masculines) locales et un genre, né en Perse, se développe, celui du *shehrensiz*, éloge des beaux garçons et qui recense par exemple les beaux artisans de telle localité. Se pose à l'évidence la question de la place des femmes dans ce dispositif amoureux. Certains poèmes érotiques étaient commandés par des femmes de la haute société, tombées amoureuses de beaux garçons, ou même écrits par des femmes pour des hommes. Le seul cas non documenté est à nouveau celui de poèmes écrits par des femmes pour d'autres femmes⁵⁵.

Ce genre du *shehrensiz* apparaît d'une infinie richesse, car il détaille le statut social de ces « bien-aimés », objets de désir et sujets d'orgueil collectif, et les nomme même en certains cas. Il fait une large place à de jeunes apprentis, artisans, mais aussi à des janissaires ou à des jeunes gens de la bonne société. La vénalité de nombre de ces relations était flagrante et dénoncée par les amants, mais elle ressort peut-être aussi d'un trope : la cruauté du jeune amant qui se laisse désirer, ou se réserve pour d'autres et monnaie ses baisers ou ses attentions... Un seul de ces poèmes, composé dans la seconde moitié du XVI^e siècle, recense des beautés féminines. Il confirme, en un sens, le retranchement social de l'amour des femmes car, beaucoup plus nettement que dans le cas des hommes, il égrène des noms ou surnoms de femmes manifestement au bas de l'échelle sociale (filles ou esclaves de boucher, tanneur, volailler...) ou encore socialement déclassées (prostituées, courtisanes) et, pour une certaine proportion, non musulmanes⁵⁶. La visibilité des femmes est donc bien en rapport avec leur statut social, pour une large part, y compris sous le voile poétique. Un parallèle est par ailleurs établi avec le pétrarquisme qui « voile » aussi la femme aimée.

54 - MICHAEL ROCKE, *Forbidden friendships: Homosexuality and male culture in Renaissance Florence*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

55 - Sur cette question vient de paraître l'ouvrage de HABIB SAMAR, *Female homosexuality in the Middle East: History and representations*, Londres, Routledge, 2007. Sur l'homosexualité féminine, voir CAMILLA ADANG, « Ibn Hazm on homosexuality. A case-study of Zāhiri legal methodology », *Al-Qantara*, XXIV, 1, 2003, p. 5-31.

56 - W. ANDREWS et M. KALPAKLI, *The age of beloveds...*, *op. cit.*, p. 43 sq.

En effet, la convention de taire leur présence ou leur identité n'est elle-même pas si spécifiquement ottomane. Le déguisement de l'identité et du genre de l'aimé(e) se pratique semblablement dans l'Angleterre élisabéthaine et le caractère rhétorique et formel des expressions de l'amour y est aussi pertinent : écho possible d'une culture néoplatonique commune qui, en Europe, se voit placée sous les auspices de la Renaissance... À la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle, cet âge des bien-aimés décline dans l'empire ottoman, avec l'affirmation de mouvements puritains qui sonnent le glas de cette culture de l'amour ; ils luttent en particulier contre ses composantes ou ses « alibis » mystiques et contre les courants soufis qui l'incarnent. Mais l'âge des bien-aimés prend fin aussi en Europe, en raison de la Contre-Réforme⁵⁷. C'est la fin d'un monde et la fin des grands rêves impériaux également. Des « entrées divergentes dans la modernité », telle serait l'issue de cette histoire commune et telle est la conclusion de l'ouvrage. Mais cette conclusion est aussi une invitation à revisiter la question de la Renaissance comme trope historiographique européen.

D'une part, certains courants culturels, tel le maniérisme, attestent une même pulsation de l'empire ottoman et de l'Europe. À cet égard, néanmoins, on aimerait que la question du néoplatonisme soit moins spontanément tenue pour le lieu manifeste d'une langue commune, car les références des deux auteurs aux résurgences des représentations de Ganymède en Europe, attirent l'attention, par contraste, sur notre méconnaissance quant à des filiations revendiquées, assumées, de l'homoérotique islamique avec les modèles grecs antiques⁵⁸. Cette question du modèle grec demeure sous un statut quelque peu tutélaire. D'autre part, le parti pris figé de l'historiographie apparaît flagrant à Andrews et Kalpaklı, et l'on est fortement tenté de les suivre sur ce terrain. La réactualisation de modèles arabes ou persans par les Ottomans, argumentent-ils, relèverait selon l'historiographie admise d'une simple réticence à s'écarter des modèles hérités ; mais la réactivation des modèles grecs et romains par l'Europe du premier âge moderne pourrait tout aussi bien se voir décrite sur ce mode de l'imitation et de la reproduction. Une même Renaissance pourrait donc être envisagée, ouvrant sur des entrées différentes dans la modernité, proposition qui va dans le sens du récent courant de recherche historique récusant, de manière féconde et incisive, la perspective du déclin dans l'empire ottoman⁵⁹. La question d'un « tournant » du XIX^e siècle est par là même ignorée. Un autre parallèle, également suggéré par D. Ze'evi, est établi entre le courant mystique soufi de cette période et la Réforme chrétienne, qui appuie cette lecture sous l'égide d'une même pulsation historique.

Ainsi, ce qui avait pu être analysé comme un « âge des favoris » dans l'Europe de la fin du XVI^e siècle et du XVII^e siècle, et lu comme un moment constitutif d'une

57 - *Ibid.*, p. 335.

58 - JAMES M. SASLOW, *Ganymède in the Renaissance: Homosexuality in art and society*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1986, et W. ANDREWS et M. KALPAKLI, *The age of beloveds...*, *op. cit.*, p. 159-160.

59 - CEMAL KAFADAR, « The question of Ottoman decline », *Harvard Middle Eastern and Islamic review*, 4, 1-2, 1997-1998, p. 30-75.

Europe en voie vers l'absolutisme, fait ici l'objet d'une tout autre lecture, beaucoup plus ample⁶⁰. Nombre de thèses dans cet ouvrage foisonnant appelleraient plus avant la discussion, ou même la critique, mais il atteint largement son but en montrant que l'Europe et le monde ottoman ne doivent pas être pensés seulement dans l'interaction et l'interrelation, mais bel et bien dans une communauté d'être et de culture, au moins relative. Ce continuum, en effet, n'exclut pas la différence culturelle. Ainsi, Andrews et Kalpaklı le soulignent, les Ottomans, par paradoxe, n'auraient même pas conçu d'être comparés à des Occidentaux; leurs propres tropismes les tournaient plutôt vers la Perse...

La forte linéarité communément assignée à l'histoire de l'invention de l'homosexuel et de la répression de l'homoérotisme d'une part, quel que soit le sens que l'on donne à cette « répression », et le caractère fortement eurocentrique de ce modèle historique d'autre part, tendent donc à produire un effet de renforcement d'une vision tout aussi linéaire de l'histoire islamique : progressivement en perte de puissance face à l'Europe, puis passant sous sa coupe et intériorisant ses valeurs ou certaines d'entre elles. Dans le récent courant d'études sur la question du genre et de l'homoérotisme en Islam qu'illustrent, avec une particulière richesse, les quatre ouvrages que l'on vient de discuter, la centralité de la problématique foucauldienne de la naissance de l'homosexualité et de l'hétérosexualité surdétermine ainsi, amplifie et maximise le motif historiographique du « choc » du XIX^e siècle. Choc colonial en de nombreuses situations ou choc de la suprématie occidentale, intériorisation de la honte et du déni...

L'adoption d'un régime hétéronormatif plus strict ou même radical est vue comme l'effet d'une imposition par l'Occident de nouvelles normes sexuelles, ou encore comme la conséquence irrémédiable de réformes directement induites par une confrontation inégale à l'Europe. Nier cet impact serait absurde, qu'il ait été immédiat ou relayé par des politiques étatiques réformistes et généralement autoritaires. L'homophobie quasi officielle de tant de régimes islamiques aujourd'hui en découle plus directement encore que des courants islamistes contemporains, eux-mêmes héritiers de ce déni tout autant que d'une tradition puritaine interne à l'Islam. Un autre pan de la recherche a d'ailleurs pris à bras-le-corps la question de cette confrontation sexuelle à l'autre, à l'altérité, en mettant au jour et en retravaillant le motif orientaliste : une érotisation de l'Orient par l'Occident⁶¹.

Néanmoins, la congruence ou la concomitance de ces mutations internes à l'Europe et d'une confrontation brutale ou impériale du monde islamique à l'Occident, ne rendent que plus pertinente au contraire, comme le montrent notamment Andrews et Kalpaklı, la question de leurs éventuelles indistinctions, de leurs

60 - JOHN H. ELLIOTT et LAURENCE W. B. BROCKLISS (dir.), *The world of the favourite*, New Haven, Yale University Press, 1999; NICOLAS LE ROUX, *La faveur du roi. Mignons et courtisans au temps des derniers Valois*, Seyssel, Champ Vallon, 2001.

61 - RUDI BLEYS, *The geography of perversion: Male-to-male sexual behavior outside the West and the ethnographic imagination, 1750-1918*, New York, New York University Press, 1995.

points d'identité, dans des moments ou des périodes bien antérieurs à cette confrontation dramatique du XIX^e siècle. Les recherches récentes qui, en Europe même, décèlent au XVII^e siècle plutôt qu'à l'ère victorienne ce tournant vers une catégorisation identitaire de l'homosexuel, rendent *a fortiori* indispensable cette perspective convergente. Quant à la problématique de l'« interaction », il serait naïf de rappeler aujourd'hui qu'elle doit être instamment revue à la hausse, ou au moins replacée dans un temps presque continu, et il est aussi ingénu d'en souligner le caractère foncièrement réciproque. Ainsi, c'est par le monde ottoman et plus largement musulman, que la question du tribadisme, du lesbianisme, ferait retour en Europe et y acquerrait comme telle une nouvelle visibilité⁶². Ce n'est pas pétition de principe que d'invoquer ce jeu constant de retours. Aussi ténus soient-ils, ils peuvent produire à terme de grands effets.

La question des variations des régimes du genre et, notamment celle du statut de l'homoérotisme et de ses constructions sociales et discursives, apparaît donc, plus que d'autres, à la fois apte à faire levier pour déconstruire une image par trop figée d'un monde islamique brutalement confronté à une modernité occidentale traumatisante et déstructuratrice, et vouée à conforter cette même image. Elle ébranle dans tous les cas nos périodisations, non pas tant parce qu'elle serait par elle-même subversive que parce qu'elle s'arc-boute, au contraire, sur un moment historiographique « convenu », surinvesti de sens, surdéterminé... L'historicisation du brouillage ou des mutations des catégories de genres déplace pour cette raison même nos catégories culturelles, déplace nos frontières, et non pas seulement nos périodisations.

Elle induit à tout le moins une impulsion comparatiste, plus ou moins tenue, qui est rarement aussi fréquente dans l'historiographie du monde islamique. La vision d'un monde musulman radicalement autre, en raison de sa polygynie notamment, ou de discours homoérotiques socialement légitimes et publics, cette vision d'altérité peut être ainsi fortement relativisée (que l'on songe par exemple à la polygynie de fait d'une bourgeoisie française entretenant légitimement et publiquement des maîtresses en plein XIX^e siècle), et les traditions ou les conventions historiographiques dans ce cadre s'avèrent réifier des distinctions, des séparations ou des frontières au bout du compte beaucoup plus fragiles qu'il n'y paraît⁶³.

Jocelyne Dakhliia

EHESS-CRH



62 - Voir W. ANDREWS et M. KALPAKLI, *The age of beloveds...*, *op. cit.*, p. 172 sq. Voir JOCELYNE DAKHLIA, « Harem : ce que les femmes, recluses, font entre elles », à paraître dans la revue *Clio*.

63 - GABRIELLE HOUBRE, *Le livre des courtisanes : archives secrètes de la police des mœurs (1861-1876)*, Paris, Tallandier, 2006.